

Postmuslimer

Om sekularitet i ett mångreligiöst Sverige

David Thurfjell och Erika Willander

Rapport 2023

IMS

INSTITUTET FÖR FORSKNING OM
MÅNGRELIGIOSITET OCH SEKULARITET



Postmuslimer: om sekularitet
i ett mångreligiöst Sverige
David Thurfjell och Erika Willander

Utgivningsår: 2023
Form: Max Stockman

IMS rapportserie: 6
ISBN: 978-91-986943-9-0

IMS

INSTITUTET FÖR FORSKNING OM
MÅNGRELIGIOSITET OCH SEKULARITET



IMS – Institutet för forskning
om mångreligiositet och sekularitet
Södertörns högskola
Alfred Nobels Allé 7
141 52 Huddinge
Kims@sh.se
www.sh.se/ims

IMS — Institutet för forskning om mångreligiositet
och sekularitet är en mångvetenskaplig miljö som
syftar till att stärka empirisk forskning, samverkan
och fortbildning kring frågor som rör mångreligio-
sitet och sekularitet i Sverige.



Myndigheten för
stöd till trossamfund

Myndigheten för stöd till trossamfund (SST),
Box 14038, 167 14 Bromma
Tel 08-453 68 70,
info@myndighetensst.se,
www.myndighetensst.se

Myndigheten för stöd till trossamfund har i upp-
drag att främja en dialog mellan stat och trossam-
fund samt att bidra med kunskap om religion och
samsamfundsliv i Sverige. Myndigheten fördelar också
ekonomiska bidrag och ansvarar för frågor om
trossamfundens roll i krisberedskapen

Innehållsförteckning

1. Inledning	5
Sekularitet i flera länder	5
Rapportens upplägg	6
2. Är den svenska majoritetskulturen sekulariserad?	7
Sekulariseringens historia	7
Religiöst beteende oförändrat	7
Tvetydigt förhållande till kristendom	8
Slutsats	8
3. Luthersk sekularitet	9
Tron allena	9
Upplysning i kyrkan	9
Annangörandet av religion	10
Kristen – men ändå inte	10
4. Muslimska sekularitet	11
Irakisk sekularitet	11
Iransk sekularitet	11
Bosnisk/Jugoslavisk sekularitet	12
Turkisk sekularitet	12
Figur 1: Bejaktar sekulär identitet	13
Graden av sekularitet i nationella grupper	13
5. Kristna, muslimer, postkristna och postmuslimer	15
Viktade grupper	15
Fyra undersökningsgrupper	15
Figur 2: Religiös identitet i hela gruppen	15
Könstillhörighet	17
Ålder	17
Utbildning	17
Sammanfattning	17
Figur 3: Kön, ålder och utbildningsnivå	18
6. Hur religiösa är svenskar med muslimsk familjebakgrund?	19
Fyra dimensioner av religion	19
Högtidsdimensionen	19
Julen är den största högtiden	19
Figur 4: Högtidsfirande	20
Figur 5: Församlingsaktivitet	21
Församlingsdimensionen	21
Figur 6: Värderingar	22
Värderingsdimensionen	22
Figur 7: Religiös tro	23
Trosdimensionen	24
Vad tror de svarande?	24
Figur 8: Tro på liv efter döden och helvetet	22
Tro på helvetet	25
Gruppernas religiösa profil	26
Slutsatser	26
7. Trossamfundens betydelse	27
Figur 9: Överlappning mellan olika religiösa tillhörigheter i Sverige	27
Figur 10: Tillhörighet till trossamfund	28
Samfundstillhörighet	28
Olika syn på medlemskap	29
Muslimer i Svenska kyrkan	29
Vem är ens representant?	29
Figur 11: Trossamfund och representation	30
Partisynpatier kan spela in	31
Förslag till tolkning	31
Varför inte muslim?	31
8. Vilka faktorer påverkar en sekulär hållning?	33
Figur 12: Inställning till det sekulära	33
Samband mellan nationell bakgrund och sekulär identitet	33
Figur 13: Vad påverkar sekularitet?	34
Resultat: Sammanvägning av faktorer	35
Nära relationer spelar störst roll	35
Vem är sekulär?	36
Majoritetssamhället spelar mindre roll	36
9. Sammanfattning och slutsatser	37
Undersökningens metod	37
Muslimer, kristna, postkristna och postmuslimer	37
Vad visar undersökningen?	37
De viktigaste slutsatserna i korthet	38
10. English summary	39
11. Referenser	40
12. Författarpresentation	46

Sammanfattning

Föreliggande rapport är framtagen som ett samarbete mellan *Institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet* (IMS) och *Myndigheten för stöd till trossamfund* (SST).

Rapporten bygger på den forskning som David Thurffjell och Erika Willander har genomfört inom ramen för projektet *The Muslim mainstream* (2018–2020). I centrum för denna studie finns frågan om hur sekulariteten ser ut för svenskar som har muslimsk familjebakgrund.

Studien syftar till att öka kunskapen om hur människor i denna grupp ser på majoritetskulturens sekularitet, och om de sätt de talar, tänker, och förhåller sig till sitt eget religiösa arv. I den här rapporten redogörs för några av de viktigaste slutsatserna från denna studie.

Muslimer, kristna, postkristna och postmuslimer

Rapporten presenterar resultaten från en enkätundersökning som genomförts i samarbete med SCB år 2020. Enkätundersökningen kallades *Svenska religionsuppfattningar*.

Enkäten skickades till svenskar med familjebakgrund i de fyra största muslimska familjebakgrundsländerna: Bosnien/Jugoslavien, Iran, Irak och Turkiet samt en jämförelsegrupp.

Fyra undersökningsgrupper har definierats:

- *kristna*, personer som ser sig själva som kristna.
- *muslimer*, personer som ser sig själva som muslimer.
- *postkristna*, personer som har en kristen familjebakgrund men som inte ser sig som kristna.
- *postmuslimer*, personer som har en muslimsk familjebakgrund men som inte ser sig själva som muslimer.

Materialet visar att andelen med en religiös identitet (antigen kristen eller muslimsk) utgör mellan en tredje- och en fjärdedel i de svensk- och iranskättade grupperna, medan det motsatta är fallet i de irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade grupperna.

Vad visar undersökningen?

Materialet visar också att män är mer sekulära än kvinnor, att den kristna befolkningen är äldre och den muslimska befolkningen yngre än genomsnittet, samt att muslimer utgör den lägst utbildade och postmuslimer den högst utbildade gruppen.

Undersökningen visar också att andelen kristna är oproportionerligt stor i de irakisk-, iransk- och turkiskättade grupperna jämfört med andelen kristna i dessa länder. Svarande med en kristen familjebakgrund visar betydligt större samhörighet med kristendomen än vad respondenter med en muslimsk familjebakgrund visar när det gäller islam.

De muslimska och kristna grupperna är också blandade på

olika sätt. Det gäller i fråga om familjebakgrund, men också i fråga om självrapporterad identitet, högtidsfirande, värderingar, församlingsdeltagande och tro. Tydligast är blandningen i firandet av religiösa högtider. Postmuslimerna firar muslimska högtider i endast marginellt större utsträckning än de firar kristna.

Muslimer och postmuslimer är betydligt mer välvilligt inställda till kristendomen än vad kristna och postkristna är till islam.

I fråga om samfundstillhörighet är majoriteten av muslimer och postmuslimer inte medlemmar i något samfund, medan majoriteten av både kristna och postkristna är medlemmar i Svenska kyrkan. Bland de muslimer som är medlemmar i ett samfund är det nästan lika vanligt att vara med i ett kristet samfund, huvudsakligen Svenska kyrkan, som att vara med i ett muslimskt.

I fråga om vilka samfund man upplever sig representerad av anger de flesta att de inte känner sig representerade av något samfund. Den kristna gruppen bryter detta mönster. I denna grupp säger en majoritet att de känner sig representerade av Svenska kyrkan. En tredjedel av muslimerna känner sig representerade av muslimska samfund medan majoriteten inte känner sig representerad av någon. De postkristna känner sig i samma utsträckning representerade av Svenska kyrkan. Bland postmuslimerna känner en överväldigande majoritet att de inte representeras av någon, bland de som gör det är det dock fler som anger Svenska kyrkan än något muslimskt samfund.

I rapporten finns också en statistisk analys av vilka faktorer det är som sammanfaller med hög grad sekulär självförståelse. Den nationella bakgrunden är här en viktig faktor. I de irakisk-, bosnisk/jugoslavisk- och turkiskättade grupperna samvarierar denna negativt med att ha en tydlig sekulär identitet. Om man gått i svensk skola eller ej har dock ingen betydelse. Vistelsetid i Sverige samt förvärvsarbete korrelerar positivt med att kalla sig sekulär. De starkaste positiva sambanden återfinns dock i fråga om de nära relationerna: att ha en sekulär partner, mor eller far är den enskilt viktigaste faktorn. ■

1. Inledning

Svenskar med muslimsk familjebakgrund utgör en stor och växande grupp i Sverige idag (Andersson och Sander 2015:31). Uppskattningsvis omfattar gruppen mellan fem och åtta procent av befolkningen (Wadensjö; PEW 2017) vilket motsvarar cirka 500 000 till 800 000 svenskar.

När det talas om muslimer i det offentliga samtalet är det ofta starkt religiösa personer det handlar om (Jeldtoft 2011; Otterbeck 2010; Larsson 2004: 22). Detta fokus återspeglas också i den vetenskapliga forskningen. Trots att en majoritet av världens muslimer sannolikt inte är praktiserande (Sander 1993/1997, Jeldtoft 2011, Berglund 2012) fortsätter forskarna – även de som har ambitionen att nyansera bilden av muslimer – att fokusera på minoriteten av starkt religiösa (Jeldtoft & Pessi 2012: 164).

Många framstående forskare har påpekat att detta skeva fokus vidmakthåller en obalanserad bild av de muslimska minoriteterna också i Europa (Larsson 2004, Martin 2010, Otterbeck 2010, Nielsen 2016, Schielke 2010). Islamforskaren Samuli Schielke uttrycker det som att det har funnits ”för mycket islam, i studiet av muslimer” (Schielke 2010: 1).

Sekularitet i flera länder

När det gäller svenskar med muslimsk familjebakgrund är det också så att många kommer från länder där sekularism har haft en dominerande roll i den moderna politiska historien. Iran, Turkiet och Bosnien/Jugoslavien är exempel här. Studier av svensk sekulär kultur har ofta försummat att diskutera sekulariseringen inom den växande andel av befolkningen som har muslimsk familjebakgrund (Bäckström et al. 2004). I undersökningar med ambition att beskriva hela Sveriges befolkning blir invandrargrupper till exempel lätt förbisedda eftersom fokus i sådana studier med nödvändighet ligger på de stora trenderna, vilket innebär att minoriteter inte kan inkluderas på ett representativt sätt (Hagevi 2017; Inglehart & Baker 2000; Inglehart & Norris 2005; Weibull & Strid 2012).

Kunskapen om svensk sekulär kultur är därmed vinklad mot den del av befolkningen som har en luthersk familjebakgrund, alltså den grupp som man inom forskningen ibland benämner den postkristna majoritetsbefolkningen (Thurfjell 2015, af Burén 2015, Willander 2014, Demerath 2000). Ordet



Fittja moské i Botkyrka söder om Stockholm.

Foto: Wikimedia Commons/Holger.Ellgaard

”postkristen” betyder i detta sammanhang människor som har växt upp i ett samhälle präglad av en kristen tradition, men som inte själva kallar sig kristna.

Den här rapporten handlar om religion och sekularitet. Sekularitet är ett mångfacetterat och komplext begrepp som skiljer sig från de närliggande begreppen sekularism och sekularisering. Sekularism betecknar en ideologi som förespråkar en åtskillnad av religion och samhällsliv. Sekularisering betecknar den samhälleliga process genom vilken religionens betydelse marginaliseras i politiken så väl som i människors liv och tanke. När sekulariseringsprocessen nått en avancerad nivå beskrivs länder ofta som sekulära. Sekularitet syftar på den levda, kulturella och sociala verkligheten i ett samhälle som kännetecknas av en sådan religionsmarginalisering. Sekularitet är alltså i hög utsträckning något kontextuellt. Den formas av kulturella, sociala, diskursiva och historiska faktorer som skiljer sig mellan olika länder och sammanhang. Det innebär att svensk sekularitet skiljer sig från exempelvis iransk, irakisk eller turkisk sådan.

Vi saknar idag empirisk forskningsgrundad kunskap om hur sekulariteten ser ut i den grupp svenskar som har muslimsk familjebakgrund. Vi saknar kunskap om hur människor i denna grupp ser på majoritetskulturens sekularitet, och om de sätt de talar, tänker, och förhåller sig till sitt eget religiösa arv. För att förändra detta har vi med finansiering från *Riksbankens jubileumsfond* samt *Vetenskapsrådet*, och i samarbete med *Opinionslaboratoriet* (LORE) vid *Göteborgs universitet* och *Statistiska Centralbyrån* (SCB), genomfört en enkätstudie riktad mot svenskar med muslimsk familjebakgrund. I den här rapporten redogör vi för några av de viktigaste slutsatserna från denna studie.

Huvuddelen av de resultat som presenteras i denna rapport har tidigare publicerats i referentgranskade vetenskapliga tidskrifter. Det handlar framför allt om följande tre artiklar: *Muslims by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants* i *Numen* (2021, 68:4), *Muslimer och postmuslimer i Svenska kyrkan* i *Teologisk kvartalsskrift* (2021, 97:4) och i *Ärvd eller erövrad sekularitet? Sekulär identitet bland postmuslimer och postkristna i Sverige* i *Sociologisk Forskning* (2023 59:4).

Rapportens upplägg

Rapportens tre inledande kapitel (2-4) presenterar kort den historiska bakgrunden till sekularisering, dels i Sverige, dels i de muslimska majoritetsländer som vi fokuserat på. Nästföljande fyra kapitel (5-8) presenterar genom tabeller, figurer och text några av studiens huvudresultat med fokus på frågorna:

- Hur religiösa är svenskar med muslimsk familjebakgrund? (kap. 6)
- Vilka attityder till andra religioner och religiös mångfald finns bland sekulariserade muslimer i Sverige? (kap. 7)
- Vad innebär det att vara sekulär muslim? (kap. 8)
- Vilka faktorer samspelar med en sekularitet? (kap. 8).

Därefter följer slutsatser, engelsk sammanfattning, författarpresentationer och referenser.

Projektet har prövats och godkänts av regionala etikprövningsnämnden i Stockholm den 11 mars 2020.¹ ■

¹ Dnr 2019-05819.

2. Är den svenska majoritets- kulturen sekulariserad?

Flera samhällsvetenskapliga studier har fört fram bilden av Sverige som ett av världens mest sekulära länder (Inglehart & Baker 2000; Hagevi 2017). I en undersökning säger så många som 72 procent av tillfrågade svenskar att religion inte alls är viktigt i deras liv (Pew 2018). I en annan är det så få som 15 procent som svarar positivt på frågan ”Tror du att det finns en personlig Gud?” (EVS 2019), och endast 5 procent deltar i gudstjänster under en genomsnittlig vecka (Willander 2019).

Antalet medlemmar i framför allt Svenska kyrkan, men också i de etablerade frikyrkorna, minskar också stadigt. Frågar man någon från Sverige om den är religiös eller inte, är det därför mycket troligt att få svaret att den inte är det.

Ronald Inglehart och Christian Welzels berömda ”kulturella karta” (Inglehart och Norris 2003), där världens länder placeras utifrån deras befolkningars grad av individualism, rationalitet och sekulära värderingar, skriver också fram svenskarnas position som det mest sekulära folket i världen.

Mer genomgripande analyser av denna exceptionella situation har dock nyanserat bilden (Burén 2015; Willander 2020; Thurfjell 2015). Religiositet är ett svårångat och undflyende studieobjekt. Det betyder olika saker i olika sammanhang, och det kan också betyda många saker samtidigt. Att identifiera sig själv eller en annan person som tillhörande en religion kan vara ett sätt att signalera en övertygelse eller en uppsättning värderingar (Rosen 2009), men det kan också handla om att markera en etnisk identitet, eller att visa att någon tillhör en in- eller utgrupp (Willander 2020; Otterbeck 2010; Fitzgerald 2007). Särskilt i en situation där religion blivit en politiserad och känslig fråga, kan deklarerad sekularitet vara ett politiskt ställningstagande i förhållande till en religion (Hout och Fischer 2002; Putnam et al. 2010).

Det innebär att de svar som människor ger på enkätfrågor lätt kan återspegla ideal och självbilder snarare än faktisk praxis (Brubaker 2013; Johansen och Spielhaus 2012). Till detta kommer önskvärdhetsfaktorn, alltså att människor tenderar att överrapportera sådant som anses vara socialt önskvärt (Bader och Finke 2017).

Sekulariseringens historia

Med denna insikt i åtanke kan vi fråga oss vad den svenska majoritetsbefolkningens sekularitet egentligen handlar om. Vad, kan vi fråga oss, är det som 72 procent av svenskarna tar avstånd från när de säger att religion inte har någon plats i deras liv?

Sekulariseringen av Sverige måste förstås i ljuset av landets historia (Bremer et al. 2014; Joas 2014: 52-65; Gustafsson och Pettersson 2000). Den svenska nationens födelse på 1500-talet var historiskt sett sammanflätad med den protestantiska reformationen. Under flera århundraden påverkades svensk statsförvaltning, politik och kulturliv starkt av den evangelisk-lutherska statskyrkan som etablerades genom denna. I statskyrkosystemet var det kyrkan som utgjorde statens administration. Under 1600-, 1700-, 1800- och i viss mån 1900-talet var det därför Svenska kyrkan som – utöver uppdraget att förkunna och fira gudstjänst – organiserade och drev landets sjukhus, fattigvård, utbildning, rättskipning och många andra funktioner. Med utgångspunkt i Luthers lilla katekes tillhandahöll kyrkan också den förvaltningsmässiga, ideologiska och rituella ram som höll samman den svenska nationen och enskilda människors liv. Detta innebar att medlemskap i kyrkan var detsamma som medlemskap i staten, att dop och nattvard var obligatoriska, att befolkningen förhörde på sina kunskaper om Luthers läror vid husförhör och att bönemöten utan närvaro av en statskyrklig representant var förbjudna. Att vara svensk under denna period definierades som att tillhöra samma religion som kungen (Willander 2020; Ekström 2003; Thurfjell 2015).

I början av 1800-talet började kyrkans dominans över samhällsförvaltningen sakta men säkert att lösas upp. Genom ett antal reformer och administrativa omstruktureringar löstes statskyrkans monopol sakta men säkert upp. Förvaltningsansvaret över rättsväsende, välfärdstjänster, hälsovård och utbildning fick en sekulär organisation. Processen nådde en kulmen vid sekelskiftet 2000 då Svenska kyrkan och staten ingick en ny form av relation (Ekström 2003). Denna kan beskrivas som en form av särboskap med få gemensamma ansvarsområden.

Religiöst beteende oförändrat

Den juridiska sekulariseringen har dock inte helt åtföljts av en kulturell sekularisering. Tvärt om visar forskning att nivåerna av religiös tro och praktik varit förvånansvärt stabila i den svenska majoritetsbefolkningen under de senaste 130 åren. Detta trots att religionens roll i lagstiftningen och samhällsbygget alltså genomgått dramatiska förändringar. Förställningen att det skett en betydande förändring av det religiösa beteendet bland svenskarna under denna period är därför inte helt historiskt korrekt. Förändringarna har varit framträdande i lagstiftningen och det offentliga samtalet men

mindre framträdande i praktiken. Det sätt på vilket majoriteten av människor är eller inte är religiösa i det här landet kan därför sägas trotsa gängse uppfattningar om sakernas tillstånd (Willander 2014).

Tvetydigt förhållande till kristendomen

I praktiken präglas nämligen den svenska majoritetskulturens sekularitet inte av en radikal åtskillnad mellan den religiösa och den icke-religiösa sfären, utan snarare av en sammanflätning av dessa. Tidigare forskning har visat detta med avseende på offentlig utbildning (Berglund 2013, Kittelmann Flensner 2015), lagstiftning (van der Breemer et al. 2014) och individuella uttryck (af Burén 2015a, 2015b, Frisk och Åkerbäck 2015). I huvudfåran av befolkningen verkar det finnas ett tvetydigt förhållande till det kristna arvet. Sekulära och ateistiska ideal premieras i den offentliga debatten, samtidigt som samfundsmedlemskap och lojalitet mot kristna traditioner är fortsatt hög (Kristensson Ugglå 2015, Sigurdsson 2009, Willander 2014).

Ett tydligt exempel på hur svårfångat och tvetydigt det sekulära kan vara finns i frågan om tron. Även om så få som 15 procent svarar positivt på *European Value Surveys* fråga "Tror du att det finns en personlig Gud?" (EVS 2019), ger undersökningsresultaten när det gäller andra frågor av liknande karaktär en betydligt högre andel. Om ordet "personlig" till exempel tas bort från frågan och formuleringen bara lyder "Tror du på Gud?" blir de positiva svaren 40 procent (Willander 2019). Och om frågan formuleras på ett ännu vagare sätt, som i fallet med *European Value Study*, där människor fick frågan om de trodde på "någon form av ande eller livskraft?" så ger hela 53 procent ett positivt svar. Sammanlagt uppgår de svenskar som erkänner att de har någon form av tro – oavsett om det är uttalad kristen teism eller något mer otydligt – till 61 procent av befolkningen. Denna summa verkar dessutom vara stabil och konstant och visar inga tecken på att minska (Willander 2014; 2020).

Ett annat exempel kan hämtas från kyrkibesöksstatistiken. Det är uppenbart att svenskarnas kyrkibesöksfrekvens är mycket låg om man jämför med andra länder (Norris och Inglehart 2004). I genomsnitt deltar bara fem procent av befolkningen i en gudstjänst en genomsnittlig söndag. Det är förvisso en mycket liten andel av befolkningen, men i motsats till en utbredd uppfattning är det inte resultatet av en dramatisk nedgång. Faktum är att statistiken visar att den mycket låga nivån har varit ganska konstant så långt tillbaka i tiden som det finns siffror att jämföra. De första seriösa försöken att räkna kyrkibesök i Sverige gjordes 1927. Resultaten från den studien tyder på en kyrksamhet på ungefär samma nivå (cirka fem procent) redan då (DN 1928, Gustafsson, G 2001, Willander 2019). Kyrkibesöksfrekvensen har alltså legat stadigt mellan 5-10 procent under hela 1900-talet.

Slutsats

Sammantaget visar det sig att den svenska majoritetsbefolkningen, som alltså har en statskyrkoluthersk familjebakgrund, trots sin självbild av att vara avskild från religion, endast i begränsad utsträckning lever upp till detta. Endast cirka 15 procent är helt sekulariserade – om vi med detta menar att de klippt banden till organiserad kristendom i fråga om samfundsmedlemskap, tro, praktik och självidentifikation, medan en stor majoritet på något sätt upprätthåller en koppling till sitt religiösa arv (Thurfjell 2015).

För att förstå hur denna förbryllande situation har uppkommit är det viktigt att inse att det finns en skillnad mellan ideal och praktik. Sekularitet handlar om trosföreställningar och praktik, men också om självbild och en retoriskt konstruerad berättelse om vem man är. Sociologen David Voas har analyserat ökningen av så kallade nones i Europa, alltså personer som kryssar i rutan "ingen" (none) när de tillfrågas om vilken religion de har. Denna ökning, påpekar Voas, kan bero på två olika saker. Den kan bero på att det har skett en minskning av människors religiösa tro och identitet. Men det kan också handla om att den allmänna förståelsen av innebörden av ordet religion har förändrats. Alltså att sådant som tidigare erkändes som en indikation på religion inte uppfattas på det sättet längre. Om det senare är fallet skulle alltså vad som egentligen är en stadig nivå av till exempel tro och gudstjänstbesök, kunna uppfattas av människor som en nedgång i religion (Voas 2019; Edgell 2012).

Den svenska sekulariseringen kan beskrivas som en kombination av en förändring i praktiken och en språklig förändring. Den senare bör inte glömmas bort. Den förflyttar diskussionen om sekularisering bort från ett ensidigt fokus på trosuppfattningar, kyrkostatistik och samhällsorganisation till en diskussion om språk, retorik och självbild. ■

3. Luthersk sekularitet

En förklaring till skillnaden mellan praktik och självbild i den svenska majoritetsbefolkningen har att göra med att det under lång tid varit populärt att kritisera religion. Svenska kyrkans särställning har länge kritiserats och under 1800-talet var målet för kritiken ofta att bereda utrymme för andra kyrkor eller religioner. Under 1900-talet tog kritiken sig nya uttryck i och med att rimligheten i att tro ifrågasattes offentligt i svensk dagspress (Lundborg 2002; Thidevall 2016). Vid mitten av århundrandet var det också på modet med filosofi som framhöll vikten av att endast tro på det som vetenskapligt går att belägga var relevant (Lundborg 2002).

Samtidigt blev det juridiskt möjligt att vara svensk medborgare och avstå från religionstillhörighet. 1951 blev det lagligt att gå ut ur Svenska kyrkan utan att träda in i något annat religiöst samfund.

Idag kan vi se att de som väljer att stå utanför de religiösa samfunden blir fler. De som står utanför tenderar att vara män med relativ hög utbildning (Willander 2018).

Tron allena

För att ytterligare förklara skillnaden mellan praktik och självbild i den svenska majoritetsbefolkningen kan man beakta några framträdande särdrag i den specifika religiösa tradition som har dominerat Sverige under de senaste århundradena, nämligen den statskyrkolutherska protestantismen. Det finns vissa drag i denna tradition som suddar ut gränserna för vad som i allmänhet uppfattas som religiöst och sekulärt och som banar väg för den typ av språkliga förskjutningar som tycks ha ägt rum i Sverige.

Ett första särdrag är den starka betoningen på tro. Enligt Martin Luthers teologi – som kan sammanfattas i de tre fraserna nåden allena, tron allena och skriften allena – spelar gärningar inte någon roll för en individs frälsning. I stället är det enbart av nåd – *sola gratia* – som en människa räddas till paradiset. Värdet av religiösa ritualer – som att gå i kyrkan på söndagar – överförs med detta till det världsliga området. De kan vara användbara för att upprätthålla och organisera samhället eller för att skapa ordning och rutin i människors vardag, men de har ingen del i syndarens rättfärdiggörelse eller i Guds frälsningsplan. Det centrala i religionen flyttas därmed bort från påtagliga yttre uttryck och in i människors inre liv. Kristendomen blir en fråga om tro – *sola fide* – och därmed frikopplad från rituella sedvänjor.

Ett annat särdrag är idén om kallelsen. Lutherdomen förkunnar att alla människor har en gudomlig kallelse och att

denna kan uppfyllas också i vardagen och i det ”världsliga” yrkeslivet. Medan vissa kallas till att bli präst eller lärare, kallas andra till att bli smed, bagare eller förälder. Genom denna lära suddas gränsen mellan världsliga angelägenheter och religiös kallelse ut. Religionens lära förverkligas inte i rituella aktiviteter utanför världen och vardagen, utan genom ett plikttroget engagemang i den (Gritsch 2010).

En tredje luthersk idé som har odlats genom historien – särskilt i lutherska statskyrkliga monarkier som Sverige – är den så kallade *tvåregementsläran* (Luther 1995). Kärnan i denna är att Gud inte bara verkar genom tron utan också genom den auktoritet som han har ingjutit i världsliga härskare. Enligt denna lära bör en god lutheran inte motsätta sig utan underordna sig världsliga makthavare.

Sammantaget gör dessa läromässiga särdrag att gränsen mellan religiöst och sekulärt i statskyrkolutheraners sätt att agera blir diffus. Om en luthersk befolkning ägnar liten uppmärksamhet åt religiösa ritualer, anstränger sig för att uppfylla sina världsliga förpliktelser och visar lojalitet mot systemet och de makthavare som finns, kan ju det tolkas som tecken på en tydlig lojalitet med statskyrkans lutherska doktriner, samtidigt som det kan ses som uttryck för sekularisering.

Upplysning i kyrkan

Förvirringen blir inte mindre av att den version av statskyrkolutherdom som dominerat Svenska kyrkan – åtminstone inom det teologiska ledarskiktet – har varit en skolbildning som kan beskrivas som upplysningsteologisk (Markkola 2015; Thurfjell 2015). Det innebär att det funnits en strävan att kombinera upplysningens vetenskapliga rön och politiska ideal med den kristna traditionen. Svenska kyrkan är därmed ett samfund för vilket varken liberala värderingar eller moderna vetenskapliga rön setts som kristendomens motsatser. Tvärt om har till exempel strävan efter jämställdhet och jämlikhet blivit till grundtankar i denna kyrka.

Under 1900-talet var ett framträdande uttryck för upplysningsteologin den så kallade *ungkyrkorörelsen*, en teologisk reformrörelse som under ledning av ett antal namnkunniga präster satte sig för att profilera Svenska kyrkans identitet. Kärnan i deras program var begreppet folkkyrka. Ungkyrkorörelsen kan beskrivas som ett teologiskt försvar för en nationalistisk, bred och inkluderande kyrka för alla svenskar. Mot väckelserörelser och högkyrkliga kristna rörelser som förespråkade en snäv och exklusiv definition av vad det innebar att vara kristen, förespråkade unglyrkans ledare den

lutherska uppfattningen att alla svenskar – oberoende av deras religiösa meriter – borde omfamnas av kyrkan och inkluderas i den kristna flocken. I linje med den lutherska läran hävdade de att en individs religiösa inkludering inte borde vara beroende av hennes religiösa meriter utan snarare att den borde återspegla Guds rena nåd som inte begär något i gengäld (Thidevall 2000).

Föreställningen om *folkkyrkan*, som den formulerades i början av 1900-talet, fick stor inverkan på Svenska kyrkans struktur och självförståelse. Den utgör fortfarande den teologiska grunden för hur denna majoritetskyrka ser på sitt eget uppdrag och den återljuder, mer eller mindre medvetet, också i hur dess medlemmar agerar i relation till den. Sammanfattningsvis kan man säga att de flesta av Svenska kyrkans medlemmar har ett livslångt men mycket lågintensivt förhållande till den gamla statskyrkan. Det är ett förhållande som aktualiseras i deras liv i samband med livsriten och vissa högtider på ett sätt som vagt relaterat till traditioner, gemenskap och vissa trosuppfattningar.

Annangörandet av religion

På grund av dess medlemmars låga aktivitetsgrad och dess liberala idéer talas det ofta om den statskyrkliga lutherdomen som om den vore något annat än religion, eller som om den vore en särskilt icke-religiös form av religion. Religionshistoriskt sett är dock denna version av kristendomen vare sig mer eller mindre kristen än de andra versioner som finns. Den liberala statskyrkolutherdomen har sin egen historia, sin egen lära, sina egna traditioner och organisationsstrukturer och sin egen koppling till politisk makt och lokal kultur, precis som de flesta religiösa traditioner.

I det offentliga samtalet och bland Svenska kyrkans medlemmar, omtalas dock sällan den egna lågmälda religiositeten som religiös – över huvud taget. I stället används begreppen religion eller religiositet främst som beskrivningar av något andra människor har. Pingstvännen, katoliker, muslimer och hinduer kan lätt beskrivas som religiösa, liksom medlemmar av andra minoriteter, men det upplevs inte som en passande etikett för den egna gruppen.

Man kan därför tala om ett annangörande av religion som kategori hos den svenska majoritetsbefolkningen. Religion omtalas ofta i denna grupp som: (1) något som andra har, (2) något som ofta är extremt och potentiellt destruktivt, (3) något som i den egna gruppen existerade i det förflutna, och (4) något som kännetecknas av intensivt engagemang, tro och praktik (Thurfjell & Willander 2021:314). Alla dessa egenskaper utgör alltså en kontrast till den självupplevda sekulariteten hos den svenskkyrkliga majoritetskulturen (Thurfjell 2015; Willander 2013 och 2014.).

Hur kommer det sig då att det blivit så? Det finns flera historiska förklaringar till att majoritetens statskyrkolutherdom inte längre uppfattas som ett uttryck för religion. En av de viktigaste har att göra med framväxten av de konkurrerande

kristendomsformer som väckelsen och frikyrkligheten medförde. Väckelsekristendomen skilde sig från statskyrkolutherdomen, inte bara i fråga om uttryck och lära, utan också vad gäller vilka som borde räknas som kristen. Denna identitet blev nu förbehållen de innerligt religiösa vilket innebär att den majoritet vars kristendom bestod i att genomgå livsriten, fira högtider och försöka vara en hygglig människa utdefinierades från begreppet. Det statskyrkolutherska upphörde att uppfattas som ett uttryck för kristendom och den gamla statskyrkan förlorade därmed sitt tolkningsföreträdare över innebörden av begrepp som tro, religion och kristendom (Thurfjell 2015).

Kristen – men ändå inte

Som en konsekvens av detta uppstod den säregna religiösa situation som är karakteristisk för huvudfåran av den svenska befolkningen. I denna grupp är det alltså vanligt att vara döpt, konfirmerad och gift i kyrkan, att ha ett bibliskt namn, att begrava sina nära och kära i kyrkan, att fira jul och påsk, att tänka och bete sig på ett sätt som påverkats av luthersk tradition, att ha odogmatiska religiösa uppfattningar som ligger i linje med det kyrkliga etablissemangets liberala, upplysningsmässiga läror, att vara medlem i den lutherska kyrkan, och att via skattesystemet betala en årlig medlemsavgift (ett par tusen kronor per år) till denna, men att, trots allt detta, uppfatta det som missvisande att beskriva sig själv som kristen.

Denna bakgrund är angelägen att känna till, för det är i detta motsägelsefulla religiösa landskap som bilden och tolkningen av också muslimer i Sverige formats. Studier av liberala västerländska samhällen har visat att islam ofta används som en motbild i konstruktionen av den egna självförståelsen. Islam positioneras då som den sekulära liberalismens kontrast (Craig 2010; Massad 2015; Sayyid 1997). I Sverige kalibreras detta av annangörandet av religion i allmänhet. ■

4. Muslimsk sekularitet

Hur ser det då ut med sekulariseringen i de muslimska majoritetsländerna? Föga förvånande är bilden mycket varierad. Både graden av sekularitet och dess uttryck formas av historiska, religiösa, kulturella och politiska omständigheter som skiljer sig från land till land.

I den här rapporten fokuserar vi på de fyra muslimska majoritetsländer som flest svenskar med muslimsk familjebakgrund har sitt ursprung i, nämligen Iran, Irak, Turkiet och Bosnien eller det forna Jugoslavien. Sedan vi inledde arbetet med denna studie har Syrien tillkommit som ett av de vanligaste ursprungsländerna, men personer därifrån finns alltså inte med i den undersökning vi gjort.

Hur ser då de nationellt specifika former av sekularitet som vuxit fram i Iran, Irak, Jugoslavien och Turkiet ut?

Irakisk sekularitet

Iraks moderna historia präglades av *Baathpartiets* arabnationalistiska socialism. År 1963 och 1968 tog partiet makten i landet genom militärkupper. Efter 1979 leddes det av Saddam Hussein, som företrädde en antidemokratisk och militaristisk falang av partiet. Saddam Hussein var sunnimuslim, arab och baathist. Under hans styre blev repressionen av de grupper som var religiöst, etniskt eller ideologiskt avvikande mycket svår. Shiamuslimer, kurder och kommunister drabbades särskilt hårt.

I fråga om religion var baathismen från början relativt neutral. En av partiets grundare, syriern Michel Aflaq, var kristen och en av hans bärande idéer var att bygga arabisk enhet över religionsgränserna. Baathismen var dock inte antireligiös eller ateistisk. Snarare utgick den i sin ursprungliga version från alla religioners lika värde samtidigt som den förespråkade sekulära statsbyggen och en identitet som betonade etnicitet och ideologi före religion (Baram 1991).

I Irak kom dock baathismen att med tiden alltmer associeras med sunnitisk islam och den folkgrupp som Saddam Hussein tillhörde. När denne på 1990-talet förklarade att Baathpartiet var ett parti för arabism och islam, var det ett led i en omprofilering av den irakiska baathismen. Många av landets shiamuslimer såg med skepsis på detta, eftersom det arabnationalistiska projektet för dem nu i allt större utsträckning nu framstod som sunnimuslimskt.

Efter USA:s invasion och störtandet av Saddam Hussein 2003, kastades landet in i en period av ockupation, kaos och

inbördeskrig som kostade hundratusentals människor livet. Etnoreligiösa spänningar som hållits i schack under den tidigare regimen blossade upp samtidigt som landets samhällsbevarande funktioner upplöstes (Dawisha 2009).

När USA drog tillbaka sina trupper från landet 2011 var konflikterna långt ifrån lösta. Tvärtom hade de trappats upp ännu mer som ett resultat av den arabiska våren och det eskalerande inbördeskriget i Syrien. Det var ur det kaos som denna situation medförde som Islamiska staten växte fram.

De irakiskättade deltagarna i den här studien kommer från landets olika religiösa grupper. De har alltså erfarenhet av statligt pådyvlat sekularism, en diktators retoriska bruk av religiös identitet och ett förödande inbördeskrig längs religiöst bestämda skiljelinjer.

Iransk sekularitet

Iran har en modern historia som i mycket hög grad präglats av en konflikt mellan islamisering och sekularisering. Denna konflikt har djupa historiska rötter och eskalerade kring sekelskiftet 1900 då Irans shiamuslimska lärde började engagera sig politiskt mot en alltmer västtillvänd och korrupt kungamakt.

När Reza Pahlavi kom till makten 1924 inleddes ett systematiskt försök att sekularisera och modernisera Iran. En nationalistisk och rojalistisk statsideologi som betonade landets förislamiska arv utvecklades, och reformer för att förvästliga kulturen och marginalisera de islamiska institutionerna genomfördes.

Den sekulära linjen skärptes ytterligare under näste monark som tillträdde 1941. Protester mot den valda ideologiska linjen och det autokratiska styret kom vid denna tid från flera olika politiska läger i landet. Dels fanns en demokratisk rörelse som värnade Irans nationella självbestämmande, dels fanns en rad olika socialistiska rörelser som bedrev väpnad kamp mot kungen. Båda dessa förespråkade sekulära politiska system och vände sig emot maktfullkomlighet och utländskt inflytande över landets resurser. Islamisterna utgjorde ett tredje oppositionsläger. Inom detta delade man de andra lägrens kritik av kungen men vände sig också emot den sekularism.

Från 1960-talet kom den islamistiska oppositionen under ledning av Ruhollah Khomeini att bli alltmer tongivande i det iranska politiska landskapet. När kungen störtades i den



Kemal Atatürk

Foto: Wikimedia Commons

islamiska revolutionen 1979 och en shia-islamistisk regim med Khomeini själv som högste ledare tillträdde, var detta alltså kulmen på en spänning som växt mellan kungamakt och islamiskt ledarskap under nästan ett sekel. Det bör nämnas att även de andra oppositionsgrupperna var med om att driva igenom revolutionen.

I det kaos som uppstod därefter lyckades dock Khomeinis falang att manövrera ut övriga grupper och bilda den islamiska republik som sedan dess finns i Iran (Mottahedeh 2009; Thurfjell 2011). Den autokratiska monarkin, maktskiftet 1979, det efterföljande kriget med grannlandet Irak och den islamistiska regimens repression har alla bidragit till att miljontals iranier flytt landet.

I dag finns stora iranska minoriteter i bland annat USA, Kanada, Storbritannien, Tyskland och Sverige. Dessa är ofta högutbildade och ekonomiskt framgångsrika människor

som flytt på grund av rädsla för eller missnöje med den islamistiska regimen.

Bosnisk/jugoslavisk sekularitet

Jugoslavien blev efter andra världskriget en kommunistisk nation präglad av den speciella form av decentraliserad marxism som odlades under Josip Broz Titos enväldiga styre. I fråga om religion präglades Jugoslavien av statsateism, vilket innebar att det fanns en ambition från statens sida att aktivt kväsa inflytandet av religiösa idéer, organisationer och identiteter (Avramovic 2015).

Eftersom de olika etniska folkgrupperna i landet förenades av sitt sydslaviska arv och sitt språk, men skilde sig från varandra i fråga om religiös tillhörighet, har religion i Jugoslaviens historia ofta kopplats till frågor om splittring i den nationella enheten – samt till risken för motsättningar mellan de olika folkslagen.

Efter Titos död 1980 och som ett resultat av en rad ekonomiska motgångar föll landet sönder i etniska konflikter mellan ortodoxt kristna serber, katolskt kristna kroater och sunni-muslimska bosniaker. Dessa konflikter ledde till inbördeskriget som pågick 1991–1999 (Shaw 2013; Calic 2019).

Bland de 2,2 miljoner människor som flydde detta hamnade omkring 100 000 i Sverige, och det är bland dessa och deras barn som vi finner våra svarspersoner från denna grupp (Watkins 2003; Migrationsverket 2021).

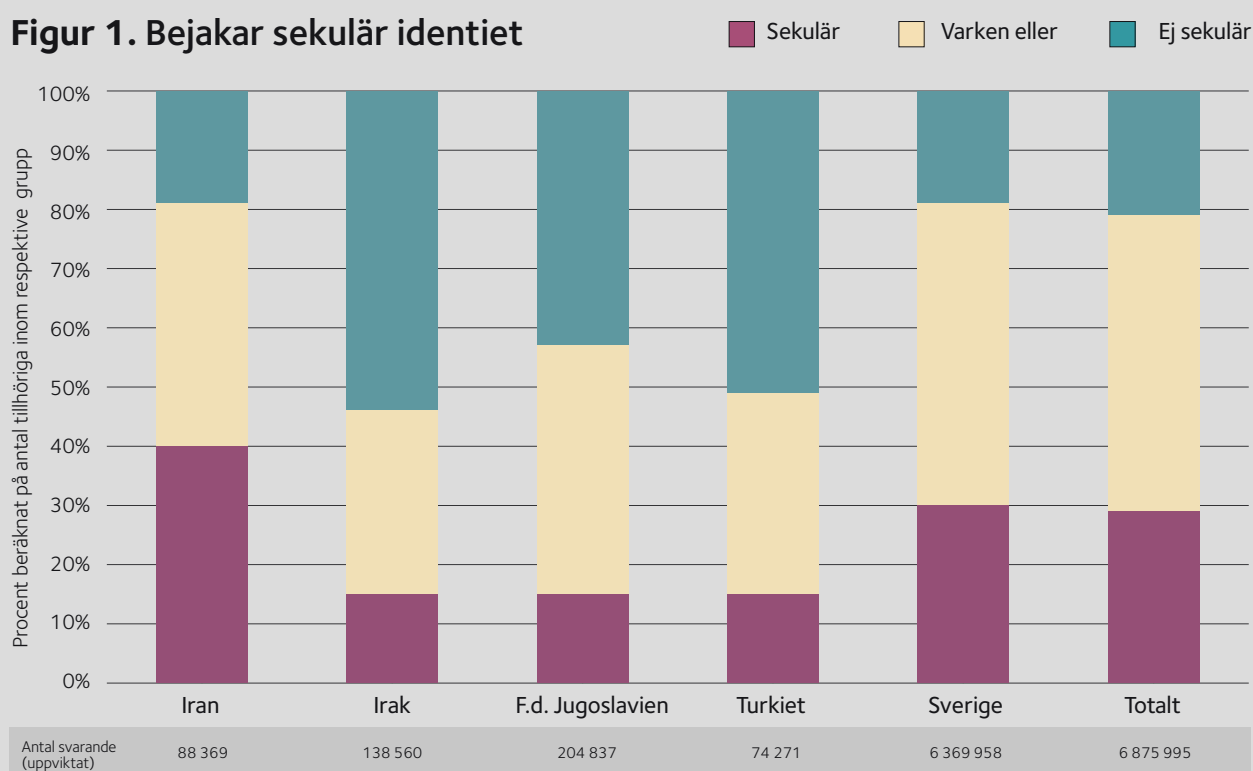
I fråga om religion och sekularitet bär dessa alltså å ena sidan med sig erfarenheten av en aggressivt sekulär kommunistregim och dess antireligiösa propaganda, och å andra sidan det färiska minnet av ett destruktivt krig där konfliktlinjerna drogs längs religiöst bestämda gränser.

Turkisk sekularitet

I Turkiet, slutligen, har spänningen mellan religion och sekularitet varit ett huvudtema i den moderna historien. Mustafa Kemal grundade det moderna Turkiet ur spillrorna av Osmanska riket och blev dess första president år 1923. Han genomdrev ett mycket omfattande reformprogram för att sekularisera landet och klippa bandet med dess sunni-islamiska förflutna. I mars 1924 utfärdade han ett dekret som inte bara avsatte den osmanska sultanen från dennes världsliga makt utan också framtog denne dess religiösa äretitel (kalif). Därmed hade det sista kalifatet avskaffats.

Kemal fortsatte med att begränsa religiösa institutioners inflytande, förbjuda polygami, införa västerländsk tideräkning, förbjuda religiös klädsel och reformera språket genom att införa latinskt alfabet och rensa bort arabiska låneord.

Även om Mustafa Kemals strikta sekularism så småningom lättades upp, kom den sekulära och nationalistiska ideologi som etablerades genom dessa reformer att prägla det turkiska politiska landskapet under hela 1900-talet (Bruce 2018). Islam har dock fortsatt att vara en viktig del i turkiskt samhällsliv.

Figur 1. Bejakar sekulär identitet

Figur 1. Enkätfrågan löd "I vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig? Jag ser på mig själv som sekulär (ickereligiös). Svar kunde ges på en femgradig skala från "stämmer inte alls" till "stämmer helt och hållet". Här kategoriserar svaren på följande sätt: sekulär: de som svarat att de "stämmer helt och hållet" in på påståendena. Varken bejakar eller tar avstånd: de som svarat "stämmer ganska bra", "varken stämmer eller stämmer inte"; "stämmer ganska dåligt". Ej sekulär: de som svarat "stämmer inte alls".

Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020)

Religionen har administrerats genom en särskild statligt organ, *myndigheten för religiösa frågor* (turkiska: *Diyanet İşleri Başkanlığı*), allmänt känd som *Diyanet*. Denna myndighet har haft till uppgift att administrera, finansiera och reglera den sunni-islamiska religionsutövningen och förkunnelsen i landet genom något som kan liknas vid ett statskyrkosystem. Genom Diyanet har turkisk islam kunnat fortleva på ett sätt som inte avviker från eller utmanar den sekulära statsideologin.

Sedan Recep Tayyip Erdoğan grundade AKP (Partiet för rättvisa och utveckling) 2001 har det politiska läget i Turkiet succesivt avvikit från sin sekularistiska linje. Erdoğans parti har en islamisk profil och sedan det bildade sin första regering 2002 har en rad reformer som speglar detta genomförts (Öztürk 2018). Svenskar med turkisk-muslimsk familjebakgrund har alltså erfarenhet både av statligt pådyvlat sekularitet och av statsreglerad religion.

Graden av sekularitet i nationella grupper

De fyra länder i vilka de största muslimska familjebakgrundsgrupperna i Sverige har sitt ursprung har alltså var och ett sin egen unika relation till sekularitet. Vi kan konstatera att frågan om det religiösa roll i offentligheten är högst närvarande i alla dessa länders moderna historia. Vi kan ock-

så sluta oss till att denna fråga varit mer politiserad, kontroversiell och konfliktfylld i samtliga dessa länder än i Sverige. Som vi ska se, visar vår studie att dessa nationella bakgrunder har påverkat inställningen till religion och sekularitet hos de svenskar med muslimsk familjebakgrund som vi undersökt.

Låt oss avsluta detta kapitel med vår undersöknings resultat i fråga om graden av sekularitet i dessa nationellt definierade grupper i Sverige. Graden av självuppskattad sekularitet har vi mätt genom att ställa följande fråga: "I vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig: Jag ser på mig själv som sekulär (ickereligiös)". Denna fråga kunde besvaras på en femgradig skala från "stämmer inte alls" till "stämmer helt och hållet". I figur 1 kan vi se hur svaren fördelat på de olika nationella familjebakgrundsgrupperna.

Som framgår av denna figur är de iranskättade svarspersonerna de som tydligast har en sekulär självbild. 40 procent i denna grupp identifierar sig tydligt på detta vis, vilket kan jämföras med de svenskättade som till 30 procent ser sig som sekulära. Bland de irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade svarspersonerna identifierar sig omkring 15 procent som sekulära. Svagast sekulär identitet finns bland de irakiskättade, 53 procent inom denna grupp ser sig inte alls som sekulära. Mellankategorin som utgörs av de som intar en varken-eller-position i frågan är störst i den svenskättade gruppen inom

vilken fler än 50 procent intar denna position.

Slående i figur 1 är likheten mellan den iranskättade och den svenskättade gruppen. I båda dessa grupper samlas en stor majoritet av de svarande på samma plats. Bland de svenskättade sekulära är 88 procent, och i den iranskättade gruppen är 87 procent, mer eller mindre sekulära.

Det sekulära är även påtagligt i grupperna med familjebakgrund i före detta Jugoslavien, Turkiet och Irak. Uppemot varannan person från dessa länder bejakar det sekulära – antingen fullt ut eller i viss mån. Detta resultat motsäger tidigare forskning om icke-religion i Europa, som visat att det primärt är européer med kristen bakgrund som lämnar religionen bakom sig (Sevinç, Coleman och Hood 2018). ■

5. Kristna, muslimer, postkristna och postmuslimer

De uppgifter som presenteras i den här rapporten kommer från en postenkät som samlats in i Sverige av Statistiska Centralbyrån under 2020. Urvalet bestod av 5 043 personer. För att nå personer med muslimsk familjebakgrund baserades urvalet på födelseland eller föräldrars födelseland.

Fem urvalsgrupper särskildes. Dessa var svenskättade, irakiskättade, turkiskättade, bosnisk-/jugoslaviskättade samt övriga. Gruppen "övriga" består av personer födda i Sverige av svenskfödda föräldrar samt av utrikesfödda med föräldrar födda i ett annat land än Iran, Irak, Turkiet eller Bosnien/Jugoslavien.

För att kunna göra jämförelser med den svenska majoritetsbefolkningen har gruppen som i urvalsförfarandet kallas "övriga" nu begränsats till personer med föräldrar födda i Sverige, denna grupp omnämns som svenskättade.

De fem urvalsgrupperna svarade i olika hög utsträckning på postenkäten och vi erhöll följande svarsfrekvenser:

- iranskättade (270 svar = 23 procent)
- irakiskättade (138 svar = 12 procent)
- bosnisk/jugoslaviskättade (213 svar = 19 procent)
- turkiskättade (169 svar = 15 procent)
- övriga (362 svar = 31 procent).

Totalt svarade 1 152 personer vilket motsvarar en sammanvägd svarsfrekvens på 23 procent. Flera forskare har konstaterat att enkätstudier ofta har lågt antal svarande med muslimsk bakgrund (Johansen och Spielhaus 2012; Thurffjell och Willander 2021; Larsson 2007).

Viktade grupper

För att få tillräckligt stora undersökningsgrupper har vi delat in urvalet av personer som fått förfrågan att besvara enkäten i de fem grupperna beskrivna ovan, samt konstruerat en uppräkningsvikt. Denna vikt kompenserar för bortfallsbias (snedvridning av resultatet) på grund av kön, ålder och utbildningsnivå.

Tillsammans med det gruppbaseade urvalsförfarandet bidrar uppräkningsvikten till att minska bortfallsrisken i våra skattningar samtidigt som vi erhåller tillräckligt många svar från personer med muslimsk familjebakgrund för att kunna göra jämförelser med majoritetsgruppen i Sverige, det vill säga personer med kristen familjebakgrund.

I uppräknad version representeras urvalsgrupperna på följande sätt:

- iranskättade = 92 588 svar
- irakiskättade = 152 574 svar
- bosnisk/jugoslaviskättade = 230 142 svar
- turkiskättade = 79 453 svar
- svenskättade = 7 351 509 svar.

Uppräknat motsvarar antalet svar de befolkningssegment de avser spegla. Jämförelsen utgår från uppgifter från registret över totalbefolkningen (RTB) hämtade den 31 mars 2020. Den viktning av materialet som vi gjort ska ses som en del av den metod vi använt för att få fram pålitliga resultat kring dessa svårundersökta frågor.²

Fyra undersökningsgrupper

För analysen har vi delat upp respondenterna i fyra analytiska kategorier baserade på religiöst arv och personlig hållning till religion. Kategorierna är *muslimer*, *kristna*, *postmuslimer* och *postkristna*.

I kategorin muslimer ingår de som svarat att de ser sig själva som muslimer. Dessa självidentifierar sig alltså som tillhörande denna religionsgrupp.

De som svarat att de har muslimsk familjebakgrund men som inte identifierar sig själva som muslimer och som inte heller tillhör någon annan religion benämner vi postmuslimer. Vi definierar muslimsk familjebakgrund som att minst en förälder, alternativt mor- eller farföräldrar, är muslimer.

Muslimer och postmuslimer motsvaras av självidentifierade kristna, alltså sådana som svarat att de ser sig själva som kristna, respektive postkristna, alltså personer med kristen familjebakgrund som inte identifierar sig själva som kristna eller tillhörande någon annan religion.

Det är värt att poängtera att de som kategoriseras som postmuslimer eller postkristna inte tillhör någon annan religion. Personer med till exempel muslimsk familjebakgrund som konverterat till kristendomen kategoriseras således som kristna, och personer med kristen familjebakgrund som konverterat till islam kategoriseras som muslimer.

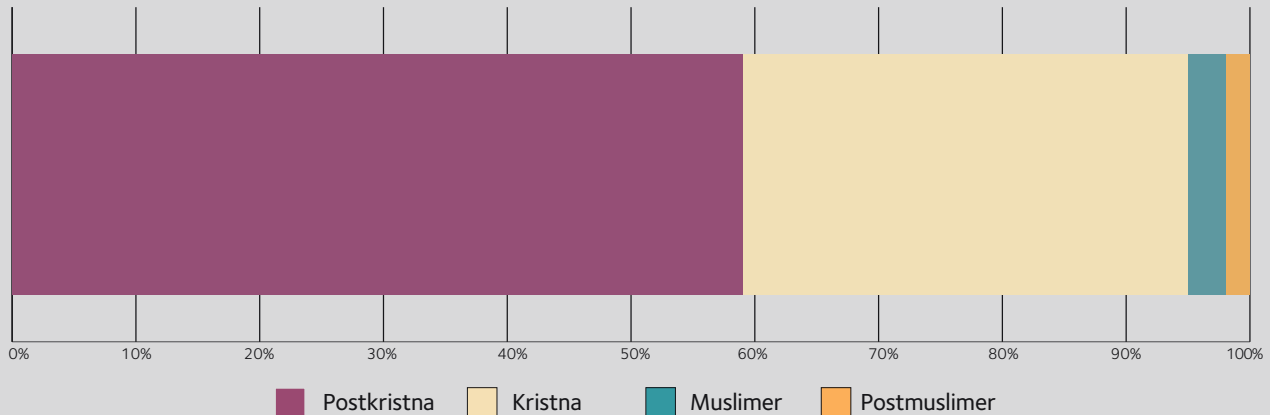
De fyra undersökningsgrupperna utgörs, efter uppräknad med hjälp av vikten, av totalt sett 5 732 421 personer, fördelade enligt följande:

² Till följd av att vi valt att redovisa uppviktade resultat har vi bedömt signifikanstester redundanta. Chi-två-tester, som annars är lämpliga för den form av korstabeller vi redogör för, utgår till exempel från antal observationer och skulle i detta fall ge missvisande och opålitliga resultat.

Figur 2. Religiös identitet i hela gruppen

(n= 7 351 509 personer)

Figurerna nedan visar fördelning av olika religiösa identiteter i de undersökta grupperna samt hur födelseland fördelas inom de fyra undersökningsgrupperna. Uppgifterna om födelseland kommer från SCB:s befolkningsstatistik



Religiös identitet i delgrupperna

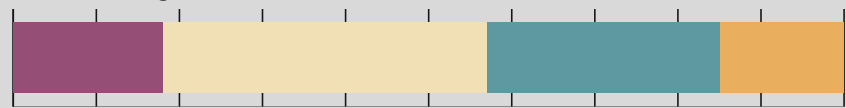
Svenskättade (n= 5 251 312 personer)



Iranskättade (n= 70 902 personer)



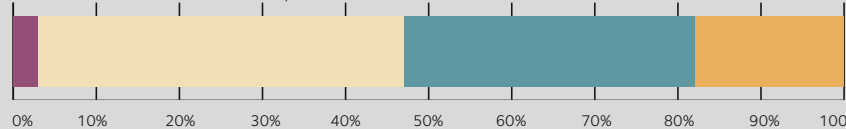
Bosnisk-/Jugoslaviskättade (n= 199 825 personer)



Irakiskättade (n= 132 975 personer)



Turkiskättade (n= 77 408 personer)



Figur 2. De fyra analytiska grupperna definieras på följande sätt. Muslimer: Har svarat ja på enkätfrågan "I vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig?" Jag ser mig på mig själv som muslim. Postmuslimer: Har svarat "Islam" för mor, far eller mor- och farföräldrar på enkätfrågan "Vilka religioner finns eller har tidigare funnits i dina nära relationer?". Kristna: Har svarat ja på enkätfrågan "I vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig?" Jag ser mig på mig själv som kristen. Postkristna: Har svarat "Kristendom" för mor, far eller mor- och farföräldrar på enkätfrågan "Vilka religioner finns eller har tidigare funnits i dina nära relationer?". De analytiska kategorierna muslim, postmuslim, kristen och postkristen redovisas för hela materialet samt för urvalsgrupperna baserade på eget och/eller föräldrars födelseland.

Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020).

- 3 362 471 postkristna (59%)
- 2 073 447 kristna (36%)
- 128 861 postmuslimer (2%),
- 167 642 muslimer (3 %).

Låt oss nu presentera hur de fyra grupperna kan beskrivas utifrån ett antal bakgrundsfaktorer. Figur 2 visar hur födelseland fördelas inom de fyra undersökningsgrupperna. Uppgifterna om födelseland kommer från Statistiska centralbyråns (SCB) befolkningsstatistik.

Några saker är värda att påpeka utifrån dessa figurer. Totalfiguren ger vid handen att den postkristna gruppen (lila delen) utgör en majoritet, att kristna (ljusgula delen) utgör en stor minoritet samt att muslimer och postmuslimer (turkosa och orangefärgade bitarna) utgör storleksmässigt ungefär likvärdiga små minoriteter.

Figuren för svenskättade, som alltså är den största gruppen, visar att ungefär samma proportioner återfinns här. Den smala skärvan muslimer i denna figur visar förmodligen hu-

vudsakligen konvertiter, en grupp som enligt denna uppräkn-
ning alltså uppgår till närmre 20 000 personer i landet. Inga
postmuslimer återfinns i denna grupp.

Om vi tittar på figuren för de iranskättade, visar denna att
postmuslimer utgör en stor majoritet i denna grupp. Ungefär
en åttondel är muslimer och nästan lika många kristna. Dessa
kristna kommer sannolikt delvis från de traditionella kristna
minoritetsgrupperna i Iran, men utgörs förmodligen huvud-
sakligen av konvertiter.

De jugoslaviskättade, irakiskättade och turkiskättade grup-
perna liknar varandra i det att alla fyra religionsgrupper finns
tydligt representerade. De liknar också varandra i det att de
sekulariserade postkristna och postmuslimska andelarna ut-
gör ungefär en fjärdedel medan de religiösa kristna och mus-
limska delarna utgör en tydlig majoritet.

Här finns alltså ett motsatsförhållande mellan de svensk-
och iranskättade, å ena sidan, och de irakisk-, jugoslavisk-
och turkiskättade å den andra. Vad gäller fördelningen mel-
lan kristna och muslimer är det påfallande att den kristna
gruppen är stor.

Speciellt när det gäller turkisk- och irakiskättade visar detta
att andelen religiösa som kommit till Sverige från dessa län-
der i oproportionellt hög grad varit kristna. I Irak utgör de
kristna endast några procent av befolkningen, men i vårt ma-
terial utgör de alltså mer än en fjärdedel.

Könstillhörighet

En annan bakgrundsvariabel som vi undersökt är kön. Fi-
gur 3 (nästa sida) visar könsfördelningen i de olika under-
sökningssgrupperna.

I dessa figurer framträder vissa tydliga mönster som är i
linje med tidigare forskningsrön gällande religion och kön.
Att de postkristna har en så jämn könsfördelning beror del-
vis på att de i denna undersökning utgör majoritetsbefolk-
ningen och den största gruppen, vilket slätar ut skillnaderna.
Att det är fler kvinnor än män i de två religiösa grupperna är
inte förvånande. Kvinnor är mer religiösa än män i de flesta
undersökningar. Detta förklarar delvis också varför kvinnor
utgör en minoritet inom den postmuslimska gruppen. Men
skevheten i vårt material beror också på att fler män än kvin-
nor kommit till Sverige från de aktuella grupperna.

Ålder

I vår undersökning har vi inkluderat personer mellan 18 och
85 år. Figur 3 nedan visar hur dessa fördelar sig i fråga om
ålder. Vi har delat in de svarande i fyra åldersgrupper: 18-29
år; 30-49 år; 50-65 år, samt 66-85 år.

Dessa figurer visar att kristna är den religionsgrupp med
flest äldre medan muslimer är den med störst andel yngre.
Detta mönster återupprepas beträffande de sekulariserade
grupperna där den postkristna har större andel äldre än den
postmuslimska.

Dessa siffror speglar dels den demografiska utvecklingen i

landet och dels sekulariseringen av den svenskättade befolk-
ningen.

Utbildning

I fråga om utbildningsnivå framträder ytterligare skillnader
mellan de olika grupperna. Figur 3 visar utbildningsnivå i de
olika religionsgrupperna.

Dessa figurer visar att proportionerna mellan de olika ut-
bildningsgraderna är relativt lika i de kristna, postkristna och
postmuslimska grupperna men att den muslimska gruppen
utmärker sig genom lägre utbildningsnivå, mindre andel uni-
versitetsutbildade och större andel som bara gått grundskola.
Gruppen med störst andel högutbildade i materialet är den
postmuslimska. I denna grupp närmar sig andelen med uni-
versitetsutbildning hälften. Detta avspeglar sannolikt den hö-
ga utbildningsnivån i den iranskättade undersökningsgrup-
pen där många postmuslimer återfinns.

Sammanfattning

Vi har i samarbete med SCB skickat en enkät till svenskar
med familjebakgrund i de fyra största familjebakgrundslän-
derna: Bosnien/Jugoslavien, Iran, Irak och Turkiet samt en
jämförelsegrupp. Totalt 5 043 tillfrågades och vi fick en svars-
frekvens på 23 procent vilket motsvarar 1 152 svarande.

Med hjälp av en uppräkningsvikt som kompenserar för
eventuella snedvridningar på grund av kön, ålder och utbild-
ningsnivå har materialet räknats om för att ge en bild av hela
befolkningen.

De svarande har sedan delats in i fyra undersökningsgrup-
per baserade på religiös självidentitet och familjebakgrund.
Det resulterar i två religiösa grupper (kristna och muslimer),
samt två sekulariserade (postkristna och postmuslimer).

Materialet visar att andelen religiösa (kristna och musli-
mer) utgör mellan en tredje- och en fjärdedel i de svensk-
och iranskättade grupperna, och att det motsatta gäller i de
irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade grupperna.

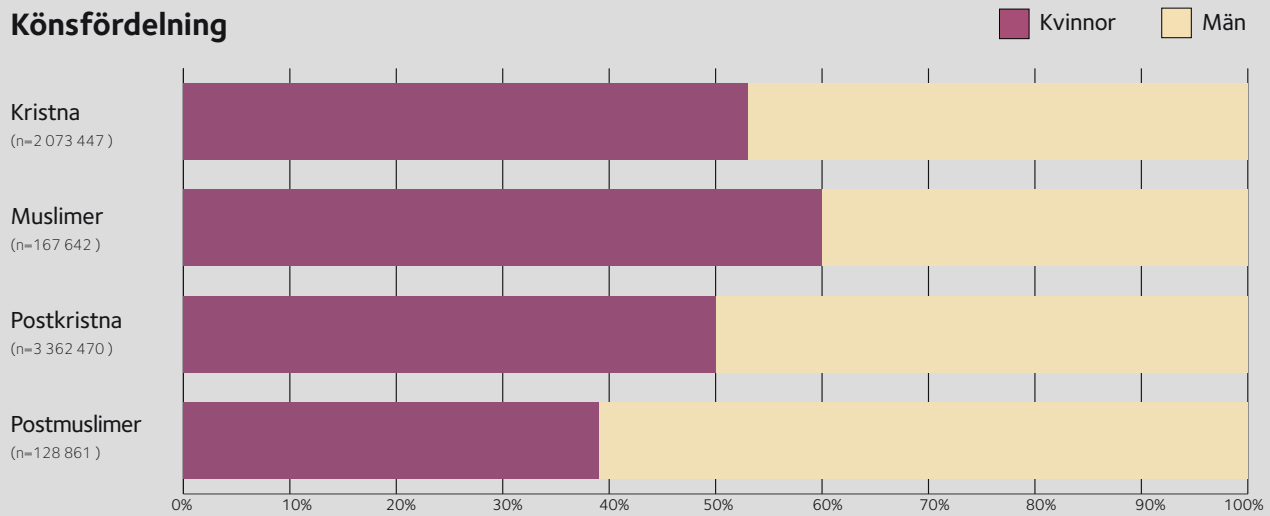
Det visar också att andelen kristna är oproportionerligt
stort i de irakisk-, iransk- och turkiskättade grupperna jäm-
fört med andelen kristna i dessa länder.

Materialet visar också att män är mer sekulära än kvinnor,
att den kristna befolkningen är äldre och den muslimska
yngre än genomsnittet, samt att muslimer utgör den lägst ut-
bildade och postmuslimer den högst utbildade gruppen. ■

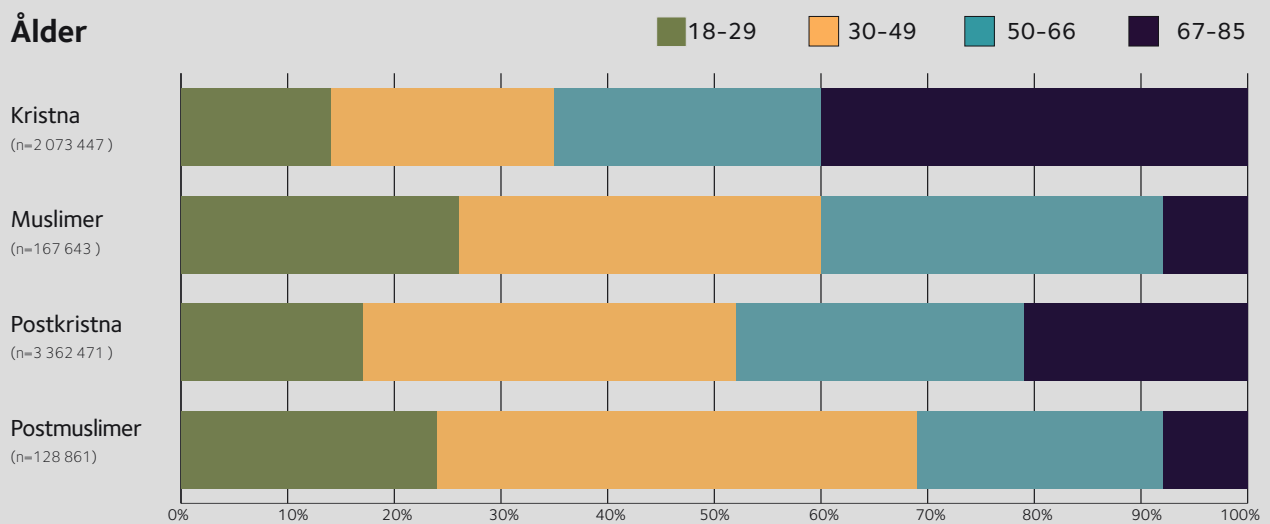
Figur 3. Kön, ålder och utbildningsnivå

Figurerna nedan sammanfattar hur könsfördelning, ålder och utbildningsnivå fördelas inom de fyra undersökningsgrupperna

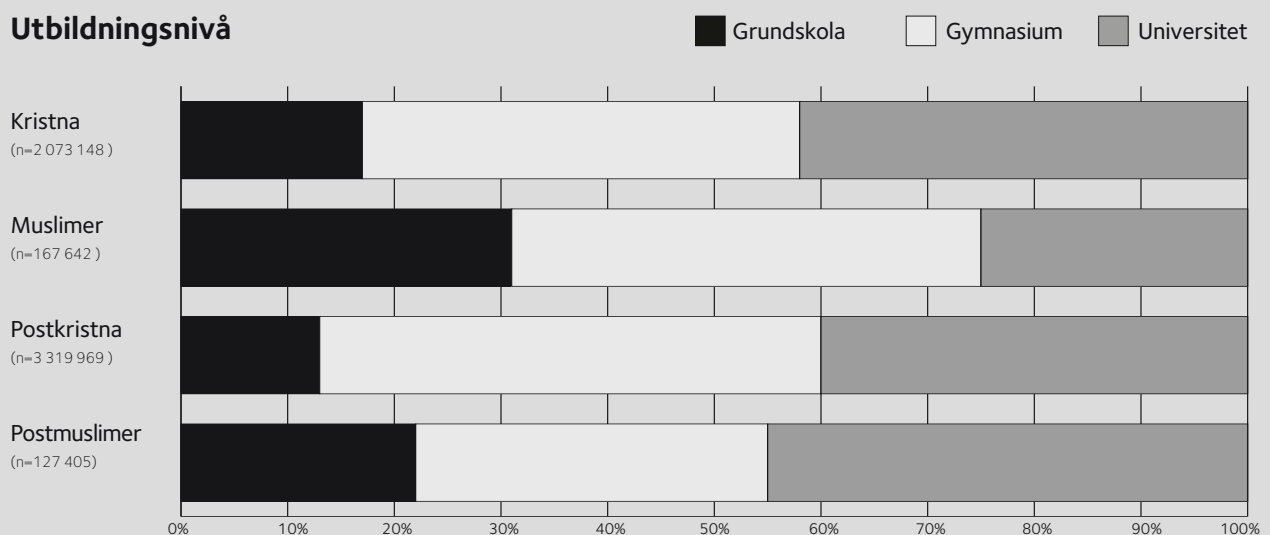
Könsfördelning



Ålder



Utbildningsnivå



Figur 3: De fyra analytiska kategorierna kristna, muslimer, postkristna och postmuslimer redovisas i relation till juridiskt kön (det kön som finns registrerat för en person i befolkningsregistret), juridisk ålder samt utbildningsnivå. **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

6. Hur religiösa är svenskar med muslimsk familjebakgrund?

Hur religiösa är då de grupper av muslimer, kristna, postmuslimer och postkristna som vi har undersökt? För att kunna svara på den frågan måste man först klargöra vad det innebär att vara religiös. Som framgått av diskussionen om sekularitet ovan är detta inte helt entydigt. Religion är ett mångbottnat fenomen som tar sig olika uttryck.

I den här rapporten har vi, som beskrevs i kapitel 5, definierat våra undersökningsgrupper efter hur de svarat på frågan om hur de betraktar sig själva. Det som avgör om någon kategoriseras som muslim, kristen, postmuslim eller postkristen i vår undersökning bestäms alltså av självbilden. De som här kallas muslimer är de som svarat ”ja” på frågan om de ser sig som muslimer.

Eftersom religion är så mångfacetterat behöver detta inte nödvändigtvis innebära att de per automatik har en muslimsk tro eller att de praktiserar religionen. I detta kapitel ska vi redovisa hur det ligger till med den saken.

Fyra dimensioner av religionen

Vi har delat in frågan om huruvida man är religiös muslim eller kristen i fyra underkategorier: (1) att man säger sig fira religionens högtider, (2) att man säger sig delta i församlingsverksamhet, (3) att man säger sig bejaka religionens värderingar, och (4) att man bejaktar dess tro. Dessa fyra kan kallas *religionsdimensioner*. Vi har valt dimensioner som ligger i linje med både muslimska och kristna traditioner. På så sätt skiljer sig vår undersökning sig från många tidigare undersökningar om religiositet i Sverige som fokuserat på dimensioner som framför allt är betydelsefulla i kristen tradition (Willander 2014).

I det följande kommer vi redovisa hur våra svarspersoner ställer sig till dessa dimensioner beträffande religionerna kristendom och islam. Observera att vi inte bara frågat kristna om kristendomen och muslimer om islam, utan att svarspersoner i alla religionsgrupper fått frågor om båda religionerna. Svaren redovisas dimension för dimension.

Högtidsdimensionen

Figurerna på nästa sida visar i vilken utsträckning de svarande i våra fyra analysgrupper säger sig fira kristna respektive muslimska högtider. Frågan de svarat på löd: ”Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim

eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig? Jag firar kristna högtider” respektive ”Jag firar muslimska högtider”.

Dessa figurer visar att gruppen kristna inte firar muslimska högtider, vilket kanske inte är så förvånande. Men de firar inte heller *alltid* de kristna högtiderna visar vår undersökning. Ungefär hälften av de kristna svarar att det ”stämmer ganska bra” att de firar kristna högtider.

Muslimerna är snarlika här. I denna grupp är det ännu färre som säger sig fira sin egen muslimska högtider, däremot firar var fjärde muslim kristna högtider i någon mån. Bland postmuslimerna, intressant nog, är det omkring 17 procent som anger att de firar kristna högtider, vilket inte är så mycket färre än de 27 procent som säger sig fira muslimska högtider. Bland de postkristna är det endast någon enstaka procent som firar muslimska högtider, men 57 procent som firar kristna högtider i någon mån.

Julen är den största högtiden

Vi har också frågat i vilken utsträckning man firat kristendomens respektive islams stora högtider. I figur 4 nedan visas hur stor andel i varje grupp som firar någon av de fyra största högtiderna inom islam och kristendom.

Bland kristna är det framför allt högtiderna jul och påsk som samlar denna grupp. I detalj uppger 90 procent av de kristna att de firar påsk och 97 procent att de firar jul. De stor muslimska högtiderna *eid al-fitr* och *eid al-adha* firas endast av några enstaka procent, 0,7 respektive 0,1 procent, av de kristna. *Eid al-fitr* är den årliga fastebrytandets högtid som avslutar den muslimska fastemånaden ramadan. *Eid al-adha* (eller Bajram) är en högtid som firas till minne av Abrahams villighet att offra sin son enligt Guds order.

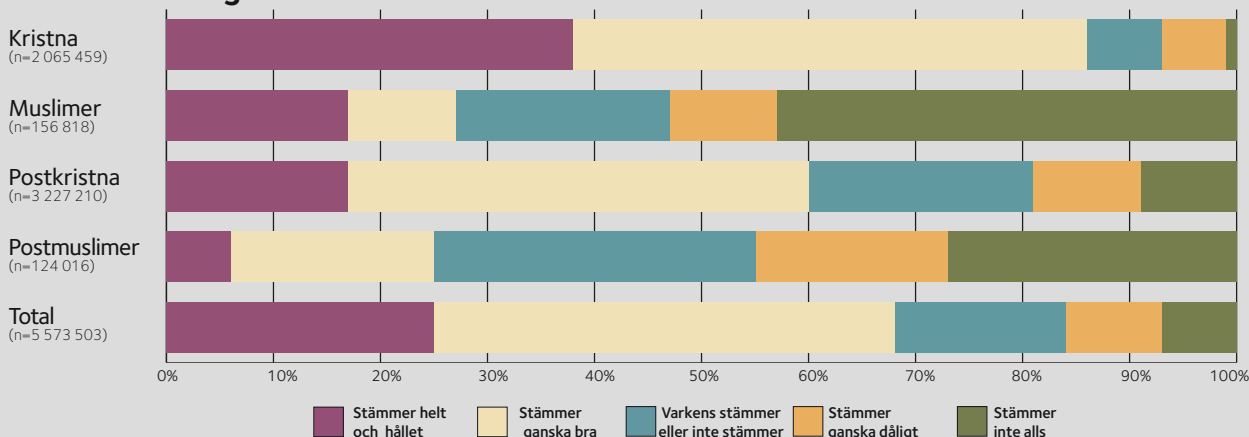
Bland muslimerna uppger 76 procent att de firar *eid al-fitr* och 51 procent att de firar *eid al-adha*. Muslimer i Sverige firar med andra ord inte muslimska högtider i samma grad som kristna firar kristna högtider. Däremot är det inte helt ovanligt att muslimer i Sverige faktiskt firar de kristna högtiderna – 32 procent uppger att de firar påsk och 47 procent att de firar jul.

De postkristna följer i stort de kristnas exempel. En klar majoritet om 70 procent firar påsk och 92 procent firar jul. En liten andel – 2 procent – av de postkristna uppger att de

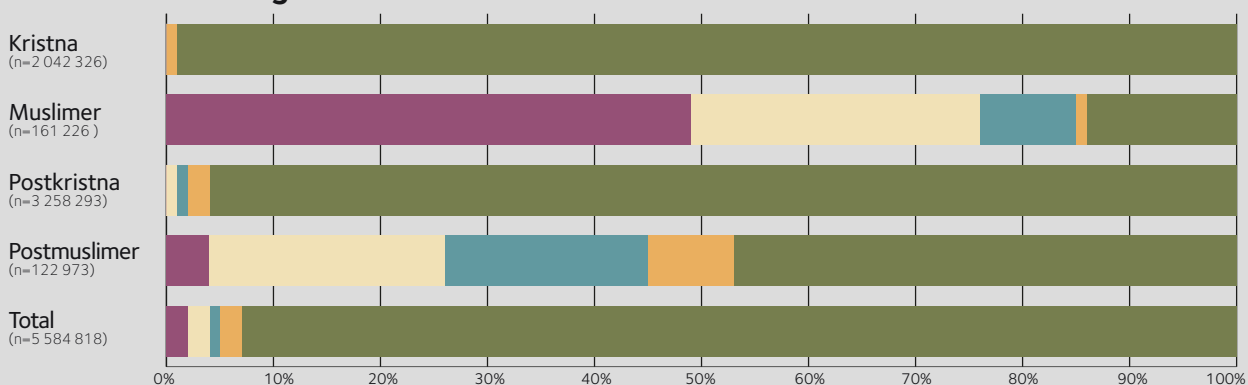
Figur 4. Högtidsfirande

Figurerna nedan sammanfattar i vilken utsträckning de svarande firar kristna respektive muslimska högtider

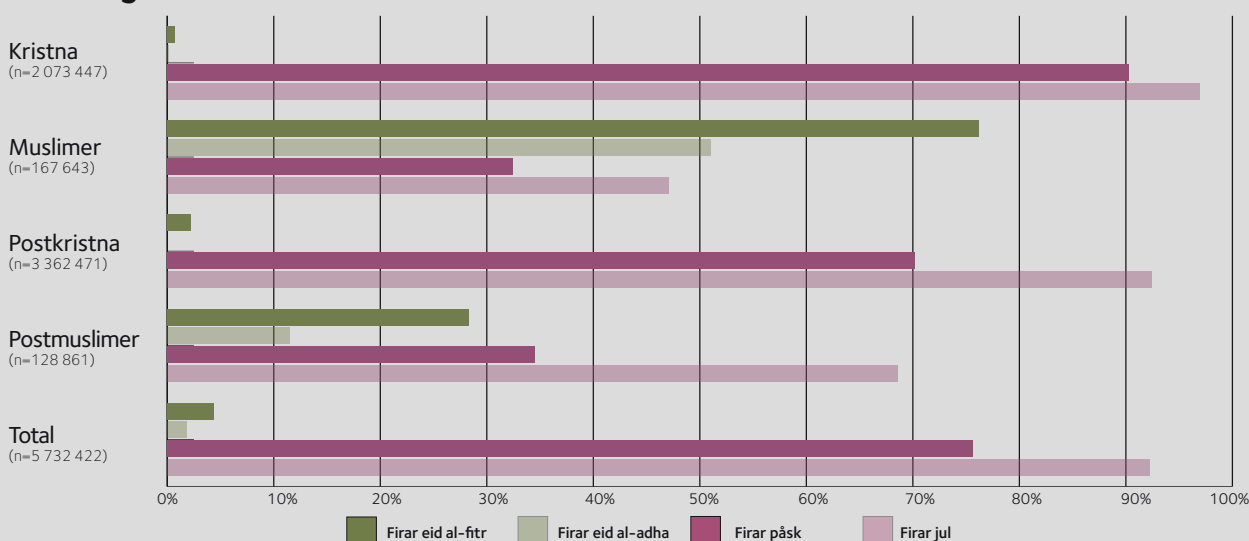
Firar kristna högtider



Firar muslimska högtider



Vilka högtider firas?

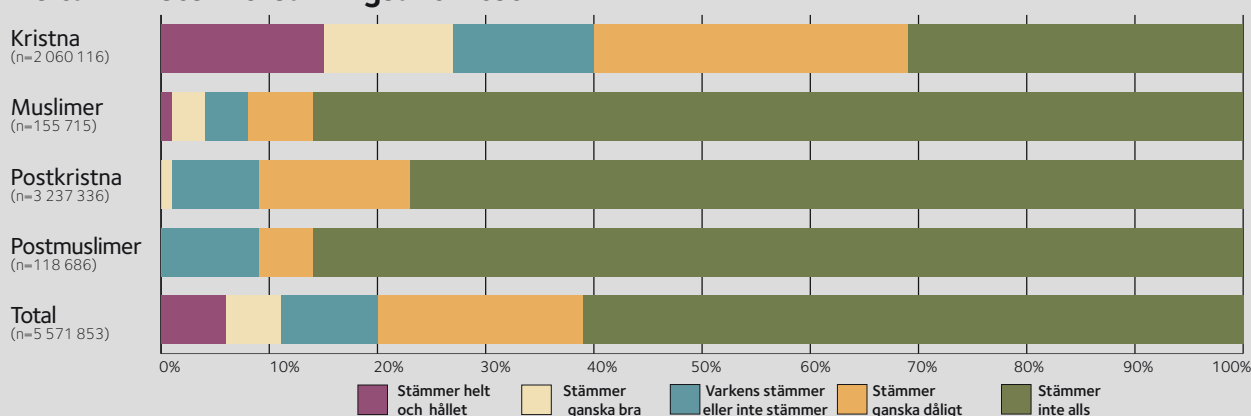


Figur 4: De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande enkätfrågor: a. Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag firar kristna högtider". Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". b. Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag firar muslimska högtider". Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". c. Vilka av följande högtider har du deltagit i eller firat under de senaste 12 månaderna? Resultat för svaren "eid al-fitr", "eid al-adha", "påsk" samt "jul" redovisas. **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

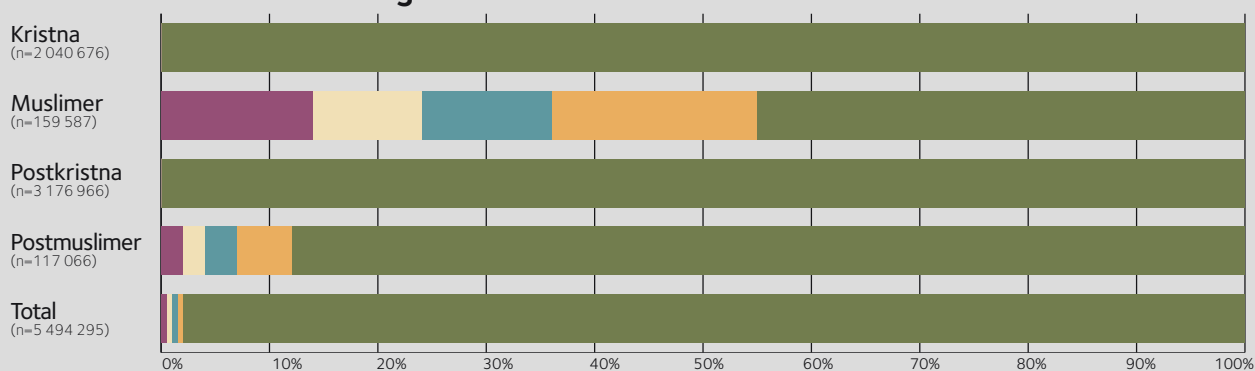
Figur 5. Församlingsaktivitet

Figurerna nedan sammanfattar i vilken utsträckning de svarande deltar i kristen respektive muslimsk församlingsverksamhet

Deltar i kristen församlingsaktivitet



Deltar i muslimsk församlingsaktivitet



Figur 5. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande enkätfrågor: a. Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag deltar i kristen församlingsverksamhet" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". b) Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag deltar i muslimsk församlingsverksamhet" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

firar eid al-fitr. Inga post-kristna uppger att de firar eid al-adha.

En majoritet av postmuslimerna uppger att de firar jul (69 procent). I popularitet följer härnäst påsk som drygt tredjedel av postmuslimerna firar (35 procent). Först häfter kommer eid al-fitr (28 procent) och eid al-adha (12 procent). Det betyder att det är vanligare bland postmuslimer att fira kristna högtider än de största muslimska högtiderna.

Flera saker är värda att notera med detta. För det första att både muslimer och postmuslimer anger att de firar jul och påsk. Postmuslimerna gör det till och med i högre utsträckning än vad de firar eid al-fitr och eid al-adha.

Ett sätt att tolka detta är att det speglar en vilja hos den post-muslimska gruppen att passa in i det svenska samhället – att helt enkelt "ta seden dit man kommer". Kanske är det detta som drivit dem att börja fira dessa högtider trots att de inte

kallar sig kristna? Denna vilja att skriva in sig i majoritets-samhällets religiösa kulturarv kontrasteras av de svenskfödda postkristnas vilja att distansera sig från det samma.

För det andra samlar jul och påsk både kristna och de post-kristna i mycket hög utsträckning. Deltagandet i – och därmed den egna erfarenheten av – de största muslimska högtiderna är mycket begränsat. Det gör att de kristna och post-kristna framför allt får sin kunskap om eid al-fitr och eid al-adha från andra källor än eget deltagande.

Församlingsdimensionen

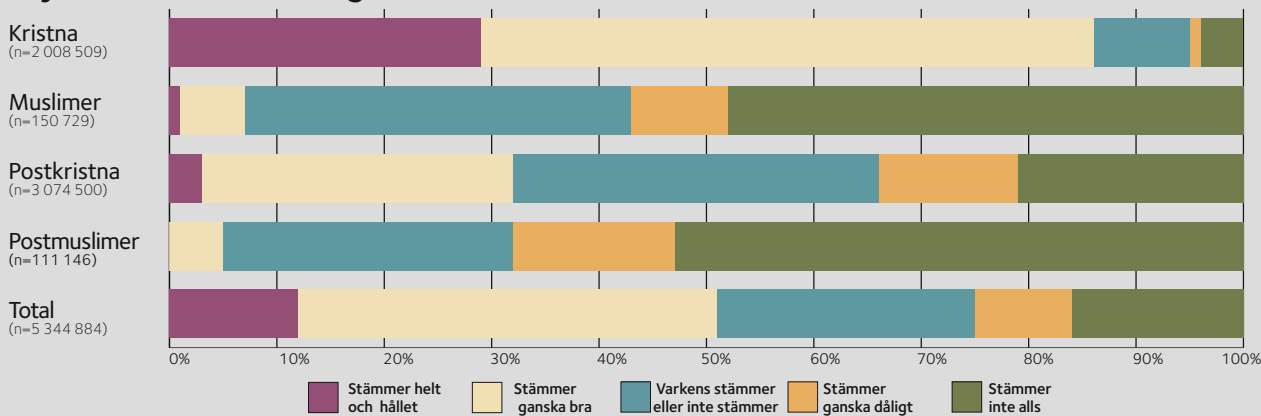
Vi har också undersökt i vilken utsträckning de olika grupperna deltar i kristen- respektive muslimsk församlingsverksamhet. Figur 5 ovan visar hur svaren fördelar sig med avseende på detta.

Överlag kan vi konstatera att andelen församlingsaktiva ge-

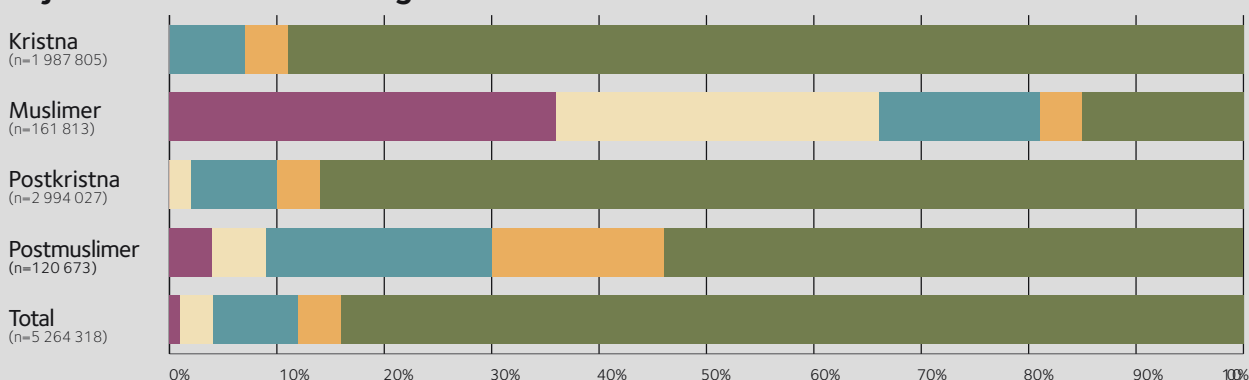
Figur 6. Värderingar

Figurerna redovisar i vilken utsträckning svarspersonerna bejaktar kristna respektive muslimska värderingar

Bejaktar kristna värderingar



Bejaktar muslimska värderingar



Figur 6. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande enkätfrågor: a. Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag bejaktar kristna värderingar" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". b) Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag bejaktar muslimska värderingar" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet".

Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020).

nomgående är mycket låg. Även bland de som identifierar sig som kristna respektive muslimer deltar endast omkring en fjärdedel. Både bland postkristna och postmuslimer är det några enstaka procent som anger att de deltar i sin familjeregions församlingsverksamhet. Inga kristna eller postkristna anger att de deltar i muslimsk församlingsverksamhet över huvud taget. Däremot är det några muslimer och postmuslimer som anger, eller i varje fall inte tar avstånd från, att de deltar i kristen församlingsverksamhet. Det finns skäl att misstänka att dessa siffror speglar att kristna högtider och traditioner till viss del också är en del av offentligt liv i Sverige, exempelvis i skolan och på arbetsplatser.

Värderingsdimensionen

Hur ser det då ut med bejakandet av kristna respektive muslimska värderingar? Figur 6 redovisar hur de tillfrågade svarat

på frågan: "Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande påståenden in på dig? Jag har kristna värderingar" respektive "Jag har muslimska värderingar".

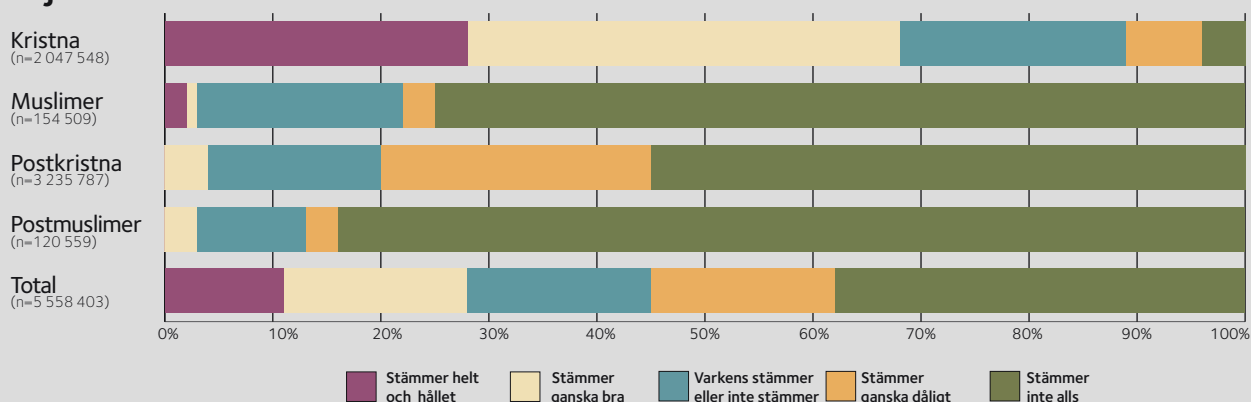
Om vi jämför de gröna staplarna i de två figurerna blir det tydligt att det är betydligt fler som säger sig bejaka kristna värderingar än de som bejaktar muslimska. Särskilt slående blir det om man jämför andelen kristna som bejaktar muslimska värderingar med andelen muslimer som bejaktar kristna.

Ingen kristen säger sig bejaka muslimska värderingar medan 25 procent av muslimerna säger sig bejaka kristna värderingar. Tittar vi på de turkosa delarna av staplarna ovan ser vi också att det är betydligt fler som är neutrala inför de kristna värderingarna. De gröna staplarna visar också att avståndstagandet mot muslimska värderingar är väsentligt starkare.

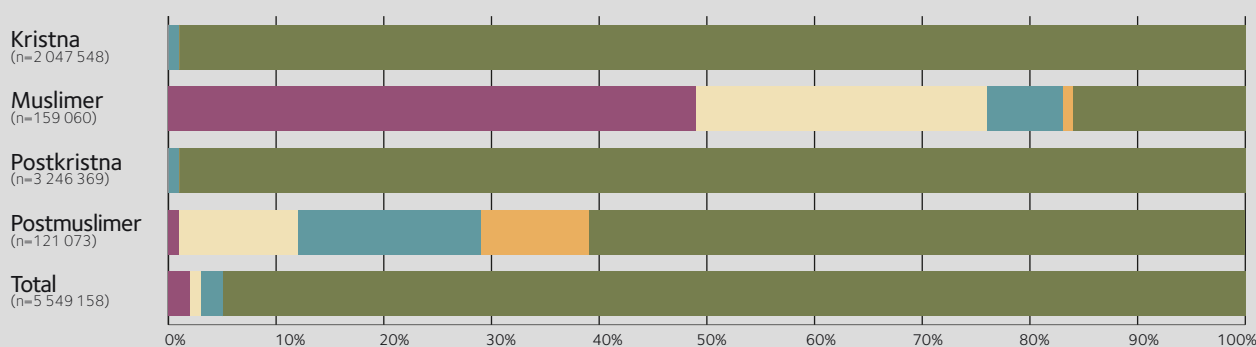
Figur 7. Religiös tro

Figurerna redovisar i vilken utsträckning svarspersonerna bejakar kristen respektive muslimsk tro samt om de tror på Gud eller inte

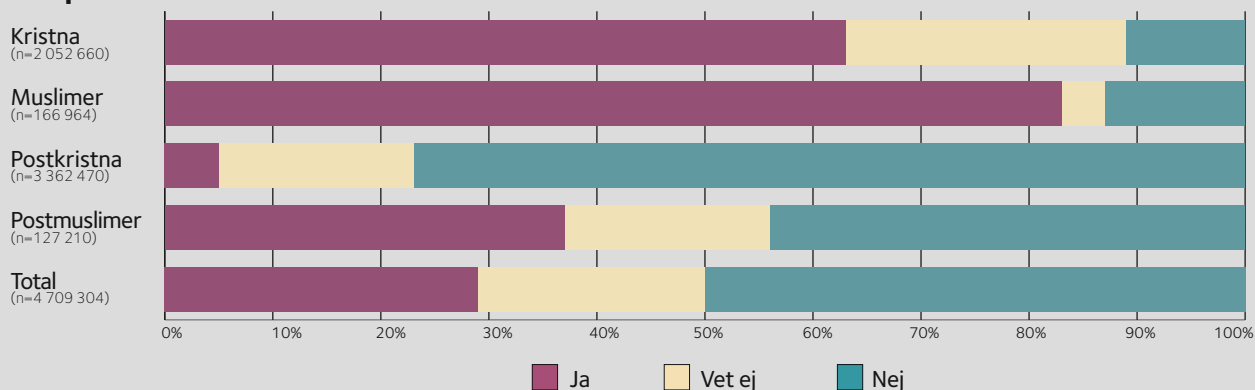
Bejakar kristen tro



Bejakar muslimsk tro



Tro på Gud



Figur 7. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande tre enkätfrågor: a. Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag bejakar kristen tro" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". b) Oavsett om du betraktar dig som kristen, sekulär (icke-religiös), muslim eller något annat, i vilken utsträckning stämmer följande in på dig? "Jag bejakar muslimsk tro" Svarsalternativen var: "Stämmer inte alls", "Stämmer ganska dåligt", "Varken stämmer eller stämmer inte", "Stämmer ganska bra" samt "Stämmer helt och hållet". c. Tror du på Gud? Svarsalternativen "Nej", "Ja" samt "Vet ej". **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

Det kan noteras att de postmuslimska svarande tar lika starkt avstånd från muslimska som från kristna värderingar.

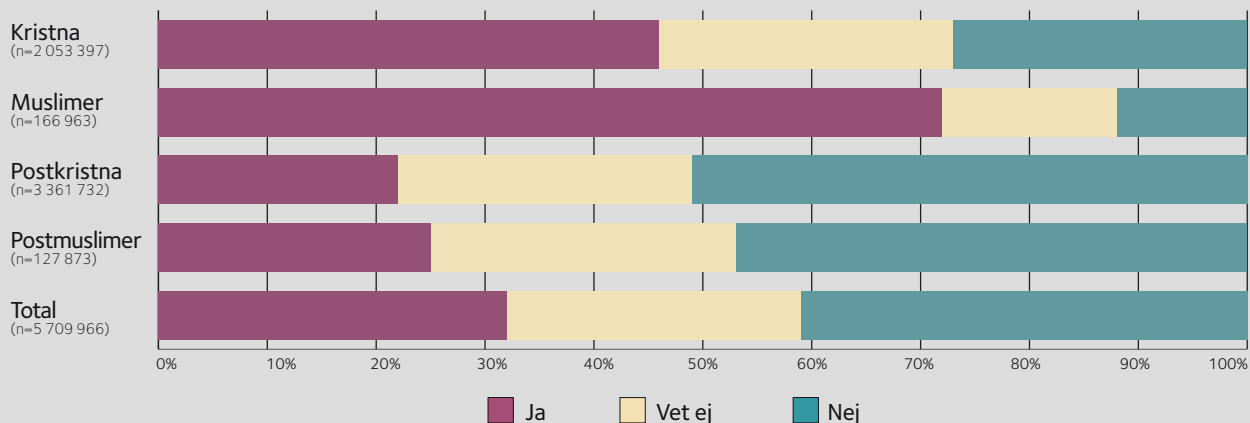
Det är värt att påminna om att vi här alltså inte definierat vad dessa värderingar mer precist består i. Vi har alltså inte undersökt exakt vad som kännetecknar dessa värderingar.

Inom religionsvetenskapen är det en vedertagen insikt att variationen i fråga om detta kan vara mycket stor. Det som vissa kristna ser som kärnan i sina kristna värderingar, kan andra inom samma religion uppfatta som dess motsats. Samma sak gäller inom islam. Dessa religioner präglas båda av

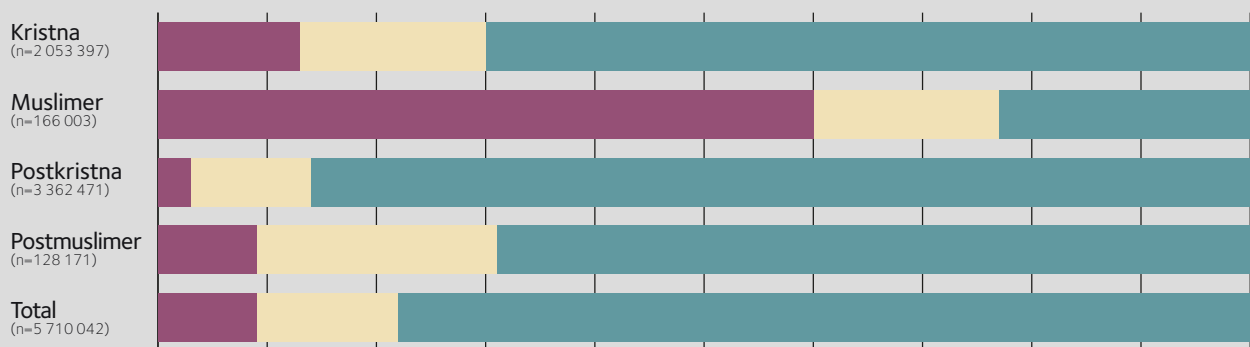
Figur 8. Tro på liv efter döden och helvetet

Figurerna redovisar i vilken utsträckning svarspersonerna tror på ett liv efter döden samt på helvetet.

Tro på ett liv efter döden



Tro på helvetet



Figur 6: Figur 8. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande två enkätfrågor: a. Tror du på liv efter döden? Svarsalternativen "Nej", "Ja" och "Vet ej". b. Tror du på helvetet? Svarsalternativen "Nej", "Ja" och "Vet ej".
Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020).

en påfallande bredd och mångfald. Detta innebär att det vi mätt med denna fråga är huruvida svarspersonerna upplever sig tillhöra en värderingsgemenskap, snarare än vilka värderingar de har.

Trosdimensionen

Tro är något som i det svenska offentliga samtalet ofta likställs med religion. Detta har att göra med det lutherska arv som präglar vår kulturhistoria. I lutherdomen intar, som diskuterats i kapitel 3, tron en mycket central plats i religionen. Hur ser det då ut med detta i vårt material? Figur 10 redovisar hur de tillfrågade svarat på frågan om det stämmer att "jag har en kristen tro", respektive "jag har en muslimsk tro".

Vi kan konstatera att de som betecknar sig som kristna respektive muslimer ofta anger att de bejakar sin egen religions tro. Bland de kristna är dock den största gruppen den som endast gör detta i viss utsträckning. När det gäller den andra religionens tro är majoriteten av både kristna och musli-

mer tydligt avvisande. Avvisandet är dock starkare bland de kristna. Där 60 procent av muslimerna helt tar avstånd från att ha en kristen tro, tar 98 procent av de kristna helt avstånd från en muslimsk tro. I de postkristna och postmuslimska undersökningsgrupperna är det små andelar som anger att de har en religiös tro.

Vi konstaterar att de postkristna i någon mån accepterar kristen tro, men tydligt tar tydligt avstånd från en muslimsk sådan. Postmuslimerna däremot är mer likvärdigt inställda till kristen respektive muslimsk tro.

Vad tror de svarande?

Figurerna på föregående sida visar alltså i vilken utsträckning de svarande bejakar att de har en kristen respektive en muslimsk tro. Vad denna tro anses innehålla säger de dock ingenting om. För att undersöka detta har vi också ställt frågor om konkreta trosföreställningar. Låt oss nu redovisa svarsutfallet för tre av dessa.

Den första frågan löd "Tror du på Gud?" och kunde besva-



Mässa i Storkyrkan i Stockholm

Foto: Wikimedia Commons / Timothy Titus

ras med alternativen ”ja”, ”nej” eller ”vet inte”.³ Utfallet i de fyra undersökningsgrupperna visas i figur 8.

Här kan vi, för det första, se att muslimerna tror på Gud i högre utsträckning än de kristna. Det mest slående resultatet är dock att postmuslimerna tror på Gud i väsentligt högre utsträckning än de postkristna. 37 procent av postmuslimerna säger sig tro på Gud medan motsvarande siffra för de postkristna är 6 procent.

Nästa specifika trosfråga löd ”Tror du på liv efter döden?” och åtföljdes av samma svarsalternativ: ”ja”, ”nej” eller ”vet inte”. Figur 8 på föregående sida redovisar svaren.

Här återkommer mönstret att kristna och postkristna tror mindre än muslimer och postmuslimer. Skillnaderna är dock inte lika stora som de var i frågan om gudstron. Tydligt är dock att muslimer tror i väsentligt högre utsträckning än alla de andra grupperna.

Tro på helvetet

Detta är ett mönster som återkommer när det gäller den tredje frågan som löd ”Tror du på helvetet?”. Denna fråga är användbar eftersom den, till skillnad från frågan om Gud och liv efter döden, på ett tydligt sätt mäter förekomsten av konkreta föreställningar om existensen av en övernaturlig värld. Figur 8 visar resultatet.

Här framträder skillnaden mellan muslimer och de övriga undersökningsgrupperna tydligt. 70 procent av muslimerna tror på helvetet, medan postmuslimer och kristna gör det i liten utsträckning.

Bland postkristna tycks nästan ingen tro på helvetet. En förklaring till denna skillnad är att islam har en tydligare helveteslära än kristendomen, och då särskilt i jämförelse med den statskyrkolutherska inriktning som dominerat i Sverige.

³ I en pilotstudie för denna undersökning laborerade vi med olika sätt att formulera denna komplicerade fråga och fann då att en rak formulering av detta slag var det som fungerade bäst.

Gruppernas religiösa profil

Om vi tittar på de olika dimensionerna sammantaget – alltså högtider, församlingsverksamhet, värderingar och tro – och ser hur dessa faller ut i de olika identitetsdefinierade undersökningsgrupperna, framträder en bild av vad det innebär att vara kristen, muslim, postkristen eller postmuslim i religiöst hänseende.

De kristnas religiösa identitet är sammanlänkad med högtidsfirande och värderingar i första hand. Därefter kommer tron som också är viktig. Församlingsverksamheten är dock låg och i fråga om relationen till islam är de tydligt avståndstagande inom alla dimensioner.

Den muslimska gruppens religiösa identitet, å sin sida, är främst sammanlänkad med högtider och tro samt i något mindre utsträckning med värderingar. På alla dessa områden är dock bejakandet mindre än som är fallet för de kristna.

Mest slående i det sammanvägda resultatet när det gäller muslimerna är deras bejakande av kristna trosdimensioner. Medan de kristna nästan enhälligt avvisar alla muslimska dimensioner, finns det ett tydligt bejakande av kristna högtider och värderingar bland muslimer.

De postkristna utmärker sig genom ett bejakande av kristna högtider och värderingar och en tveksam inställning till kristen tro. Detta är i linje med den forskning som finns om religionsattityder i den sekulära svenska majoritetskulturen. I fråga om muslimska värderingar, tro och högtider är de tydligt avståndstagande.

De postmuslimska svarande kännetecknas förvisso av ett visst bejakande av muslimska högtider men annars ett tydligare avståndstagande från islam än vad vi kunde se i fråga om postkristnas attityd till det kristna. Vad gäller högtider och värderingar bejakar postmuslimerna kristendomen mer än de bejakar islam.

Slutsatser

För det första kan vi dra slutsatsen att svarande med en kristen familjebakgrund (postkristna) visar betydligt större samhörighet med kristendomen än vad respondenter med en muslimsk familjebakgrund (postmuslimer) visar när det gäller islam.

För det andra, kan vi se att de muslimska och kristna grupperna är blandade. Det är uppenbart att religiös identitet är långt ifrån en entydig eller lättdefinierad beteckning. Detta gäller dels frågan om familjebakgrund, men också om vi tittar på självrapporterad identitet, högtidsfirande, värderingar, församlingsdeltagande och tro.

Den mest uppenbara blandningen finns i firandet av religiösa högtider. Bland muslimerna och postmuslimerna finner vi dessutom att många anger att de firar kristna högtider. Postmuslimerna firar muslimska högtider i endast marginellt större utsträckning än de firar kristna. Knappast förvånande är det motsatta dock inte är fallet.

För det tredje kan vi konstatera att både muslimer och postmuslimer är betydligt mer välvilligt inställda till kristendomen än vad kristna och postkristna är till islam. ■

7. Trossamfundens betydelse

Ett vanligt missförstånd om religion är att det är fråga om "antingen-eller". Alltså att man antingen är kristen, muslim *eller* jude. Att man aldrig kan vara "både-och" eller lite av varje. Detta är ju också den bild av religiös identitet som oftast presenteras av religionernas egna företrädare.

Från ett religionsvetenskapligt empiriskt perspektiv där man utgår från hur religiösa människor agerar i praktiken – snarare än hur de religiösa idealen ser ut – framträder dock en bild som ser annorlunda ut. De resultat som redovisades i förra kapitlet exemplifierar detta. Där kunde vi till exempel

notera att många muslimer i Sverige firar kristna högtider.

Att religiös identitet faktiskt inte är en fråga om "antingen-eller", utan ibland om "både-och" framkommer också i andra undersökningar som gjorts i Sverige.

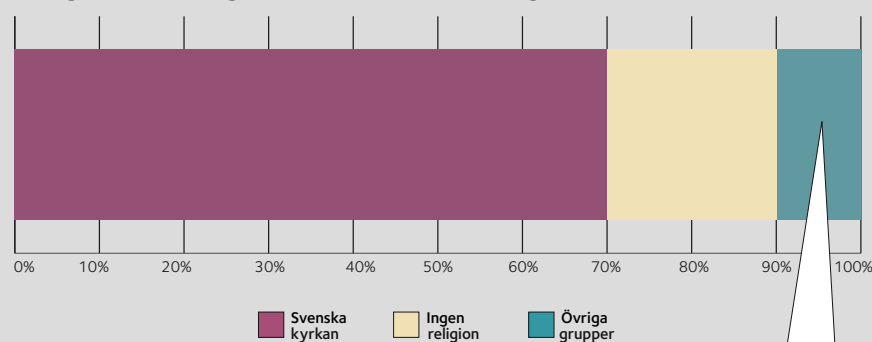
I figur 9, som bygger på andra data än de som redovisas i denna rapport, visas hur religionstillhörigheten fördelar sig i Sverige totalt sett. Här framkommer också att det förvisso finns överlappande religiösa tillhörigheter i Sverige.

De tre cirkeldiagrammen i figurens nederkant visar på multipla tillhörigheter. Det vänstra diagrammet visar att det är

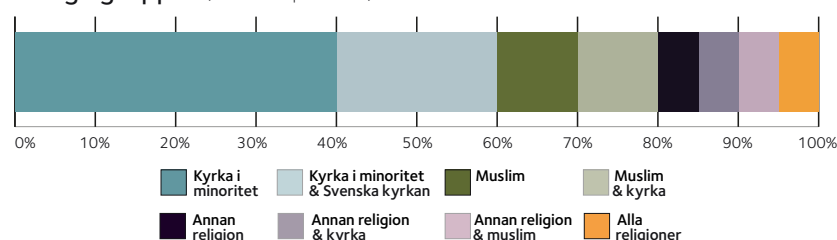
Figur 9. Överlappning mellan religiösa tillhörigheter i Sverige

Figurerna nedan sammanfattar tillhörighet till olika trossamfund och hur vanligt det är att personer säger sig tillhöra mer än ett trossamfund.

Religiös tillhörighet – hela befolkningen (n= 28 665 personer)



Övriga grupper (n=2 603 personer)



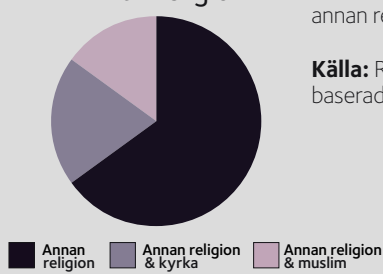
Kyrka i minoritet



Muslimsk tillhörighet



Annan religion

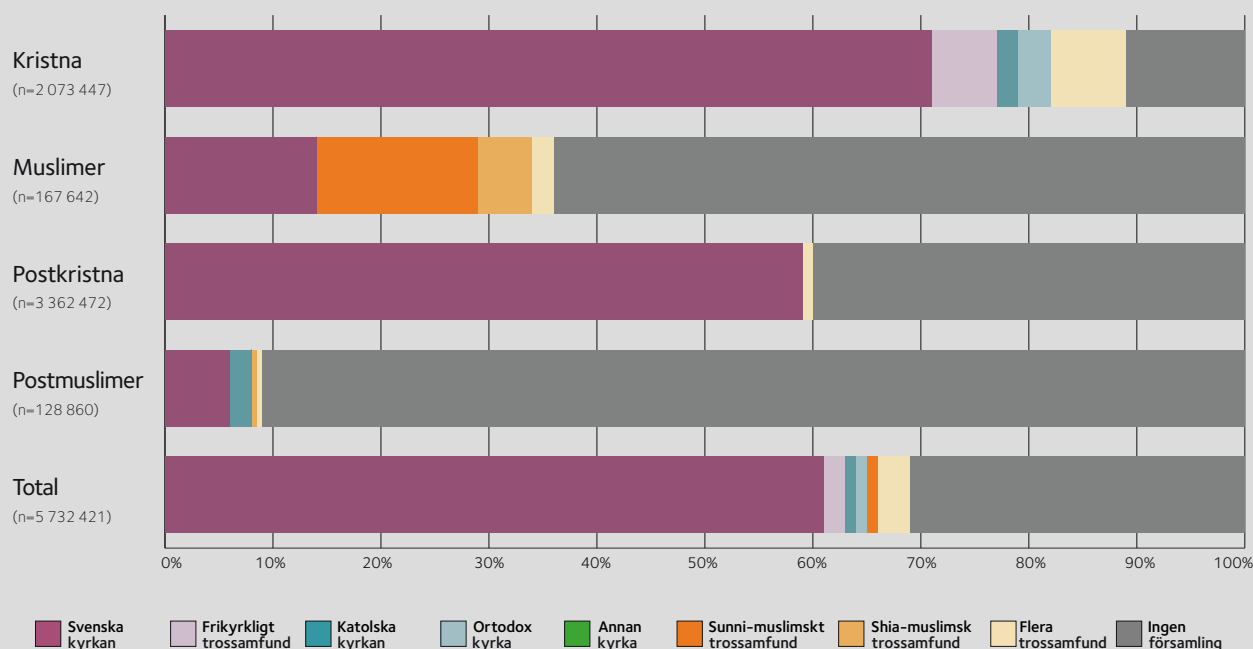


Figur 9. Uppgifter om multipla religionstillhörigheter utgår från enkätfrågan "Tillhör du någon kyrka, religiöst samfund eller religion?" Varje svarsalternativ utgör en egen enkätfråga. Svarsalternativen lyder "Svenska kyrkan", "Annan kristen kyrka/samfund", "Jag är muslim" samt "Jag tillhör annan religion som varken är kristen eller muslimsk". Alla som svarat "ja" oavsett engagemangsnivå har betraktats som religionstillhöriga. För den aktuella redogörelsen har alla svars kombinationer bejakats. Dessa är: Ingen religion, Svenska kyrkan, Kyrka i minoritet, Svenska kyrkan och kyrka i minoritet (dubbelanslutna), muslimsk tillhörighet, muslimsk tillhörighet och någon kyrka, annan religionstillhörighet, annan religionstillhörighet och kyrklig tillhörighet, Annan religionstillhörighet och muslimsk tillhörighet samt alla religioner. För de tre mindre cirkeldiagrammen gäller (från vänster till höger): Jämförelse mellan de som svarat kyrka i minoritet (antal svarande, n=1828), de som svarat muslimsk tillhörighet (antal svarande, n=486) samt de som svarat annan religion (antal svarande 289).

Källa: Religionsdata 2007–2016 baserade på SOM-undersökningarna.

Figur 10. Tillhörighet till trossamfund

Figuren redovisar andelen svarspersoner som tillhör ett trossamfund.



Figur 10. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande enkätfråga: Är du medlem i något religiöst samfund? (Flera alternativ kan markeras.). Svarsalternativen löd: Svenska kyrkan, Romersk-katolska kyrkan, En frikyrka (Pingströrelsen, Equmeniakyrkan eller motsv.), En ortodox kyrka (Syrisk-ortodoxa kyrkan, Rysk-ortodoxa kyrkan eller motsv.), Annan kristen kyrka, Muslimskt samfund (sunni), Muslimskt samfund (shia), Judisk församling, Annat religiöst samfund samt Nej.
Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020).

mycket vanligt att medlemmar i minoritetskyrkor (framför allt någon av frikyrkorna) också är medlemmar i Svenska kyrkan. Det mellersta diagrammet visar att en del muslimer också är medlemmar i kristna kyrkor. Det högra diagrammet visar att var fjärde person som tillhör andra religioner (till exempel buddhism, hinduism, judendom, med flera) också är anslutna till ett muslimskt eller kristet samfund.

Samfundstillhörighet

Låt oss med denna insikt i åtanke titta på hur samfundsmedlemskap framträder i vårt material. Vi inleder med att titta på hur det ser ut med samfundstillhörighet i stort.

Som framgår av figur 10 svarar en majoritet (59 procent) av alla som deltagit i undersökningen att de är medlemmar i Svenska kyrkan. Figuren visar hur våra fyra religiösa identitetskategorier – kristna, muslimer, postkristna, och postmuslimer – fördelar sig över samfunden.

I kolumnen som visar de postkristnas svar anger en majoritet att de är medlemmar i kristna samfund. 59 procent av de som tillhör denna grupp är medlemmar i Svenska kyrkan, medan 40 procent anger att de inte tillhör något samfund.

Bland muslimerna är det absolut vanligaste att inte tillhöra något samfund. Närmare 64 procent hamnar i denna kate-

gori. Därefter följer medlemskap i ett sunni-muslimskt samfund vilket 14 procent anger att de har. Efter dessa alternativ kommer dock Svenska kyrkan som 14 procent av muslimerna anger att de tillhör. Sammantaget innebär detta att det är nästan lika vanligt att självidentifierade muslimer tillhör ett kristet samfund som att de tillhör ett muslimskt. Tittar vi på kategorin postmuslimer anger 91 procent att de inte tillhör något samfund. Bland de som gör detta är det dock vanligare att vara medlem i ett kristet samfund än ett muslimskt. 8 procent av postmuslimerna är medlemmar i ett kristet samfund, och 6 procent tillhör Svenska kyrkan. Endast en halv procent är medlemmar i en muslimsk församling.

Övergripande pekar därmed resultaten mot, för det första, att muslimer och postmuslimer i Sverige inte tillhör något trossamfund. Och, för det andra, att kristna samfund utgör ett primärt församlingssammanhang för både muslimer och postmuslimer i Sverige.

För muslimer utgör alltså kristna samfund ett nästan lika viktigt sammanhang som de muslimska församlingarna, och för postmuslimer utgör kyrkorna i allmänhet, och Svenska kyrkan i synnerhet, den tydligt viktigaste samfundsförbindelsen. Antalet rapporterade dubbelmedlemskap är dock allra störst bland de muslimska och postmuslimska re-

spondenterna – totalsummorna ligger här på 109 respektive 119 procent.⁴

Olika syn på medlemskap

En delförklaring till detta kan ligga i medlemsbegreppet. Traditionen med religiösa samfund som organiseras i formen av medlemsföreningar med registrerade och betalande medlemmar, styrelser, stadgar och styrdokument tillhör en svensk folkrörelsekultur som spelat en avgörande roll i det här landets historia sedan mitten av 1800-talet. Det sätt som religion organiserats här hänger ihop med det specifika uttryck som det svenska civilsamhället tagit sig. Det har alltså att göra med Sveriges 1900-talshistoria och med diverse särdrag inom de former av protestantisk kristendom som funnits här.

Islam har traditionellt inte organiserats på detta sätt. Denna religion har tagit sig olika uttryck genom historien även i fråga om organisationsform. Församlingsgemenskaperna har dock oftast inte organiserats genom registrerade medlemskap.

En läromässig grund till detta är idén att identiteten muslim är en sorts inneboende mänsklig grundkvalitet. Islam är, enligt en islamisk grunduppfattning, en naturlig ordning (din al-fitra). Att vara muslim handlar därmed bara om att acceptera att man är den man skapats till att vara. Islam är således inget man kan bli medlem i, som man kan döpas till eller, för den delen, välja bort.

En konsekvens av denna uppfattning blir att idén om församlingsmedlemskap kan bli något av en teologisk anomali. I islams historia har moskéer traditionellt varit öppna för de som vill och finansierats av donationsstiftelser (waqf). I modern tid har dock många muslimska majoritetsländer infört system där dessa nationaliserats eller administreras av statliga myndigheter (Dialmy 2007).

Det är möjligt att de muslimer och postmuslimer som svarat på vår enkät närmast sig frågan om medlemskap med denna samfundsförståelse i bakhuvudet och att de därmed svarat annorlunda på frågan än de till exempel ”frikyrkliga” respondenter som utgått från svensk föreningstradition.

Om så är fallet kan deras rapporterade dubbelmedlemskap kanske förstås som ett uttryck, inte för dubbla registrerade medlemskap, utan snarare för en känsla av samhörighet eller släktmässig koppling.

Muslimer i Svenska kyrkan

Bland de svenskkyrkliga medlemmarna i vårt material är 52,6 procent postkristna, 46 procent kristna, 0,7 procent

postmuslimer, och 0,7 procent muslimer. Vi vill betona att det vi skriver här alltså handlar om den grupp som själva angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan. Denna kyrkas verksamhet berör även många som inte är medlemmar, och sannolikt finns många muslimer i denna grupp, men dessa är alltså inte inräknade i denna undersökning. Med detta förbehåll ställer vi oss frågan: Vad kännetecknar de muslimer och postmuslimer som angett att de är medlemmar i Svenska kyrkan?

Vi kan för det första konstatera att de svenskkyrkliga muslimer och postmuslimer som finns i vårt material inte är medlemmar i något annat samfund samtidigt. Det är inte dubbelanslutna personer vi har att göra med här, utan tvärt om utgör Svenska kyrkan deras enda församlingstillhörighet.

Vår statistiska analys visar att de kan delas upp i två framträdande grupper: å ena sidan har vi relativt lågutbildade svenskfödda kvinnor i 50–65-årsåldern, och å andra sidan har vi högutbildade män i 30–49-årsåldern som kommit relativt nyligen till Sverige från Mellanöstern. Dessa män tillhör huvudsakligen den postmuslimska gruppen. De har alltså muslimsk familjebakgrund men kallar inte sig själva för muslimer. Att de sökt sig till Svenska kyrkan kan möjligtvis tolkas som ett uttryck för integrationsvilja.

På frågan om deltagande i kristen församlingsverksamhet anger ingen av de svenskkyrkliga muslimerna att de deltar i kristen församlingsverksamhet.

Vi tolkar detta som att de inte besöker någon kyrka eller aktivt deltar i svenskkyrkliga aktiviteter. Bland de svenskkyrkliga postmuslimerna däremot väljer en majoritet, 73 procent, det osäkra svarsalternativet ”varken stämmer eller stämmer inte”. En möjlighet är att detta indikerar att de deltar i aktiviteter organiserade av Svenska kyrkan, men att de är osäkra på om dessa kan kategoriseras som ”kristen församlingsverksamhet” eller inte. Språkcaféer, öppen förskola och andra former av öppna aktiviteter kan kanske vara exempel på vad de avser.

Vem är ens representant?

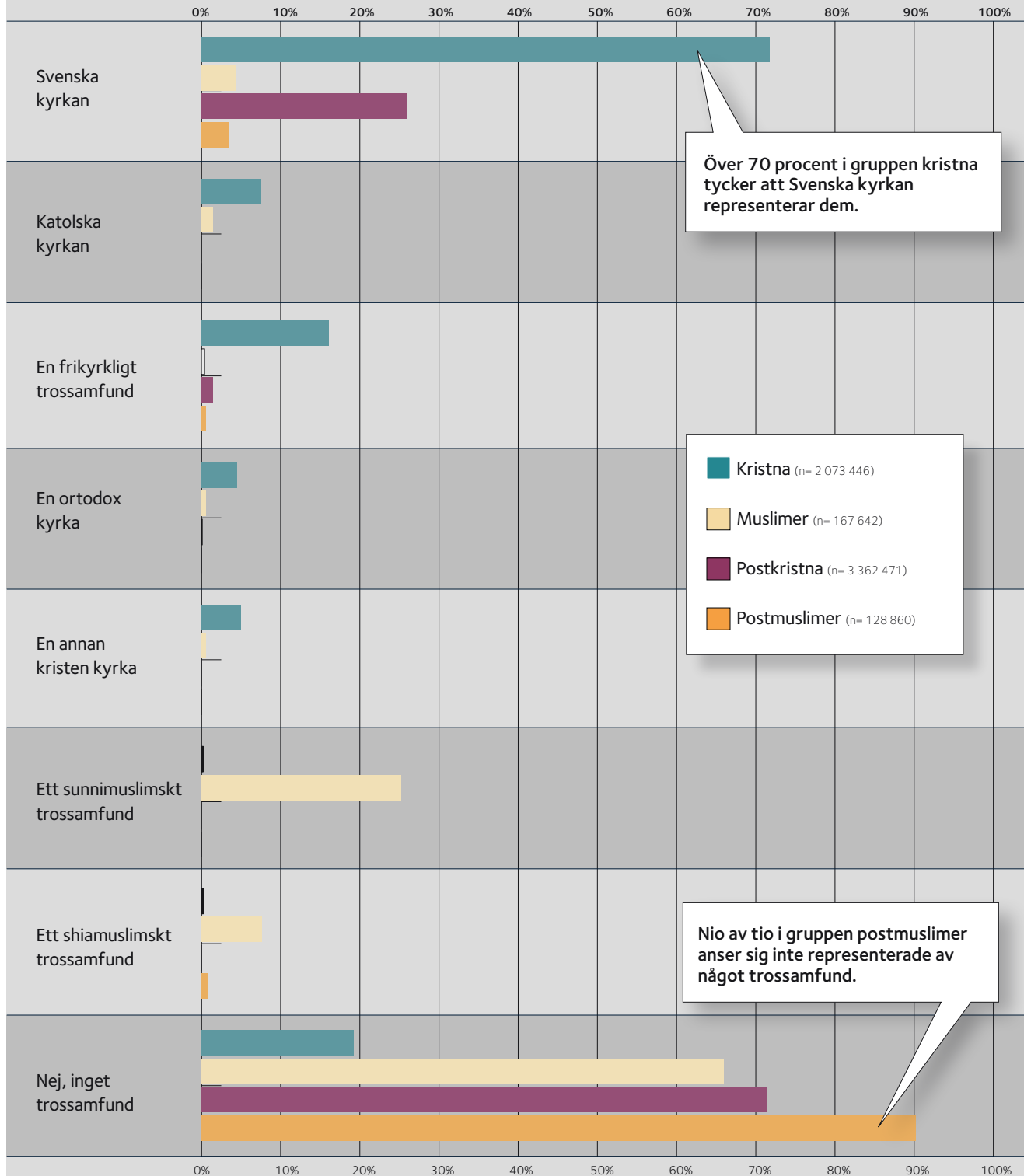
Relaterat till frågan om samfundens betydelse är frågan om representation, alltså vilken person eller organisation som människor upplever kan representera dem i religiösa frågor. Vilka organisationer, har vi frågat oss, tycker de som deltagit i vår undersökning kan representera dem offentligt. För att komma åt detta har vi undersökt i vilken utsträckning de svarande upplever att olika samfund företräder dem.

Frågan löd: ”Oavsett om du är medlem eller inte, tycker du att ledare för följande samfund representerar dig och dina

⁴ Att totalsummorna i figur 15 hamnar på mer än hundra procent beror på att de svarande angett att de är medlemmar i fler än ett samfund. Att man valt att svara så kan bero på flera saker. Den ovan nämnda traditionen av dubbelanslutna förklarar varför summan i den första spalten, där de svarande har en uttalad kristen identitet hamnar på 107 procent. Det är inte heller överraskande att totalen summeras till nästan jämt 100 procent i den tredje spalten med postkristna. Här hittar vi de många som tillhör den sekulära eller religiöst ointresserade majoritetskulturen.

Figur 11. Trossamfund och representation

Figuren nedan sammanfattar i vilken utsträckning de svarande instämmer med påståendet "ledare för följande samfund representerar dig och din inställning till religion".



Figur 11. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer svar på följande enkätfråga: Oavsett om du är medlem eller inte, tycker du att ledare för följande samfund representerar dig och dina åsikter om religion? (Flera alternativ kan markeras.) Svarsalternativen löd: Svenska kyrkan, Romersk-katolska kyrkan, En frikyrka (Pingströrelsen, Ekvemeniakyrkan eller motsv.), En ortodox kyrka (Syrisk-ortodoxa kyrkan, Rysk-ortodoxa kyrkan eller motsv., Annan kristen kyrka, Muslimskt samfund, sunni, Muslimskt samfund, shia, Judisk församling, Annat religiöst samfund, nämligen: samt Nej.

Källa: Svenska Religionsuppfattningar (2020).

åsikter om religion?”. I figur 11 redovisas svaren uppdelade på våra fyra religionsgrupper.

För dem som betecknar sig som kristna är svaren i linje med vad vi förmodar är kyrkliga ledares förväntningar. I princip alla anser sig representeras av olika kyrkor. De postkristna svarar också som förväntat. De flesta känner sig inte representerade av något samfund, men en substantiell minoritet, 27 procent, anger Svenska kyrkan.

Postmuslimernas svar är mer förvånande. De allra flesta känner sig inte representerade av något samfund i denna grupp. Men bland dem som kryssat i ett samfund är det fler som anger Svenska kyrkan än något annat samfund. En majoritet av muslimerna känner sig inte heller representerade av något samfund, men 33 procent anger att de känner sig representerade av ett muslimskt samfund och 4 procent att de representeras av Svenska kyrkan.

Partisympatier kan spela in

Även om det är oklart i vilken utsträckning detta påverkar respondenternas sätt att svara, kan vi konstatera att det också finns en partipolitisk dimension i den här frågan. Frågan om representation är i grunden en politisk fråga och på en partipolitisk nivå finns en tydlig länk mellan Svenska kyrkan och Sveriges muslimer. Socialdemokraterna har sedan tidigt 1900-tal dominerat kyrkomötet och denna dominans har fortsatt sedan kyrkan skiljdes från staten år 2000.

Partiet är idag fortsatt den största nomineringsgruppen med ungefär 30 procent av mandaten. Sedan 2017 har Socialdemokraterna 76 av de 249 mandaten i kyrkomötet. Den näst största gruppen, det partipolitiskt obundna POSK, har 43 mandat. Det är därför ingen överdrift att påstå att Socialdemokraterna dominerar Svenska kyrkans högsta beslutande organ.

En socialdemokratisk dominans återfinns också bland Sveriges muslimer. I SOM-undersökningarna från 2006–2018 blir det tydligt att Socialdemokraterna är det överlägset mest populära partiet bland respondenter med muslimsk identitet. Bland dem som kryssat i rutan ”jag är muslim” anger 66 procent att de röstat på Socialdemokraterna (Moderaterna och Vänsterpartiet kommer därefter med 14 respektive 10 procent). Det kan konstateras att motsvarande siffra för ”aktivt kristna” – här definierat som sådana som går i kyrkan minst en gång i månaden – ligger på 26 procent. Svenska muslimer är alltså en väsentligt mer socialdemokratisk befolkningsgrupp än landets kristna kyrkobesökare (Valforskningsprogrammet 2021). Att Socialdemokraterna i stort är angelägna om att värna och behålla förtroendet i denna grupp är därmed att förvänta sig. Vad detta innebär för i vilken grad muslimer och postmuslimer känner sig representerade av Svenska kyrkan vet vi inte, men frågan är värd att beakta.

Förslag till tolkning

Varför, kan man fundera över, säger *inte* postmuslimerna att de är muslimer? De kommer från muslimska familjer och



Centerpartiets partiledare Muharrem Demirok har muslimsk bakgrund och är medlem i Svenska kyrkan. Foto: Wikimedia Commons

tror inte så sällan på Gud och livet efter döden. Så att se sig som muslim vore ganska rimligt? Kanske beror det på att de har en allmänreligiös identitet snarare än en specifik muslimsk identitet. Eller så är förklaringen att de tonar ner sin muslimska identitet av oro för att drabbas av islamofobi.

Vår teori är att det kan spegla en typ av integrationsvilja – alltså en ambition att engagera sig i det nya samhället och de möjligheter som samhället och dess största kyrka erbjuder – dels om att Svenska kyrkan tolkas som i första hand svensk och endast i andra hand som kyrka. Alltså att medlemskapet i denna organisation och deltagandet i dess verksamheter inte ses som aktiviteter som står i konflikt med det egna muslimska arvet eller behöver ses som ett aktivt religiöst ställningstagande.

I ett svenskt sekulärt sammanhang där religion ofta miss-tänkliggörs finns ibland en skepsis mot att delta i just religiösa aktiviteter eller aktiviteter som sker i religiösa rum. Sådana aktiviteter uppfattas, till skillnad från till exempel idrottsutövning eller andra föreningstillställningar, som knutna till ett personligt ställningstagande som man inte vill bli påtvingad. Kontroverserna kring skolavslutningar i kyrkan är ett tydligt exempel på denna benägenhet. Denna känslighet gentemot religiösa institutioner är inte universell utan ett uttryck för en specifik svensk religionssituation. Det är möjligt att de nyanlända som utgör huvuddelen av den postmuslimska gruppen inte uppvisar samma känslighet och att det är detta som gör att de kan delta i svenskkyrklig verksamhet utan att se något märkvärdigt med det.

Varför muslim?

Varför, kan man också fråga sig, säger de som vi kallat muslimer i undersökningen att de är muslimer? Om de nu är medlemmar i Svenska kyrkan, firar kristna högtider och inte är

särskilt troende, varför säger de inte att de är kristna eller sekulära? Vad innebär det att vara muslim i deras förståelse? Kanske handlar det i dessa fall om att deklamera sitt religiösa eller etniska familjeärv, eller en del av detta. Kanske handlar det om en sorts nästan juridisk självkategorisering som placerar en i det muslimska facket för att man en gång konverterat och att denna kategorisering upplevs gälla oberoende av trosuppfattningar och religiös praktiker.

Både muslimernas och postmuslimernas svar väcker frågor om vad det egentligen innebär att säga sig vara ”muslim”. Det är värt att betona att det är självrapporterat medlemskap det handlar om här. Det finns en risk att de som svarat att de är medlemmar i en kyrka med detta menar att de deltar i kyrkans aktiviteter snarare än att de är registrerade och betalande medlemmar. Men även om de är registrerade medlemmar så finns en vaghet kring vad detta innebär.

Svenska kyrkan är till exempel historiskt länkad till nationsbygget och dess folkkyrkliga orientering med låga trösklar och högt i tak gör inte denna sak tydligare, vare sig för kyrkans traditionella medlemmar, samhället i stort eller de nyanlända som deltar i dess verksamhet. Att muslimerna i denna undersökning anger att de har ett medlemskap visar att detta, precis som högtidsfirandet och andra kristna traditioner, upplevs ha ett värde bortom dess konfessionella betydelse. ■

8. Vilka faktorer påverkar en sekulär hållning?

I det här kapitlet undersöker vi vad det är som gör att en person antar en sekulär (icke-religiös) identitet. Vi undersöker detta genom en statistisk analys av hur olika faktorer hänger samman med en sekulär självbild. De faktorer som vi undersöker är: nationell bakgrund, exponering för svenskt samhällsliv, familjeförhållanden, samt en rad socioekonomiska förhållanden.

Låt oss börja med att titta på hur man ser på det sekulära i de olika undersökningsgrupperna. I figur 12 visar vi i vilken utsträckning kristna, muslimer, postkristna och postmuslimer bejakat påståendet ”jag ser mig själv som sekulär”.

Vi kan alltså konstatera att det sekulära för de flesta är en identitet som inte kombineras med en kristen eller muslimsk identitet, men att omkring 40 procent av dem som har en religiös identitet inte uttryckligen tar avstånd från det sekulära.

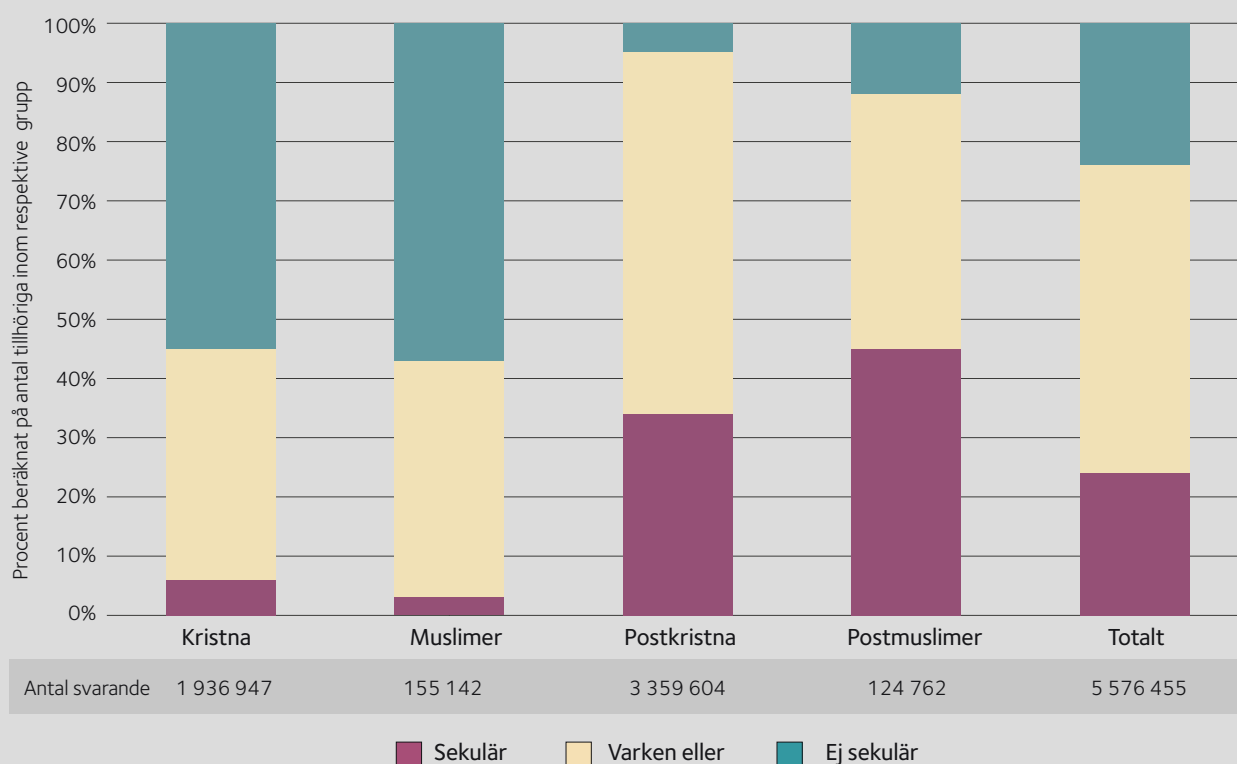
En liten minoritet av uttalat kristna och muslimska svars personer säger också att de helt och hållet instämmer med påståendet att de ser sig själva som sekulära.

Fler (fem respektive tolv procent) av postkristna och postmuslimer, tar tydligt avstånd från det sekulära, trots att de inte heller betraktar sig som kristna eller muslimer.

Låt oss nu ta itu med frågan om vad som påverkar graden av sekularitet hos svars personerna. Med hjälp av statistiska analyser har vi undersökt hur graden av sekularitet hänger samman med:

- *Nationell bakgrund*
- *Exponering för svensk majoritetskultur*
- *Närmaste familjens inställning till det sekulära*
- *Socioekonomiska faktorer.*

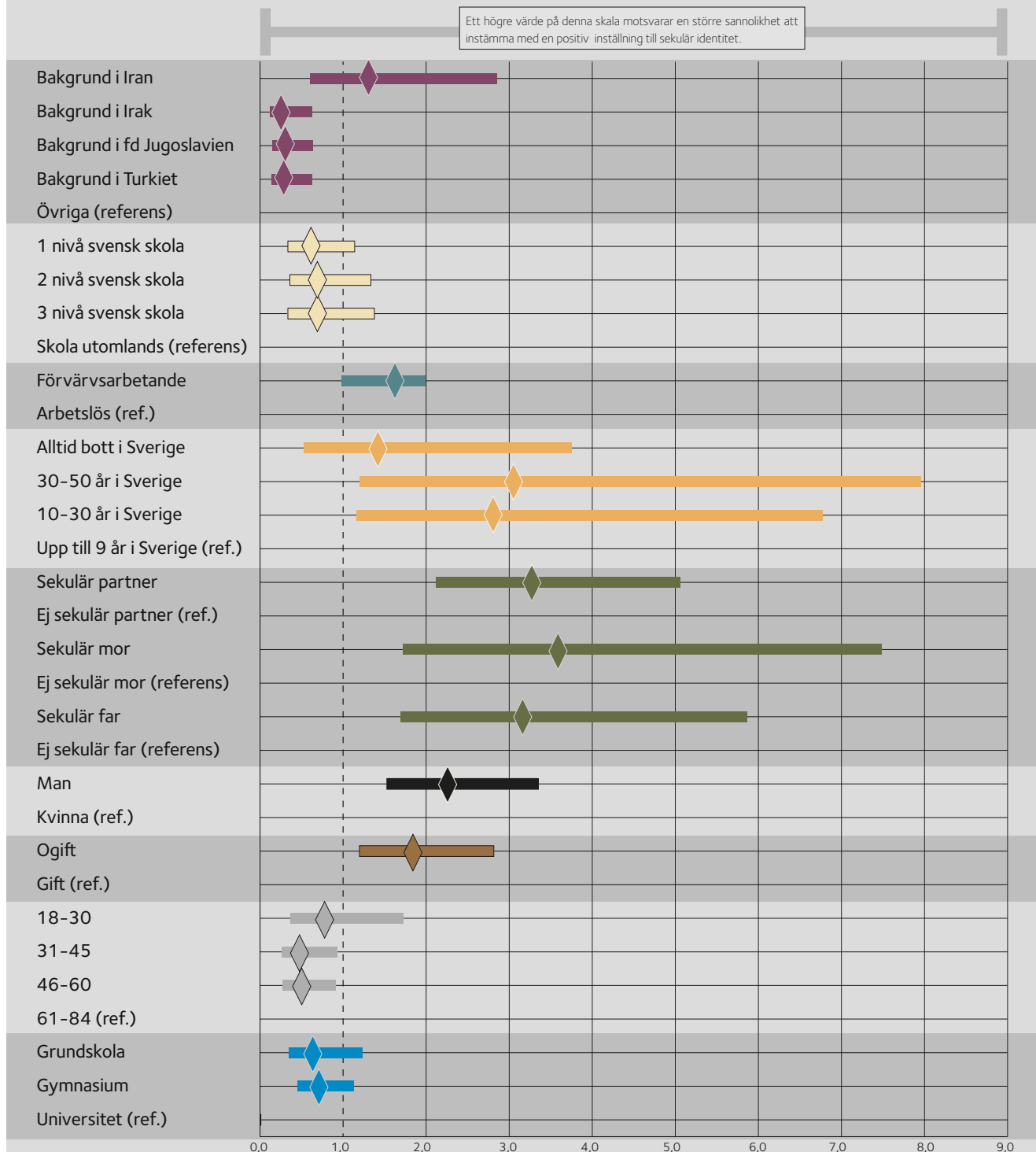
Figur 12. Inställning till det sekulära



Figur 12. De fyra analytiska grupperna: kristna, muslimer, postkristna samt postmuslimer fördelning av svar på enkätfrågan: "I vilken utsträckning stämmer följande påständer in på dig? Jag ser på mig själv som sekulär (ickereligiös)". Svar kunde ges på en femgradig skala från "stämmer inte alls" till "stämmer helt och hållet". Här kategoriseras svaren på följande sätt: sekulär: de som svarat att de "stämmer helt och hållet" in på påståendena. Varken bejakar eller tar avstånd: de som svarat "stämmer ganska bra", "varken stämmer eller stämmer inte"; "stämmer ganska dåligt". Ej sekulär: de som svarat "stämmer inte alls". **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

Figur 13. Vad påverkar sekularitet?

Diagrammet nedan illustrerar sambandet mellan olika bakgrunds faktorer och en positiv inställning till sekulär identitet. De faktorer som undersöks är nationell bakgrund, svensk skolgång, arbetsmarknad, boställningstid, familjeförhållanden, kön, civilstånd, ålder och utbildning.



Figur 13. Resultat från en regressionsanalys med flera variabler. För detaljer rörande kodning se: Thurfjell, David och Willander, Erika (2023). "Ärvd Eller erövrade Sekularitet? Sekulär identitet bland postmuslimer och postkristna i Sverige". Sociologisk Forskning 59 (4):417-446. <https://doi.org/10.37062/sf.59.23768>. **Källa:** Svenska Religionsuppfattningar (2020).

Samband mellan nationell bakgrund och sekulär identitet

Nationell bakgrund representeras i vår undersökning av de svarandes eget födelseland samt mors och fars födelseland. Eftersom religion och sekularitet sett olika ut och haft olika politiskt genomslag i de olika ländernas moderna historia, föreställer vi oss att nationell bakgrund kan påverka graden av sekularitet. Såsom framgick i fjärde kapitlet (figur 1) är en sekulär identitet vanligare i de iransk- och svenskättade grupperna än i övriga nationella grupper i denna undersökning.

Nästa antagande vi undersöker är om det finns samband mellan sekularitet och de svarandes grad av exponering för det svenska samhället. Exponering för svensk majoritetskultur handlar om i vilken utsträckning de svarande påverkats av sitt liv i Sverige. Eftersom majoritetskulturen här i hög grad har en sekulär självbild föreställer vi oss att exponering för den skulle kunna påverka graden av sekularitet. Specifikt bryter vi ner exponeringsmättet i tre indikatorer: 1) erfarenhet av svensk skolgång, 2) erfarenhet av svenskt arbetsliv, och 3) vistelsetid i landet. Vi tänker oss att dessa tre tillsammans ger en bild av graden av exponering för majoritetskulturen. För analysen av de svarandes skolgång indelas de svarande i 1) dem som gått en nivå i svensk skola (alltså antingen grundskola, gymnasium eller högskola), 2) dem som gått två nivåer, och 3) dem som gått tre nivåer i svensk skola. De som bara gått i skola utomlands utgör här referensgruppen. För arbetsliv delar vi upp materialet i de som har ett förvärvsarbete och de som är arbetslösa. De senare utgör referensgruppen. Vistelsetid är ett beräknat mått som beskriver den tid som en person varit i landet.⁵

Det tredje temat rör den närmaste familjen. Tidigare forskning har understrukit den närmaste familjens betydelse för religiositet i allmänhet (Kalmijn 1998) samt, specifikt i Sverige, för integration och ekonomisk framgång. Vi har undersökt hur svarspersonerna svarat på frågan "Vilka religioner finns eller har tidigare funnits i dina nära relationer?". Vi har undersökt sambandet mellan att definiera sig själv som sekulär och att i raderna för "partner", "mor" och "far" under denna fråga kryssa för alternativet "sekulär (icke-religiös)". Frånvaro av en sekulär identitet för partner, mor och far utgör referens för analysen.

Det fjärde temat rör socioekonomiska faktorer. Här undersöker vi samband mellan sekulär självbild och kön, utbildningsnivå, samt ålder.⁶

Resultat: Sammanvägning av faktorer

De resultat som presenteras här är framtagna med en statis-

tisk teknik som kallas regression. En sådan gör det möjligt att undersöka flera undersökningsresultat samtidigt. I det här fallet är vi dels intresserade av de, som på frågan om de ser sig sekulära, svarat "varken eller", dels de svarat "ja". För läsbarhetens skull fokuserar vi här på resultatet för dem som svarat "ja" – de med en tydlig sekulär identitet.

För dem som har en tydlig sekulär identitet (figur 13) kan vi notera flera intressanta och signifikanta samband. Häribland finner vi den nationella bakgrunden. Personer med familjebakgrund i Irak, Jugoslavien och Turkiet tenderar att ta avstånd från en sekulär identitet. Personer med bakgrund i Iran eller Sverige har en mer positiv inställning till det sekulära.

Förvärvsarbete samvarierar positivt med att kalla sig sekulär. Likaså tycks en längre vistelsetid i Sverige bidra till en positiv inställning till det sekulära. Båda dessa resultat finner vi bara i jämförelsen mellan att helt ta avstånd från det sekulära och helt bejaka en sekulär identitet. Det bör också nämnas att betydelsen av vistelsetid är starkast för dem som bott 30–50 år i Sverige jämfört med dem som bott 9 år eller kortare i landet. Skillnaden mellan dem som vistats kort tid i Sverige och dem som alltid bott i Sverige är inte lika tydlig.

Resultaten för dem som tydligt tar ställning för en sekulär identitet hade inte varit möjliga att ta fram utan att relatera dem till gruppen som har en mer otydlig "varken-eller" inställning till det sekulära.

Här är det endast några få variabler som i denna sammanlagda analys får ett signifikant värde. Det handlar om de nationella bakgrunderna, som med undantag av Iran har en signifikant påverkan. Den privata familjesituationen och den närmsta familjen är betydelsefulla. Att ha en sekulär partner, mor eller far samvarierar positivt med att kalla sig sekulär liksom att vara ogift.

För "varken-eller"-positionen är det alltså tydligt den personliga bakgrunden – nationell och familjemässig – som påverkar. En "varken eller"-inställning till det sekulära är den allra vanligaste inställningen bland svenskättade i vår undersökning. Det här resultatet betyder att ett antal faktorer – som skulle kunna påverka att man antar en sådan position – inte har någon betydelse. Faktorer som inte gör skillnad är således: att gå i svensk skola jämfört med att gå i skolan utomlands; att förvärvsarbeta jämfört med att vara arbetslös, eller att ha lång vistelsetid i Sverige.

Nära relationer spelar störst roll

De starkaste positiva sambanden återfinns i fråga om de nära relationerna: att ha en sekulär partner, mor och far är det som tydligast samvarierar med att själv vara sekulär. Det här är in-

⁵ Till skillnad från variabeln "tid efter första ankomstår" borträknas här den tid som tillbringats utanför Sverige. Materialet delas upp i "upp till 9 år i Sverige", "10–29 år", "30–50 år" och "alltid bott i Sverige". Upp till 9 år utgör här referens.

⁶ Det fjärde temat med antaganden skiljer sig från de första tre. Då de första tre består av faktorer som vi föreställt oss skulle kunna påverka de svarandes bejakande av en sekulär identitet, består det fjärde av så kallade kontroller. Det vill säga faktorer vi tar med för att försäkra oss om att de första tre temana gör skillnad, statistiskt sett.

tressant givet att svensk forskning om religiös identitet framför allt fokuserat på samfunden och de etablerade religionstraditionernas roll (Dahlgren 2008; Enstedt 2018). Det finns väldigt lite empirisk kunskap om de nära relationernas betydelse för individers inställning till såväl religion som det sekulära.

Vad gäller de socioekonomiska faktorerna som vi undersöker så verkar att vara man och att vara ogift ha betydelse för att betrakta sig som sekulär. Ålder spelar också in men de vi finner starka samband för de mellersta ålderskategorierna

Vad gäller faktorer som *inte* påverkar finner vi återigen svensk skola. Enligt vår analys är skillnaderna mellan dem som gått i skola i Sverige och de som gått i skola utomlands för små för att räknas som statistiskt säkra skillnader.

Vem är sekulär?

Det finns några särskilt intressanta slutsatser att dra av de resultat vi har redovisat här. En första rör den tydliga likheten mellan de iranskättade och de svenskättade grupperna i materialet. Likheten mellan dessa två grupper är påfallande i fråga om relationen till det egna religiösa arvet. Det tydligaste är att en stor majoritet (80 procent) i båda grupperna uppger att de helt eller delvis har en sekulär självbild. Denna likhet visar också att orsaken till att man flyttat till Sverige är relevant för analysen av sekularitet. För många ur den iranska gruppen var det för att undgå religiöst förtryck som man valde att lämna sitt hemland. I fråga om vistelsetid återfinns de starkast sekulära i spannet 30–50 år i Sverige. Bakom dessa siffror döljer sig sannolikt många som flydde Iran efter den islamiska revolutionen 1979.

En andra viktig slutsats är att kön är en relevant faktor när det gäller de studerade gruppernas religion och sekularitet. Det finns ett signifikant samband mellan att vara man och att beskriva sig som tydligt sekulär. Detta visar att det är fortsatt angeläget att beakta kön i studiet av sekulariseringsprocesser. Detta rön knyter an till pågående forskning inom detta område (Willander 2018, 2021).

En tredje viktig slutsats rör utbildningens funktion. Tidigare forskning har talat om ett tydligt samband mellan utbildning och sekularisering (Inglehart och Baker 2000; Inglehart 2018). Från denna forskning kommer föreställningen att högre utbildning medför att personer blir mer sekulariserade. Vi hittar inte samma tydliga samband i vår analys. Var utbildningen ägt rum tycks också ha mindre betydelse. Hur detta samband ser ut är en angelägen sak för framtida forskning att undersöka.

Den fjärde och mest anmärkningsvärda slutsatsen vi kan dra rör den betydelse som den närmaste familjen och ursprungslandet visar sig ha för i vilken utsträckning man ser sig som sekulär. Ursprungslandets inverkan på de svarandes sekularitet är bara jämförbar med betydelsen av den närmsta familjen.

Hur kopplingen mellan ursprungsland och sekularitet ser ut är inte helt enkelt. Den intuitiva förklaringen att människors grad av sekularitet motsvarar situationen i deras ur-

sprungsland stämmer uppenbarligen inte, åtminstone inte på något rakt sätt. De iranskättade, som alltså härstammar från ett land som till sitt statsskick är ett av världens minst sekulära, är den mest sekulära av alla grupper i vår undersökning. Och de turkiskättade, vars ursprungslands politiska system varit starkt sekulariserat, är minst sekulära i vår mätning. Religionsfriheten i Sverige innebär både en frihet till och en frihet från religion, och det har konstaterats att den attraherar både religiösa migranter och personer som vill slippa att pådyvlas religion (Enkvist, Lokrantz-Bernitz & Zillén 2020).

Det blir här tydligt att nationell bakgrund och migrationsorsaker är synnerligen viktiga att väga in om vi vill förstå sekulariteten. De turkar som lämnat sitt hemland för att komma till Sverige har ofta gjort detta för att få arbete och ett drägligare liv i ekonomiskt hänseende, medan iranierna har flytt religiöst förtryck och irakierna och jugoslaverna å sin sida har flytt undan krig. Dessa omständigheter har dels avgjort vilka skikt av dessa länders befolkning som sökt sig hit, dels format deras förväntningar på religion och sekularitet.

Majoritetssamhället spelar mindre roll

Det är också viktigt att inse att det svenska majoritetssamhällets möjlighet att påverka de här undersökta befolkningslagrens sekularitet är relativt begränsad. Vår undersöknings kanske mest slående rön är just detta: hur marginellt majoritetssamhället har påverkat de svarandes sekularitet. Skolan betyder inte så mycket, ej heller vistelsetiden. I stället bär våra svarspersoner med sig de hållningar som de fått av sina partner, sina uppväxtfamiljer och de nationella sammanhang från vilka de kommer. Det svenska samhället och den svenska politiken har därmed inte det genomslag på hur människor formas som man skulle kunna tro.

Detta är måhända inte så förvånande. För den som känner till samhällslivet i de fyra ursprungsländer som vi undersökt är den typ av sekulär hållning som vi ser i materialet självklar. Ändå är dessa resultat förvånande om man ställer dem mot det offentliga samtalet om religion och integration i Sverige. I detta är nämligen berättelsen om den svenska sekulariteten lika grundmurad som berättelsen om de muslimska befolkningslagrens religiositet. Detta är något som reflekterar den svenska 1900-talshistorien och omtolkningen av den statskyrkolutherska hållningen som ickereligiös. Den amerikanske statsvetaren Ronald Inglehart, som är en av de viktigaste forskarna bakom World Value Surveys jämförande värderingsstudier, har menat att Sverige ligger i sekulariseringens och värderingsutvecklingens ”framkant” (Inglehart och Baker 2000). Hur det än är med den saken, så visar vårt material att vårt lands ställning inte är så exceptionell som man kan tro. Om graden av sekularitet ska sägas mäta i vilken mån en viss befolkningsgrupp ligger i ”framkant”, så är det de iranskättade som leder den ligan. Och dessa har fått sin sekularitet inte från sin svenska skolgång eller samhällsnärvaro, utan från sina iranska familjer. ■

9. Sammanfattning och slutsatser

Den här rapporten handlar om religion och sekularisering i Sverige. Sekularisering är ett mångfacetterat fenomen och sekulära personer och samhällen ser olika ut beroende på den historiska bakgrund som format dem.

Svensk sekularitet är präglad av den statskyrkolutherska kristendom som dominerat detta land sedan reformationen. Majoritetsbefolkningen i Sverige ser sig som mycket sekulariserad samtidigt som den på många områden tänker och agerar på sätt som formats av den gamla statskyrkans lärosystem.

Erfarenheter av sekularisering är inte unikt för Sverige. Många av de muslimska majoritetsländer som svenska muslimer emigrerat från har starka inslag av sekularisering i sin moderna politiska historia: det forna Jugoslavien präglades av Titos sekulära socialism, Turkiets moderna historia av Mustafa Kemals hårdföra sekularism, Irak av den sekulära och socialistiska baathismen och Iran fram till den islamiska revolutionen 1979 av Pahlavi-kungarnas sekulariseringsiver. Svenska muslimer med härkomst i dessa länder saknar således inte erfarenhet av sekularism.

Undersökningens metod

Rapporten presenterar resultaten från en enkätundersökning som genomförts i samarbete med SCB år 2020. Innehållet är tidigare publicerat i referantgranskade vetenskapliga tidskrifter.

Enkäten skickades till svenskar med familjebakgrund i de fyra största muslimska familjebakgrundsländerna: Bosnien/Jugoslavien, Iran, Irak och Turkiet samt en jämförelsegrupp. Totalt 5 043 tillfrågades och vi fick en svarsfrekvens på 23 procent vilket motsvarar 1 152 svarande.

Med hjälp av en uppräkningsvikt som kompenserar för bortfallsbias på grund av kön, ålder och utbildningsnivå har materialet räknats om för att ge en bild av hela befolkningen.

Muslimer, kristna, postkristna och postmuslimer

Fyra undersökningsgrupper har definierats: (1) kristna, sådana som se sig själva som kristna, (2) muslimer, de som ser sig själva som muslimer, (3) postkristna, de som har en kristen familjebakgrund men som inte ser sig som kristna, och (4) postmuslimer, de har en muslimsk familjebakgrund men som inte ser sig själva som muslimer.

Materialet visar att andelen med en religiös identitet (antigen kristen eller muslimsk) utgör mellan en tredje- och en fjärdedel i de svensk- och iranskättade grupperna, medan det motsatta är fallet i de irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade grupperna.

Vad visar undersökningen?

Materialet visar att män är mer sekulära än kvinnor, att den kristna befolkningen är äldre och den muslimska befolkningen yngre än genomsnittet, samt att muslimer utgör den lägst utbildade och postmuslimer den högst utbildade gruppen.

Undersökningen visar också att andelen kristna är oproportionerligt stor i de irakisk-, iransk- och turkiskättade grupperna jämfört med andelen kristna i dessa länder. Svarande med en kristen familjebakgrund visar betydligt större samhörighet med kristendomen än vad respondenter med en muslimsk familjebakgrund visar när det gäller islam.

De muslimska och kristna grupperna är blandade på olika sätt. Det gäller i fråga om familjebakgrund, men också i fråga om självrapporterad identitet, högtidsfirande, värderingar, församlingsdeltagande och tro. Tydligast är blandningen i firandet av religiösa högtider. Postmuslimerna firar muslimska högtider i endast marginellt större utsträckning än de firar kristna.

Muslimer och postmuslimer är betydligt mer välvilligt inställda till kristendomen än vad kristna och postkristna är till islam.

I fråga om samfundstillhörighet är majoriteten av muslimer och postmuslimer inte medlemmar i något samfund, medan majoriteten av både kristna och postkristna är medlemmar i Svenska kyrkan. Bland de muslimer som är medlemmar i ett samfund är det nästan lika vanligt att vara med i ett kristet samfund, huvudsakligen Svenska kyrkan, som att vara med i ett muslimskt.

I fråga om vilka samfund man upplever sig representerad av anger de flesta att de inte känner sig representerade av något samfund. Den kristna gruppen bryter detta mönster. I denna grupp säger en majoritet att de känner sig representerade av Svenska kyrkan. En tredjedel av muslimerna känner sig representerade av muslimska samfund medan majoriteten inte känner sig representerad av någon. De postkristna känner sig i samma utsträckning representerade av Svenska kyrkan. Bland postmuslimerna känner en överväldigande majoritet att de inte representeras av någon, bland de som gör det är det dock fler som anger Svenska kyrkan än något muslimskt samfund.

Vi har gjort en statistisk analys av vilka faktorer det är som sammanfaller med hög grad av sekularisering. Den nationella bakgrunden är här en viktig faktor. I de irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade grupperna samvarierar denna negativt med att ha en tydlig sekulär identitet. Om man gått i svensk skola eller ej har dock ingen betydelse. Vistelsetid i Sverige samt förvärvsarbete korrelerar positivt med att kalla sig sekulär. De starkaste positiva sambanden återfinns dock i

fråga om de nära relationerna: att ha en sekulär partner, mor eller far är den enskilt viktigaste faktorn.

De viktigaste slutsaserna i korthet:

- Sekularitet hos den svenska majoritetsbefolkningen är präglad av den statskyrkolutherska kristendom som dominerat detta land sedan reformationen.
- Många av de muslimska majoritetsländer som svenska muslimer emigrerat från har starka inslag av sekularisering i sin moderna politiska historia.
- Andelen med en religiös identitet (antingen kristen eller muslimsk) utgör mellan en tredje- och en fjärdedel bland svensk- och iranskättade svenskar, medan det motsatta är fallet bland irakisk-, jugoslavisk- och turkiskättade.
- Män är mer sekulära än kvinnor.
- Sveriges kristna befolkning är äldre och den muslimska befolkningen yngre än genomsnittet.
- Muslimer utgör den lägst utbildade och postmuslimer den högst utbildade gruppen i landet.
- Andelen kristna är oproportionerligt stor i de irakisk-, iransk- och turkiskättade grupperna jämfört med andelen kristna i dessa länder.
- Svarande med en kristen familjebakgrund visar betydligt större samhörighet med kristendomen än vad respondenter med en muslimsk familjebakgrund visar när det gäller islam.
- Muslimska och kristna grupper är blandade i fråga om familjebakgrund, identitet, högtidsfirande, värderingar, församlingsdeltagande och tro.
- Muslimer och postmuslimer är mer välvilligt inställda till kristendomen än vad kristna och postkristna är till islam.
- Majoriteten av muslimer och postmuslimer inte medlemmar i något samfund, men majoriteten av både kristna och postkristna är medlemmar i Svenska kyrkan.
- Det är nästan lika vanligt att en muslim är med i ett kristet samfund, huvudsakligen Svenska kyrkan, som i ett muslimskt.
- De flesta uppger att de inte känner sig representerade av något trossamfund.
- Bland den lilla minoritet postmuslimer som upplevers sig representeras av någon är det fler som anger Svenska kyrkan än ett muslimskt samfund.
- De faktorer som sammanfaller mest med sekularisering är den nationella bakgrunden och den närmaste familjens ställningstaganden.
- Om man gått i svensk skola eller inte har ingen betydelse. ■

10. English summary

This report focuses on religion and secularisation in Sweden. Secularisation is a multifaceted phenomenon and secular individuals and societies are different depending on the historical background that shaped them.

Swedish secularity is characterised by the state-church Lutheran Christianity that has dominated this country since the Reformation. The majority of people in Sweden see themselves as highly secularised, while they, in many areas, think and act in ways shaped by the educational system of the old state church.

Experiences of secularisation are not unique to Sweden. Many of the Muslim-majority countries from which Swedish Muslims have emigrated have strong elements of secularisation in their modern political history: the former Yugoslavia was characterised by Tito's secular socialism, Turkey's modern history by Mustafa Kemal's hard-line secularism, Iraq by the secular and socialist Baathism, and Iran until the Islamic revolution in 1979 by the secularism of the Pahlavi kings. Thus, Swedish Muslims with origins in these countries do not lack experience of secularism.

A survey based method

The report presents the results of a survey conducted in collaboration with Statistics Sweden in 2020. Its content has previously been published in peer-reviewed scientific journals.

The survey was sent to Swedes with family background in the four largest Muslim family background countries. Namely Bosnia/Yugoslavia, Iran, Iraq and Turkey, as well as to a comparison group. A total of 5 043 were surveyed and we obtained a response rate of 23 per cent, corresponding to 1 152 respondents. With the help of a weight that compensates for non-response bias due to gender, age and level of education, the material has been recalculated to give a picture of the entire population.

Four survey groups were defined: (1) Christians, those who see themselves as Christian; (2) Muslims, those who see themselves as Muslim; (3) post-Christians, those who have a Christian family background but do not see themselves as Christian; and (4) post-Muslims, those who have a Muslim family background but do not see themselves as Muslim.

Results

The material shows that the proportion with a religious identity (either Christian or Muslim) constitutes between a third and a quarter of the Swedish and Iranian groups, while the opposite is the case in the Iraqi, Yugoslavian and Turkish groups.

The data also show that men are more secular than women, that the Christian population is older and the Muslim popu-

lation younger than average, and that Muslims are the least educated and post-Muslims the most educated group.

The proportion of Christians is disproportionately high in the Iraqi, Iranian and Turkish ethnic groups compared to the proportion of Christians in these countries. Respondents with a Christian family background show significantly more affinity with Christianity than respondents with a Muslim family background show with regards to Islam.

The Muslim and Christian groups are also mixed in different ways. This is true in terms of family background, but also in terms of self-reported identity, holiday celebrations, values, church/mosque attendance and religious beliefs. The most obvious mix is in the celebration of religious holidays. Post-Muslims celebrate Muslim holidays only marginally more than they celebrate Christian ones.

Muslims and post-Muslims are much more favourably disposed towards Christianity than Christians and post-Christians are towards Islam. One could speak of an unrequited love here.

In terms of congregational affiliation, the majority of Muslims and post-Muslims are not members of any congregation, while the majority of both Christians and post-Christians are members of the Church of Sweden. Among the Muslims who are members of a community, it is almost as common to be a member of a Christian church, mainly the Church of Sweden, as it is to be a member of a Muslim congregation.

In terms of sense of representation, most state that they do not feel represented by any community. The Christian group however breaks this pattern. In this group, a majority say that they feel represented by the Church of Sweden. A third of the Muslims feel represented by Muslim communities, while the majority do not feel represented by anyone. The post-Christians feel represented by the Church of Sweden to the same extent. Among the post-Muslims, an overwhelming majority feel that they are not represented by anyone, although among those who are, more state the Church of Sweden than a Muslim community.

We have made a statistical analysis of the factors that coincide with a high degree of secularisation. The national background is an important factor here. In the Iraqi, Yugoslavian and Turkish ethnic groups, this correlates negatively with having a clear secular identity. Having attended Swedish school, on the contrary, has no significance. Length of stay in Sweden and being employed correlate positively with calling oneself secular. The strongest positive correlations, however, are found with regard to close relationships: having a secular partner, mother or father is the single most important factor. ■

11. Referenser

- Aldrin, Viktor (2018). *Skolavslutningar i kyrkan och spelet om religion i svensk skola*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag
- Ammerman, Nancy Tatom (2021). *Studying lived religion: contexts and practices*. New York: New York University Press
- Avramovic, Sima (2015). Understanding secularism in a post-Communist state. Case of Serbia, i *Religion and the secular state. National reports*, J. Martínez-Torrón & W.C. Durham Jr. (red.) Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, s. 599–613
- Bäckström, Anders, Edgards, Ninna & Pettersson, Per (2004). *Religiös förändring i norra Europa: en studie av Sverige: "från statskyrka till fri folkkyrka": slutrapport*. Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet
- Bagg, Samuel & Voas, David (2009). The triumph of indifference. Irreligion in British society, i *Atheism and secularity* (Band 2, Global expressions), P. Zuckerman (red.). New York: Praeger Press, s. 91–111.
- Baram, Amatzia (1991). *Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'athist Iraq, 1968–89* [Elektronisk resurs]. Palgrave Macmillan UK
- Berger, Peter L., Davie, Grace & Fokas, Effie (2008). *Religious America, secular Europe?: a theme and variations*. Aldershot, England: Ashgate
- Berglund, Jenny (2014). Swedish religion education: Objective but Marinated in Lutheran Protestantism? i *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, 49(2), s. 165–184, doi: 10.33356/temenos.9545
- Van den Breemer, Rosemarie, Casanova, José & Wyller, Trygve (2014). *Secular and sacred?: the Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Brekke, Torkel, Kühle, Lene, Larsson, Göran & Martikainen, Tuomas (2019). Mosques, Muslims, Methods: the Role of Mosques i *Research about Muslims in Europe. Journal of Muslims in Europe* 8 (2), s. 216–233
- Bromander, Jonas (2015). *En framtidsspaning med avstamp i samtalsprocesserna*. Föreläsning i Göteborgs domkyrka, november 2015
- Brubaker, Rogers (2013). Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration i *Ethnic and Racial Studies* 36, s. 1–8
- Bruce, Benjamin (2019). *Governing Islam abroad: Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Switzerland: Palgrave Macmillan
- Bullivant, Stephen & Lee, Lois (2012). Interdisciplinary Studies of Non-religion and Secularity: The State of the Union i *Journal of Contemporary Religion*, 27:1, s. 19–27, doi: 10.1080/13537903.2012.642707
- Burén, Ann af (2015). *Living simultaneity: on religion among semi-secular Swedes*. Göteborg: Göteborgs universitet
- Byström, Christina, Linder, Johanna och Törnqvist, Henrik (2018). Framtiden bor hos oss: metoder och förhållningssätt i urbana mångfaldsförsamlingar i Svenska kyrkan. Varberg: Svenska kyrkan
- Calhoun, Craig J., Juergensmeyer, Mark & Van Antwerpen, Jonathan (red.) (2011). *Rethinking secularism*. New York: Oxford University Press
- Calic, Marie-Janine (2019). *A History of Yugoslavia*. Purdue University Press
- Casanova, José (2009). The Secular and Secularisms i *Social Research*, 76(4), s. 1049–1066, doi: <https://doi.org/10.1353/sor.2009.0064>
- Church of Sweden (2022). *Svenska kyrkans medlemsutveckling år 1972–2022*. Tillgänglig: <https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Medlemmar%20i%20Svenska%20kyrkan%201972-2022.pdf?id=2554894> [Hämtad 2023-05-31]
- Crockett, Alasdair, & Voas, David (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain i *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(4), s. 567–584.
- Dahlgren, Curt (2008). *Att lämna sitt trossamfund: några sociologiska perspektiv*. Lund: Arcus
- Dagens Nyheter (1928). Artiklar publicerade 5 januari och 4 februari
- Voas, David och McAndrew, Siobhan (2012) Three Puzzles of Non-religion in Britain i *Journal of Contemporary Religion*, 27:1, s. 29–48, DOI: 10.1080/13537903.2012.642725
- Dawisha, Adeed (2009). *Iraq. A political history from independence to occupation*. Princeton: Princeton University Press
- Day, Abby & Lee, Lois (2014). Making sense of surveys and censuses: Issues in religious self-identification, *Religion*, 44 (3), s. 345–356, DOI: 10.1080/0048721X.2014.929833
- Dialmy, Abdessamad (2007). Belonging and Institution in Islam i *Social Compass*, 54(1), s. 63–75, doi: <https://doi.org/10.1177/0037768607074153>
- Edgell, Penny (2012). A cultural sociology of religion: New directions. *Annual Review of Sociology* 38, s. 247–265, doi: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145424>
- Ekström, Sören (2003). *Makten över kyrkan: om Svenska kyrkan, folket och staten*. Stockholm: Verbum
- Enkvist, Victoria, Bernitz, Hedvig & Zillén, Kavot (2020). *Religionsfrihet: om rättsliga skiftningar och nyanser*. Uppsala: lustus förlag
- Enstedt, Daniel. (2018). Understanding Religious Apostasy, Disaffiliation, and Islam in Contemporary Sweden i van Nieuwkerk, K. (red.). *Moving In and Out of Islam*. New York, USA: University of Texas Press, s. 67–90, doi: <https://doi.org/10.7560/317471-004>

- EVS (2019). *European Values Study 2017: Integrated Dataset (EVS 2017)*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA7500 Data file Version 2.0.0, doi:10.4232/1.13314
- Finke, Roger & Bader, Christoffer (red.). (2017). *Faithful measures: New methods in the Measurement of Religion*. New York: New York University Press
- Fitzgerald, Timothy (2007). *Discourse on civility and barbarity: a critical history of religion and related categories*. Oxford: Oxford University Press
- Friberg, Jon Horgen & Sterri, Erika Braanen (2021). Decline, Revival, Change? Religious Adaptations among Muslim and Non-Muslim Immigrant Origin Youth in Norway i *International Migration Review*, 55(3), s. 718–745, doi: <https://doi.org/10.1177/0197918320986767>
- Frisk, Emil (2019). *Med känsla för religion: Sentiment och innehåll i associationer till tre religiösa identiteter*. Uppsala: Uppsala University
- Frisk, Liselotte & Åkerbäck, Peter (2015). *New religiosity in contemporary Sweden: the Dalarna study in national and international context*. Sheffield: Equinox
- Gallup International (2017). *Religion prevails in the world. Gallup International*. Archived from the original on 14 November 2017
- Gelman, Andrew (2007). Struggles with survey weights and regression modeling i *Statistical Science* 22 (2), s. 153–164, doi: <https://doi.org/10.1214/088342306000000691>
- Gorski, Philip S. (2000). Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700 i *American Sociological Review*, 65(1), s. 138–167, doi: <https://doi.org/10.2307/2657295>
- Grim, Brian & Johnson, Todd M. & Skirbekk, Vegard & Zurlo, Gina. (2018). *Yearbook of International Religious Demography 2018*
- Gritsch, Eric W. (2010). *A history of Lutheranism*. (2:a upplagan). Minneapolis: Fortress Press
- Gustafsson, Göran and Pettersson, Thorleif (2000). *Folkkyrkor och religiös pluralism – Den nordiska religiösa modellen*. Verbum: Stockholm
- Gustafsson, Göran (2001). Svenska kyrkan 1999 och 1927 i Skog, Margareta (red.), *Det religiösa Sverige: Gudstjänst och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*, s. 73–104. Örebro: Libris
- Hagevi, Magnus (2017). Religious Change over the Generations in an Extremely Secular Society: The Case of Sweden i *Review of religious research*, 59(4), s. 499–518, doi: <https://doi.org/10.1007/s13644-017-0294-5>
- Heelas, Paul. (red.) (2012). *Spirituality in the modern world: within religious tradition and beyond*. London: Routledge
- Holmberg, Sören & Weibull, Lennart (2019). Den positiva värdeeffekten finns även 2018 i Ulrika Andersson, Björn Rönnerstrand, Patrik Öhberg & Annika Bergström (red) *Storm och stiltje*. Göteborgs universitet: SOM-institutet
- Hout, Michael & S. Fischer, Claude (2002) Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations i *American Sociological Review* 67(2), s. 165–90, doi: <https://doi.org/10.2307/3088891>
- Humanisterna (2018). *Verksamhetsberättelse 2016–2017*. <http://humanisterna.se/wp-content/uploads/2018/04/Humanisterna-Kongresshandlingar-2018.pdf>. [Hämtad 27 April 2020]
- Inglehart, Ronald F (2018). Modernization, Existential Security, and Cultural Change: Reshaping Human Motivations and Society i Michele J. Gelfand, Chi-yue Chiu, and Ying-yi Hong (eds), *Handbook of Advances in Culture and Psychology*, Volume 7, *Advances in Culture and Psychology*, doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190879228.003.0001>
- Inglehart, Ronald & E. Baker, Wayne (2000). Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values i *American Sociological Review* 65 (1), s. 19–51, doi: <https://doi.org/10.2307/2657288>
- Inglehart, Ronald & Norris, Pippa (2003). *Rising tide: gender equality and cultural change around the world*. New York: Cambridge University Press
- ISSP Research Group (2018). *International Social Survey Programme: Religion III – ISSP 2008*. GESIS Data Archive, Cologne. ZA4950 Data file Version 2.3.0, doi:10.4232/1.13161
- Jacob, Konstanze & Kalter, Frank (2013). Intergenerational change in religious salience among immigrant families in four European countries i *International Migration* 51 (3), s. 38–56, doi: <https://doi.org/10.1111/imig.12108>
- Joas, Hans (2014). *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*. Stanford: Stanford University Press
- Johansen, Birgitte & Spielhaus, Riem (2012). Counting deviance: Revisiting a decade's production of surveys among Muslims in Western Europe i *Journal of Muslims in Europe* 1(1): s. 81–112, doi: <https://doi.org/10.1163/221179512X644060>
- Johnson, David R & Young, Rebekah (2011). Toward best practices in analyzing datasets with missing data. Comparisons and recommendations i *Journal of Marriage and Family* 73 (5), s. 926–945, doi: <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00861>
- Joseph O. Baker & Andrew L. Whitehead (2016). Gendering (Non)Religion: Politics, Education, and Gender Gaps in Secularity in the United States i *Social Forces* 94 (4), s. 1623–1645, doi: <https://doi.org/10.1093/sf/sov119>
- Kalmijn, Matthijs (1998). Inter marriage and homogamy. Causes, patterns, trends i *Annual Review of Sociology* 24, s. 395–421, doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.395>
- Kasselstrand, Isabella. & Mahmoudi, Setareh (2020). Secularization among immigrants in Scandinavia. Religiosity across generations and duration of residence i *Social Compass* 67 (4), s. 617–636, doi: <https://doi.org/10.1177/0037768620948478>
- Kittelman Flensner, Karin (2015). *Religious Education in Contemporary Pluralistic Sweden*. Gothenburg: Gothenburg University

- Koopmans, Ruud (2015). Religious fundamentalism and hostility against out-groups: A comparison of Muslims and Christians in Western Europe i *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41(1), s. 33–57, doi: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.935307>
- Kott, Phillip S. (2007). Clarifying some issues in the regression analysis of survey data i *Survey Research Methods* 1 (1), s. 11–18, doi: <https://doi.org/10.18148/srm/2007.v1i1.47>
- Kristensson Ugglå, Bengt (2015). *Katedralens hemlighet: sekularisering och religiös övertygelse*. Skellefteå: Artos
- Kühle, Lene, Schmidt, Ulla, Jacobsen, Brian Arly & Pettersson, Per (2018). Religion and state. Complexity in change i Furseth, Inger (red.) *Religious complexity in the public sphere*, s. 81–135, Cham: Palgrave Macmillan, doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-55678-9_3
- Larsson, Göran & Sander, Åke (2016) *Islam and Muslims in Sweden. Integration or fragmentation?* Johanneshov: MTM
- Larsson, Göran (2007). *Muslims in the EU. Cities report, Sweden: preliminary research report and literature survey*. New York: Open Society Institute
- Lee, Lois (2012) Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies i *Journal of Contemporary Religion* 27:1, s. 129–139, doi: 10.1080/13537903.2012.642742
- Lee, Lois (2015). *Recognizing the non-religious. Reimagining the secular*. Oxford: Oxford University Press
- Lindberg, Jonas (2015). *Religion in Nordic Politics as a Means to Societal Cohesion: An Empirical Study on Party Platforms and Parliamentary Debates 1988–2012*. Uppsala: Uppsala universitet
- LORE (2019). *Laboratory of Opinion Research*. Tillgänglig: <https://lore.gu.se/?languageId=100001&disableRedirect=true&returnUrl=http%3A%2F%2Flore.gu.se%2Fsvenska%2F>. [Hämtad 12 November 2019]
- Lövheim, Mia (2004). *Intersecting Identities: Young People, Religion and the Interaction on the Internet*. Uppsala: Psychologia et sociologia religionum
- Lövheim, Mia och Bromander, Jonas (2012). *Religion som resurs? Existentiella frågor och värderingar i unga svenskar*. Stockholm: Verbum
- Lövheim, Mia (2019). The Swedish Condition: Representations of Religion in the Swedish Press 1988–2018 i *Temenos* 55(2), s. 271–292, doi: <https://doi.org/10.33356/temenos.87830>
- Lundborg, Johan (2002). *När ateismen erövrade Sverige: Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*. Nora: Nya Doxa
- Lundh, Christer (1999). *Invandringen till Sverige*, Lund: Studentlitteratur
- Lundmark, Evelina (2019). *"This is the face of an atheist": performing private truths in precarious publics*. Uppsala : Uppsala universitet
- Luther, Martin (1995). *Sermons of Martin Luther, the Church Postils, vol 4*. Ada: Baker books
- Markkola, Pirjo (2015). The Long History of Lutheranism in Scandinavia. From State Religion to the People's Church i *Perichoresis* 13(2), s. 3–15, doi:10.1515/perc-2015-0007
- Martin, Craig (2010). *Masking Hegemony: A Genealogy of Liberalism, Religion and the Private Sphere*. London and New York: Routledge
- Martinson, Mattias (2017). *Sekularism, populism, xenofobi: en essä om religionsdebatten*. Malmö: Eskaton
- Massad, Joseph (2015). *Islam in Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press
- Mattes, Astrid (2018). How religion came into play: 'Muslim' as a category of practice in immigrant integration debates i *Religion, state & society* 46(3), s. 186–205, doi: <https://doi.org/10.1080/09637494.2018.1474031>
- McAndrew, Siobhan och David Voas (2011) *Measuring Religiosity Using Surveys: Survey Question Bank Topic Overview 4*. Tillgänglig: <https://www.semanticscholar.org/paper/Measuring-Religiosity-Using-Surveys%3A-Survey-Bank-4-McAndrew-Voas/3e4e21bfb306a50b2781b2080d6ab3eafe40e692>, [Hämtad 2023-06-01]
- Migrationsverket (2021). *Historik* Tillgänglig: <https://www.migrationsverket.se/Om-Migrationsverket/Migration-till-Sverige/Historik.html> [Hämtad:19 oktober 2021]
- Mottahedeh, Roy (2009). *Mantle of the prophet*. Reviderad upplaga. London: Oneworld Publications
- Nielsen, Jörgen S. och Otterbeck, Jonas (2015). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Nordin, Magdalena (2016). Vad vi vet och inte vet om kristna migranter i Sverige i Aschim, Anders, Hovdelien, Olav och Kringelbotn Sødal, Helje (red.), *Kristne migranter i Norden*, s. 21 – 38. Kristiansand: Portal forlag
- Otterbeck, Jonas (2010). *Samtidsislam: unga muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlsson
- Otterbeck, Jonas (2015). 'I wouldn't call them Muslims!': Constructing a Respectable Islam" i *Numen* 62(2–3), s. 243–264, doi: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341365>
- Öztürk, Ahmet Erdi (2018). Transformation of the Turkish diaspora both at home and abroad. Three stages i *European Journal of Turkish Studies* 27, doi: <https://doi.org/10.4000/ejts.5944>
- Palm, Irving (1993). Frikyrkofolket och ekumeniken i *Tro och tanke* 83, s. 37–88
- PEW (2014). *Religious diversity index scores per country*. Tillgänglig: <http://www.pewforum.org/2014/04/04/religious-diversity-index-scores-by-country>. [Hämtad 19 december 2021]
- PEW (2015). *The Future of World Religions: Population, Growth Projections, 2010–2050*. Tillgänglig: https://assets.pew-research.org/wp-content/uploads/sites/11/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf. [Hämtad: 12 november 2019]

- PEW (2017). *Muslims and Islam: Key findings in the U.S. and around the world*. Tillgänglig: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/08/09/muslims-and-islam-key-findings-in-the-u-s-and-around-the-world/>. [Hämtad: 12 november 2019]
- PEW (2017). Europe's Growing Muslim Population. Tillgänglig: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>. [Hämtad: 12 november 2019]
- PEW (2018). *Being Christian in Western Europe*. Tillgänglig: <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>. [Hämtad: 20 december 2019]
- Puranen, Bi (2019). *Med migranternas röst: den subjektiva integrationen*. Stockholm: Institutet för framtidsstudier
- Putnam, Robert, Campbell, David och Garrett, Shaylyn Romney. (2010). *American grace: how religion divides and unites us*. New York: Simon & Schuster
- Rosen, Ina (2009). *I'm a believer: But I'll be damned if I'm religious: Belief and religion in the greater Copenhagen area: A focus group study*. Lund: Lunds Universitet
- Sandberg, Andreas (2009). *Församlingar mot strömmen: befolkningsförändringar och verksamhetsutveckling på regional och lokal nivå inom Svenska kyrkan*. Uppsala: Svenska kyrkan
- Sandgren, Cajsa (2011). *Möten med islam*. Uppsala: Svenska kyrkan
- Sayyid, Bobby S. (1997). *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London: Zed Books
- Schielke, Samuli (2010). Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life i *ZMO working papers* 2, s. 1–16
- Schnell, Tatjana (2015). Dimensions of secularity (DoS). An open inventory to measure facets of secular identities i *The International Journal for the Psychology of Religion* 25 (4), s. 272–292, doi: <https://doi.org/10.1080/10508619.2014.967541>
- Scourfield, Jonathan, et al (2012). The intergenerational transmission of Islam in England and Wales: evidence from the Citizenship Survey i *Sociology* 46(1), s. 91–108, doi: <https://doi.org/10.1177/003803851141918>
- Sevinç, Kenan, J. Coleman, Thomas III & W. Hood Jr., Ralph (2018). Non-belief: An Islamic Perspective i *Secularism and Nonreligion* 7 (1), s. 5, doi: <https://doi.org/10.5334/snr.1111>
- Shaw, Martin (2013). *Genocide and international relations. Changing patterns in the transitions of the late modern world*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sigurdson, Ola (2009). *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta produktion
- Sorgenfrei, Simon (2018). *Islam i Sverige: de första 1300 åren*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund
- Sorkin, David (2008). *The religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton University Press
- Statistics Sweden (2019). *Befolkningsutveckling – födda, döda, in- och utvandring samt giftermål och skilsmässor 1749–2018*. Tillgänglig: <https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/befolkning/befolkningens-sammansattning/befolkningsstatistik/pong/tabell-och-diagram/helarsstatistik--riket/befolkningsutveckling-fodda-doda-in--och-utvandring-gifta-skilda/>. [Hämtad: 12 december 2019]
- Storm, Ingrid och Voas, David (2012) The intergenerational transmission of religious service attendance i *Nordic Journal of Religion and Society* 25 (2), s. 131–150, doi: <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2012-02-02>
- Svenska kyrkan (1997). *Muslimska grannar: Svenska kyrkan möter islam*. Uppsala: Svenska kyrkans församlingsnämnd
- Svenska kyrkan (2011). *Nyckel till Svenska kyrkan: en skrift om organisation, verksamhet och ekonomi 2011*. Uppsala: Svenska kyrkan
- Svenska kyrkan (2011). *Sann mot sig själv – öppen mot andra: samtal om religionsteologi i Svenska kyrkan*, Uppsala: Svenska kyrkan
- Svenska religionsuppfattningar (2020). *Teknisk rapport – En beskrivning av genomförande och metoder 2020 10 05*. Beteckning: 8949273/252202
- Taylor, Charles (2011). Western secularity i C. Calhoun, M. Jürgensmeyer & J. VanAntwerpen (red.), *Rethinking secularism*, s. 31–53. New York: Oxford University Press
- Thalén, Peder (1994). *Den profana kulturens Gud: perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*. Uppsala: Uppsala university
- Thidevall, Sven (2000). *Kampen om folkkyrkan: ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928–1932*. Stockholm: Verbum
- Thidevall, Sven (2016). *Kampen om samhällsreligionen: Dagens nyheters djävulskampanj 1909*. Skellefteå: Artos Academic
- Thurfjell, David (2011). The ambiguities of Islamism and a century of Iranian opposition i Lindquist, G. & Handelman, D. (red.) *Religion, politics, and globalization. Anthropological approaches*, s. 189–209. New York: Berghahn Books. <https://doi.org/10.3167/9781845457716>
- Thurfjell, David (2015). *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Norstedts
- Thurfjell, David & Willander, Erika (2021). Muslims by ascription. On post-Lutheran secularity and Muslim immigrants i *Numen* 68(4), s. 307–335 doi: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341626>
- Valforskningsprogrammet (2021). *Valforskningsprogrammets faktablad 2021: 1, Partipreferenser bland aktivt kristna och muslimer*. Tillgänglig: <https://www.gu.se/valforskningsprogrammet/var-forskning/faktablad>. [Hämtad: 1 mars 2023]
- Voas, David & Fleischmann, Fenella (2012). Islam moves west: Religion change in the first and second generations i *Annual Review of Sociology* 38, s. 525–545, doi: <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145455>

- Voas, David (2019). *Thinking about religion in numbers*. Presentation vid Symposiet Large datasets in the Study of religion at Uppsala university 2019
- Wadensjö, Eskil och Andrey Tibajev (2020). Religion och religiositet bland utlandsfödda. Kommande
- Watkins, Clem. S. (red.) (2003). *The Balkans*. New York: Nova Publishers
- Willander, Erika (2013). 'Jag tror på något': Konstruktioner av tro och tilltro i *Sociologisk forskning*, 50(2), s. 117–138
- Willander, Erika (2014). *What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology*. Uppsala: Uppsala University
- Willander, Erika (2018) Mellan sekulära och religiösa förväntningar. Civilreligion på individnivå i Sverige i *Sociologisk Forskning* 55 (1), s. 53–74, doi: <https://doi.org/10.37062/sf.55.18179>
- Willander, Erika (2018). Bortom den nordiska paradoxen i Enstedt, Daniel och Plank Katarina (red.). *Levd religion – Det heliga i vardagen*, s. 223–240. Nordic Academic Press: Lund, 2018
- Willander, Erika (2019). *Sveriges religiösa landskap*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund
- Willander, Erika (2019). *The Religious Landscape of Sweden: Affinity, Affiliation and Diversity in the 21st Century*. Stockholm: The Swedish Agency for Support to Faith Communities
- Willander, Erika & Stockman, Max (2020). *Ett mångreligiöst Sverige i förändring*, Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund
- Willander, Erika (2020). *Unity, Division and the Religious Mainstream in Sweden*, Palgrave Studies in Lived Religion and Societal Challenges. London, New York and Shanghai: Palgrave Macmillian
- Willander, Erika (2021). Kvinnligt, manligt, kyrkligt. En uppföljning av Berndt Gustafssons genusforskning i C. Dahlgren (red.) Religionssociologisk mångfald. *Texter till minne av Berndt Gustafsson, grundare av religionssociologi i Sverige*, s. 159–180 Lund: Lunds universitet
- Wirén, Jakob (2021). *Att ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet*. Stockholm: Verbum
- Wohlrab-Sahr, Monika och Burchardt, Marian (2012) Multiple secularities. Toward a cultural sociology of secular modernities i *Comparative Sociology* 11 (6), s. 875–909, doi: <http://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Yilmaz, Ferruh (2016) *How the Workers Became Muslims: Immigration, Culture, and Hegemonic Transformation in Europe*. Michigan: University of Michigan Press

Författarpresentation

Rapporten *Postmuslimer: om sekularitet i mångreligiöst Sverige* är skriven av David Thurfjell som är professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola och Erika Willander som är doktor i sociologi och lektor i sociologi vid Umeå universitet.

Rapporten är framtagen som ett samarbete mellan Myndigheten för stöd till trossamfund (SST) och Institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet (IMS). IMS är ett forskningscentrum vid Södertörns högskola med syfte att stärka empirisk forskning, samverkan och fortbildning kring frågor som rör mångreligiositet och sekularitet i Sverige. SST har i uppdrag att främja en dialog mellan stat och trossamfund samt att bidra med kunskap om religion och samfundsliv i Sverige. Myndigheten fördelar också ekonomiska bidrag och ansvarar för frågor om trossamfundens roll i krisberedskapen.

Andelen svenskar med muslimsk kulturbakgrund ökar och i det offentliga samtalet kan vi skönja allt mer polariserade positioner i fråga om de utmaningar som en större muslimsk närvaro i Sverige kan förväntas medföra. I dessa diskussioner, liksom i den allmänna mediabilden av muslimer, ligger fokus oftast på personer för vilka religionen utgör en viktig del av identiteten. I ett sekulariserat samhälle – där det lutherska kristna arvet för många upplevs som något som tillhör det förflutna – uppstår en situation i vilken människor med muslimsk familjebakgrund betraktas som mer religiösa än de med en kristen. Men hur är det egentligen med detta? Är svenskar av muslimsk börd mer religiösa än andra i Sverige idag?

Med utgångspunkt i den forskning som Erika Willander och David Thurfjell genomfört inom ramen för projektet *The Muslim mainstream* presenteras i denna rapport resultat i fråga om i vilken utsträckning och på vilka sätt svenskar med muslimsk familjebakgrund är sekulära. .

Rapporten *Postmuslimer: om sekularitet i mångreligiöst Sverige* är skriven av David Thurfjell är professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola och Erika Willander är doktor i sociologi och lektor i sociologi vid Umeå universitet. Rapporten är framtagen som ett samarbete mellan Myndigheten för stöd till trossamfund (SST) och Institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet (IMS).



KANSLI: MYNDIGHETEN FÖR STÖD TILL TROSSAMFUND

POSTADRESS: Box 14038, 167 14 Bromma

BESÖKSADRESS: Alviks Torg, Gustavslundsvägen 18, 2 tr, Bromma.

T-bana, tvärbana: Alvik

TELEFON: 08-453 68 70

E-POST: info@myndighetsst.se

BG: 781-7364

FAX: 08-453 68 29

HEMSIDA: www.myndighetsst.se

ORG. NR: 202100-5141