

DET TEOLOGISKE FAKULTET
KØBENHAVNS UNIVERSITET



STEEN MARQVARD RASMUSSEN

Den relevante folkekirke – et sociologisk grundlag for
målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og
brugerundersøgelser

Den relevante folkekirke

**– et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde,
aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser**

Steen Marquard Rasmussen

Den relevante folkekirke

**– et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og
brugerundersøgelser**

**Center for Kirkeforskning
Københavns Universitet**

Den relevante folkekirke – et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser

Af Steen Marqvard Rasmussen

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 56

Sats: Steen Marqvard Rasmussen

© Steen Marqvard Rasmussen

I forhold til den trykte udgave
er nogle få tastefejl blevet rettet

ISBN: 978-87-91838-90-3

Trykning og indbinding:
Reprocenter Grafisk, Det Humanistiske Fakultet
Københavns Universitet 2014

Udgivet af
Det Teologiske Fakultet
Københavns Universitet
Købmagergade 44-46
1150 København K

Udgivers forord

Det ganske omfattende, men meget sporadiske kirkestatistiske arbejde i Danmark er især gået på to ben. Der er for det første blevet talt kirkelige aktiviteter og deltagere i disse. Og så er det, særligt i regi af Kirkefondet, blevet søgt at sætte den kirkelige aktivitet i bestemte kirkelige enheder i forhold til områdets socio-demografiske vilkår, sådan som de kan belyses med data fra Danmarks statistik. Hertil er kommet en meget stor mængde hel- og især halvprofessionelle survey-undersøgelser med kirkestatistisk indhold, som ikke har kunnet bruges til forfærdelig meget andet end avisoverskrifter og den slags. Alt det er grundigt beskrevet og analyseret med henblik på den fremtidige virksomhed på området i bogen *Tal om folkekirken*, der udgives parallelt med denne bog i Det Teologiske Fakultets serie. Begge bøger er resultater af Center for Kirkeforsknings kirkestatistiske projekt ved 2013-2014.

Den statistisk baserede kirkeforsknings gran old man i Danmark, cand. scient. soc. Steen Marquard Rasmussen, der har arbejdet med disse ting i mere end 20 år, har naturligvis været med i det kirkestatistiske projekt og bidraget til *Tal om folkekirken*. Men han vil mere end det: I denne selvstændige bog fra hans hånd vil han frem til en ny og bedre grundlæggelse af den kirkestatistiske virksomhed omkring folkekirken. Han har det lidt som Grundtvig, der vedgik at være en konservativ revolutionær. Det er en, der holder på broen, her erfaringerne fra den hidtidige kirkestatistiske virksomhed, hvor han selv har været hovedaktør. Men han gør det for at komme over på den anden side af broen til en splinterny tilstand.

Steen Marquard Rasmussens grundtanke er, at folkekirken for at være relevant som netop folkekirke må henvende sig i lige grad til alle slags mennesker i det danske folk. Her slår det ikke til med sporadiske – og oftest ganske løse – koblinger mellem kirkestatistik og socio-demografiske data. Steen Marquard Rasmussen er overbevist om, der i stedet må arbejdes med livsstils- og segmentanalyser, hvis folkekirken skal vide, hvad den selv gør – og hvad den kunne gøre i stedet, så den bliver mere relevant. Fordringen om en relevant folkekirke er ikke opfundet af Steen Marquard Rasmussen. Han læser den ud af de seneste års kirkepolitiske udvikling, sådan som den ikke mindst er udmøntet i menighedsrådenes målsætningsarbejde. Det handler, mener Steen Marquard Rasmussen, om at udvikle en relevant folkekirke i den lokale sammenhæng.

Just til deres målsætningsarbejde må menighedsrådene – og andre kirkelige organer på andre niveauer – have et bedre sociologisk grundlag. Hvor-

dan det kan fungere i praksis, ved Steen Marquard Rasmussen meget om fra sine mange års arbejde som konsulent hos Landsforeningen af Menighedsråd. Fra sine flittige studier i den sociologiske tradition er han også ret sikker på, hvorfra han skal hente sit teoretiske grundlag, nemlig fra tyskerne Tönnies og Weber samt amerikaneren Berger. Deres teoretiske arbejde kan understøtte udviklingen af livsstils- og segmentanalysemodeller, sådan som de bruges af det tyske Sinus Institut og har vist sig meget oplysende i analyser af den tyske evangeliske kirke, EKD.

Steen Marquard Rasmussens bog udgør en flot helhed. Han begynder med, hvad der er brug for i praksis til støtte for folkekirkens arbejde, hvorefter han skridt for skridt gennem bogen søger at vise, hvordan man kan tænke og arbejde sig frem til at opfylde behovet. Bogen er udtryk for et stykke sociologisk-teoretisk udviklingsarbejde med henblik på et nyt grundlag for folkekirkens kirkestatistiske virksomhed, som er under formning i disse år. Det er meget prisværdigt, at Steen Marquard Rasmussen på den måde søger at løfte den samlede kirkestatistiske virksomhed, inklusive hans egen, op ved håret for at se, om den nu også duer til sit formål, eller om den skulle lægges helt anderledes an.

Steen Marquard Rasmussen har ret i sit udgangspunkt, når han mener, at folkekirken har svært ved at være kirke i lige grad for hele folket. Det er veldokumenteret. Men har han fundet de vise sten, når det gælder om at møde udfordringen? Er hans teoretiske grundlag for en ny kirkestatistisk analysevirksomhed holdbar og hensigtsmæssig? Er det sandsynligt, at livsstils- og segmentanalyser vil være lige så oplysende i Danmark med over 2/3 af befolkningen som medlemmer af den lutherske kirke som i Tyskland, hvor kun 1/3 af befolkningen er medlemmer af EKD? Det er to store spørgsmål, som den faglige diskussion og det fremtidige kirkestatistiske arbejde forhåbentlig tilsammen vil give os svarene på.

Hans Raun Iversen
Leder af Center for Kirkeforskning
Københavns Universitet
hri@teol.ku.dk

Indholdsfortegnelse

UDGIVERS FORORD	5
FORFATTERS FORORD	11
INDLEDNING	13
Voksende interesse for målsætningsarbejde	13
Teser om målsætningsarbejdets årsager og konsekvenser	16
Læsevejledning	24
FØRSTE DEL: BEFOLKNINGENS FORSKELLIGHED	25
KAPITEL 1	25
BRUGERNES FORSKELLIGE PRÆFERENCER	25
Den forstående sociologiske metode	27
Idealtyper	27
Realtyper	29
Menighedsrådets arbejde med målsætninger	32
Sinus-modellen	36
Præsentation af modellen	36
Gemeinschaft og Gesellschaft	40
Værdiændringer som historisk og individuel proces	70
De sociokulturelle miljøer	75
Kirkens binding til livsformer	79
Sinus-modellen som ideal- eller realtype?	86
Den tyske evangeliske kirkes fjerde medlemsundersøgelse	90
Konklusion	99
KAPITEL 2	100
UNDERSØGELSE AF LOKAL SOCIOKULTUREL MANGFOLDIGHED	100
Sinus-miljøerne og microm-Geo-Milieus®	100
Institutionerne, menighedsrådet og foreningslivet	103
Den danske ”Kirkestatistik” (befolkningsstatistik) som indikator	105
Tvillinger og kompleksitet	114
Kulturen bliver oversat	114
Religiøsitet bliver oversat	115
KAPITEL 3	118
HYPOTESER OM RELIGIØS MANGFOLDIGHED BLANDT KRISTNE OG KONFESSIONSLØSE	118
Religiøse grundfarver	119
Deduktiv metode	121
Reduktiv metode	124
Induktiv metode	126

Sammenfatning af de tre metoder	128
Tre strategier – én dimension?	130
Religiøsitetens relative selvstændighed	131
En hypotetisk model	133
Tönnies-Berger-model med eksempler	136
Tönnies-Berger-model med begreber	167
Tönnies-Berger-model med Gemeinschaft og Gesellschaft	169
Udbredelsen af de ni kulturelt-religiøse orienteringer	177
En model til forståelse og kommunikation	181
Sammenfatning af Tönnies-Berger-modellen	185
Eksempler på anvendelse	189
KONKLUSION PÅ FØRSTE DEL OM "KIRKESTATISTIK" ("BEFOLK-	
NINGSSTATISTIK"), LIVSFORMER OG RELIGIØS ORIENTERING	193
ANDEL DEL: FOLKEKIRKENS SVAR	196
KAPITEL 4	196
DEN DOBBELTE FOLKEKIRKE	196
På vej mod den dobbelte folkekirke	197
Sognekirke, regionalkirke og den dobbelte folkekirke	197
Faktiske aktiviteter mellem sogne- og regionalkirken	201
Regionalkirkens institutioner	205
Den dobbelte folkekirkes tilstedeværelse i menighedsrådene	208
Delkonklusion	212
Succeskriterier for folkekirken	212
KAPITEL 5	216
AKTIVITETSSTATISTIK	216
Ansætser til en aktivitetsstatistik	217
Kategorispørgsmålet	219
Gudstjenestestatistik	219
Sognegårdsstatistik	222
Analysespørgsmål	223
Svarprocent	223
Procentberegning	225
Analyse af gudstjenesterne	226
Antal tjenester og antal deltagere	226
Kirkeåret	230
Kalenderåret	232
Inddragelse af eksterne oplysninger	237
Konklusion	254
Idékatalog til analyser	255
Aktivitetsstatistikens begrænsninger	258
KAPITEL 6	259

BRUGERUNDERSØGELSER.....	259
Opgaven.....	259
Metoden.....	262
Kriterium B: Er folkekirken til stede i alle betydelige subkulturer?.....	263
Dimensionerne	263
Indikatorerne	264
Kriterium D: Får den enkelte en dybere forankring i kristendommen?....	278
Dimensioner og indikatorer	279
KONKLUSION PÅ ANDEN DEL OM FOLKEKIRKENS SVAR	282
LITTERATUR	286
BILAG	297
Eksempler på sociokulturelle modeller	297
Nøgleoplysninger om EKD's livsformer	299

Forfatters forord

Denne bog er blevet til som led i forskningsprojektet ”Folkekirkenes aktivitetsstatistik”, der er ledet af lektor Hans Raun Iversen, Center for Kirkeforskning på Københavns Universitet, og Marie Vejrup Nielsen, Center for Samtidsreligion på Aarhus Universitet.

Min opgave har været at

”... gennemføre en drøftelse af erfaringer og muligheder med særligt henblik på at optimere brugen af deltagerstatistikken i menighedsrådenes arbejde med målsætning og prioriteringer, bl.a. med inddragelse af livsstils- og segmentanalyser som i Tyskland.”¹

Formuleringen af denne opgave har sin baggrund i projektbeskrivelsen, hvor det hedder:

”Vi lægger endvidere vægt på, at kirkestatistikken kan udvikles, så den bliver et aktiv i menighedsrådenes arbejde med realistiske målsætninger, herunder gudstjenesteudvikling og prioritering af aktiviteter i sognene.”²

Selvom man i folkekirken har beskæftiget sig med målsætningsarbejde i mere end 15 år, så mener jeg, at arbejdet *indtil nu har savnet en egentlig sociologisk begrundelse*. Fokus har naturligt nok været, *hvordan* man kunne løfte opgaven som kirkelig ledelse, og i den forbindelse har man benyttet forskellige ledelsesværktøjer som f.eks. at formulere egne værdier eller målsætninger, mens man har været mindre optaget af, *hvorfor* man netop i disse år har valgt at gribe ledelsesopgaven an på netop denne måde.³

¹ Hans Raun Iversen: *Notater og follow up fra første arbejdsgruppemøde i Kirkestatistik-gruppen på TPC 14.-15. november 2013*, pkt. 3.

² Hans Raun Iversen og Marie Vejrup Nielsen: *Projektbeskrivelse med bilag: Folkekirkenes aktivitetsstatistik*, s. 2.

³ Som eksempler på den ledelsesteoretiske tilgang til målsætningsarbejdet kan nævnes Lisbeth Lang Henriksen og Mette Kaae 2009 samt Erling Andersen og Mogens Lindhardt 2010. Kirkefondet, der har været en meget betydelig aktør på området, bevæger sig over i retning af den sociologiske tilgang ved konsekvent at tage udgangspunkt i den såkaldte ”Kirkestatistik”, der hovedsagelig indeholder sociodemografiske oplysninger om de enkelte sogne, provstier eller stifter (at begrebet ”Kirkestatistik” er misvisende, men alligevel den officielle betegnelse, fremgår nedenfor på side 106, hvor jeg foreslår, at den omdøbes til ”Befolkningsstatistik”). Det er ikke tilfældigt, at det netop er Kirkefondet, der i dag betoner betydningen af de sognestatistiske data, da de bygger på en stærk tradition for dette, der kan føres tilbage til en af organisationens stiftere, økonomen Harald Westergaard, jf. Sille Meineche Fusager 2014. Da Kirkefondet er stærkt orientering mod den praktiske menighedsopbygning, lægger de ikke vægt på en dybere teoretisk begrundelse for dette valg af sognestatistik som menighedsopbyggende metode, men har en pragmatisk tilgang, der tilsiger, at en ”... sogneanalyse kan rejse nye spørgsmål, som man må søge besvaret ad andre veje” (Sille Meineche Fusager 2014).

Jeg vil i det følgende flytte fokus til det sidstnævnte for at komme på sporet af den dybere og objektive begrundelse, som gør målsætningsarbejde til mere end en ledelsesteoretisk modedille. *Dette arbejde viser sig da at være en sociologisk nødvendighed for en folkekirke, der vil være på højde med situationen, fordi det afspejler kirkens svar på en objektiv udvikling i det moderne samfund.*

For at begrunde dette har jeg fundet det nødvendigt at foretage *en principiel gennemtænkning af det sociologiske grundlag* for, at menighedsrådene – og andre organer som f.eks. budgetsamråd, provstiudvalg og stiftsråd – er begyndt at arbejde med målsætninger, hvad det betyder for folkekirkens selvforståelse, og hvordan en aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser kan bidrage til dette arbejde. Det er altså min opfattelse, at tiden nu er moden til at træde et skridt tilbage og *reflektere over de senere års målsætningsarbejde og spørge til, hvad dette sociologisk set er udtryk for*. Kun på den måde er det muligt at formulere en sammenhængende forståelse for de forandringer, der finder sted i folkekirken i disse år.

Selvom denne bog altså først og fremmest er et bidrag til denne grundlagsdiskussion, kommer den dog også med konkrete forslag til, hvordan en standardanalyse af aktivitetsstatistikken kan se ud, ligesom den har forslag til, hvad en undersøgelse af kirkens brugere må indeholde, hvis den skal kunne afdække folkekirkens reelle kontakt med befolkningen.

Bag ideen om brugerundersøgelser ligger bogens bærende pointe, som er, at folkekirken i et moderne samfund må være *en dobbelt folkekirke*. Det vil sige at hvis den vil være hele folkets kirke, så skal den være til stede overalt i en dobbelt betydning: Den skal både være til stede i alle *geografiske* områder og til stede i alle betydelige *subkulturer*.

Ovenstående betyder, at dette ikke er en håndbog for menighedsrådsmedlemmer, men et fagligt bidrag til at afklare ”et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser” (jf. undertitlen). Dele af bogen kan derfor forekomme vanskelige, og det skyldes nok, at jeg primært har været optaget af at nå frem til så præcise formuleringer som muligt.

Hermed er det også sagt, at denne bog bør følges op af en mere populær version, som er målrettet praktikerne i menighedsråd, provstiudvalg og stiftsråd. Jeg håber på et senere tidspunkt at få lejlighed til en sådan gennemskrivning, der både skal gøre teksten kortere og frigøre den fra den omfattende dokumentation, som præger denne bog.

Steen Marquard Rasmussen
Sabro den 6. november 2014

Indledning

Ifølge grundloven er folkekirken en evangelisk-luthersk kirke.⁴ Et af dens centrale bekendelsesskrifter er derfor Den Augsburgske Bekendelse fra 1530, og det hedder i artikel 7 om kirken:

”... [K]irken er de helliges forsamling, i hvilken evangeliet forkyndes rent, og sakramenterne forvaltes rettelig. Og til kirkens sande enhed er det tilstrækkeligt at stemme overens om evangeliets lære og sakramenternes forvaltning, og det er ikke nødvendigt overalt at have de samme menneskelige overleveringer eller kirkeskikke eller ceremonier, som er indstiftet af mennesker.”⁵

Artiklen udtrykker for det første en *minimums*bestemmelse af, hvad der skal til for at være kirke – det er tilstrækkeligt, hvis ”evangeliet forkyndes rent, og sakramenterne forvaltes rettelig”. Samtidig giver bekendelsen de enkelte kirker *frihed* til selv at indstifte kirkeskikke eller ceremonier, som kan variere fra sted til sted.⁶

Denne dobbelthed af minimums- og frihedsbestemmelse hang sammen med, at bekendelsen oprindeligt var skrevet som et forsøg på at undgå den kirkesplittelse, der få år senere fandt sted mellem den katolske kirke og de evangeliske.

Det vigtige for diskussionen af målsætningsarbejde i folkekirken er, at kirken med minimumsbestemmelsen har fået angivet, hvad der er kirkens nødvendige og tilstrækkelige opgave, hvis den vil være kirke i bekendelsens forstand. Det oplagte spørgsmål er derfor, *hvorfor man overhovedet skal sætte sig mål, når man allerede har den augsburgske bekendelse, som siger, hvad der er kirkens opgave?*

Ser vi på folkekirkens historie fra dens start med grundloven i 1849 og frem til i dag, må vi sige, at man i de første ca. 150 år har kunnet klare sig helt uden at formulere målsætninger for sit arbejde. Spørgsmålet er derfor, hvornår der opstod et sådant behov og ikke mindst hvorfor?

Voksende interesse for målsætningsarbejde

Det er svært nøjagtigt at sige, hvornår interessen blev vagt, men det var formodentlig i løbet af 1990'erne, hvor især Kirkefondet begyndte at holde målsætningsseminarer for en mindre kreds af menighedsråd, og de næste

⁴ Danmarks Riges Grundlov af 5. juni 1953, § 4.

⁵ www.folkekirken.dk/fileadmin/files/Pdf/bekendelsesskrifter/den-augsburgske-bek.pdf [hentet 30.12.13].

⁶ Der er dog den begrænsning, at disse skikke skal kunne ”bibeholdes uden synd” (bekendelsens artikel 15).

ca. 15 år viste, at der dengang var tale om en fremsynet virksomhed, for i 2008 var interessen for målsætningsarbejde blevet så stærk, at den fik folketingets støtte til at blive yderligere stimuleret. Det skete med ændringen af menighedsrådslovens § 41 om menighedsmøder, hvor det nu i stk. 2 hedder:

”Menighedsrådet indkalder en gang om året til et menighedsmøde, hvor rådet redegør for sidste års regnskab og det kommende års budget. Menighedsrådet aflægger beretning om rådets virksomhed i det forløbne år og orienterer om den planlagte virksomhed i det kommende år.”⁷

Det mest interessante i relation til målsætningsarbejdet er dog ikke selve lovændringen, som jo ikke taler om målsætninger, men følgende bemærkning til lovforslaget ved fremlæggelsen den 9. oktober 2008:

”Det er i alle parter interesse at få en bred debat om *målsætningerne* i sognet og de praktiske aktiviteter i tilknytning til budgetprocessen. Det er særlig vigtigt, at der finder en drøftelse sted i forlængelse af menighedsrådsvalgene for, at man både i det enkelte menighedsråd og i provstiet som helhed *får tegnet en retning* for det kirkelige arbejde i de næste fire år.”⁸

Et yderligere skub i denne retning kom med ændringen af reglerne for kirke- og provstiudvalgskassernes budget og regnskab, der trådte i kraft den 1. januar 2011. Fra den dag blev det sådan, at

”[d]e lokale kirkekassers kontoplan er to-dimensionel og består af en formåls- og en artskontoplan. Det er hermed muligt at få overblik over kassens økonomi ved at have forbruget fordelt på formål og specificeret på artskontoniveau.”⁹

Reglerne åbner endvidere op for den mulighed, at

”... menighedsrådet [i tilknytning til budgetbidraget kan] beskrive målsætninger og formål for rådets aktiviteter det kommende år.”¹⁰

Måden at fremme menighedsrådenes målsætningsarbejde på er her den samme, som vi så i forbindelse med menighedsmødet: Der fastsættes en generel regel, som *skal* overholdes, nemlig at holde et årligt menighedsmøde med de i note 7 nævnte punkter hhv. at følge den to dimensionelle kontoplan, og derudover *opfordrer* man direkte eller indirekte menighedsrådene til at gå et skridt videre ved at drøfte målsætninger på menighedsmødet hhv. at beskrive rådets målsætninger i en særlig rubrik dertil, som budgetskemaet nu indeholder.

⁷ Ændringen blev vedtaget med lov nr. 47 af 28. januar 2009 og bestemmelsen om menighedsmødet trådte i kraft den 1. oktober 2010.

⁸ www.retsinformation.dk/Forms/R0710.aspx?id=121506, mine kursiveringer [hentet 30.12.13].

⁹ Vejledning nr. 9080 af 25. februar 2013, pkt. 3.

¹⁰ Vejledning nr. 9080 af 25. februar 2013, pkt. 4.2.3.e).

Det næste spørgsmål er naturligvis, om lovgivernes opfordring til målsætningsarbejde er forbeholdt menighedsrådene, eller om den også er rettet mod andre organer i folkekirken?

Der har været et enkelt tilløb til at få lovgiverne til også at fremme målsætningsarbejdet på provstiniveau. I forbindelse med udarbejdelsen af *Betænkning 1527* foreslog alle folkekirkens repræsentanter

”... en lovændring, som indebærer, at der på budgetsamrådet skal *drøftes målsætninger for det kirkelige liv*.”¹¹

Derudover foreslog Landsforeningen af Menighedsråd

”... en lovændring, så provstiudvalget efter beslutning på budgetsamråd med kvalificeret flertal kan foretage *en koordinering af kirkelige aktiviteter, der er bindende for alle sogne i provstiet*.”¹²

Udover Landsforeningens to repræsentanter fik dette støtte fra Provsteforeningen og biskop Peter Fischer-Møller. Det var dog ikke nok til, at forslaget umiddelbart blev omsat til en lovændring. Det er imidlertid min vurdering, at et sådant forslag, der opgraderer budgetsamrådet til et besluttende organ med hensyn til kirkelige målsætninger for provstiet, har gode muligheder for at blive gennemført i de kommende år. Det begrundes jeg nærmere på side 205ff. i afsnittet om den dynamik, der ligger bag fremkomsten af det, jeg kalder regionalkirken.

Indtil videre må vi dog sige, at målsætningsarbejdet hovedsageligt finder sted i menighedsrådenes regi. Der er dog næppe nogen, der har overblik over, hvad der derudover reelt foregår af målsætningsarbejde på andre niveauer i kirken. I 2009-2010 gennemførte Erling Andersen og Mogens Lindhardt en undersøgelse af ”Provstiernes udvikling og provsternes arbejde”, hvor de bl.a. fandt ud af, at der i begrænset omfang, men trods alt, finder målsætningsarbejde sted på provstiniveau:

”Mens menighedsrådene altså skal formulere målsætninger i forbindelse med udarbejdelse af de budgetter, der siden behandles i provstiudvalget, kan det konstateres, at kun godt hver tiende provsti selv har udarbejdet målsætninger. En række provster overvejer. Det gælder især i provstier med 21-30 menighedsråd.

Et par steder er sådanne målsætninger aftalt på demokratisk vis fx. ved afholdelse af fælles visionsdage, ligesom én provst fortæller, at der er nedsat en visionsgruppe, med repræsentant fra hvert menighedsråd i provstiet, som skal arbejde med provstiets målsætninger. Der er altså nogle provster, som betragter målsætninger på provstiniveau som nødvendigt”.¹³

¹¹ Kirkeministeriet 2011, s. 27, min kursivering.

¹² Kirkeministeriet 2011, s. 27, min kursivering.

¹³ Erling Andersen og Mogens Lindhardt 2010, s. 30.

Deres undersøgelse viser meget tydeligt, at det i høj grad er provstens personlige måde at udfylde provsterollen på, samt den mod- eller medvilje, som den dynamiske provst møder blandt menighedsrådene, som er afgørende for det faktiske arbejde med målsætninger på provstiniveau. Dette er ikke overraskende i og med, at der på den ene side ikke er regler, der påbyder et sådant arbejde, mens der på den anden side er et betydeligt spillerum de steder, hvor man ønsker at gå i den retning.

Noget tilsvarende kan formodentlig siges på stiftsniveau. Som konsulent er jeg således af og til involveret som sparringspartner for stiftsudvalg, der ønsker at gøre sig strategiske overvejelser, der har målsætningskarakter.

Det samlede billede er således, at målsætningsarbejde igennem de seneste 20 år er blevet stadig mere udbredt blandt menighedsrådene og nu også understøttes af lovgivning og ministerielle vejledninger, og at der er visse tiltag til at udbrede denne tænkning til provstier og stifter. Indtil videre er arbejdet dog hovedsageligt koncentreret i menighedsrådsregi, hvorfor jeg i denne bog, som principielt handler om ”et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde og aktivitetsstatistik” for folkekirken generelt, lægger hovedvægten på *menighedsrådenes* vilkår for at arbejde med målsætninger.

Teser om målsætningsarbejdets årsager og konsekvenser

Det vigtige spørgsmål er herefter, *hvorfor* der er opstået et behov for målsætningsarbejde, som siden den spæde start i 1990’erne er vokset så meget, at det efter 2008 har fået folketingets og Kirkeministeriets støtte til at blive stimuleret yderligere?

Hvorfor er det nu tilsyneladende ikke længere nok at henvise til den augsburgske bekendelses formulering af kirkens opgave, når man i menighedsråd skal planlægge den kirkelige aktivitet?

Hvad er der med andre ord sket i de senere år, som har betydet, at arbejdet med målsætninger er flyttet fra periferien og helt ind i centrum af folkekirken forstået på den måde, at det nu er en opgave, som alle menighedsråd på en eller anden måde opfordres til at beskæftige sig med, og som enkelte provstier også har taget op? Jeg vil indledningsvis svare med følgende tese:

Tese 1: Hvis alle folkekirken medlemmer havde de samme ønsker til kirken, og disse udelukkende var at deltage i højmessen og de kirkelige handler (dåb, konfirmation, vielse og begravelse), så var der ingen grund til at beskæftige sig med målsætningsarbejde.

Den eneste grund til, at man beskæftiger sig med målsætningsarbejde i folkekirken er altså, at dens medlemmer har forskellige ønsker til kirken.

Spørgsmål 1: Hvad vil det sige, at medlemmerne har et forskelligt forhold til kirken? Hvad går disse forskelle nærmere bestemt ud på? Hvordan er det muligt at forstå befolkningens forskellige præferencer (ønsker, forventninger, sympatier og antipatier) i forhold til folkekirken?

Dette spørgsmål viser sig at være meget omfattende at besvare, da befolkningens forskelligheder kan belyses på flere forskellige måder, hvoraf jeg vil se nærmere på disse tre:

1. Befolkningen inddelt efter *socio-demografiske* oplysninger som køn, alder, civilstand, indkomst m.v.
2. Befolkningen inddelt efter *social status og kulturel orientering*, hvor sidstnævnte betyder, i hvilken grad man er forankret i traditionen eller har taget moderne, materielle, post-materielle eller post-moderne værdier til sig som sine personlige livsværdier.
3. Folkekirkemedlemmerne inddelt efter deres *religiøse orientering* forstået som deres forskellige måder at være kristen på. Også disse måder kan være traditionelle, moderne eller postmoderne, men den analytiske komplikation ligger i, at disse måder ikke behøver at stemme overens med den tilsvarende kulturelle orientering under pkt. 2; man kan f.eks. godt have postmoderne kulturelle værdier og en traditionel religiøs orientering eller omvendt.

Punkternes rækkefølge er her ikke tilfældig, for *ideelt set* er forholdet mellem de tre følgende: Pkt. 1 indeholder de objektive sociodemografiske oplysninger, som er lettest tilgængelige og giver det simpleste billede. Herefter bygger pkt. 2 ovenpå ved at *rangordne* de objektive forhold til social status efter uddannelse, indkomst og erhvervsposition og ved at supplere dette med individernes kulturelle livsværdier. På dette niveau hører den sociokulturelle model fra det tyske Sinus Institut hjemme. Herefter udvælges den store gruppe af befolkningen, som er de 78%, der er medlemmer af folkekirken. Da dette er et kristent trossamfund bygger pkt. 3 igen ovenpå ved at inddrage den religiøse orientering blandt de folkekirkekristne.

Denne systematik følges dog ikke i bogen, fordi det viser sig, at Sinus Instituttets sociokulturelle samfundsmodel giver et godt grundlag for at vurdere de sociodemografiske datas brugbarhed ud fra. Jeg behandler derfor pkt. 2 først ved at præsentere denne model, hvor det viser sig, at dens vandrette sociokulturelle akse kan tolkes som en gengivelse af den klassisk sociologiske moderniseringsdimension, der har været velkendt, siden Tysklands første sociolog,¹⁴ Ferdinand Tönnies (1855-1936), i 1887 formulerede sine grundbegreber om *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*. For at kunne fast-

¹⁴ Se hertil Stefan Breuer 1996, s. 15.

holde denne forbindelse til klassisk sociologisk teori og for at kunne arbejde videre med moderniseringsdimensionen uafhængigt af Sinus modellen præsenterer jeg Tönnies' to grundbegreber i forlængelse af modellen.

Først derefter retter jeg blikket mod pkt. 1, og min tese om pkt. 1 og 2 er følgende:

Tese 2: Det er en fordel, men ikke strengt nødvendigt for målsætningsarbejdet, *hvis* man kan foretage undersøgelser af den lokale befolknings demografiske fordeling og sociokulturelle mangfoldighed, og fordelene må vejes op imod de ressourcer, det kræver at gennemføre sådanne.

Spørgsmål 2: Er det muligt at danne sig et overblik over, hvordan den demografiske og sociokulturelle mangfoldighed ser ud i lokalområdet, og er disse muligheder i givet fald overkommelige at anvende for menighedsrådene eller provstiudvalgene?

Spørgsmålet er herefter, om befolkningens forskellige præferencer i forhold til kirken er tilstrækkeligt forstået med pkt. 1 (den demografiske fordeling) og pkt. 2 (den sociokulturelle mangfoldighed)? Hvilken yderligere forståelse kan pkt. 3 bibringe?

Tese 3: Ved at inddrage religionssociologen Peter L. Bergers (f. 1929) idealtyper om religiøsitetens tre grundformer i det moderne samfund er det muligt at udbygge Sinus Instituttets sociokulturelle samfundsmodel med en religiøs dimension og dermed gøre den mere præcis og dermed bedre i stand til at besvare spørgsmål 1, som lød: Hvad vil det sige, at befolkningen, herunder folkekirkens medlemmer, har et forskelligt forhold til kirken? Hvad går disse forskelle nærmere bestemt ud på?

Spørgsmål 3: Hvordan ser denne model ud, og er det praktisk muligt at omsætte den, så den kan indgå i folkekirkens målsætningsarbejde?

Man kan herefter spørge, hvor gennemgribende en ændring det vil være for folkekirken at sætte målsætningsarbejdet på dagsordenen? Er der tale om en lille justering eller om et paradigmeskifte, der indvarsler et helt nyt syn på, hvad folkekirken er? Jeg tillader mig som en indledende tese at hævde det sidstnævnte:

Tese 4: Det traditionelle begreb om folkekirken udtrykker, at den er en territorialkirke med sognet som grundenhed.

For en målsætningsbaseret folkekirke udtrykker det traditionelle begreb kun den halve sandhed, da det overser, at folkekirkens tilstedeværelse overalt ikke alene handler om at overvinde geografiske afstande. Lige så

vigtigt er det, at folkekirken kan overvinde kulturelle afstande, således at den også er til stede i alle betydelige sociokulturelle miljøer.

Et moderne begreb om folkekirken må derfor udtrykke, at den både er en territorial- og en kulturelt mangfoldig kirke.

Konsekvensen af dette er, at folkekirkens grundenhed må være menigheden, som enten kan være baseret på sognet eller på fælles præferencer.

Spørgsmål 4: Hvis et nutidigt og moderne begreb om folkekirken tilsiger, at den både skal være til stede i alle geografiske områder af landet og i alle betydelige sociokulturelle miljøer, så er spørgsmålet, om folkekirken da er langt fra eller tæt på at leve op til sit begreb?

Spørgsmålet er altså, i hvilken grad folkekirken er i kontakt med sine medlemmer, som befinder sig overalt i landet og i alle subkulturer?

For så vidt angår de kirkelige handlinger er svaret hurtigt givet: 68% af børnene, der er født i 2011, blev døbt som barn,¹⁵ 71% af ungdomsårgangen i 2012 blev konfirmeret,¹⁶ 35% af de indgåede ægteskaber i 2012 var kirkeligt viiede¹⁷ og 87% af alle, der døde i Danmark i 2012, blev begravet eller bisat under medvirken af en præst i folkekirken.¹⁸ Disse procenter er beregnet ud fra hele befolkningen, hvoraf 78,4% var medlemmer af folkekirken pr. 1. januar 2014. Vil man udtrykke de kirkelige handlingers opbakning blandt medlemmerne, kan man groft regnet gange de nævnte procenter med 1,28.

Vil man belyse folkekirkens kontakt med sine medlemmer – eller med befolkningen som helhed – ud over disse handlinger og vurdere, om den er til stede overalt i både geografisk og kulturel forstand, så kræver det helt andre midler at nå frem til et svar:

Tese 5: For at belyse, om folkekirken er i kontakt med sine medlemmer udover de kirkelige handlinger, er det nødvendigt at foretage optællinger af, hvor mange der deltager i dens øvrige aktiviteter.

Hvis en sådan aktivitetsstatistik skal kunne belyse, om folkekirken reelt har kontakt med sine medlemmer i alle geografiske områder og i alle betydelige sociokulturelle miljøer, er den nødvendigt, at aktivitetsstatistikken

¹⁵ <http://miliki.dk/kirke/statistik/doebte/> [hentet 30.12.13]

¹⁶ <http://miliki.dk/kirke/statistik/konfirmerede/> [hentet 30.12.13], hvor man præciserer, at ”konfirmation kan foregå på 7. eller 8. klassetrin. Derfor er procenten beregnet ud fra, hvor mange unge der gennemsnitligt var i de to årgange, hvor konfirmation kan finde sted.”

¹⁷ <http://www.dst.dk/pukora/epub/Nyt/2013/NR138.pdf> [hentet 30.12.13]

¹⁸ <http://miliki.dk/kirke/statistik/kirkelige-begravelser/> [hentet 30.12.13]

indeholder oplysninger om, hvad folkekirken udbyder af aktiviteter i hvilke områder, hvor mange der deltager i disse og fra hvilke sociokulturelle miljøer, disse deltagere kommer fra.

Spørgsmål 5: Er det muligt at organisere og tilvejebringe en aktivitetsstatistik, der belyser kirkens udbud af aktiviteter, efterspørgslen efter disse og denne efterspørgsels sociokulturelle profil?

Selvom denne opgave i sig selv er meget stor at løfte, så vil selv ikke en sådan statistik være tilstrækkelig. Måske vil den end ikke indfange det væsentligste. Sagen er nemlig den, at folkekirken ikke kan reduceres til en menneskeskabt institution, der selv kan bestemme sin opgave efter for-godtbefindende. Udover at være menneskeskabt på linje med alle andre samfundsinstitutioner er den ifølge sin bekendelse en del af Jesu Kristi universelle kirke og som sådan forpligtet på sin – kristeligt set – gudgivne opgave, som fremgår af Bibelen og de øvrige bekendelsesskrifter. Dette blev i Kirkeministeriets blå Betænkning 1477 fra 2006 udtrykt på denne måde:

”Folkekirkens mission som kristen kirke er at forkynde Kristus som hele verdens frelser. Dette udgangspunkt er lovgivningsmæssigt bestemt i Grundloven, der bestemmer folkekirken som den evangelisk-lutherske kirke. Forkyndelsen bygger på den grundforudsætning, at mennesker ikke ved egen indsats kan gøre sig fortjent til noget over for Gud, men kun kan modtage alt fra Gud i troen på Jesus Kristus. Kirkens overordnede opgave danner udgangspunkt for de konkrete former, kirkelivet får i sogn, provsti og stift. Alle konkrete målsætninger må dybest set tjene denne opgave.”¹⁹

Hermed er det tydeligt markeret, at målsætningerne ikke er den ”sidste instans”, som det kirkelige arbejde skal ”måles” på; de er blot delmål i forhold til den egentlige målsætning, som er at løfte den *uforanderlige gud-givne* opgave, som er at ”forkynde Kristus som hele verdens frelser”.

Denne forpligtethed på det, der går forud for vore egne ideer om kirken, nemlig at den er Guds,²⁰ afspejler sig også i menighedsrådsløftet, der kom ind i menighedsrådsloven i 1912, og som alle nyvalgte menighedsrådsmedlemmer skal skrive under på, inden de kan træde ind i rådet:

”På det konstituerende møde afgiver de nyvalgte medlemmer en erklæring på ære og samvittighed om at ville udføre det dem betroede hverv i troskab mod den danske evangelisk-lutherske folkekirke, så at den kan byde gode vilkår for den kristne menigheds liv og vækst.”²¹

Hermed udtrykkes, at *succeskriteriet* for menighedsrådsarbejdet er, hvorvidt det lykkes at fremme menighedens liv og vækst.

¹⁹ Kirkeministeriet 2006, s. 12.

²⁰ Karsten Nissen 2008, s. 43.

²¹ Menighedsrådslovens § 7.

Det er i den forbindelse vigtigt at gøre sig klart, at dette kriterium ikke uden videre er målbart. Menighedens liv og vækst har nemlig to dimensioner, som begge er gyldige:

- En kvantitativ vækst, som viser sig ved *flere deltagere* til de kirkelige arrangementer, og som umiddelbart kan måles.
- En kvalitativ vækst, som betyder, at *den enkelte deltager* får en *dybere* forankring i kristendommen. Denne kan ikke direkte måles, og det skyldes både, at der er tale om en meget kompleks organisk proces, som den pågældende måske endda ikke selv kan gøre rede for, men det skyldes også, at de dybereliggende spor, som en kirkelig aktivitet har sat sig, måske først viser sig lang tid efter, at den fandt sted. Hermed være dog ikke sagt, at man ikke kan registrere *indikatorer* på den kvalitative vækst ved at spørge personen om de indtryk, en given aktivitet har givet den pågældende.²²

Denne dobbelthed betyder, at menighedsrådets målsætningsarbejde kan bevæge sig i mange forskellige retninger, fordi de to dimensioner ikke nødvendigvis altid er forenelige. Man kan nemlig argumentere for, at ønsket om kvantitativ og kvalitativ vækst godt kan trække i hver sin retning. Synspunktet kan da være, at en folkelig event sjældent er det bedste sted til fordybelse, og at visse aktiviteter bedst bliver en succes, hvis der kun møder få mennesker op. Som eksempel på sidstnævnte kan nævnes en sognepræst, der indkalder til en samtalegruppe i præsteboligen, hvor man skal tale om troens betydning i ens eget liv. Der lægges her op til en personlig og dybtgående samtale, som har de bedste vilkår, hvis der ikke møder ret mange op.

Dette har jeg sammenfattet i denne tese:

Tese 6: Menighedsrådsløftet indeholder ikke håndfaste succeskriterier, og det skyldes, at ”menighedens liv og vækst” både har en bredde- og en dybde dimension: Breddedimensionen er kvantitativ og lægger op til, at flest mulige deltager i de folkekirkelige aktiviteter. Dybde dimensionen er kvalitativ og drejer sig om, at den enkelte deltager bliver dybere forankret i kristendommen.

Spørgsmål 6: Er det muligt at udforme en aktivitetsstatistik, som tager højde for, at ”menighedens liv og vækst” både har en kvantitativ og kvalitativ side?

²² Om måling af et kompleks fænomen som f.eks. hvor religiøs man er se Stefan Huber 2003.

Jeg vil i resten af bogen nærmere begrunde og udfolde de seks teser med tilhørende spørgsmål. Bogen er derfor struktureret på følgende måde efter de seks teser, som nu gengives i kort form:

Kapitel 1 handler om tese 1: Målsætningsarbejdet i folkekirken er begrundet i, at dens medlemmer har forskellige præferencer i forhold til kirken:

- KINBAB-modellen over otte af menighedsrådsarbejdets ti dimensioner
- Sinus Instituttets sociokulturelle samfundsmodel
- Præsentation af Ferdinand Tönnies' grundbegreber om Gemeinschaft og Gesellschaft med henblik på en dybere forståelse af den sociokulturelle model
- Livsformerne fra den tyske evangeliske kirkes fjerde medlemsundersøgelse

Kapitel 2 vedrører tese 2: Undersøgelser af den lokale sociokulturelle mangfoldighed kan støtte målsætningsarbejdet, men er ikke strengt nødvendigt:

- Brug af "microm-Geo-Miljø" i Potsdam
- Den danske "Kirkestatistik" (eller rettere: "Befolkningsstatistik") som indikator
- Kvalitativ viden om lokalområdet

Kapitel 3 handler om tese 3: Ved at udbygge Sinus Instituttets sociokulturelle samfundsmodel med en religiøs dimension bliver den mere præcis og dermed bedre i stand til at belyse, hvad det vil sige, at folkekirkens medlemmer har et forskelligt forhold til kirken:

- Præsentation af Peter L. Bergers idealtyper om religiøsitetens grundformer
- Præsentation af en samlet model over folkekirkemedlemmernes kulturelle og religiøse orientering
- Diskussion af modellens håndtérbarhed

Kapitel 4 udfolder tese 4: Et moderne begreb om en folkekirke, der vil være til stede overalt, tilsiger, at den både skal være til stede i alle geografiske områder af landet og i alle betydelige sociokulturelle miljøer:

- Folkekirkebegrebets normativitet
- Den dobbelte folkekirke som en enhed af sogne- og regionalkirker
- Succeskriterier for folkekirken

Kapitel 5 beskæftiger sig med tese 5: For at belyse, om folkekirken er i kontakt med sine medlemmer, er det nødvendigt at virkeliggøre en statistik, der indeholder oplysninger om, hvilke aktiviteter den udbyder i hvilke områder, hvor mange der deltager i disse og fra hvilke sociokulturelle miljøer, disse deltagere kommer fra:

- Aktivitetsstatistikens bestanddele og design
- Aktivitetsstatistikens organisering
- Eksempler på analyser, der bygger på tællingerne af kirkegængere i 2000-03
- Et forslag til analyseplan for aktivitetsstatistikken

Kapitel 6 omhandler tese 6: "Menighedens liv og vækst" har både en kvantitativ og kvalitativ side. Derfor må aktivitetsstatistikken suppleres med dybdegående brugerundersøgelser:

- Eksempler på brugerundersøgelser fra Danmark og Tyskland
- Et forslag til design af en brugerundersøgelse

Bogens struktur er altså, at jeg i Kapitel 1 og 2 belyser de sociokulturelle vilkår, der er givet for folkekirkens virksomhed i det moderne samfund i disse år; at jeg i Kapitel 3 udvider dette perspektiv med at inddrage folkekirkemedlemmernes religiøse orientering; at jeg i Kapitel 4 begrundes, hvordan folkekirken bør forholde sig til disse vilkår, hvis den vil leve op til sin bestemmelse som folkekirke. Herefter følger i Kapitel 5 og 6 en præsentation af nogle værktøjer, som kan være nyttige i den forbindelse – en aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser.

Det her præsenterede forløb kan sammenfattes til to punkter:

- I bogens *første del*, der består af kapitlerne 1-3, beskriver jeg hvordan befolkningen kan inddeles i grupper, der har et forskelligt forhold til kristendom og kirke.
- I bogens *anden del* undersøger jeg, hvordan folkekirken reagerer (Kapitel 4) eller kan reagere (Kapitel 5 og 6) på disse forskelle.

Da jeg i løbet af de seks kapitler i betydeligt omfang støtter mig til tyske analyser og modeller, bør det også nævnes, at jeg har foretaget oversættelsen af dette materiale i samarbejde med min kone, cand.mag. i tysk og religionsvidenskab, Linda Hinz. I bilaget findes dog tre figurer, som af tekniske grunde ikke har kunnet oversættes.

Endelig bør det nævnes, at jeg i det følgende anvender en række begreber, som ligger tæt op ad hinanden, som om de var synonyme. Det drejer sig om livsverdener, sociokulturelle miljøer, subkulturer, livsformer og livsstile. Begrundelsen for den skiftende brug af de forskellige begreber

gennem bogen er, at jeg så vidt muligt holder mig til de begreber, som de enkelte undersøgelser og teorier selv bruger.

Læsevejledning

Som nævnt i forordet, er dette ikke en håndbog for menighedsrådsmedlemmer, men et fagligt bidrag til at afklare ”et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser” (jf. undertitlen). Dele af bogen kan derfor forekomme vanskelige, og nogle vil måske endda opleve dem som snørklede, spidsfindige og egensindige. Det skyldes, at jeg primært har været optaget af at nå frem til så præcise formuleringer som muligt.

Og som det fremgår af konklusionen på første del på side 193f., leder dette ønske om præcision frem til at foreslå fire redskaber til at analysere befolkningens forskellige forventninger og ønsker til folkekirken.

Heri ligger imidlertid også nøglen til en betydeligt lettere læsning af bogen, da det hovedsageligt er Tönnies-Berger-modellen, der er kompliceret. Ganske vist er det også den, der kommer tættest på de forskellige religiøse tænkemåder, men kan man – i første omgang – nøjes med de tre andre redskaber, kan man springe afsnittet om Tönnies’ grundbegreber (side 40 - 70) og hele Kapitel 3 over. Hermed undgår man de 106 sider, der indeholder det sværeste stof. Dem kan man så vende tilbage til senere.

Første del: Befolkningens forskellighed

Jeg vil i de følgende tre kapitler præsentere en række forskellige tilgange til at bestemme forskelligheder i befolkningen, som kan have betydning for, at man i den kan finde forskellige præferencer i forhold til kristendom og kirke. Det drejer sig om såvel demografiske, som kulturelle og religiøse forskelle.

Kapitel 1

Brugernes forskellige præferencer

I dette kapitel vil jeg nærmere begrunde den første tese, som lød:

Tese 1: Hvis alle folkekirkens medlemmer havde de samme ønsker til kirken, og disse udelukkende var at deltage i højmessen og de kirkelige handler (dåb, konfirmation, vielse og begravelse), så var der ingen grund til at beskæftige sig med målsætningsarbejde.

Den eneste grund til, at man beskæftiger sig med målsætningsarbejde i folkekirken er altså, at dens medlemmer har forskellige ønsker til kirken.

I forlængelse heraf er spørgsmålet, hvad vil det sige, at medlemmerne har et forskelligt forhold til kirken? Hvad går disse forskelle nærmere bestemt ud på? Hvordan er det muligt at forstå befolkningens forskellige præferencer (ønsker, forventninger, sympatier og antipatier) i forhold til folkekirken?

Første del af svaret på dette spørgsmål vil jeg forsøge at give i dette kapitel, hvor jeg vil præsentere to uafhængige undersøgelser af disse præferencer, som begge er fra Tyskland.²³ Grunden til, at jeg vælger tyske undersøgelser er, at Tyskland er førende på dette område: I Danmark er der slet ikke gennemført sådanne. Det nærmeste, vi kommer i den retning, er værdiundersøgelserne, som er gennemført hver 9. år siden 1981 under ledelse af professor Peter Gundelach, men de indeholder så få spørgsmål om folkekirken, at de slet ikke kan måle sig med de tyske. Dette er ikke overraskende i og med, at værdiundersøgelseernes formål ikke primært drejer sig

²³ Anden del af mit svar kommer i Kapitel 3, hvor jeg forsøger at kombinere de tyske undersøgelser med Peter L. Bergers idealtyper om religiøsitetens grundformer i det moderne samfund.

om religiøse eller kirkelige forhold. I Norge og Sverige er der gennemført enkelte undersøgelser,²⁴ men de er efter min vurdering langt fra kvaliteten i de tyske, hvilket ikke er så overraskende i og med, at den tyske evangeliske kirke (EKD) systematisk har gennemført medlemsundersøgelser hvert 10. år siden 1972,²⁵. Den tyske katolske kirke har siden 2004 gennemført to undersøgelser med hjælp af Sinus Institutet, som har arbejdet med inddelingen af befolkningen efter præferencer for forskellige ting siden 1970'erne.

Heldigvis er det også min vurdering, at resultaterne fra de tyske undersøgelser har en sådan karakter, at de umiddelbart giver god mening i en dansk sammenhæng. Denne vurdering bygger jeg på mine efterhånden mange erfaringer med målsætningsseminarer for menighedsråd, hvor jeg har brugt livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse og erfaret, at de vinder genklang i alle områder af landet lige fra landsogne i Vestjylland til storbyens sogne på Nørrebro i København.

Inden vi ser nærmere på de tyske undersøgelser, vil jeg dog lige klargøre den bane, som menighedsrådene spiller på, når de beskæftiger sig med målsætninger.

Inden da er det dog nødvendigt med en yderligere indledende bemærkning, som har at gøre med dette kapitels hovedspørgsmål, der lød: Hvordan er det muligt at *forstå* befolkningens forskellige præferencer (ønsker, forventninger, sympatier og antipatier) i forhold til folkekirken?

Dette spørgsmål rejser nemlig et mere fundamentalt metodisk spørgsmål, som først må afklares, nemlig *hvad det vil sige at forstå noget i sociologisk forstand?* Et klassisk og stærkt svar på dette finder vi hos Max Weber (1864-1920), der er ophavsmand til den såkaldt "forståelse sociologi".²⁶

²⁴ Jf. Jonas Bromander 2005 og Ole Gunnar Winsnes 2005.

²⁵ Jf. Helmut Hild 1974, Johannes Hanselmann u.a. 1984, Klaus Engelhardt u.a. 1997, Wolfgang Huber u.a. 2006 og Schneider u.a. 2014. For en samlet analyse af de tre førstnævnte undersøgelser samt nogle, der gik forud for disse, se Gerald Kretzschmar 2001.

²⁶ I sin oversigt over, hvad sociologi er for en videnskab, inddeler George Ritzer faget i tre paradigmer, hvoraf det ene føres tilbage til Max Weber, jf. Ritzer 1977, s. 91ff.

Den forstående sociologiske metode

Idealtyper

Som Uta Gerhardt gør opmærksom på, opfatter Weber dannelsen af idealtyper som kongevejen for den socialvidenskabelige analyse.²⁷ For at forstå det, må vi først gøre os klart, hvad Weber forstår ved forståelse:

Den forklarer han i ”Sociologiske grundbegreber” fra 1919-1920. Han hævder her, at det logisk rationelle er det, der i almindelighed er mest forståeligt:

”Det, som er mest rationelt forståeligt, som altså i denne sammenhæng *mest umiddelbart og entydigt lader sig beskrive intellektuelt som forbundet med mening*, er frem for alt de meningssammenhænge, der har et indbyrdes forhold som matematiske og logiske udsagn. Vi forstår helt *entydigt*, hvad det meningsmæssigt betyder, når en person i et ræsonnement eller i en argumentation anvender sætningen $2 \times 2 = 4$ eller den pythagoræiske læresætning ...”²⁸

Heraf drager Weber den konsekvens, at den mest forståelige af de menneskelige handletyper er den målrationelle.²⁹ Og den metodiske konsekvens heraf er, at det gælder om at udforme idealtyper, der udtrykker de mest konsistente handlinger og livsanskuelser og derefter bruge dem som holdepunkter, når man vil forstå det sociale liv i dets brogede mangfoldighed. Pointen er, at også irrationelle handlinger og inkonsistente diskurser bedst kan *forstås* med udgangspunkt i sådanne idealtyper; inkonsistente standpunkter forstår vi altså iflg. Weber bedst som *afvigelser* fra idealtypisk formulerede konsistente standpunkter:

”For den typedannende videnskabelige betragtning er det mest *overskueligt* at undersøge og fremstille alle irrationelle, affektuelt betingede, adfærdsmæssige meningssammenhænge, der øver indflydelse på en handlen, som ”*afvigelser*” fra et *konstrueret, rent formålsrationelt forløb af denne handlen*. Hvis man f.eks. vil forklare en ”børspanik”, vil det være hensigtsmæssigt først at forstå, hvordan der ville være blevet handlet, hvis irrationelle affekter ikke havde spillet ind, og dernæst at inddrage de irrationelle komponenter som ”forstyrrelser” ...

For så vidt og kun på grund af denne hensigtsmæssighed i metodisk henseende, er den »forstående« sociologiske metode »rationalistisk«.³⁰

Spørgsmålet er herefter, *hvordan* man kan finde frem til og formulere de idealtyper, der kan bruges som rationelle pejlemærker, når man vil forstå en

²⁷ Jf. Uta Gerhardt 2001, s. 234.

²⁸ Max Weber 2003C Bind 2, s. 193, mine kursiveringer.

²⁹ Foruden denne indeholder Webers handlingstypologi traditionel, affektiv og værdirationel handlen, jf. Weber 2003C Bind 2, s. 209f.

³⁰ Max Weber 2003C Bind 2, s. 194, mine kursiveringer.

given social handling? *Weber anviser ikke nogen præcis metode til dette*,³¹ men peger på, at der er tale om nogle konstruktioner, som forskeren gør sig ved at bruge sin rationelle tænkning. Det handler simpelthen om at foretage en abstraktion, hvor man skærer de flimrende og inkonsistente sider ved det empiriske materiale væk:

"Det betyder først og fremmest at skabe – lad os bare sige – *fantasibilleder* ved at se bort fra en eller flere af de bestanddele af »virkeligheden«, der i realiteten faktisk har været ..."³²

Idealtyperne forekommer altså ikke nødvendigvis i ren form i den empiriske virkelighed, men er rationelt forenklede billeder, der kan tjene som pejlemærker, som de empiriske fænomener herefter kan måles i forhold til. Denne måling kan føre til et af følgende tre resultater:

- En konstatering af, at fænomenet faktisk svarer til idealtypen, hvilket er ensbetydende med, at fænomenet er rationelt.
- En konstatering af, at fænomenet befinder sig imellem to eller flere idealtyper, hvilket udtrykker, at det er en blanding af flere forskellige konsistente positioner.
- En konstatering af, at fænomenet afviger fra alle de idealtyper, som den samlede typologi over det undersøgte felt indeholder. Det betyder, at fænomenet afviger fra alle de konsistente positioner og derfor er irrationelt. Men netop ved at kunne beskrive det pågældende fænomen i dets *afvigelse* fra de rationelle positioner, bliver det irrationelle *forståeligt*.

Udover denne erkendelsesmæssige funktion har idealtyperne også en pædagogisk i og med, at de giver et forenklet billede af en kompleks virkelighed ved at præsentere de væsentligste mulige konsistente positioner inden for den virkelighed, man ønsker at overskue og forstå.

Idealtyperne kan have et meget forskelligt omfang lige fra store teorier om, hvordan hele samfundet udvikler sig til små teorier om, hvad der er typiske handlinger, når man står i kø i et supermarked.

Som eksempel på det første nævner Max Weber selv Karl Marx' samlede teori i sit hovedværk *Kapitalen*:

"Også *udviklingsforløb* kan ... konstrueres som idealtyper ... [D]et [skal] her kun konstateres, at *alle* specifikt-marxistiske "love" og udviklingskonstruktioner – forudsat at de *teoretisk* er fejlfri – naturligvis har karakter af idealtyper."³³

³¹ Jf. Heinz Steinert 2010, s. 272.

³² Weber 1985A s. 275, min kursivering.

³³ Max Weber 2003A, bind 1, s. 116 og 118. Marx forstod selv sin teori anderledes, nemlig som opdagelsen af samfundets objektive bevægelseslove. Den opfattelse blev reformuleret af universitetsmarxisterne i Vesteuropa i 1970'erne. I Danmark var det især gruppen omkring tidsskriftet *kurasje*, der insisterede på dette. I modsætning til

Realtyper

Weber blev tidligt kritiseret for, at hans *vej* frem til at formulere indholdet i de enkelte idealtyper var subjektiv og svært gennemskuelig.³⁴ Han måtte da også – som vi så i note 32 – medgive, at der var tale om fantasibilleder. Problemet er imidlertid, at dette næppe er nok for en sociologi, der ønsker at formulere sande analyser af virkeligheden.

Jeg skal naturligvis ikke diskutere det meget komplicerede spørgsmål om forholdet mellem begreb og virkelighed her. Jeg vil derfor nøjes med at pege på *to veje*, som man kan gå, hvis man ønsker at anvise nogle tydelige forbindelseslinjer mellem idealtyperne og den virkelighed, der kan registreres med dokumenterbare (og dermed kontrollerbare og kritiserbare) metoder.

Fra empiri til idealtyper via gennemsnitstyper

Den ene vej er den, jeg har udviklet og anvendt i mine statistiske analyser af data fra spørgeskemaer vedr. menighedsrådsarbejdet³⁵ og præstearbejdet.³⁶ Strategien har været at kombinere faktor- og klyngeanalyser med det formål at samle respondenter, som indbyrdes har svaret meget *ens* på en række spørgsmål, i en gruppe for sig og gøre det således, at der på den måde opstår en række grupper, der internt er meget homogene samtidig med, at svarprofilen *mellem* grupperne bliver så *forskellig* som mulig.

På den måde er det muligt at udforme en række gennemsnitstyper, som er de empirisk fundne grupper, hvis svarprofil på de udvalgte spørgsmål

Weber opfattede denne gruppe Marx' teori som en *realabstraktion*, hvilket ligger tæt på begrebet *realtype*, som jeg – i denne bogs helt anden sammenhæng – vender tilbage til i næste afsnit. Det væsentligste danske bidrag til afklaringen af Marx' teori var dog uden tvivl Hans-Jørgen Schanz' banebrydende bog *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status* fra 1973. Titlen angiver i datidens sprog faktisk ret præcist, hvad sagen drejer sig om, nemlig at ville foretage en kildetro reformulering (rekonstruktion) af, på hvilke *områder* den teori er gyldig (omfangslogisk status), som Marx formulerede i *Kapitalen* (den teori hed nemlig Kritikken af den politiske økonomi). Jeg opfatter Schanz' position som en mellemting mellem Webers og *kurrasjes*: Kapitalens logik (læs: værdiformerne) har real gyldighed som en magt, der vil tvinge den konkrete verden (læs: brugsværdierne) i en bestemt retning, men om det lykkes og hvordan, kan man kun undersøge empirisk konkret. Mit eget bidrag til den diskussion findes i Rasmussen 1981. Denne diskussion virker unægtelig noget 'altmodisch' i dag, men giver faktisk en god indsigt i de problemer, der opstår, hvis man vil prøve at præcisere, hvordan Webers position i det netop citerede om Marx' teori nærmere kan forstås.

³⁴ Se Uta Gerhardt 2001, s. 274.

³⁵ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012.

³⁶ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2009.

kan beskrives i forhold til hinanden ved at sætte gruppernes gennemsnits-svar op i forhold til hinanden. I en kommentar til en anmeldelse i *Præsteforeningens Blad* har jeg udtrykt det på denne måde:

”Den ideelle arbejdsform for sociologer er ... at udvikle præcise metoder, som giver klare bud på sammenhængen mellem teori og empiri, og den røde tråd i mine bøger siden 2005 er da også at forfølge ét bestemt metodisk spor: At vise, at der findes en vej fra empiriske data til idealtyper i Webers forstand. Det er derfor en afgørende pointe, at mine idealtyper ikke bare er nogle, jeg har konstrueret med sociologisk fantasi og med sans for, at de bliver rationelt konsistente. De skal også så langt som muligt fremkomme af metoder, der er kontrollerbare, og her finder jeg ingen bedre end de matematiske. Derfor lader jeg statistiske gennemsnitstyper gå forud for de egentlige idealtyper.”³⁷

Fra idealtyper til empiri via typiske eksempler

Den anden vej finder jeg praktiseret i Sinus Instituttets undersøgelse af forholdet mellem den katolske kirke og den tyske befolkning. Man tager her udgangspunkt i de ti sociokulturelle miljøer, som Sinus-modellen har ind-delt den tyske befolkning i, og opfatter dem som nogle givne idealtypiske størrelser.³⁸ Herefter udvælger man nogle personer, der er *typiske repræ-sentanter for hvert miljø*, til at deltage i dybdegående kvalitative inter-views. Man sikrer sig altså på forhånd, at de empiriske svarpersoner har de træk, der er karakteristiske for det pågældende miljø. På den baggrund får man empiriske udsagn (nemlig oplysningerne fra interviewet), som kan ud-dybe det pågældende miljøes forhold til kirken:

”Studiet er et kvalitativt grundlagsstudie om religiøse og kirkelige indstillinger i Tyskland på baggrund af Sinus-miljøerne. ... Målet er ... at formidle miljøspecifikke perspektiver og tilgange til religion og kirke. Metodisk stod det derfor i centrum at rekruttere *miljøtypiske respondenter* ...”³⁹

Dette studie er i kvalitativ forstand repræsentativt, fordi det afbilder et omfattende spektrum af livsverdener i vores samfund.”⁴⁰

I begge tilfælde opnås det at skabe en empirisk *realtype*, som korresponde-rer med idealtypen: I det ene tilfælde benyttes *kvantitative* metoder til at skabe kontrollérbare gennemsnitstyper, der herefter viderefortolkes og ren-dyrkes til idealtyper, mens man i det andet tilfælde benytter *kvalitative* me-toder til at vise, hvordan den givne idealtipe kan forekomme i den empiri-ske verden i form af det kvalitative interview.

³⁷ Steen Marqvard Rasmussen 2012C, s. 754f.

³⁸ På side 36f. omtaler jeg disse miljøer og deres empiriske grundlag nærmere.

³⁹ På samme måde er personerne, der skal gættes i TV-programmet ”Kender du typen?” på DR 1 også realtyper, da der er tale om en konkret empirisk repræsentant for noget, der er tænkt som en type.

⁴⁰ Carsten Wippermann 2011, s. 15-16, mine kursiveringer.

Den empiriske status for de to realtyper er dog strengt taget forskellig: Mens realtypen ved den kvalitative metode er *en konkret person*, der er udvalgt til at udtrykke det typiske, så er den empiriske status for en gennemsnitstype anderledes derved, at der er tale om en profil, der er fremkommet som *en gruppes gennemsnitlige svarfordeling* på en række spørgsmål.

I begge tilfælde gælder det, at det karakteristiske ved realtyper er, at – de sammenlignet med idealtyper – er noget mere grumsede, fordi de er tættere på den empiriske virkelighed, som ikke går restløst op i idealtyperne.⁴¹ Realtypeniveauet er derfor kendetegnet ved, at man ved siden af de typiske empiriske eksempler, som kan illustrere idealtyperne må operere med en række blandingsformer. Fra mine egne religionssociologiske undersøgelser kan jeg nævne to eksempler på, hvad det kan betyde:

I min undersøgelse af, hvordan religiøsitetens tre idealtypiske grundformer i det moderne samfund kommer til udtryk i en folkekirkelig sammenhæng, ender jeg op med at måtte supplere disse med to blandingsformer.⁴² Og i min statistiske analyse af menighedsrådsarbejdet, hvor jeg via gennemsnitstyper når frem til fem idealtyper af menighedsrådsmedlemmer, må jeg undervejs konstatere, at der empirisk set var 28% af menighedsrådsmedlemmerne, som efter de matematiske kriterier ikke hørte hjemme i nogen af de fem typer. Disse 28% fordelte sig i stedet på 39 meget små grupper. Prisen for at opnå fem gennemsnitstyper, der var så homogene, at de kunne danne grundlag for at formulere idealtyper var med andre ord, at jeg måtte se bort fra de 39 små grupper, der tilsammen indeholdt 28% af respondenterne.

I den følgende vil jeg anvende de her skitserede to metoder som grundlag for at vurdere, hvilken status de præsenterede opfattelser af brugernes præferencer har. Det vil da vise sig, at vi undervejs bevæger os frem og tilbage mellem empiriske data, realtyper af forskellige slags og idealtyper, herunder modeller.

Efter disse metodiske overvejelser kan vi nu se nærmere på kapitlets hovedspørgsmål, som jo var, hvordan det er muligt at forstå befolkningens forskellige præferencer (ønsker, forventninger, sympatier og antipatier) i forhold til folkekirken? Og da denne afklaring netop er relevant i forhold til målsætningsarbejde, og da det – som nævnt i indledningen – især er me-

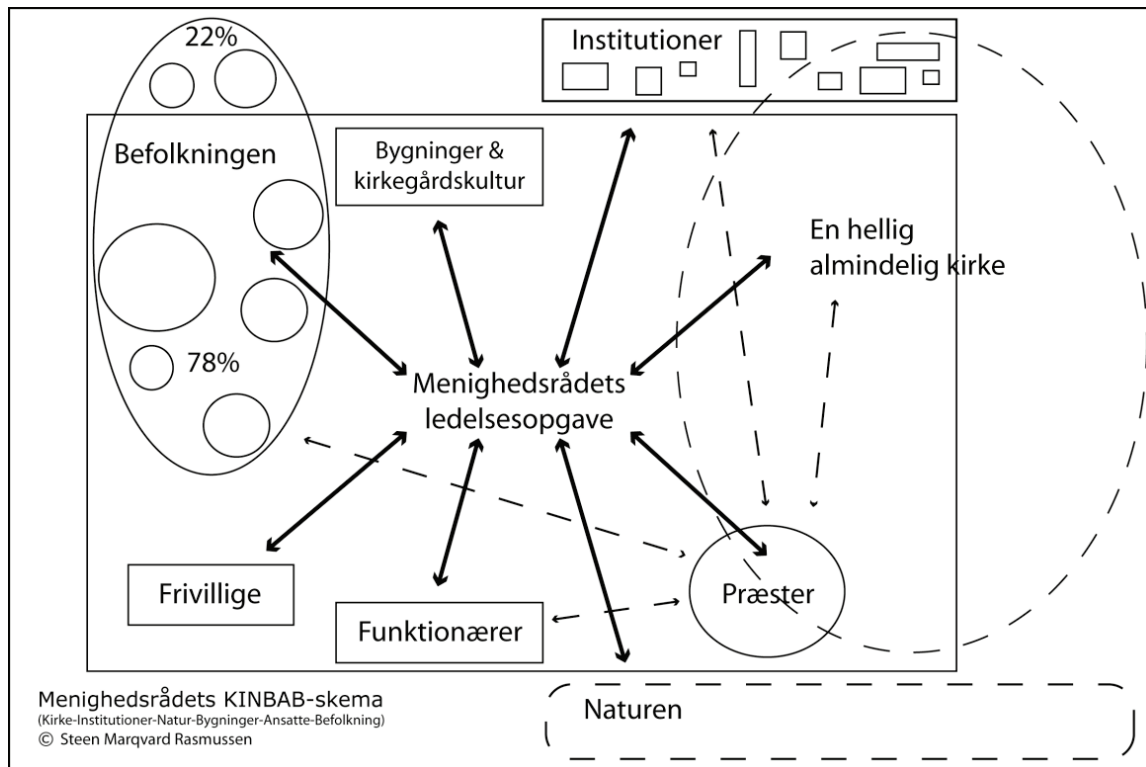
⁴¹ Selvom livsstilseksperterne i "Kender du typen?" hele tiden anvender kriteriet stringens, når de gætter på, hvordan personens adfærd eller forbrugsmønster er, så opdager de ofte, at personen ikke agerer konsekvent, hvortil de bemærker, at dette udfald viser, at personen er helt menneskelig.

⁴² Jf. Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 115-127.

nighedsrådene, der arbejder med dette, vil jeg starte med ganske kort at kridte den bane op, som menighedsrådene arbejder på.

Menighedsrådets arbejde med målsætninger

Jeg har i en anden sammenhæng sammenfattet menighedsrådsarbejdets hovedbestanddele i et såkaldt KINBAB-skema, som viser otte af de ti dimensioner, som dette arbejde har, når vi ser bort fra økonomi og administration:



Figur 1: Otte dimensioner af menighedsrådets ledelsesopgave

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2008A, s. 14, hvor procenten for befolkningens medlemskab af folkekirken er ajourført pr. 1. januar 2014.

Figurens formål er at vise, hvad der er menighedsrådets ledelsesopgaver på sogneniveau, efter at rådet pr. 1. juli 2007 blev opgraderet til at være kirke- lig ledelse i sognet.⁴³ Som arbejdsgiver for kirke- og kirkegårdsfunktionæ- rerne har det en lang række ledelsesopgaver, der følger af reglerne på det almindelige arbejdsmarked. For så vidt man inddrager frivillig arbejdskraft, har man også ledelsesopgaver i forhold til disse. Dertil kommer, at menig-

⁴³ Det skete med lov nr. 531 af 6. juni 2007, som ændrede menighedsrådslovens § 1, som herefter bestemte, at "Sognets *kirkelige* og administrative anliggender styres af me- nighedsrådet, medmindre andet er særligt hjemlet i lovgivningen." (min kursivering).

hedsrådet står for vedligeholdelsen og drift af kirke, kirkegård, præstegård, sognegård m.m. og i alt dette skal gøre det på en måde, der er så bæredygtig for naturen som muligt. Selvom præsterne er født medlem af rådet, er disse skilt ud som en selvstændig gruppe for at vise, at der er et særligt forhold mellem de fødte og de valgte rådsmedlemmer, og for at vise at præsterne i deres embedsvirksomhed er uafhængige af menighedsrådet og derfor har deres egne relationer til de enheder, som de med de stiplede linjer er forbundet med.

Alt i alt udtrykker figuren den opfattelse, at den kirkelige ledelse er nødt til at tænke i mål, målgrupper og midler forstået på denne måde:

- a) **Kirke** – udtrykker det uopgivelige og grundlæggende *mål*, at evangeliet skal forkyndes.
- b) **Naturen** – henviser til, at Guds skaberværk er fundamentet for alt liv, og at kirkens ledelse må forholde sig til betydningen af en grøn profil på to niveauer: Både i forbindelse med målsætningerne og i forbindelse med de faktiske kirkelige virkemidler.
- c) **Institutioner og Befolkning** – indeholder de *målgrupper*, menighedsrådet orienterer sig mod, når det vil formulere sine *målsætninger* om, hvad der skal til for at danne et reelt mødested for folk og kirke.
- d) **Ansatte og Bygninger** – er de ressourcer, menighedsrådet umiddelbart har til rådighed for at realisere sine målsætninger.

Da modellen kun handler om sogneniveau for et enkelt menighedsråd, må den imidlertid suppleres med to andre dimensioner. For det første vil det ofte være relevant at samarbejde med andre menighedsråd, der repræsenterer en tilsvarende figur i nabosognene. For det andet vil det være relevant for menighedsrådet at samarbejde med andre niveauer i folkekirken, eksempelvis budgetsamrådet og provstiudvalget samt stiftsrådene.

Alt i alt kan vi sige, at menighedsrådet som kirkelig ledelse skal løfte en opgave med ti dimensioner, som samlet set handler om at formulere en målsætning for, hvordan man ønsker at være kirke i relation til den lokale befolkning og dens institutioner; en målsætning, der tager højde for de lokale kirkelige ressourcer i sognet og nabosognene; en målsætning, som derfor tydeliggør de lokale styrker og svagheder og dermed behovene for samarbejde på tværs af sognegrænser; og endelig en målsætning, der sikrer en tilstrækkelig beskyttelse af naturen.

Selvom menighedsrådet altså bør formulere målsætninger om alle ti dimensioner, skal vi i det følgende kun se nærmere på dem, der direkte har betydning for udformningen af en aktivitetsstatistik. Da denne – som vi

skal se i Kapitel 5 – handler om kirkens tilbud til befolkningen og befolkningens faktiske deltagelse i disse tilbud, så skal vi koncentrere os om den del af menighedsrådets målsætningsarbejde, der er direkte rettet mod befolkningen. Dette indbefatter dog mere end relationen mellem menighedsrådet og befolkningsellipsen til venstre i og med, at befolkningen også bruger bygningerne og kirkegårdene, og at den også lever en del af sit hverdagsliv i samfundsinstitutioner som f.eks. vuggestuer, børnehaver, skoler og plejehjem. Af figurens otte dimensioner er det derfor især pilene fra menighedsrådet til hhv. befolkning, institutioner samt bygninger og kirkegårde, der er centrale.⁴⁴

Når talen er om målgrupper, er det vigtigt at hæfte sig ved, at befolkningsellipsen til venstre er underinddelt på to forskellige måder:

For det *første* ser vi, at en del af ellipsen – ligesom institutionerne og naturen – ligger udenfor den firkant, der skal illustrere det, som folkekirken selv rummer. Nærmere bestemt ligger 21% af befolkningen udenfor, mens 79% ligger indenfor. Det betyder, at 21% af befolkningen (i 2013) ikke var medlemmer af folkekirken, mens 79% var medlemmer. Selvom medlemsprocenten er faldet fra 89 i 1990 til 79 i 2013,⁴⁵ så er folkekirken fortsat Danmarks store religionssamfund. Det betyder, at den også varetager funktioner som civilreligion for hele samfundet.⁴⁶ Derfor, og fordi kirken er forpligtet på missionsbefalingen,⁴⁷ er det legitimt for folkekirken at formulere målsætninger, som både er henvendt til dens medlemmer og dem, der ikke er medlemmer. Når jeg i dette og følgende kapitler taler om 'brugerne' og deres forskellige præferencer i forhold til kirken, så kan det både betyde folkekirkens medlemmer og den danske befolkning som helhed.

For det *andet* ser vi, at ellipsen er underinddelt i nogle cirkler. Disse har to betydninger. Den ene er, at befolkningen består af forskellige subkulturer. Hermed menes, at *individer*, som er relativt *ens* med hensyn til livsværdier, forbrugsmønstre m.v., kan opfattes som en subkultur, der er forskellig fra andre subkulturer, der ligeledes består af individer, der er relativt ens blot med andre værdier osv. Den anden betydning af cirklerne udtrykker de mange *foreninger*, som den danske befolkning har organiseret sig i med henblik på bestemte formål. Der er naturligvis en sammenhæng mellem de to betydninger forstået på den måde, at individer fra den samme subkultur er tilbøjelig til at søge sammen i bestemte foreninger, men den

⁴⁴ De to dimensioner, som ikke er med på figuren, fordi de rækker ud over sognet, vender jeg tilbage til i Kapitel 4 om Den dobbelte folkekirke.

⁴⁵ Jf. <http://miliki.dk/kirke/statistik/folkekirkens-medlemstal/> [hentet 22.11.13]

⁴⁶ Se hertil f.eks. Margit Warburg 2005, specielt s. 135ff.

⁴⁷ Jf. Matt. 28, 19.

principielle forskel mellem de to betydninger er, at mens inddelingen i subkulturer bygger på oplysninger om individerne set som enkeltstående størrelser, så tager foreningsperspektivet udgangspunkt i, hvordan disse har organiseret sig og har opbygget relationer til hinanden.

På den baggrund mener jeg, at man kan tale om *tre typer af målgrupper* for det kirkelige arbejde:

- 1) Man kan orientere sig mod *de enkelte individer*, som har en række kendetegn som f.eks. alder, køn og sociokulturel orientering og deraf følgende præferencer i forhold til kirken.
- 2) Man kan orientere sig mod *de foreninger*, som individerne har organiseret sig i.
- 3) Man kan orientere sig mod *de samfundsinstitutioner*, som individerne lever større eller mindre dele af deres hverdag i.

Dertil kommer, at kirken kan operere med en række forskellige mulige *mødesteder* for kirken og disse målgrupper:

- a) Kirkerummet
- b) Sognegården
- c) Kirkegården
- d) De enkelte samfundsinstitutioner
- e) De offentlige rum, som kan spænde fra de urbane (parker, pladser o.l.) til naturen i bred forstand.

I denne bog om det sociologiske grundlag for målsætningsarbejde og aktivitetsstatistik vil jeg lægge vægten på at bestemme målgrupperne på baggrund af de enkelte individer. Begrundelsen for at fokusere på pkt. 1) om de subkulturelle mønstre er dels, at pkt. 2) om foreningsdannelsen i høj grad er afledt af subkulturerne og kan forstås ud fra disse, og dels at pkt. 3) om livet i samfundsinstitutionerne i høj grad følger objektive kriterier som alder (vuggestue, børnehave, skole, plejehjem) eller andre nødvendigheder som følge af kriminalitet eller sygdom (fængsler, hospitaler og plejehjem). Dertil kommer, at der allerede er en lang tradition for kirkens samarbejde med både foreninger og disse institutioner og dermed stor viden på disse felter, hvorimod det er min tese, at kirkens sans for de subkulturelle forskelle er noget mindre opdyrket og derfor påkalder sig særlig opmærksomhed.⁴⁸

Med hensyn til mødestederne vil jeg koncentrere mig om kirkerummet og sognegården (herunder præstegården og konfirmandstuen), da den kirkelige virksomhed i alt overvejende grad foregår disse steder.

⁴⁸ På side 103ff. vil jeg dog også komme ind på foreningerne og institutionerne som mulige målgrupper.

Opgaven er nu at se nærmere på, hvordan vi kan forstå de subkulturer, som befolkningen består af, og som har betydning for dens forskellige præferencer i forhold til folkekirken. Det ville her være oplagt at tage udgangspunkt i en dansk undersøgelse, men som nævnt på side 25, må vi rette blikket mod Tyskland, dels fordi der slet ikke findes nogen sådan dansk undersøgelse, og dels fordi de tyske undersøgelser på dette område er bedre end de få skandinaviske, der findes. Vi skal derfor nu se nærmere på Sinus Instituttets sociokulturelle model og derefter på den tyske evangeliske kirkes fjerde medlemsundersøgelse:

Sinus-modellen

Modellen er udviklet af Sinus Institutet, som blev grundlagt i 1970'erne. Institutet er en privat virksomhed,⁴⁹ som beskæftiger sig markedsundersøgelser i bred forstand, hvor begrebet *livsverden* i traditionen fra Edmund Husserl (1859-1938) og Alfred Schütz (1899-1959) står centralt.

Som motto for firmaet skriver dets forretningsfører Bodo Flaig på hjemmesiden:

”Kun den der forstår, hvad der bevæger menneskene, kan bevæge dem.”⁵⁰

Præsentation af modellen

Sinus-modellen er en samfundsmodel, hvor befolkningen er inddelt i 10 sociokulturelle miljøer med hver sin værdiorientering. Den er udviklet gennem mere end 20 år og er gennem årene blevet justeret en række gange, senest i 2010.⁵¹ Netop den lange udviklingsproces giver følgende fordele:

1. Man kan se, hvordan det sociokulturelle landkort har flyttet sig over tid. Eksempelvis opererede man i modellen fra 2001 med et DDR-nostalgisk miljø, som nu er fjernet.⁵²
2. Modellen bygger på standardiserede oplysninger og er baseret på et omfattende datagrundlag. Eksempelvis ligger oplysninger fra ca. 300.000 spørgeskemaer og fra ca. 3.000 kvalitative interviews til grund for den seneste ændring af modellen i 2010.⁵³ Dertil kommer, at

⁴⁹ For en nærmere præsentation se www.sinus-institut.de

⁵⁰ www.sinus-institut.de [hentet 22.11.13]

⁵¹ Jf. Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 49.

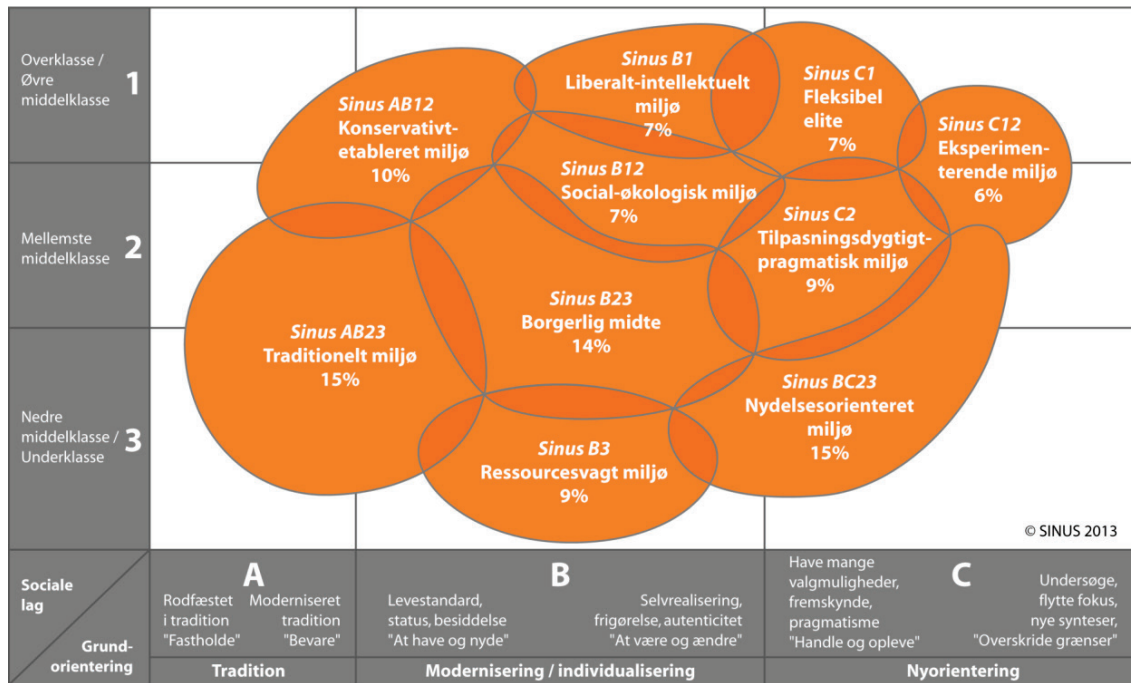
⁵² Denne følsomhed overfor det empiriske og dermed overfor historiske ændringer viser sig også som en følsomhed overfor de variationer, der kan være fra et land til et andet. En Sinus-model fra lige inden den seneste revision, og som omhandler et andet land end Tyskland, nemlig Schweiz, kan ses på Figur 33 i bilaget på side 297.

⁵³ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2012 s. 47.

modellen trækker på oplysninger om befolkningens fjernsynsforbrug fra AGF/GfK-Fernsehpanel.⁵⁴

3. Man kan med nogen sikkerhed vurdere, hvilke miljøer der formodentlig vil vokse eller skrumpe i de kommende år.

Den følgende figur viser, hvordan den seneste model ser ud:



Figur 2: Sinus-modellen fra 2010 med angivelse af miljøernes udbredelse i Tyskland

Kilde: Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 51.

Selvom man – som nævnt i pkt. 1 – har foretaget ændringer at de sociokulturelle miljøer, har det vist sig, at modellens grundstruktur er meget robust forstået på den måde, at det i tidens løb kun har været nødvendigt at foretage små justeringer af indholdet på de to akser.⁵⁵ Det tyder på, at disse akser udtrykker distinktioner af blivende betydning. Og følgende tre forhold kan begrunde denne væsentlige egenskab:

For det første har Gunnar Otte fra Leipzig Universitet gennemført en meta-analyse af 17 tyske livsstilsundersøgelser – heriblandt Sinus-modellen – med det formål at finde ud af, om det er muligt at foretage en syntese af de

⁵⁴ Jf. Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 48.

⁵⁵ I forbindelse med bestemte undersøgelser kan der dog være behov for at *nuancere* aksernes skalaer. Som eksempel kan nævnes en undersøgelse af tyskere af tyrkisk afstamning, hvor man har fundet det nødvendigt at opdele felt A i underområderne 'AI: Førmoderne tradition' og 'AII: Etnisk tradition', jf. Figur 34 i bilaget på side 298.

overordnede livsstilsdimensioner, som undersøgelserne når frem til. Ottes resultat er, at ”en indgående inspektion af typologierne fører ... til, at tre overordnede dimensioner kan identificeres”,⁵⁶ hvor 1) og 2) er de hyppigst forekommende:

- 1) *En moderniseringsdimension*, der bevæger sig fra forankring i traditionen over moderne selvrealiserings- og nydelsesværdier til postmaterielle værdier. Denne dimension har ofte et biografisk perspektiv forstået på den måde, at individets placering på dimensionen til dels er aldersbetinget på den måde, at de ældre oftere er knyttet til traditionen, mens de yngre i højere grad repræsenterer moderne eller postmoderne værdier.
- 2) *En rangordningsdimension*, der indeholder hierarkiserbare egenskaber som indkomst, uddannelse, statussymboler o.l.
- 3) *En dimension vedrørende aktionsradius i livsførelsen*, hvor yderpo-lerne er hhv. en centrering om hjemmet eller hjemstavnen og en bredere orientering i retning af det offentlige liv og det globale eller kosmopolitiske.

Gunnar Otte giver i forlængelse heraf sin vurdering af, hvad de robuste – og dermed fremadrettet de stabilt brugbare – dimensioner for bestemmelsen af livsstile vil være:

”Selv om det er muligt at finde yderligere (sub)dimensioner, må det fastholdes, at på grundlag af en synopsis, der består af mere end 30 livsstils- og værditypologier, er det et fåtal af *hoveddimensioner*, der optræder gentagne gange. Efter denne empirisk styrede fremgangsmåde er det nu et teoretisk spørgsmål, hvilke dimensioner de konceptuelle typologier skal udspændes over. For at konstruere en *almen* typologi, som er anvendelig inden for *så mange* undersøgelsesområder som muligt, bør dens dimensioner være centrale for struktureringen af mange individuelle adfærdsformer og sociale uligheder. Til dette forekommer det mig, at det er mest overbevisende at opfatte dimensionerne *forbrugsniveau* og *modernitet* hhv. *biografiske perspektiver* som de grundlæggende for livsførelsen....”⁵⁷

Sammenholdes dette med Figur 2, kan vi konkludere, at Sinus-modellen netop indeholder de to dimensioner, som Otte anser for vigtigst.

For det *andet* viser Sinus-modellens robusthed sig ved, at resultater fra flere uafhængige undersøgelser passer direkte ind i modellen. Det vil fremgå af Figur 7 og Figur 22 nedenfor. Ved på den måde at genbruge modellens akser kan man skabe et samlet overblik på tværs af diverse undersøgelser.

Som begrundelse for, at Sinus-modellens to akser udtrykker distinktioner af blivende betydning, vil jeg for det *tredje* pege på, at de afspejler klassisk

⁵⁶ Gunnar Otte 2005, s. 447.

⁵⁷ Gunnar Otte 2005, s. 450, sp. II.

sociologisk teori: Den lodrette akse henviser til sociale lag og klasser, som er en grundbestanddel i sociologien, mens den vandrette moderniseringsdimension har været velkendt, siden Tysklands første sociolog,⁵⁸ Ferdinand Tönnies (1855-1936), i 1887 udgav sit hovedværk *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Han formulerer her en distinktion mellem organiske og målrationelle fællesskaber (mellem det skæbnebestemte og det valgfrie), som er blevet videreført af Max Weber og mange andre. I Sinus-modellen finder vi de mest rendyrkede Gemeinschaft-elementer til venstre, mens Gesellschaft-elementerne er mest udtalte i midten og til dels i højre side. Da der kan være behov for at uddybe dette, vil jeg her skitsere hovedtanken med Tönnies' begrebspar.

⁵⁸ Jf. note 14 på side 17.

*Gemeinschaft og Gesellschaft*⁵⁹

Gemeinschaft er som en *plante*, der er vokset frem af *fortiden* ud fra de anlæg, der ligger i *frøet*, mens Gesellschaft er som en *maskine*, der er skabt til at nå bestemte resultater i *fremtiden* ud fra den *idé* om gode formål, som maskinens konstruktør på forhånd har i sit hoved.

Sociologerne Rosa, Gertenbach, Laux og Strecker gør i deres glimrende oversigtsbog *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* opmærksom på, at der ”findes ... mange overvejelser over fællesskabsbegrebet, men kun

⁵⁹ Der er i tradition for *ikke* at oversætte Tönnies' begreber 'Gemeinschaft' og 'Gesellschaft', da det er meget svært med få ord at indfange den fylde, han giver dem. I den *norske* udgave af Tönnies' ”Innledning til sociologien” fra 1932 har man dog oversat begreberne på den måde, at Gemeinschaft bliver til 'samfund' og Gesellschaft til 'selskab'. Dette er dog problematisk af flere grunde: For det første giver dette norske oversættelsesforsøg skæve associationer: Når vi i dag taler om samfund, mener vi det samlede samfund som f.eks. det danske samfund, som ikke er et Gemeinschaft i Tönnies' forstand. Og skulle man oversætte 'samfund' tilbage til tysk, ville man normalt vælge ordet Gesellschaft, altså netop det modsatte. At oversætte sidstnævnte til selskab kan give mening, hvis man dermed tænker på aktieselskaber, mens det derimod forekommer skævt, hvis ordet leder hen på selskabelighed i en vennekreds, som faktisk er en form for Gemeinschaft, altså igen det modsatte. Det seneste *danske* forslag er at oversætte Gemeinschaft og Gesellschaft til hhv. fællesskab og samfund (jf. Andersen, Brante og Korsnes (red.) *Leksikon i Sociologi* 1998, s. 85). Problemet er her, at også et Gesellschaft er et fællesskab (tænk blot på en lokal filmklub eller på EU som det europæiske fællesskab), samt at vi også bruger ordet samfund om et Gemeinschaft. Det sker allerede to linjer senere i samme leksikon, hvor man skriver ”Gemeinschaft betegner et nærsamfund ...”, altså anvender det ord, man foreslår anvendt om modpolen Gesellschaft. Ligeledes taler vi i kirkens trosbekendelse om ”de helliges samfund”, som i den sammenhæng er et Gemeinschaft. Det skal kort sagt ikke være nemt, hvorfor jeg har valgt at følge traditionen for *ikke* at oversætte begreberne. Jeg vil dog lige nævne, at mit eget forslag til en oversættelse ville være at oversætte Gemeinschaft til organisk fællesskab og Gesellschaft til målrationalt fællesskab. Disse begreber vil derfor også forekomme nogle gange i det følgende, hvor det virker for tungt at anvende de tyske begreber. Som begrundelse for dette forslag til oversættelse vil jeg her kort nævne, at det mest karakteristiske ved Gemeinschaft netop er dets *organiske* karakter (se hertil f.eks. Peter-Ulrich Merz-Benz 1991, s. 42, René John 2008, s. 15 og Norbert Sebastian Blüm 1967, s. 47), mens det særlige ved Gesellschaft er, at det er dannet gennem målrationalle handlinger. Som belæg for sidstnævnte kan nævnes, at Tönnies i artiklen „Das Wesen der Soziologie“ omtaler die Gesellschaft på en måde, der nogenlunde lægger op til denne oversættelse, når han skriver om ”... der rationalen Zweck-Gesellschaft ...” (Tönnies 1907, s. 365).

ganske få egentlige teorier om det,”⁶⁰ fordi begrebet anvendes i et utal af forskellige sammenhænge, hvor det dækker højst forskellige fænomener lige fra forholdet mellem moderen og det nyfødte barn til det europæiske fællesskab EU.

Denne teoretisk svage situation med et slapt og konturløst fællesskabsbegreb

”... ændrer sig i grunden først med overgangen til det moderne samfund og gennem den skarpe modstilling af ’Gemeinschaft’ og ’Gesellschaft’. Tidligere blev begge begreber for det meste brugt synonymt eller anvendt i stadig skiftende roller, uden at det er muligt at fastslå en udviklingsretning eller endda en stabil betydning. ... (Det) forbliver ... i sidste ende forbeholdt Ferdinand Tönnies at fremlægge en *teori* om ’Gemeinschaft’, som på grund af sin systematik fortjener denne betegnelse.”⁶¹

Tönnies’ tanke er, at det sociale liv er bygget op af to ”grundstoffer” forstået på den måde, at der fundamentalt set findes to, og kun to, forskellige former for fællesskaber, nemlig Gemeinschaft og Gesellschaft. Hans ambition er derfor, som det dog først blev tydeligt med den nye undertitel, som *Gemeinschaft und Gesellschaft* fik med 2. udgaven fra 1912, at formulere ”Den rene sociologis grundbegreber”. Hermed menes ikke blot nogle forenklede fantasibilleder (jf. note 32, hvor Weber bruger denne beskrivelse om sine egne idealtyper), som kan miste sin betydning inden for en kortere årrække. Tönnies’ ambition er betydeligt større, når han gør sine to begreber om de menneskelige fællesskaber – og kun dem – til sociologiens grundbegreber.⁶² Ambitionen er at formulere et begrebspar,

⁶⁰ Rosa, Gertenbach, Laux und Strecker 2010, s. 11.

⁶¹ Rosa, Gertenbach, Laux und Strecker 2010, s. 30 og 39.

⁶² Da der er tale om en helt afgørende forskel mellem de to tænkere, som ingen af dem formodentlig selv har opdaget, og som ofte overses, vil jeg understøtte pointen med dette – desværre lidt tunge – citat, der peger på ”... den egentlige forskel mellem de i det ydre så enslydende koncepter, nemlig Tönnies’ normalbegreb og Webers idealtypbegreb. Sidstnævnte står helt i en nykantiansk sammenhæng (hvorved det er betinget af den undersøgte genstand og forskerens værdier, SMR) Det førstnævnte ”normalbegreb” fungerer derimod som et udefra bestemt og blivende ordensredskab. I forskningen kommer begge til udtryk på en måde der ligner hinanden. Forskellen viser sig på et dybere filosofisk-erkendelsesteoretisk lag. Det er på dette niveau, at de erkendelsesteoretiske forskelle mellem Tönnies og Max Weber viser sig.” (Cornelius Bickel 1981, s. 113). Det centrale er altså, at Tönnies har en større erkendelsesteoretisk ambition end Weber. Mens sidstnævnte mere ydmygt udvikler idealtyper, som måske kun har begrænset gyldighed, søger Tönnies med sine to fællesskabsbegreber at udtrykke noget, der kan være fundamentalt for sociologien, altså netop grundbegreber. Det er dog kun fællesskabsbegreberne og de dertil knyttede viljesbegreber, der er tiltænkt denne status. Det er dog de færreste, der har opdaget denne forskel mellem Tönnies’ normaltyper og Webers idealtyper. Der er eksempelvis ingen grund til at tro, at de to sociologer selv var klar over forskellen (Tönnies accepterer således, at det er Webers begreb, der har vundet hævd

der peger på så grundlæggende træk ved sociale fællesskaber, at vi kan opfatte dem som det menneskelige fællesskabs DNA, altså som de to bestanddele, som vore fællesskaber er bygget op af.

Hermed er Tönnies, som en af sociologiens grundlæggere, godt på vej til at placere faget et sted mellem rationel videnskab og metafysik, idet han nægter at reducere sociologien til en disciplin, der alene stræber efter at give en rationel beskrivelse af samfundet. F.eks. skriver han, at Karl Marx' teori om kapitalismen er ganske fortræffelig, men lider af den svaghed, at den alene handler om samfundet set som et *Gesellschaft*.⁶³ Sociologien skal ikke blot udforme modeller af samfundet, som er rationelt forståelige, men fastholde det sociale livs dobbelthed af forståeligt og gådefuldt. *Begrebet om 'Gemeinschaft' bliver derfor et grænsebegreb*: Selvom sociologien er sat i verden for at forstå det sociale liv, fastholder dette grænsebegreb, at det sociale liv også har en uforståelig dimension. Det bliver tydeligt, hvis man nærmere forsøger at finde ud af, hvorfra den væsensvilje, der danner og holder sammen på *Gemeinschaft* (jf. pkt. 1 nedenfor), kommer. Den bliver tolket som en form for naturkraft på linie med den "vilje", der er indeholdt i det frø, som er bestemt til – og derfor har "viljen" til – at blive til et bestemt træ i skoven. Der er tale om en form for naturkraft, hvis ophav fortaber sig i det uvisse:

"Tönnies' "natur" ... er i sidste ende ikke andet end en metafysisk virkelighed bag ved den empiriske virkelighed ..."⁶⁴

I overensstemmelse hermed er Alfred Bellebaum (født 1931), som i sin doktorafhandling om Tönnies når frem til at

"Tönnies repræsenterer en ... metafysisk lære, som hævder, at der bag det, vi umiddelbart erfarer, findes en transcendent væren og en tilgang til denne gennem en intuitiv anskuelse af væsenet [*Wesensschau*]"⁶⁵

inden for sociologien, som om der blot var tale om to begreber med et identisk indhold, der har konkurreret med hinanden, jf. Tönnies 1932, s. VI), og i sociologisk leksikon fra 1998 bliver Tönnies' grundbegreber fortsat beskrevet som idealtyper, jf. Andersen, Brante og Korsnes 1998, s. 85. Om forskellen på normal- og idealtyper se også note 340 nedenfor på side 169.

⁶³ Jf. Peter-Ulrich Merz-Benz 1991, s. 63. I sin bog om Marx skriver Tönnies således: "Den største svaghed ved Marx' tankebygning er den deri indeholdte ringeagtning af de moralske kræfter, af den moralske vilje" (Ferdinand Tönnies 1921, s. 139), som netop vokser frem af *Gemeinschaft*.

⁶⁴ Peter-Ulrich Merz-Benz 1995, s. 128. Det er interessant, at Helmuth Plessner, som jeg under pkt. 11 på side 59 lader udfylde et svagt punkt hos Tönnies, nemlig påpegningen af det fundamentalt gode ved *Gesellschaft*, også tænker metafysisk i sin forståelse af *Gesellschaft*: „Jeg taler om *Gesellschafts* væsenskompleks, ikke om dets aktuelle eller fortidige måde at være til på“ (Plessner 2022, s. 32) i form af det kendte industrisamfund. Det er altså den almene struktur ved *Gesellschaft*, som han anser for vigtig.

Dette har to interessante konsekvenser. Den ene er, at Tönnies efter at have været en nøgleperson i sociologiens historie (han var formand for den tyske sociologforening fra 1909-1933)⁶⁶ glider mere og mere i baggrunden i takt med, at den etablerer sig som empirisk videnskab. I den forbindelse blev artiklen *Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies* af professor i sociologi ved Kölns Universitet, René König (1906-1992), skelsættende. Den udkom i 1955, da tysk sociologi var i gang med at komme på fode igen efter 2. verdenskrig. Det var 100 året for Tönnies fødsel, og det blev markeret med et temanummer om ham i *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, hvor König – i jubilæumsnummerets største og mest markante artikel – foretog et opgør med Tönnies. Königs syn på sociologien var noget nær det modsatte af Tönnies'. Hvor sidstnævnte, der var uddannet filosof, ønskede at forankre faget i filosofi, markerede König sin position med ordene:

”Man ... må endnu engang beklage, når filosofien på en illegitim måde blander sig i udformningen af såkaldte grundbegreber for sociologien.”⁶⁷

Han ville altså styrke sociologiens orientering i retning af det empiriske, og hans artikel⁶⁸ er gået over i Tönnies-forskningens historie som en af de helt afgørende i forhold til at svække Tönnies' betydning.

Den situation begynder først at vende, da professor Lars Clausen i 1978 bliver formand for *Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft* (der blev grundlagt i Kiel i 1956),⁶⁹ og der så småt kommer gang en organiseret forskning.⁷⁰

⁶⁵ Alfred Bellebaum 1966, s. 188. Tönnies gør selv opmærksom på, at hans sociologi ikke er – og heller ikke kommer – fri af metafysisk tænkning. Om datidens forkastelse af metafysik skriver han nemlig: ”Nu kan det jo godt være, at naturvidenskaberne kan undvære disse læresystemer (filosofisk logik og metafysik, SMR), men åndsvidenskaberne kan ikke undvære dem. Hvad især angår metafysikken, så er det en trist skæbne, at den blev afskaffet, i stedet for at blive reformeret ...“ (Ferdinand Tönnies 1906, s. 73).

⁶⁶ Jf. <http://www.soziologie.de/de/die-dgs/geschichte.html#c2855> [hentet 23.01.14]

⁶⁷ René König 1955, s. 384.

⁶⁸ Den er genoptrykt i en udvidet udgave i König 1987: *Soziologie in Deutschland*, München und Wien, Carl Hanser Verlag, s. 122-197.

⁶⁹ Uwe Carstens redegørelse for foreningens historie kan læses i Carstens 1993.

⁷⁰ Der er holdt syv internationale konferencer siden 1980, og udgivelse af de samlede værker i 24 bind er påbegyndt. Hovedopgaven har været og er fortsat at præsentere det tekstkorpus, som Tönnies efterlod sig. Derfor er det småt med den indbyrdes kritiske diskussion blandt Tönnies-forskere, og derfor er situationen i 2005 ifølge Frank Osterkamp (jf. Osterkamp 2005, s. 26) stadig den, at der endnu ikke har udkrystalliseret sig nogle klare konkurrerende måder at tolke Tönnies' værk på.

Den anden konsekvens af, at Tönnies' sociologi er stærkt filosofisk præget er, at han er blevet vel modtaget i kirkelige og teologiske kredse, netop fordi han tilfører opfattelsen af det sociale liv en over-empirisk, dunkel – for ikke at sige – mystisk dimension.⁷¹

Efter disse indledende bemærkninger vil jeg nu definere Tönnies' grundbegreber gennem følgende 13 punkter:

1) *Viljen til fællesskab*

Et fællesskab er et udtryk for den *vilje*, der har dannet det, og som holder det sammen. Gemeinschaft er båret af en såkaldt *væsensvilje*. Det er den vilje, der er drevet af drifter, følelser, vaner, samvittighed eller fælles værdier. Dens intention er at handle efter disse indre kald. Som symbol på dette kan nævnes træet, der bærer (god eller dårlig) frugt. Gesellschaft er båret af en *valgvilje*, som Tönnies enkelte steder kalder en vilje til rationalitet.⁷² Der er her tale om

⁷¹ Hermed være ikke sagt, at Tönnies' sociologi er uvidenskabelig. Han ser blot sig selv som én, der forsøger at kombinere empiriske undersøgelser med filosofisk begrebsarbejde: Tönnies gennemførte selv en del empiriske undersøgelser og mente, at statistiske analyser af kvantitative data var udtryk for den mest modne form for databehandling. Den naturvidenskabelige metode "... er for Tönnies forbillede og repræsentant for den objektive videnskab ... Det er kendetegnende for den strenge rationelle videnskabelige tænkning, at der "for at nå frem til sikre induktioner må ske en udvikling fra kvalitative sammenligninger til kvalitative, at man altså må bevæge sig over til måling og tælling."" (Bellebaum 1966, s. 48, hvor han citerer fra Tönnies: „Die Statistik als Wissenschaft“).

⁷² Begrebs- og oversættelsesproblemerne er også til stede med hensyn til viljerne. Tönnies har nemlig visse kvaler med at lægge sig fast på, hvad der er den mest sigende betegnelse for den vilje, der ligger til grund for det målrationalle fællesskab: "... [S]om bekendt erstattede Tönnies senere i 3. udgave af sit hovedværk (fra 1920, SMR) udtrykket „Willkür" med „Kürwille" for dermed at opnå en prægnant betegnelse for den rationelle veljesform, som i TdW (*Die Tatsache des Wollens*, SMR) bliver præsenteret som „rationel vilje" eller „Type B" (Zander 1982, s. 19). Vi får her at vide, at Tönnies ender op med at vælge begrebet 'Kürwille' for en viljesform, der kan opfattes som en 'rationel vilje'. Udgangspunktet var 'Willkür', som direkte oversat betyder 'vilkårlighed'. Om oprindelsen til det danske ord 'vilkår' hedder det i *Den Danske Ordbog*: "fra middelnedertysk *willekor(e)*, af *wille* 'vilje' og *kor(e)* 'valg'". Dette kan altså opfattes som oprindelsen til Tönnies' begreb 'Kürwille', hvilket i sig selv kan begrunde min oversættelse til 'valgvilje'.

Begrundelsen kan dog uddybes med udgangspunkt i, at 'vilkårlighed' ifølge *Den Danske Ordbog* kan betyde 'noget som står under viljens herredømme'. Da dette dog ikke er præcist nok til at adskille valgviljen fra væsensviljen, inddrager jeg også den anden – nok mere almindelige – betydning af ordet 'vilkårlighed', som også bliver nævnt i ordbogen, nemlig at det betyder 'en tilstand, der tilsidesætter regler' og derfor er 'uden orden'. Jeg lader de to betydninger smelte sammen, hvorefter Willkür/Kürwille/valgvilje betyder 'en vilje, der er baseret på de foreliggende vilkår'. Der er altså tale om *en vilje*,

en vilje, som har frigjort sig fra drifter, følelser, vaner, samvittighed og fælles værdier i den forstand, at den *vil* det målrationalle, uanset om det er i strid med de nævnte indre kræfter eller ej. Den bygger på systematik, og dens intention er at virkeliggøre en idé om gode formål. Som symbol på dette kan nævnes teknikeren, der konstruerer en maskine for at opnå et bestemt resultat.

2) *Præcise eller brede mål*

Da Gesellschaft bygger på en vilje til målrettet rationalitet, mens Gemeinschaft kan være bundet til følelser og traditioner, er det fristende at sige, at førstnævnte er målrettet, mens sidstnævnte er uden mål. At det altså skulle være sådan, at et fællesskab ville forvandle sig fra Gemeinschaft til Gesellschaft, hver gang det blev sig sine mål bevidst. Sådan forholder det sig imidlertid ikke. Målene kan være bevidste begge steder, men er karakteriseret ved noget forskelligt:

Hvis man er drevet af en vilje til rationalitet, vil man sætte sig præcise – og gerne målbare – mål, for kun således kan man vurdere, om fællesskabet er et rationelt middel til at nå sine mål. Væsensviljen er mindre fokuseret, men det betyder ikke, at Gemeinschaften er uden bevidste ”mål”. Deres mål er blot mere uhåndgribelige, fordi de er procesorienterede; *vejen* til ”målet” er selv en del af ”målet”.⁷³ ”Målene” er brede og helhedsorienterede, hvilket betyder, at en præcisering af ”målene” i Gemeinschaft meget hurtigt fører til en reduktion forstået på den måde, at man ikke får det hele med i denne bestemmelse. ”Målene” er ikke målbare, hvorfor man måske kan sige, at disse fællesskaber *ikke har målsætninger, men snarere har formål* til forskel fra Gesellschaft, der bevidst sætter sig mål, er produktorienterede, og udvikler metoder til at vurdere, om disse mål bliver nået.

3) *Fællesskabet som et mål i sig selv eller som middel*

Tönnies er inde på denne forskel mellem klart satte *mål* og *formål* af mere dunkel karakter, når han skriver, at Gemeinschaft er et mål i sig selv.⁷⁴ Og når fællesskabet er et mål i sig selv, kan det ikke defineres af individerne.

der udfolder sig på bestemte betingelser. Valgviljen fremdriver en handling, som bygger på et skøn, som igen bygger på en vurdering af de særlige betingelser, som en given situation indeholder. Der indgår bevidste overvejelser til forskel fra blot og bar følelsesudfoldelse eller blot og bar handling af vane, altså efter uskrevne regler. Men den er også *situationsbetinget* til forskel fra den slags handlen, der er bestemt af bevidst at ville repræsentere bestemte værdier, uanset om det er passende i situationen eller ej. Valgviljens handling, som her lige er antydnet, vil blive yderligere klargjort på baggrund af de fire handletyper, som jeg omtaler nærmere på side 66f.

⁷³ Jf. Jürgen Zander 1982, s. 30f.

⁷⁴ Jf. Tönnies 1926, s. 269.

Der er tale om skæbnefællesskaber, som individerne overtager eller havner i. Og de har da ansvaret for at bevare og videreføre dem under de vilkår, som nu engang er dem givne. Som eksempler på sådanne fællesskaber kan nævnes kirken, den traditionelle familie, venskabet, klassekammeraterne, den lille by før det 20. århundrede, traditionen, folket, sproget, det faglige håndværks fællesskab⁷⁵ og kampfællesskabet, som udspringer af en fælles fare. Til sidstnævnte hører f.eks. soldaternes og munkenes fællesskaber.

Som eksempel på de organiske bånd, der udvikler sig i et kampfællesskab, kan nævnes den elitestyrke – Navy Seal – der blev sat ind natten til den 2. maj 2011 for at uskadeliggøre Osama Bin Laden:

”Mark Divine er tidligere chef for Navy Seal. Han forklarer til Washington Post, at uddannelsen er så hård, at det kan være svært at knytte bånd til personer, som ikke har gennemgået den samme træning. Samtidig holder disse elitesoldater ofte sammen i fritiden, fordi de sjældent kan diskutere deres arbejde med familie og venner. Man kan ifølge den tidligere chef som regel kende dem på afstand ... ”De er ekstremt veltrænede. De klæder sig alle på den samme måde og går med de samme solbriller. Man genkender dem på den måde, de bevæger sig på,” siger Mark Divine ...”⁷⁶

Heroverfor står Gesellschaft, hvis målsætning fastsættes gennem forhandling mellem de frie og uafhængige individer. De følger deres egne individuelle mål, og kun hvis fællesskabet anses for at være et passende middel til et sådant, siger de ja til den målsætning, man er nået frem til. Og som eksempler på sådanne fællesskaber kan nævnes markedet, sportsforeningen, arbejds giverforeningen, det politiske parti og storbyen.⁷⁷

4) Skæbne eller beslutning

Af denne forskel følger, at mens Gesellschaft kan oprettes af mennesker gennem en beslutning, så står det ikke i deres magt at oprette et Gemeinschaft. Man kan dog godt tage initiativ til et sådan, eksempelvis ved at forsøge at oprette en menighed i et nyt område. Det kan man gøre ved at sætte rammerne, men om disse reelt får det organiske liv til at vokse, er uden for kontrol.

Heraf drager Tönnies en anden konsekvens, som det er sværere at gennemskue, nemlig at

⁷⁵ se Cornelius Bickel 1981, s. 113 og Stefan Breuer 1996, s. 21.

⁷⁶ *Jyllands-Posten* den 4. maj 2011, s. 13.

⁷⁷ Strengt taget (og i ren form) forstås storbyen her som et sted, man selv vælger at flytte til og bosætte sig. Den kan naturligvis også være et sted, hvor man vokser op, og hvis mange mennesker bliver boende i et bestemt kvarter af byen, vil dette få karakter af et organisk fællesskab – blive de pågældende menneskers hjemstavn.

”Gemeinschaft er det *vedvarende* og ægte samliv, mens Gesellschaft kun er forbigående og tilsyneladende.”⁷⁸

Læst som et empirisk udsagn gælder dette med det vedvarende kun for helt særlige organiske fællesskaber (Gemeinschaften). Det er eksempelvis tilfældet for forældreskabet – uanset hvordan det udvikler sig, vil en person altid have de biologiske forældre, som det nu engang har, og være forælder til de børn, personen nu engang har sat i verden. Ligeledes vil det modersmål, man voksede op med, altid være det sprog, man har den dybeste forståelse af, og nogle sprogforskere peger på, at ens modersmål er med til at præge selve den måde, man tænker på. Ligeledes kan man pege på, at de klimatiske forhold, man lever under – vejrliget – præger stemningen blandt menneskene i områder, på en måde, som de kun kan ”melde sig ud af” ved at flytte. Der findes også organiske fællesskaber, som er knap så vedvarende, men alligevel indgår i et langt historisk forløb og derfor forekommer stabile over meget lang tid. Det gælder f.eks. en landsby, et folk og et kirkesamfund.

Der findes dog også Gemeinschaften, hvor det i note 78 nævnte ikke holder, når det læses som et udsagn om de faktiske forhold: Et venskab og et ægteskab kan gå i opløsning, ligesom de fællesskaber, der opstår i katastrofesituationer normalt forsvinder hurtigt igen. I sin undersøgelse af de organiske fællesskaber, der blev aktiveret i forbindelse med stormfloden og oversvømmelsen af store områder i Tyskland og Polen, da floden Oder gik over sine bredder i sommeren 1997, skriver René John:

”Efter at faren på grund af højvande havde fortaget sig, blev det organiske hjemstavnsfællesskab igen fremmedgjort, fordi andre problemer fremprovokede andre fællesskabsforbindelser.”⁷⁹

Udsagnet fra note 78 får dog også mening i disse tilfælde, hvis det læses som en betoning af, at det ofte er svært at sige præcist, hvornår et Gemeinschaft starter og slutter, fordi det kan være i gære, inden det bliver synligt, og det kan sætte sig spor i sjælene længe efter, at det formelt er forsvundet. Jeg skriver derfor netop, at stormfloden *aktiverede* nogle lokale fællesskaber, men disse fællesskaber om stedlige forhold havde jo været der ’hele tiden’; de lå der så at sige latent i og med, at de lavtliggende landområder set i forhold til floden indeholdt en potentiel fare, hvilket folk da også vidste, ikke mindst dem, der havde oplevet den foregående store oversvømmelse i 1947. Ligeledes indgås ægteskabet i kirken ”til døden jer skiller” som et udtryk for det håb og den vilje, hvormed det indgås, selvom det i mange tilfælde ’ender’ med skilsmisse. Og selv da præger ægteskabet

⁷⁸ Ferdinand Tönnies 1988, s. 4, min kursivering.

⁷⁹ René John 2008, s. 267.

ofte fortsat de fraskiltes liv, fordi det indgår i personens livsskæbne, og det er endnu tydeligere, hvis man har fået børn sammen.

Vi står derfor over for et dunkelt forhold mellem individet og Gemeinschaft, hvor to forsimplede standpunkter er nærliggende. Det ene er påstanden om, at de organiske fællesskaber er helt afgørende for individets identitet, og at denne prægning ligger så dybt, at det ikke kan vriste sig fri af dem. Hvis man herefter udpeger disse til at være både familie, modersmål, kultur, religion og nation, bevæger man sig over i retning af den tankegang, der ligger i tesen om civilisationernes sammenstød, jf. Samuel P. Huntingtons bog af samme navn. Han inddeler her verden i 7-8 civilisationer, der hver især var så internt homogene, at de står over for hinanden som magtblokke, der hviler på forskellige kulturer og religioner. Vi skal her naturligvis ikke ind på de politiske konsekvenser af tesen, men da den er brugt til at legitimere kulturkamp, vil jeg blot påpege, at Huntington selv argumenterer for, at opgaven er at undgå åbne konflikter mellem disse fronter ved at være realistisk og pragmatisk.

Det andet standpunkt finder vi hos Amartya Sen i bogen *Identitet og vold*. Hans alternativ til Huntingtons bastante beskrivelse af identiteterne som i høj grad skæbnebestemt af ens kulturkreds er at fremhæve, at det enkelte individ har et utal af identiteter, som det kan vælge imellem:

”... det største håb om harmoni i vores plagede verden ligger i vores identiteters mangfoldighed, som går på tværs af hinanden og modarbejder de skarpe opdelinger langs et enkelt, hærdet skel af heftig splid Måske kommer den største forværring, når vi negligerer – eller benægter – valget og den rationelle tankes rolle som følger af anerkendelsen af vores mangfoldige identiteter.”⁸⁰

De to standpunkter kan tydeligvis beskrives som repræsentanter for hver af Tönnies’ to grundformer: Huntington ser menneskets identitet som et udtryk for den væsensvilje, det har fået fra prægningen fra Gemeinschaft, der føjer sig sammen som en bestemt kulturkreds’ identitet, mens Sen betoner valgviljen i form af ”valget og den rationelle tankes rolle”, når individet fra situation til situation⁸¹ vælger sin identitet inden for den brede vifte af muligheder, som det har til rådighed.

Hvori består det tredje standpunkt, der tager Tönnies’ *dobbelt*-model alvorligt? Holder vi os i første omgang til individniveauet, må det være at anerkende, at visse organiske fællesskaber – men ikke alle – har en dybtgående og uophævelig prægning af dets identitet. Det vil især gælde familielivet under opvæksten samt modersmålet. Dertil kommer individets mulighed for at arbejde sig ind i nye former for Gemeinschaft, som kan få afgø-

⁸⁰ Amartya Sen 2007, s. 31.

⁸¹ Jf. Amartya Sen 2007, s. 39.

rende betydning for dets videre identitet. Det kan ske ved at tage en uddannelse (lære et håndværk eller et videnskabeligt sprog), ved selv at stifte familie, ved at udvandre til et andet land osv. På samfundsniveau er der heller ikke grund til at låse situationen helt fast. Eksempelvis har også nationalstaterne deres epoke. Hvis de overhovedet fandtes i middelalderen, betød de ikke noget særligt – Tysklands brogede historie frem til 1871 er her et særligt illustrativt eksempel – og deres tid kan meget vel rinde ud i løbet af de kommende århundreder. Virkeligheden er altså, at nogle Gemeinschaft'er er uophævelige, mens andre kan vælges fra og til af individet, mens atter andre forandrer sig med samfundenes historie.

5) *To former for rationalitet*

Det er ikke sådan, at det kun er valgviljen og dermed Gesellschaft, der indeholder rationalitet (jf. pkt. 1 på side 44), idet Tönnies opererer med to former for rationalitet. Udover den målrationelle analytiske rationalitet må man nemlig ifølge Tönnies operere med en rationalitet, der er helhedsorienteret:

1. Væsensviljen indeholder en meningsskabende rationalitet, som vi både kender fra hverdagslivets fornuft og fra kunst, filosofi og religion, der fastholder et helhedsorienteret syn på livet. Dens intention er at skabe *synteser* af de mange enkeltstående erfaringer.
2. Valgviljen indeholder en kalkulerende rationalitet, som vi kender både fra dagligdagens konstruktion og brug af værktøj og fra de empiriske videnskaber, herunder ikke mindst naturvidenskaberne. Dens intention er at opdele de tilsyneladende helheder i enkeltdele for at kunne give en *analytisk* beskrivelse eller forklaring.

Mens valgviljen når frem til sin konklusion ved at foretage en logisk slutning, finder væsensviljen sin vurdering ved hjælp af en samlet betragtning, dvs. med brug af dømmekraft.

Tönnies' generelle opfattelse af den sociale *udvikling* – som bliver beskrevet nærmere på side 62 – er også på banen her: Ligesom Gesellschaft er vokset ud af Gemeinschaft, er den analytiske rationalitet vokset ud af den synteseskabende, og ligesom de sociale fællesskaber altid har brug for en bestemt balance mellem organiske og målrationelle elementer (jf. side 58), er det også vigtigt, at de to former for rationalitet gensidigt kan kritisere og korrigere hinanden.

6) *To former for frihed*

I forlængelse af de to former for rationalitet opererer Tönnies med to former for frihed:⁸²

1. *Frihed som hengivelse*, dvs. at hengive sig til processer, der er et mål i sig selv, eller som på én og samme tid er både mål og middel. På moderne dansk ville vi tale om, at man dermed selvforglemmende er i et *flow*. Som eksempler nævner han praktisk-håndværksmæssig handlen (herunder lystfiskeren, der står i vand til lårene i en irsk å) og kunstnerisk-filosofisk tænkning, men man kunne også nævne deltagelse i religiøse ritualer eller udøvelsen af en sport.⁸³

Selvom der er forskel på kunststudøvelse, håndværk og sportslige præstationer, har de en vigtig ting til fælles, nemlig at man har en viden, som er blevet kropslig. Sociologen Richard Sennett har indgående beskrevet håndværkets kendetegn ved at undersøge de store værksteder i middelalderen og fremefter, eksempelvis glaspusterier og Antonio Stradivari's byggeri af de berømte Stradivarius violiner.⁸⁴ Sennett er selv cellospiller og kan derfor detaljeret beskrive, hvordan musikeren får tonernes placering på instrumentet indoptaget som en 'viden' i fingerspidsernes følesans; først når det er tilfældet, kan han finde dem hurtigt og flydende nok. Det afgørende for både kunstner og håndværker er, at "øvelse gør mester", og at øvelserne og gentagelserne fører til en rutine, man kan hengive sig til. Der er naturligvis også forskelle, for mens kunstneren er kaldet til at præstere noget unikt og ekstraordinært, har håndværkeren en mere pragmatisk tilgang. Han undgår perfektionismen⁸⁵ og ved, hvornår det ikke kan betale sig at forbedre produktet yderligere. Samlet set virker rutinen og pragmatismen frigørende:

"... Håndværksarbejdet giver mennesket mulighed for at glemme sig selv. Perfektionisme fører til betydelige indre spændinger. Håndværksmæssige rutiner aflaster fra spændinger, da de tilfører arbejdet en vedvarende rytme."⁸⁶

2. *Frihed som kontrol og styring*. Hermed menes den frihed, der ligger i at have magt over tingene eller andre mennesker, så man kan få dem til at gøre tjenester for én, f.eks. fordi man leder en virksomhed, eller fordi man har penge til at købe diverse ting og tjenesteydelser, men også

⁸² Jf. Cornelius Bickel 1991, s. 289.

⁸³ Cornelius Bickel skriver, at "Væsensviljens frihed er en organisk frihed; træets frugter og den frie leg er noget, der bliver til, det konstrueres ikke ..." (Bickel 1991, s. 302).

⁸⁴ Jf. Sennett 2008.

⁸⁵ Jf. Richard Sennett 2008, s. 348.

⁸⁶ Richard Sennett 2008, s. 337.

anvendelsen af velafprøvede videnskabelige metoder bør nævnes i denne forbindelse.

7) *Blandingsformer*

Indtil nu er Gemeinschaft og Gesellschaft blevet defineret i kontrast til hinanden – som modpoler – på samme måde som man indenfor psykologien taler om det kvindelige og det mandlige. Heraf følger en underlig dobbelthed ved Tönnies' begreber, som gør, at de åbner for en betydelig kreativitet for tænkningen: *Teoretisk* er Gemeinschaft og Gesellschaft udformet således, at de gensidigt udelukker hinanden. De har et anti-tetisk forhold til hinanden, idet de (ligesom plus og minus) angiver yderpolerne for de menneskelige fællesskaber. Men når de skal anvendes i *praksis*, bliver denne enten-eller-tænkning forvandlet til en både-og-tænkning. Når vi kigger på den konkrete virkelighed, vil vi derfor normalt se, at de to former for fællesskab er blandet sammen på bestemte måder. Tönnies udtrykker det selv på denne måde:

”Jeg kender ingen kulturtilstand, hvor der ikke på samme tid er elementer af både Gemeinschaft og Gesellschaft.”⁸⁷

Hermed er det samtidig sagt, at begreberne Gemeinschaft og Gesellschaft minder om Webers idealtyper i den forstand, at de sjældent findes i ren form i den virkelige verden.⁸⁸ De empiriske fællesskaber er med andre ord stort set altid en specifik blanding af Gemeinschaft- og Gesellschaft-elementer, som må afdækkes konkret.

Lidt højstemt kan man med Tönnies sige, at samfundet, institutionerne og det sociale liv i øvrigt indeholder tre lag i sig: Set som Gesellschaft er de *skabt af menneskene*, idet de forsøger at virkeliggøre deres ideer, målsætninger og planer. Under dette ligger Gemeinschaft-elementerne i form af kulturelle værdier og vaner m.v., der via traditionen er overleveret fra generation til generation og derfor kan opfattes som *skabt af historien*, men på bunden af disse forhold, som det er muligt at gøre rede for, ligger der et lag, som er uhåndgribeligt, uforklarligt, ja endog gådefuldt.⁸⁹

Det uforklarlige kan være flere ting: Som eksempel kan nævnes den *kropslige viden*, der er en del af arbejdet som håndværker eller kunstner. Docent i ledelse ved Aarhus Universitet Verner C. Petersen taler i den forbindelse om en *tavs viden*, som man bør have respekt for. Hermed menes

⁸⁷ Her citeret fra René König 1955, s. 387.

⁸⁸ Som det fremgik af note 62, kaldte Tönnies selv sine begreber for normaltyper (jf. Ferdinand Tönnies 1932, s. VI), og som det ligeledes fremgik af noten, har de en anden og mere fundamental og stabil status i hans teori, end idealtyperne har hos Weber.

⁸⁹ På den baggrund må enhver tale om, at samfundet slet og ret er en social konstruktion være opfattes som reduktionistisk.

en viden som er til stede og virksom, men som ingen kan formulere.⁹⁰ Et klassisk eksempel er de berømte Stradivarius violiner, som det indtil videre har været umuligt at skabe, efter at mesteren Antonio Stradivari døde. End ikke hans sønner, som havde været med til produktionen vidste, hvad der konkret skete, når deres far som sidste led i produktionen håndterede instrumentet.⁹¹ Det er derfor også nærliggende at overveje, om mesteren selv nødvendigvis vidste, hvad han vidste; om han altså kendte og kunne formulere sin egen viden, som måske bidrog med det sidste til instrumentet.

I bogen af *Hinsides regler* fra 2004 af Verner C. Petersen finder vi en lang række nutidige eksempler på tavs viden. Jeg vil her blot nævne følgende fra afsnittet ”At vide mere, end man kan sige ...”, der starter med denne opfordring:

”Prøv engang at iagttage en erfaren mountainbike-rytter, der snor sig ned ad en vanskelig nedkørsel. Ved han, hvad det er, han gør? ... Han snor sig ned af et spor i et krævende terræn uden egentlig at tænke over, hvad det er, han foretager sig, lader en del af sin hjerne og krop tilpasse sig de varierende forhold uden bevidst at tænke over, hvad der skal ske. Hvis han blev nødt til at tænke over, hvordan han skulle tackle en pludselig forhindring, ville han enten reagere for sent eller forsøge sig med en undvigemanøvre, som uvægerligt ville resultere i et styrt.”⁹²

En anden type uforklarligheder er, når helt uforudsigelige hændelser finder sted, eller når helt nye ideer opstår, eller når tilfældige sammentræf opstår og giver historien en retning.⁹³

Noget tilsvarende gælder i det individuelle liv, ikke mindst når skælsættende ulykker eller lykketræf tilsyneladende tilfældigt indtræffer. Der er utallige eksempler på, at mennesker kan have svært ved at fastholde, at disse afgørende hændelser er opstået som rene tilfældigheder. I stedet er det nærliggende at sige: ’hvad er meningen med, at jeg fik denne sygdom?’ eller ’det var som om jeg og min elskede *måtte* møde hinanden på den ferie’.

Alt i alt ser vi en dobbelthed ved Gemeinschaft-begrebet, som er at det både peger på (bl.a. historiske og følelsesmæssige) fænomener, som vi kan

⁹⁰ „... [K]unstens og håndværkets princip [indeholder] overvejende den loyale gentagelse af en given, overleveret fremgangsmåde; mesteren er den, der kan, og ganske vist også den vidende og den med kendskab, mens hans viden og kendskab er indeholdt i hans kunnen, som kendetegner ham, ... [D]et (denne viden og dette kendskab, SMR) ... løfter sig ikke opover denne kunnen som teori, men bliver frembragt af praksis. Mesterens viden og kendskab bliver altså ikke gerne løsrevet fra deres subsumtion under hans kunnen: Kunstneren og håndværkeren beholder sin hemmelighed, the mysteries of craft, for sig selv ...“ (Ferdinand Tönnies 1905, s. 290).

⁹¹ Jf. Richard Sennett 2008, s. 77f.

⁹² Verner C. Petersen 2004, s. 99.

⁹³ Alt virkelig nyt er principielt uforklarligt, jf. Hans-Jørgen Schanz 2008, s. 13.

iagttagelse, og på en metafysisk virkelighed bag disse i form af tavs viden eller uforklarligheder eller historiske mønstre, som kun langsomt bliver tydelige – et kim, der umærkeligt vokser sig stor og pludselig giver sig til kende – altså fænomener, der peger på det, som professor i sociologi ved Zürich Universitet Peter-Ulrich Merz-Benz i note 64 på side 42 kaldte ”en metafysisk virkelighed *bag ved* den empiriske virkelighed”, og som Alfred Bellebaum i note 65 kaldte en ”metafysisk lære, som hævder, at der bag det, vi umiddelbart erfarer, findes en transcendent væren.”

På den baggrund giver det god mening at kalde Gemeinschaft for et grænsebegreb, som det skete på side 42. Dette er også baggrunden for, at teologer har været fristet til at foretage en religiøs tydning af den side af det sociale liv, som Gemeinschaft udtrykker. Som eksempel kan nævnes den tyske teolog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), der i 1927 skrev sin licentiatafhandling *Sanctorum Communio*. Undertitlen oplyser – umiddelbart noget kryptisk – at der er tale om *Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, dvs. ”En dogmatisk undersøgelse af kirkens sociologi”. For at løfte denne opgave bliver det vigtigt for Bonhoeffer at nå til en sociologisk forståelse af det kirkelige fællesskab. Han skelner i den forbindelse mellem fællesskabet som et mål i sig selv og fællesskabet som et middel for andre mål.⁹⁴ Vi ser her en slående lighed med Tönnies’ teori (jf. pkt. 3 på s.45), og det er ikke tilfældigt, for der er tale om en direkte inspiration fra Tönnies, idet Bonhoeffer fortsætter:

”Efter datidens videnskabelige terminologi – i sin tid en genial opdagelse af Tönnies – ville man benævne den første type ’Gemeinschaft’ ..., den anden ’Gesellschaft’. Dette tilslutter vi os.”⁹⁵

Ligeledes i overensstemmelse med Tönnies (jf. pkt. 3 på side 45) skriver Bonhoeffer, at

”Gemeinschaft kan have en rationel hensigt, men det går ikke (restløst, SMR) op i denne, det er ikke selv identisk med denne. Det er netop dets væsen.”⁹⁶

Og netop derfor bevæger Bonhoeffer sig direkte videre til pkt. 4, hvor Tönnies gjorde gældende, at Gemeinschaft er vedvarende, mens Gesellschaft er forbigående (jf. note 78 på side 47). Bonhoeffer udtrykker det på følgende måde:

”Mens vi kan sige, at Gemeinschaft er orienteret mod tidens grænse, så er Gesellschaft tidsbegrænset. Denne orientering mod tidens grænse har Gemeinschaft til fælles med historien, og med dette karakteristiske træk er deres dybeste mening

⁹⁴ Jf. Dietrich Bonhoeffer 1986, s. 56.

⁹⁵ Dietrich Bonhoeffer 1986, s. 57.

⁹⁶ Dietrich Bonhoeffer 1986, s. 235.

givet som »fra Gud til Gud«. Heri ligger 'helligheden' ved det menneskelige liv i Gemeinschaft'erne begrundet ..."⁹⁷

Vi ser altså, hvordan Bonhoeffers religiøse tykning af Gemeinschaft er muliggjort af dets dobbeltkarakter – at det som et grænsebegreb (jf. side 42) åbner for et metafysisk lag.

Men nu tilbage til pointen om, at den sociale virkelighed normalt altid er en specifik blanding af Gemeinschaft- og Gesellschaft-elementer. Det betyder, at der i forhold til samfundets institutioner ofte finder en værdikamp sted, hvor parterne forsøger at trække den pågældende institution i retning af hhv. Gemeinschaft og Gesellschaft. Som eksempel kan nævnes debatten i foråret 2014 om, hvorvidt folkekirken bør have en formålsparagraf eller ej. En af fortalere for dette er erhvervsmanden Lars Kolind, som siger:

"En formålserklæring er ikke bare ønskelig, men afgørende for folkekirken. ... Man bliver nødt til at sætte ord på, hvad man vil, og hvad man står for. *Dermed kan man tage en kvalificeret diskussion om, hvorvidt det er det ene eller det andet tiltag, der bedst fremmer formålet.*"⁹⁸

Det fremgår her, at formålet med et formål er at skabe forudsætninger for målrationel handlen,⁹⁹ og det er her *valgviljen*, der er i spil; den *vil* det målrationelle (jf. pkt. 1, s. 44) og indeholder en kalkulerende rationalitet (jf. pkt. 1, s. 49) og kan dermed – efter eget udsagn – finde den korteste vej fra A til B. Den *proces*, Kolind hermed ønsker at fremme, vil på tysk hedde Vergesellschaftung, og med Tönnies' begreber behøver vi ikke at oversætte dette til det noget diffuse og misvisende danske ord 'samfundsmæssiggørelse'; mere præcist er det at tale om 'en proces, der fremmer Gesellschaft-elementerne' i den pågældende institution. Et led i den proces er (som vi så på side 45) at formulere "præcise – og gerne målbare – mål, for kun således kan man vurdere, om fællesskabet er et rationelt middel til at nå sine mål".

En af modstanderne af en formålsparagraf for folkekirken er Knud Nielsen, der er menighedsrådsformand i Brøns Sogn ved Tønder:

"Jeg kan være bange for, at man bliver bundet og *ensrettet*. ... Og vi ved jo nok, hvad der er den fælles vision. Vi skal forkynde det kristne budskab. Men ligefrem noget mere *detaljeret* overordnet? Nej. Der er mange, både biskopper og ministre, som vil sætte deres præg på kirken. *Så skal vi kigge i en manual og gøre sådan og sådan og sådan?* Der kommer ikke flere i kirke af den grund."¹⁰⁰

⁹⁷ Dietrich Bonhoeffer 1986, s. 64.

⁹⁸ Kristeligt Dagblad den 9. januar 2014, s. 1, min kursivering.

⁹⁹ Denne handletype bliver nærmere beskrevet nedenfor på side 66.

¹⁰⁰ Kristeligt Dagblad den 20. januar 2014, s. 1, mine kursiveringer.

Han afviser en detaljeret og præcis målsætning, fordi han fornemmer, at dette efter sit væsen lægger op til standardiserede (manual-iserede) handlinger. Det strider mod kirkens Gemeinschaft-karakter, da det om denne på side 45 hed, at målene er brede og helhedsorienterede, hvilket betyder, at en præcisering af ”målene” i Gemeinschaft meget hurtigt fører til en reduktion forstået på den måde, at man ikke får det hele med i denne bestemmelse.

8) *Sammenhængskraften*

Det hører også med til definitionen, at sammenhængskraften er forskellig i Gemeinschaft og Gesellschaft. Førstnævnte holdes sammen af *organiske bånd* som f.eks.

- *Blodets bånd*, der har to betydninger: Dels den biologiske forbundethed mellem forældre og børn og mellem medlemmerne af en bestemt slægt og dels den forbundethed, der er mellem soldater på en slagmark, hvor den enkeltes død (blodsudgydelse) eller overlevelse er afhængig af de andre soldaters indsats.
- *Stedets bånd* forstået som ”den geografiske skæbne”, der er fælles for landsbyens beboere eller den ”juridiske skæbne”, som indbyggerne på et givent territorium er underlagt, fordi lever under de samme regler, fordi de er underlagt den samme regering. Et tredje eksempel på stedets bånd er de klimatiske forhold, vejrliget, som dominerer et bestemt område.¹⁰¹ Inden for det kirkelige område er det nærliggende at pege på sognet som et stedligt fællesskab.
- *Åndens bånd* dannes af den tiltrækning, som f.eks. er på spil i venskabet, forelskelsen og kærligheden. I den forbindelse taler Tönnies om en *metafysisk forbundethed*. Religionen hører også til denne kategori – både når menigheden forstås som skabt af Helligånden, og når man filosofisk hævder, at et fællesskab, der er for stort til, at alle kan føle sig forbundet med hinanden, alligevel kan forbinde sig følelsesmæssigt med hinanden, ved at de alle hengiver sig til én bestemt særlig person, som kan være en karismatisk leder, eller som i kirken, Kristus.¹⁰²

I en religionssociologisk sammenhæng finder jeg dog, at Tönnies’ begreb om åndens bånd dækker over for meget og derfor er for upræcist. Derfor foreslår jeg denne opdeling:

¹⁰¹ Som det fremgår af René John 2008 kan dette blive nok så konkret i forbindelse med dramatiske vejrforhold.

¹⁰² Se hertil Helmuth Plessner 2002, s. 48.

- *Åndens bånd* er forbeholdt den sammenhængskraft, der er knyttet til det åndelige element i den religion, som et fællesskab tilbyder.
- *Følelsernes bånd* er forbeholdt den tiltrækning, som f.eks. er på spil i venskabet, forelskelsen og kærligheden.
- *Kulturens bånd* indeholder det sæt af værdier, vaner og traditioner, som fællesskabet i et givent område deler, og som internaliseres i personerne gennem opvæksten.
- Udover disse fire kategorier af sammenhængskraft vil jeg med henvisning til Plessner og Sennett¹⁰³ nævne en fjerde, nemlig (*hånd-*)*værktøjets bånd*: Hvis man skal betjene et værktøj, som kræver særlig faguddannelse, bliver man formet af denne uddannelse. Selv den rette brug af en murerske, som i sig selv er et simpelt redskab, kræver betydelig indsigt i, hvordan man blander mørtel, og hvordan det afhænger af, hvad blandingen skal bruges til, under hvilke temperatur- og fugtighedsforhold osv. Også moderne edb-programmering er i denne sammenhæng et håndværk, og fælles for et givent håndværk er, at dets udøvere må udvikle en vis fælles tænkemåde, må tilegne sig et fagsprog og opnår glæder ved arbejdet, der minder om hinanden, fordi det er samme slags materialer, de håndterer, og produkter af samme art, de frembringer. Det umiddelbare fællesskab mellem musikere kan også føres tilbage til det bånd, der gennem mange års træning er opstået mellem den enkelte musiker og selve musikken, som straks kan overføres til bånd mellem de enkelte musikere, når de mødes for første gang.

I sin teori om organiske fællesskaber fra 2002 taler Udo Tietz om dannelsen af vi-identitet. Med henvisning til Tönnies peger han på, at den opstår ved, at individer samles om værdier, som er særligt dybtfølte og uden for kontrol, fordi de bunder i en fælles tænkemåde,¹⁰⁴ som er vokset frem af fælles sprog og erfaringer, herunder samtaler. Vi-identiteten behøver dog ikke omfatte 'det hele', selvom det nogle steder tilstræbes, f.eks. i den autoritære sekt. Dybe forbindelser kan udmærket udvikles med *udgangspunkt* i Gesellschaft, hvor frie individer er samlet. Det sker f.eks., når akademikere mødes med udgangspunkt i et fælles fag¹⁰⁵ eller omkring en bestemt teoretiker, hvis tænkemåde og sprog man fordyber sig i og tilegner sig.¹⁰⁶

¹⁰³ Jf. Helmuth Plessner 2002, s. 113, der kort nævner dette bånd, mens man i Richard Sennett 2008 kan læse detaljerede redegørelser for den dybe prægning, arbejdsglæde m.v., der finder sted, når man lærer og udøver et håndværk.

¹⁰⁴ Jf. Udo Tietz 2002, s. 68f.

¹⁰⁵ ”Der er naturligvis forskel på, om det er to logebrødre, der kender hinanden på håndtrykket, eller om det er to fysikere, der jævnbyrdigt behersker det matematiske sprog. Lige så sikkert som denne forskel er det dog, at de (to nævnte par, SMR) ... ligner hin-

Den åndelige forbundethed i Gemeinschaft betyder altså ikke nødvendigvis, at mennesker er ens, men at de siger ja til at deltage i en proces, hvor de er samlet om noget væsentligt i deres liv og glæder sig over gensidigt at påvirke og forme hinanden.¹⁰⁷ Fællesskaber, der rummer forskelligheder, man er enig om at opfatte som berigende, er derfor i lige så høj grad integrerede organiske fællesskaber, som grupper, hvor man lægger vægten på at være meget ens og derfor har betydelig social kontrol. En virksomhed (eller et menighedsråd) med en vellykket mangfoldighedsledelse er derfor også en moderne form for Gemeinschaft. Den *fælles* ånd er her

”... at gode ideer opstår i et felt af forskelle; at kreativitet har at gøre med at se noget velkendt fra et nyt perspektiv, der opstår, når man bliver konfronteret med en anderledes tankegang.”¹⁰⁸

Heroverfor står Gesellschaft, hvor det egentlig blot behøver at være selve *den målsætning*, man er blevet enig om, der holder det sammen. Som eksempel kan nævnes markedet, som alle træder ind på med det mål at handle. Markedspladsen kræver kun få fælles værdier, nemlig anerkendelse af dets spilleregler. De vigtigste er her forbuddet mod at stjæle og at ”en aftale er en aftale”. Derfor kan man her tale om en kontraktmæssig forbundethed. På grund af de få og enkle spilleregler ser man ofte, at netop samhandel kan fungere mellem højest forskellige individer og kulturer og eventuelt kan være første skridt til en videre integration. Styrken ved Gesellschaft er derfor, at stort set alle kan være med, mens svagheden er, at fællesskabet er tyndt.

Da de virkeligt forekommende fællesskaber rummer begge typer af sammenhængskræfter i et eller andet forhold, kan vi sige, at Gemeinschaft-aspektet er *skæbne*-elementet i fællesskabet (dvs. de kræfter uden for individernes kompetenceområde,¹⁰⁹ der har ført dem sammen eller vil komme til at føre dem endnu tættere sammen), mens Gesellschaft-aspektet er det

anden i den uforbeholdne åbenhed overfor hinanden.” (Helmuth Plessner 2002, s. 58). Wolfgang Schluchter nævner tilsvarende, at forholdet mellem de to kolleger Max Weber og Ernst Troeltsch rammende kan betegnes som „et fagmenneskevenskab” (Schluchter 2005, s. 151).

¹⁰⁶ *Die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.*, der forvalter arven efter Tönnies, er således også i betydelig grad et *Gemeinschaft*.

¹⁰⁷ Jf. Udo Tietz 2002, s. 71.

¹⁰⁸ Steen Marquard Rasmussen 2008A, s. 37.

¹⁰⁹ Hermed menes det område, inden for hvilket individet kan træffe sine egne fornuftige valg. ’Uden for individernes kompetenceområde’ kan derfor både betyde, at indbyggerne i landsbyen i 1800-tallet fødes ind i fællesskabet uden selv at vælge det, men det kan også betyde, at det forelskede par ”bare må have hinanden” og derfor ikke overvejer, om det er fornuftigt. De føler sig ført sammen af kræfter, der er større end dem selv.

element af *beslutning*, som har ført til oprettelsen af fællesskabet (dvs. at individerne siger Ja til hinanden af rationelle grunde).

9) *Individerne kan omforme fællesskabet*

Det følger af de glidende overgange, der blev nævnt i pkt. 8, at fællesskabets karakter af organisk eller målrationelt ikke er givet på forhånd, selvom man kan nævne fællesskaber, der i hovedsagen er enten det ene eller det andet (jf. pkt. 3). Sagen er nemlig den, at fællesskabets karakter er så tæt forbundet med individernes viljer, at en ændring af viljerne vil ændre fællesskabet. Tönnies antyder dette ved at skrive:

”et ægteskab kan ... være indgået fuld af begejstring, for alligevel kort tid efter kun at blive fastholdt af ægteparret på grund af ’hvad folk vil tænke’, på grund af den sociale anseelse ...”¹¹⁰

Tilsvarende hedder det et andet sted:

”Således kan også egoisten ... bruge og værdsætte Gemeinschaft, som han tilhører, som blot et middel til egne formål; og netop derigennem *bliver det for ham et Gesellschaft.*”¹¹¹

Hermed siger Tönnies for det første, at det samme fællesskab kan være et Gemeinschaft for den ene part (da det for denne opfattes som et mål i sig selv), mens det for den anden part er et middel til at opnå bestemte individuelle mål og kun har gyldighed, så længe det fungerer som det mest rationelle middel, hvorved der er tale om et Gesellschaft.

Hermed er det for det andet antydnet, at hvis tilstrækkeligt mange personer i et Gemeinschaft reelt anser det for at være et Gesellschaft, så vil fællesskabet skifte karakter. Til tider er det netop, hvad der bliver sagt om den moderne familie – den eksisterer så længe, den tjener personernes (læs: de voksnes) egne individuelle interesser, og hvis det ikke længere er tilfældet, bliver den opløst. Situationen er dog kompliceret, for selv når dette er tilfældet, lever ideen om familien som et stabilt Gemeinschaft videre som et ideal for mange af dem, der er blevet skilt.

At Gemeinschaft er sårbart afhængigt af de involveredes viljer kan også være baggrunden for, at man er tilbøjelig til at bekræfte, at den nødvendige væsensvilje er intakt. De forelskede (og evt. også ægtefæller) siger ”jeg elsker dig” til hinanden, vennerne slutter samværet med at sige ”vi ses” som en bekræftelse på, at man har tænkt sig at fortsætte venskabet, og i kirken bekræfter man i kor trosbekendelsen.

¹¹⁰ Tönnies 1926, s. 269.

¹¹¹ Citeret fra René König 1955, s. 403, min kursivering.

10) Fællesskabets forfald

Fællesskaberne kan forfalde og eventuelt gå i opløsning. Pkt. 9 udtrykker, at et *Gemeinschaft* som ægteskabet kan visne, hvis de positive følelser forsvinder. Det kan da glide over i et *Gesellschaft*, der alene holdes sammen af praktiske grunde, eller det kan gå i opløsning.

Disse forfaldsmuligheder gælder også større fællesskaber. Landsbyen kan gå i opløsning eller forvandles til en forstad, når den mister sine samlingssteder (skolen, købmanden, kirken, forsamlingshuset), fordi indbyggerne orienterer sig i forskellige retninger uden for lokalområdet, eller fordi kommunen centraliserer sine institutioner. Det tidligere organiske landsbyfællesskab er da forvandlet til det, sociologerne i 1800-tallet kaldte for *en masse* (jf. begreberne massesamfundet eller det ensomme masse menneske) – en gruppe mennesker, der befinder sig på samme sted, men ikke har noget med hinanden at gøre. Tilsvarende vil *Gesellschaft* gå i opløsning, hvis den samlende målsætning ikke længere er relevant.

11) Nødvendigheden af både *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*

Selvom fællesskaberne stort set altid er blandingsformer, går Tönnies nogle steder så vidt som at sige, at *Gemeinschaft* er primært i forhold til *Gesellschaft*, som han kalder kunstigt.¹¹²

”*Gemeinschaft* er det vedvarende og ægte samliv, mens *Gesellschaft* kun er forbigående og tilsyneladende.”¹¹³

Dette er naturligvis blevet anfægtet, bl.a. af filosofen Helmuth Plessner (1892-1985), som i 1924 ønskede en slags ”oprør fra midten”:

”Problemet for en socialfilosofi ... er at finde den åndeligt-moralske midte. .. Det handler ikke om at være imod *Gemeinschafts* ret, dets adel og skønhed. Men det

¹¹² René König gengiver synspunktet ved at skrive, at ”*Gemeinschaft* ... udgør ”livet” i *Gesellschaft*” (René König 1955, s. 404).

¹¹³ Tönnies 1988, s. 4, min kursivering. Et interessant spørgsmål, som vi dog ikke kan fordybe os i her, er, hvilken betydning Tönnies’ egen livshistorie havde for hans betoning af, at *Gemeinschaft* repræsenterer det ægte samliv. Jeg nøjes derfor med følgende stikord til at antyde en forbindelse: Tönnies er den eneste af de klassiske sociologer (foruden ham tænker jeg på Georg Simmel, Max Weber og Émile Durkheim), som er vokset op på landet, nemlig på en stor bondegård på halvøen Ejdersted ved Nordsøen i Slesvig-Holsten, hvor han efter eget udsagn havde en lykkelig barndom (jf. Uwe Carstens 2005, s. 21). Som 14 årig blev han god ven med den 52 årige digter Theodor Storm, om hvem han senere skriver, at ”jeg tvivler altid på, om sådanne mennesker kan fremkomme i den formløse og larmende offentlighed, som findes i dag.” (citeret fra Uwe Carstens 2005, s. 74).

handler om at være imod at udråbe dette til den eneste menneskeværdige form for samliv; ... om at være imod en radikal betoning af Gemeinschaft.¹¹⁴

Det er dog fristende at tage parti for Gemeinschaft, fordi den psykologiske stemning dér er varmere end i Gesellschaft: Forholdet mellem personerne i Gemeinschaft bliver ofte betegnet som tillidsfuldt, fortroligt, nært og intimt, mens det modsvarende beskrives som koldt, beregnende og distanceret i Gesellschaft. Inden for socialpsykologien genfinder man denne forskel som en skelnen mellem primærgrupper (som f.eks. familie og nære venner) og sekundærgrupper (arbejdskolleger, sportsforeninger o.l.).

På grund af denne forskel i psykologisk stemning og fordi ethvert individ starter sit liv i den mest intime af alle primærgrupper, nemlig i mor-barn-forholdet, hvis kvalitet er helt afgørende for personens fundamentale udvikling, så er det fristende at mene, at Gemeinschaft er udtryk for det ægte samliv, mens Gesellschaft blot er forbigående og tilsyneladende, som Tönnies formulerede det i note 113. Derfor skriver Helmuth Plessner ganske rigtigt, at det hørte til sjældenhederne, at nogle i Tyskland i 1920'erne bevidst tog Gesellschaft i forsvar og gjorde rede for deres særlige kvalitet.¹¹⁵ Netop dette er derfor formålet med hans bog *Grenzen der Gemeinschaft* fra 1924. Pointen er her, at mennesket har brug for distance til andre, og samfundet har brug for mennesker, der kan forholde sig distanceret til andre:

Plessner har to argumenter for, at mennesket har brug for distance. Det ene er, at mennesket har brug for at kunne trække sig tilbage fra andre mennesker for at kunne hvile. Det er nødvendigt at koble af fra den tætte følelsesmæssige involvering, der ligger i det rendyrkede Gemeinschaft, hvor man som afhængigt individ tjener fællesskabet. Han taler derfor om ”det helbredende ved det upersonlige”.¹¹⁶ Vor tids søgen efter stilhed og at være alene med sig selv kan ses som et udtryk for dette:

”Lyden af ingenting er i høj kurs. Stilhedsretræter, stilhedsyoga og stillekupeer tiltrækker tavshedstrængende danskere.”¹¹⁷

Hermed være ikke sagt, at der altid er larm i Gemeinschaft, men dér vil nogen hele tiden kunne bryde ind og gøre krav på, at man tjener helheden. For at kunne træde ud af Gemeinschaft må individet have en vis styrke, og det er Plessners andet argument for, at det er sundt for mennesket at kunne skabe afstand: Personlig *styrke* forudsætter evnen til at stå på egne ben.

¹¹⁴ Helmuth Plessner 2002, s. 41.

¹¹⁵ Jf. Helmuth Plessner 2002, s. 38. Mange år senere, nemlig i 1977, giver sociologen Richard Sennet et massivt forsvar for distancerede relationer i bogen *Fall of Public man*, hvori han argumenterer for, at der er for megen intimitet i det offentlige liv.

¹¹⁶ Helmuth Plessner 2002, s. 44.

¹¹⁷ *Kristeligt Dagblad* den 31. december 2010, s. 1.

Denne egenskab er også vigtig, hvis man vil gøre sig gældende i det kolde Gesellschaft.¹¹⁸ Det kræver evnen til at træde frem, sige sin mening og være med til at fastsætte mål og midler. Hermed er vi fremme ved den anden del af pointen, nemlig at samfundet har brug for mennesker, der kan forholde sig distanceret til andre:

Den offentlige debat kræver stærke individer, som er villige til at træde frem og kæmpe for deres synspunkter. Problemet er her, at mennesket er sårbart, at det i offentligheden løber en risiko for at blive latterliggjort. Derfor har mennesket ”brug for at blive iklædt en form”.¹¹⁹ Det er nødvendigt at beskytte de dybere lag i dets sjæl, således at det i værste fald ikke er hele personen, der bliver udsat for hån, spot og latterliggørelse, og det sker ved at spille en rolle, at påtage sin en maske og blive repræsentant for en position. Dertil kommer, at ”tonen i debatten” i form af sans for takt og høflighed bliver vigtigt for at fremme en afklarende debat. Hvis denne beskyttelse ikke er til stede, bliver den saglige debat svækket, og det er ifølge Plessner tilfældet i Tyskland anno 1924.¹²⁰

Det vigtige ved at inddrage Plessners overvejelser i forbindelse med en præsentation af Tönnies’ teori om det sociale livs to grundformer er følgende: Plessners forståelse af, hvad der foregår og er på spil for individet i Gesellschaft, giver en begrundelse for, at denne fællesskabsform ikke blot er en kunstig overbygning på det ægte sociale liv i Gemeinschaft. Også Gesellschaft med dets distance og kølighed er forankret i menneskets natur, fordi

”... den dybe sårbarhed i kernen af enhver sjæl ... gør denne beskyttelse tvingende Også hjertet, inderligheden fordrer distance ...”¹²¹

Tönnies er ikke så klar på dette punkt (jf. note 113), så først med Plessners udbygning bliver det klart, hvorfor både Gemeinschaft og Gesellschaft kan opfattes som de grundbegreber for sociologien, som Tönnies hævder de er.¹²²

¹¹⁸ Jf. Helmuth Plessner 2002, s. 31f.

¹¹⁹ Helmuth Plessner 2002, s. 72 og tilsvarende på s. 82.

¹²⁰ Helmuth Plessner 2002, s. 42.

¹²¹ Helmuth Plessner 2002, s. 103 og 112.

¹²² I Cornelius Bickel 2002 finder man en meget præcis redegørelse for forholdet mellem de to tænkere. På den ene side ville Plessner i Tönnies kunne finde en forbundsfælle i sin kamp mod højrefløjens ensidige dyrkelse af de organiske Gemeinschaften i Weimar republikken (Bickel 2002, s. 190). På den anden side var det ikke lykkedes for Tönnies at give die Gesellschaften en lige så solid forankring i menneskets natur, som Plessner gjorde: ”Plessner ... vil møde og overvinde dem, der forsvarer de (rene, SMR) Gemeinschaften, på deres egne tankemæssige og følelsesmæssige bane, nemlig på det niveau, der handler om sjælsbehov. Når ikke kun Gemeinschaft, men også Gesellschaft

12) Historiens gang – på to ben

Tönnies var af den opfattelse, at samfundene generelt bevægede sig fra Gemeinschaft til Gesellschaft, dvs. fra at være domineret af organiske fællesskaber (i agerbrugssamfundene) til at blive domineret af fællesskaber, som de efterhånden stadig mere frie og uafhængige individer selv valgte (i industrisamfundet, og kan vi tilføje: i endnu højere grad i informationssamfundet), men han betonedes, at der ikke er tale om en entydig og lineær bevægelse. Han mente, at denne *moderniseringstendens* jævnlige – og med større eller mindre styrke – blev mødt af *af-moderniseringstendenser*, fordi det viser sig, at der er grænser for, hvor meget planlægning og målrettethed kan æde sig ind på de organiske elementer, uden at det sociale liv lider skade. Vi kender alle disse grænser fra hverdagen og den offentlige debat: For store og rationelle sygehuse bliver umenneskelige, for uafhængige familiemedlemmer føler sig ensomme, for megen egoisme på markedet fører til svindel og social elendighed, for lidt ansvar for det fælles samfund fører til for megen kriminalitet, for megen manipulation med vennerne vil opløse venskaberne, for meget kalenderstyring af tiden kvæler spontaniteten, for megen servicekirke kvæler menighedens liv og vækst osv.

Det er imidlertid interessant, at moderniseringens grænse allerede er begrundet filosofisk af Tönnies for mere end 125 år siden, idet vi under alle omstændigheder har brug for Gemeinschaft-elementer som det sproglige fællesskab og tillid mellem mennesker; – eksempelvis er intet fællesskab muligt uden et fælles sprog, og ingen handel er mulig uden respekt for hinanden og gensidig tillid. Så selvom Gemeinschaft sandsynligvis var til stede i næsten ren form i ursamfundene for 10.000'ere af år siden, så må vi regne det for utænkeligt, at Gesellschaft vil kunne optræde i noget, der ligner ren form. Derfor kan Tönnies skrive, at

”når den samlede kultur er slået om i Gesellschaft og statslighedens civilisation, så går kulturen i denne forvandlede form selv mod sin afslutning, med mindre ... Gemeinschaft's væsen og idé igen bliver næret, og ny kultur skjult udfolder sig inden for den, der er ved at gå under.”¹²³

Dette er samtidig begrundelsen for, at moderniseringsprocessen hele tiden bliver konfronteret med forsøg på at *af-modernisere*, dvs. på at få egenskaber

er funderet i et antropologisk behov, så er oprindelighedstesens, som Gemeinschaft igen og igen bliver pustet op med, modbevist.” (Bickel 2002, s. 192-193). Netop Tönnies' manglende evne til at forankre de kølige Gesellschaften i menneskets natur er baggrunden for den – viste det sig politisk farlige – formulering, vi så i note 113. Tönnies er dog åben for at justere sin opfattelse på dette vigtige punkt, for i sin anmeldelse af Plessners bog skriver han: ”Jeg giver forfatteren ret på stort set alle punkter ...” (Tönnies 2002, s. 356).

¹²³ Ferdinand Tönnies 1988, s. 215.

ved det organiske fællesskab til at vokse frem på ny. Sådanne forsøg kan antage utallige former. De kan være højre- eller venstreorienterede (konservative eller fornyende), og de kan antage mere eller mindre humane former. Som eksempler på de mangfoldige og meget, meget forskellige forsøg på af-modernisering kan nævnes nazisternes dyrkelse af die Volksgemeinschaft, blomsterbørnenes forsøg fra 1968 på at skabe kollektive bo- og arbejdsformer i pagt med naturen og etableringen af fristaden Christiania i København. Som yderligere eksempler kan nævnes Khmer Rouges forsøg på at destruere selve bykulturen i Kampuchea i 1970'erne, og miljøbevægelsernes kamp for naturbevarelse og livsformer i retning af Simple Living.¹²⁴ DR's succesfulde TV-serie "Bonderøven" kan også nævnes i den forbindelse.

Historien er med andre ord en fremadskridende bevægelse, hvor der periodevis lægges mere eller mindre vægt på hhv. modernisering og af-modernisering, og det vil med Tönnies' begreber sige at ville styrke hhv. Gesellschaft og Gemeinschaft.

Inger Christensens digt *det* fra 1969 udtrykker på sig egen måde en tankegang, der minder om Tönnies' fra note 123, når det hedder:

"Et samfund kan være så stenet
At alt er en eneste blok
Og indbyggermassen så benet
At livet er gået i chok

Og hjertet er helt i skygge
Og hjertet er næsten hørt op
Til nogen begynder at bygge
En by der er blød som en krop"¹²⁵

Eksemplerne ovenfor er tilstrækkelige til at gøre det tydeligt, at selvom Gemeinschaft-fællesskaberne er livsnødvendige for os, og selvom intet menneske derfor ifølge Tönnies kan være lykkeligt, hvis det mister bindingen til ethvert af dem, så er denne fællesskabsform etisk set en særdeles flertydig størrelse. Derfor er det alt andet end ligegyldigt, hvordan man forsøger at af-modernisere i det moderne samfund.

¹²⁴ Jf. f.eks. <http://det-enkle-liv.dk/?cat=29> og <http://slowliving.dk/> [hentet 04.12.13]

¹²⁵ www.denstoredanske.dk/Dansk_litteratur/historie/Dansk_litteratur/historie_5/I_skiftets_verden/Det_er_det_hele_-_Inger_Christensen [hentet 04.12.13]

13) *To former for håb*

Kampen mellem at modernisere samfundet (at gøre det mere rationelt, effektivt og gennemskueligt) og at af-modernisere det (at gøre det mere menneskeligt og følelsesbåret) er også udtryk for forskellige former for håb:

Gesellschaft lægger vægt på, at menneskene kan organisere sig rationelt og effektivt. *Håbet er derfor, at menneskene efterhånden kan kontrollere – helst – alt, hvad der foregår*; at de får magt over tingene ved at gennemskue alle årsager og virkninger. Håbet er derfor knyttet til, at videnskaben kan nå frem til at forstå livet og samfundet som en stor maskine. Det centrale spørgsmål er derfor: Hvad er *mekanismerne* bag, at sygdomme opstår, at den sociale arv fortsætter, at afgrøderne bliver ødelagt af skadedyr osv. Når mekanismerne er kendt, man mennesket træde til som den ”mekaniker”, der vaccinerer mod sygdomme; der gensplejser planterne, så de bliver mere modstandsdygtige; og som kan styre samfundet i den ønskede retning med ”social ingeniørkunst”.

I sin bog om tilfældighedens magt udtrykker filosofen Michael Hampe det på den måde, at det gælder om at minimere det, som det sekulariserede menneske opfatter som tilfældigt. Hermed menes det, der uforudsigeligt dukker op, og som stiller sig i vejen for at gennemføre vore planer.¹²⁶ Ved at reducere tilfældighederne bliver mennesket i stand til det, der er aller vigtigt i et målrationelt fællesskab, nemlig at realisere sine planer, at gøre noget:

”Ved at have muligheden for at gøre noget bliver situationer, hvor man er hjælpe- og magtesløs undgået. Over for tilfældigheder er der derimod intet at gøre. Man kan ikke føre en retssag eller straffe tilfældet. Derfor bliver situationer, hvor tilfældigheder tydeligvis spiller en rolle, analyseret så længe, at hensigter og upassende adfærd kommer frem i lyset (hvorved man altså finder en slags forklaring på det tilsyneladende tilfældige, SMR). At få dette frem er en del af det at håndtere kontingens (hændelser som f.eks. en trafikulykke, der ikke er logisk nødvendige, men kunne have fået et anderledes forløb, SMR) og tilsløre magtesløshed.”¹²⁷

Sagt med Max Weber er håbet, at man kan affortrylle verden:

”Den tiltagende intellektualisering og rationalisering er ... *ikke* ensbetydende med et tiltagende almindeligt kendskab til de livsbetingelser som man er underkastet. Det betyder noget andet, nemlig: en viden om eller tro på, at hvis man *ønskede* det, *kunne* man når som helst få det at vide; at der altså principielt ikke findes hemmelighedsfulde uberegnelige magter, som dér spiller ind, men at man altså

¹²⁶ Jf. Michael Hampe 2007, s. 44.

¹²⁷ Michael Hampe 2007, s. 90f.

tværtimod – i princippet – kan *beherske* alting gennem *beregning*. Og det betyder igen: at verden mister sin magi.”¹²⁸

Det paradoksale er imidlertid, at hvis denne kontrol skulle lykkes; hvis det skulle lykkes at forstå det sociale og biologiske liv til bunds, så havner mennesket – set fra en anden synsvinkel – i en håbløs situation. Hvis menneskelivet set som helhed ikke var andet end en kæmpe samling af mekanismer, som det lykkedes for videnskaben at forstå og kontrollere, så var mennesket fuldstændig bestemt (determineret) af disse. Så var friheden og valgmulighederne en illusion, fordi det var givet, hvad man ville vælge. Eksistentielt set er det netop uvisheden, der giver håb – mennesket kan sætte sig nye mål ved at tænke ”måske er det muligt”; måske kan jeg mere, end man skulle tro; måske er jeg en mønsterbryder; måske er jeg en undtagelse fra det mest sandsynligt forløb – en håbefuld tanke, hvis man er ramt af en alvorlig sygdom med dårlige prognoser, eller er belastet af en hård social arv.

Håbet i Gemeinschaft er netop knyttet til det, der ligger uden for menneskets kontrol. At man pludseligt og heldigt møder lykken, at Gud vil gribe ind og gør det usandsynlige til virkelighed.

Med denne introduktion til Tönnies’ distinktion mellem Gemeinschaft og Gesellschaft har jeg villet give et indtryk af, hvordan Sinus-modellens vandrette akse fra tradition over modernisering til nyorientering kan ses som et udtryk for klassisk sociologisk teori.

I lyset af Tönnies’ teori kan den vandrette akse sammenfattes på denne måde:

Felt A:	Det givne Gemeinschaft	Oprindeligt forelå enhedskulturen, og ved at ville fastholde traditionen forsøger man at bevare de bånd, der eksisterer forud for menneskene
Felt B:	Det givne Gesellschaft	Samfundets modernisering betyder, at det bliver rationelt og standardiseret, og den pragmatiske indstilling er udtryk for en accept af disse vilkår samt af den pluralisme, der følger af den individuelle frihed
Felt C:	Det opdyrkede Gemeinschaft	Samfundets modernisering betyder en fragmentering og rodløshed, som får personer i felt C til at søge sammen med ligesindede i subkulturer, der får Gemeinschaft-karakter, men som er præget af flygtigheden fra Gesellschaft ¹²⁹

¹²⁸ Max Weber 2003B, s. 193 (fremhævelserne er Webers egne). Den danske oversættelse følger ikke Webers begreber i den sidste sætning, hvor en ordret oversættelse vil være: ”Det betyder imidlertid: affortryllelse af verden.” (Max Weber 2004, s. 5242).

¹²⁹ Som eksempel kan nævnes den begravningsplads, der er forbeholdt lesbiske på en kirkegård i Berlin, som blev omtalt i *Kristeligt Dagblad* den 15. april 2014. I min kommentar til artiklen i *Kristeligt Dagblad* den 23. april 2014, s. 9 argumenterer jeg for, at

Sinus Instituttet peger ikke selv på denne sammenhæng, men *jeg finder koblingen til Tönnies' teori nyttig, fordi man dermed får et sociologisk grundlag for at vurdere, om der ligger en tvingende og irreversibel udviklingslinje gemt i Sinus-modellens vandrette akse*. Dette punkt vender jeg tilbage til i forlængelse af Tabel 1 på side 71, som viser, at den vandrette akse værdiorienteringer A) Traditionel, B) Modernisering og C) Nyorientering kan forstås som historisk frembragte – i den netop nævnte rækkefølge.

Efter denne gennemgang af Tönnies' grundbegreber vil jeg kort berøre deres relation til Max Webers teori om de fire handletyper, da disse både kan opfattes som en videreførelse af Tönnies' tænkning og som en *konkretisering* af denne, der er nyttig, når vi senere skal tale om kirkelige aktiviteter. Dertil kommer, at jeg samtidig kan tematisere et centralt spørgsmål vedrørende Sinus-modellen, nemlig hvor de værdier kommer fra, der udgør indholdet af den vandrette akse.

Tönnies' grundbegreber og Webers handletyper

Enhver handling – som både kan være at foretage sig noget eller at undlade at gøre noget – er drevet frem af en vilje. Max Weber, der var inspireret af Tönnies, udformede en typologi om sociale handlinger, der indeholder fire typer: Handlinger kan "... være bestemt 1. formålsrationelt ..., 2. værdirationelt ..., 3. affektuel, især emotionelt ..., 4. traditionelt ..." ¹³⁰ Da der er tale om centrale begreber for forståelsen og konkretiseringen af Tönnies' teori, vil jeg citere ret fyldigt, hvordan Weber definerer disse handletyper:

"§ 2 ... Man handler **formålsrationelt**, hvis man i sin handlingsorientering tager hensyn til mål, midler og bivirkninger og i denne forbindelse foretager en rationel *afvejning* af midlerne i forhold til målene, af målene i forhold til bivirkningerne og endelig også af de forskellige mulige mål i forhold til hinanden ...

[V]ærdirationel handlingsorientering (finder sted, når der, SMR) ... sker en bevidst udformning af handlingens yderste orienteringspunkter, og at handlingen *konsekvent*

selvom ønsket om en sådan gravplads ved første øjekast er udtryk for et yderst moderne fænomen, så er drivkraften den urgamle vilje til Gemeinschaft, som er indbygget i mennesket som artsvæsen. For at forstå det, skal det nævnes, at artiklen bl.a. fortæller, at den homoseksuelle bevægelse i Tyskland "er mere splittet end i Danmark, og at bøsser og lesbiske flere steder kæmper hver deres kamp." De lesbiske får dermed deres eget kampfællesskab (jf. side 46), som skaber de lesbiskes Gemeinschaft. Og for at understrege, at der er tale om et tæt Gemeinschaft, udvikler de også et særligt sprogligt fællesskab, som viste sig ved, at de under indvielsen råbte den feminine variant "Brava" i stedet for det maskuline "Bravo".

¹³⁰ Max Weber 2003C, Bind 2, s. 209.

orienteres planmæssigt efter disse sigtepunkter. ... Man handler *rent* værdirationelt, hvis man handler uden hensyn til de forudsigelige følger, og blot følger sin overbevisning om, hvad pligt, værdighed, skønhed, religiøse forskrifter, veneration eller vigtigheden af en "sag" ... synes at påbyde ...

Den strengt *affektuelle adfærd* befinder sig ... ofte hinsides grænsen til det, som er bevidst "meningsmæssigt" orienteret; den kan være en hæmningsløs reaktion på en ekstraordinær sansepåvirkning. Der er tale om en *sublimering*, hvis den affektuelte betingede handlen optræder som en *bevidst* udladning af en følelsesmæssig situation ...

Den strengt *traditionelle adfærd* befinder sig ... helt og holdent på grænsen til, og ofte hinsides grænsen til det, man overhovedet kan kalde en "meningsmæssigt" orienteret handlen. Meget ofte er den nemlig blot en sløv reaktion på tilvante incitamenter ..."¹³¹

Pladsen tillader ikke en nærmere diskussion af de fire handletyper, så jeg vil nøjes med blot at nævne to spørgsmål, som efter min vurdering især påkalder sig opmærksomhed.

Det ene er, hvor værdierne egentlig kommer fra? Det er som nævnt centralt i forhold til Sinus-modellens vandrette akse, der netop udtrykker forskellige værdimæssige orienteringer, som også bliver præsenteret i Tabel 1 nedenfor på side 71.

Spørgsmålet om værdiernes opståen har Hans Joas, der er leder af Max Weber Centret for kultur- og socialvidenskabelige studier i Erfurt, beskæftiget sig indgående med bogen *Die Entstehung der Werte*. Han forklarer her, at det moderne værdibegreb har indtaget den plads, som det gode tidligere havde. Der er imidlertid ikke blot tale om, at vi nu anvender et andet ord for 'det gode'. Når vi taler om værdier, skyldes det nemlig, at vi vil tale om det gode uden at forbinde det til noget metafysisk.¹³² Denne forskydning er en følge af den sekularisering, der har fundet sted i de vestlige samfund i de seneste godt 500 år, eller sagt på en anden måde: *Så længe det gode var forbundet med religion og metafysik, var det slet ikke relevant at overveje, hvor det gode (værdierne) kommer fra. Svaret var nemlig givet på forhånd: Det gode er noget objektivt givet, som kommer fra Gud.*

Sekulariseringen betyder, at religionen efterhånden mister indflydelse. Det indebærer, at der efterhånden bliver plads til andre livsanskuelser, herunder videnskabelig tænkning, ateisme og efterhånden også i stigende grad anskuelse baseret på andre religioner. Når der således er flere konkurrerende opfattelser af, hvad det gode er, bliver det nødvendigt for de forskellige aktører at argumentere for deres egen opfattelse af, hvad det gode er. I

¹³¹ Max Weber 2003C, Bind 2, s. 209, 210 og 209. Teksten er skrevet i 1919-20. Fremhævelserne med kursiv er Webers, men fremhævelserne med kursiv og fed er mine.

¹³² Jf. Hans Joas 1999, s. 39.

den situation er det dog stadig muligt at hævde, at det gode kommer fra Gud, men man kommer ikke langt med dette overfor anderledes troende, hvis man ikke kan argumentere fornuftigt for sit synspunkt. Og det er netop baggrunden for K.E. Løgstrups livsprojekt, der udfolder sig fra bogen *Den etiske fordring* (1956) til hans fire bøger om *Metafysik* fra 1970'erne og frem til sin død. Tanken er her, at Gud har indbygget det gode i selve menneskets livsvilkår i form af såkaldte suveræne livsytringer (tillid, kærlighed, barmhjertighed m.v.), og at Jesu forkyndelse gør os opmærksom på, at det netop er udfoldelsen af disse, der er afgørende for, om livet lykkes eller ej.

I det moderne samfund er dette dog blot et synspunkt blandt mange andre. Af disse nævner Hans Joas for eksempel den opfattelse, at individet skal tage ansvaret for sin egen moral ved selv at beslutte, hvad der skal gælde for det gode i ens eget liv. Nietzsche repræsenterer denne opfattelse, og det gør han, fordi han sætter det enkelte menneskes værdighed som højeste værdi. Men hvis værdierne således er blevet individualiseret, hvordan opstår der så fælles værdier? Da værdierne er rent subjektivt funderet, kan de kun gøres gældende for andre gennem magt, som kan have mange former fra forførelse til fysisk vold. Der gives således ikke længere anden forklaring på, hvorfra værdierne kommer, end at de kommer fra de stærke individer.¹³³

Et tredje svar er, at værdierne opstår historisk og siver ind i kulturen, hvorefter de tilegnes af individerne, så længe traditionen holdes i hævd. Som eksempel kan nævnes de vestlige samfunds adskillelse af religion og politik. Der er her tale om en værdi (et gode), der ofte bliver begrundet med henvisning til Luthers lære om de to regimente. En sådan henvisning er dog ikke korrekt i og med, at Luther så de to regimente som to forskellige måder, hvorpå Gud regerer i verden.¹³⁴ Siden hen er læren om de to regimente dog blevet omtolket og set som et udtryk for sekularisering. Det er ikke her stedet til en nærmere drøftelse af denne proces.

Vi skal her heller ikke fordybe os i flere mulige svar på, hvor værdierne kommer fra. Det afgørende er, at der i det moderne samfund findes flere – og meget forskellige – opfattelser af dette, og at den vigtige skillelinie går mellem dem der mener, at værdier har en objektiv karakter, som man prin-

¹³³ Jf. Hans Joas 1999, s. 55.

¹³⁴ For Luther var det politiske altså *ikke løsrevet* fra det religiøse i og med, at *fyrsten var indsat af Gud til at tjene Gud* inden for det verdslige område: "... den verdslige ret og det verdslige sværd ... er Guds vilje og orden i verden." (Luther 2006, s. 81). På den anden side er det politiske *adskilt* fra det religiøse i og med, at Gud hersker over de to områder med *forskellige midler*. I det verdslige regimente anvendes som nævnt lov og sværd (tvang), mens midlerne i det åndelige regimente er *Helligånden* (jf. Luther 2006, s. 93f.), der bl.a. virker gennem sakramenterne og forkyndelse af Guds Ord.

cipielt har mulighed for at tale sig til gensidig forståelse af, og dem der mener, at de er subjektive, og at de på grund af deres vilkårlighed må afgøres gennem kamp.

Det andet spørgsmål vedrørende de fire handletyper, som påkalder sig opmærksomhed, er, hvordan den målrationalle handling egentlig finder sine mål. Fokus ligger her på *forholdet* mellem mål og midler. Midlerne skal angive den korteste, den mest rationelle vej fra udgangspositionen til målet, men selve målet – hvor kommer det fra? Følgende formulering fra David Hedegaard Andersen er et typisk eksempel på, at dette spørgsmål slet ikke indgår i beskrivelsen af denne handletype:

”Ifølge Weber er en handling instrumentelt rationel eller formålsrationel, hvis den bidrager til at nå det resultat, *som aktøren ønsker sig*. Der er tale om en formålsrationel handling, når den vælges på grundlag af rationelle kalkulationer over, hvilke midler der bedst realiserer det *givne* mål og dermed hvilken handling, der er mest effektiv.”¹³⁵

Så vidt jeg kan se må svaret være, at begrebet om den målrationalle handlen slet ikke tager stilling til, hvor målet kommer fra. Det er sagen uvedkommende forstået på den måde, at det kan komme alle mulige steder fra. Hvad aktøren ønsker sig kan således for eksempel komme fra hans følelser, værdier eller interesser. Det centrale ved den målrationalle handlen er således ikke målene, men en bestemt måde at anskue forholdet mellem mål og midler. Udgangspunktet er et *givent* mål, som man ønsker at nå med rationelle midler. For at kunne det må man forholde sig pragmatisk til såvel mål som midler. *Det afgørende – den overordnede værdi, om man vil – at finde den mest rationelle forbindelse mellem mål og midler*, og det sker gennem en såkaldt iterativ proces. Hermed menes, at man starter med det givne mål og søger efter de mest effektive midler. Hvis det viser sig, at midlerne ikke helt fører til målet eller har uønskede bivirkninger, forsøger man at ”flytte målet lidt” og undersøger, om rationaliteten da er blevet bedre. I mellemtiden er der måske dukket nye muligheder med hensyn til både mål og midler op, som også må overvejes. Hermed foretages – som Weber skrev i note 131 – ”en rationel *afvejning* af midlerne i forhold til målene, af målene i forhold til bivirkningerne og endelig også af de forskellige mulige mål i forhold til hinanden.” Vi kan derfor sige, at mennesket, der handler målrationalt, er pragmatisk og fleksibelt og derfor ikke har låst sig fast på sine egne mål, som det spillede ud med til en start. Det eneste, personen insisterer på, er, at det gælder om at finde den mest rationelle *forbindelse* mellem mål og midler, hvilket netop giver motivation til om nødvendigt at ”flytte lidt” på både mål og midler.

¹³⁵ David Hedegaard Andersen 2008, s. 14, mine kursiveringer.

Da Webers begreber om handletyperne er blevet helt centrale i den senere sociologiske tænkning, er det i vores sammenhæng vigtigt at gøre sig klart, hvilken sammenhæng der er mellem disse og Tönnies' nøglebegreber. Denne udtrykker Tönnies selv ved i 1931 at tage helt klar stilling til Webers tekst på denne måde:

”Der kan ikke tænkes nogen handling uden en vilje. Det at ville ... er afhængig af menneskets evne til at tænke. Og menneskets tænkning ... er hovedsagelig optaget af forholdet mellem mål og midler. Min opbygning af begreberne væsensvilje og valgvilje er funderet på dette forhold. I stedet for disse begreber sætter Max Weber (§ 2): 1) målrational, 2) værdirational, 3) affektuel, herunder især særlig emotionel, og 4) traditionel bestemmelse af den sociale handling ... *For mig er 2, 3 og 4 indeholdt i væsensviljens begreb.*”¹³⁶

Herefter argumenterer Tönnies for, at Webers målrational handling svarer til valgviljens begreb, som han i bogen *Die Tatsache des Wollens* fra 1899 også kalder for ”rationel vilje”.

Vi kan derfor konkludere, at Tönnies' teori om fællesskabstyperne kan kombineres med Webers teori om handletyperne på denne måde: *Gemeinschaft* er båret af traditionel, følelsesmæssig eller værdirational handling, mens *Gesellschaft* er båret af målrational handling.¹³⁷

Værdiændringer som historisk og individuel proces

Vi skal nu se nærmere på, hvordan Sinus-modellens tre værdiorienteringer har forbindelse med både historiske og livshistoriske processer og – ifølge Tönnies – er udtryk for noget ahistorisk. Da jeg hermed åbner for et meget komplekst emne, bliver der kun tale om nogle få antydninger.

Værdiændringer fra 1950'erne til i dag

Vi skal først se nærmere på, hvordan værdierne har udviklet sig siden 1950'erne. Professor i sociologi ved den katolske faghøjskole i München Carsten Wippermann, der var en af hovedarkitekterne bag Sinus-modellen, idet han fra 2000-2010 var direktør for socialforskningen i Sinus Institut, sammenfatter udviklingen på denne måde:

¹³⁶ Tönnies 1932, s. 10, min kursivering.

¹³⁷ Flere teoretikere er tilsyneladende ikke opmærksomme på det i note 136 citerede i og med, at de fejlagtigt placerer den værdirational handling sammen med den målrational som en type under det målrational *Gesellschaft*, jf. f.eks. Hubert Knoblauch 2008, s. 76 og Rosa. m.f. 2010, s. 49.

Tabel 1: Tilblivelseshistorien for de grundorienteringer, der er virksomme i dag

1950'erne Genopbygning + genoprettelse	1960'erne Økonomisk vækst	1970'erne Omvæltning af værdier	1980-90'erne Relativering	21. årh. Følelsesudfoldelse vs. søgen efter mening
▪ Pligt og accept ▪ Tilpasning ▪ Traditionel moral	▪ Status og ejendom ▪ Levestandard ▪ Nydelse	▪ "At være" i stedet for "at have" ▪ Oplysning ▪ Frigørelse ▪ Økologi	▪ Fleksibel og mobil ▪ Håndtere kompleksitet ▪ Æstetik og fri kombination af stilarter og tænkemåder ▪ Multimedier og virtuel verden	▪ Usikkerhed og risici som grunderfaring ▪ Trashkultur, uhæmmethed, discount forbrug ▪ Afspejling af modernitetens paradokser
⇓ Stabilitet	⇓ Konsummaterialisme	⇓ Postmaterialisme	⇓ Postmodernisme	⇓ Forvandling
A Traditionelle værdier Pligtopfyldelse, orden og selvkontrol	B Modernisering Individualisering, nydelse og selvrealisering		C Nyorientering Have mange valgmuligheder, lyst til eksperimenter, at leve med paradokser og selvledelse	

Kilde: Carsten Wippermann 2011, s. 12.

Note: Tabellen viser, hvornår de enkelte værdisæt vinder masseudbredelse. Dette udelukker ikke, at f.eks. postmodernistiske værdier allerede kan forekomme i avantgardistiske miljøer på et tidligere tidspunkt end det anførte, ligesom det er en pointe, at værdier, der har vundet masseudbredelse på et givent tidspunkt fortsat kan være virksomme og endda rekruttere nye tilhængere også blandt yngre generationer.

Opstillingen, der på bundlinjen afspejler de tre hovedområder på Sinusmodellens vandrette akse, viser, at grundorienteringerne A, B og C er opstået i forskellige historiske perioder. Og da menneskene i særlig grad formes af tidsånden i ungdomsårene, så er der en vis sammenhæng mellem personernes alder og deres grundorientering. Opstillingen kan dermed lægge op til to håndfaste konklusioner, som begge er uholdbare, nemlig

1. At de tre grundorienteringer A, B og C udtrykker forskelle mellem generationerne forstået på den måde, at det kun er de ældre, som repræsenterer de traditionelle værdier (A), at det kun er de midaldrende, der repræsenterer modernisering (B) og kun de unge, der repræsenterer nyorientering (C).
2. At de tre grundorienteringer er udtryk for en irreversibel udvikling forstået på den måde, at (A) skrumper og til sidst forsvinder i takt med, at de ældste generationer dør; at (B) vil lide samme skæbne med 20 års forsinkelse, hvorefter kun (C) bliver tilbage.

Umiddelbart vil man nok fornemme, at en sådan håndfast og mekanisk slutning er fejlagtig, allerede fordi det er muligt at finde yngre mennesker, som repræsenterer en traditionel værdiorientering. En forklaring på dette kunne dog være, at der stadig findes livsformer, som er præget af det førmoderne samfund – f.eks. små landbrug og kunsthåndværk – og at den traditionelle værdiorientering så vil uddø, hvis disse forsvinder. Udviklingen er altså alligevel irreversibel, blot på en lidt mere kompliceret måde; men der er mere at sige end det:

Tönnies' bidrag til Sinus-modellen

Inden jeg præciserer disse bidrag, finder jeg det på sin plads med en kort bemærkning om den teoretiske status for Tönnies' grundbegreber om Gemeinschaft og Gesellschaft. Inden for sociologien er det væsentligt at skelne mellem konkret og abstrakt, og i forordet til første oplag af *Kapitalen* udtrykte Karl Marx det prægnant på denne måde:

”Ved analysen af de økonomiske former (under kapitalismen, SMR) kan man ... hverken bruge mikroskop eller kemiske reagenser. Abstraktionsevnen må erstatte dem begge.”¹³⁸

Hermed udtrykker han, at abstraktionsevnen er helt afgørende i det socialvidenskabelige arbejde, fordi man der ikke kan gennemføre kontrollerede eksperimenter på samme måde, som indenfor fysik og kemi.

Sociologens opgave er derfor med udgangspunkt i iagttagelser af *konkrete* sociale forhold at udvikle *abstrakte* begreber og teorier, som kan pege på fælles træk og evt. typiske udviklingsmønstre, som med en vis sandsynlighed er gældende for disse.

Da opgaven her ikke er at fordybe mig i dette, vil jeg blot påpege, at der blandt sociologer er betydelig uenighed om, *hvor abstrakte* disse begreber og teorier bør være. Som eksempel kan nævnes Talcott Parsons' systemteori, som Charles Wright Mills kalder ”Høj Teori” og kritiserer for at holde sig til et så højt abstraktionsniveau, at den ”ikke kan nå ned til iagttagelsesplanet”,¹³⁹ og derfor ikke har nogen klar fornemmelse for ægte problemer. Niklas Luhmann, der bl.a. arbejdede i forlængelse af Parsons, udviklede den i dag ret kendte teori om sociale systemer, som hævder, at alle sociale forhold basalt set er et socialt system med nogle fælles og meget abstrakte kendetegn, og hvor processer gøres til kommunikation.

Det vigtige er imidlertid, at der findes *grader af abstraktion*, og ved at have to grundbegreber for sociale fællesskaber placerer Tönnies sig på et mellemniveau af abstraktion, idet grundbegreberne befinder sig mellem den

¹³⁸ Karl Marx 1970 1. bog, bind 1, s. 92.

¹³⁹ Charles Wright Mills 2002, s. 44.

konkrete mangfoldighed af fænomener og den meget *abstrakte* betragtning, som er, at alle sociale forhold lader sig forstå med ét og samme begreb, som f.eks. det sociale system. På den måde bliver det muligt at løfte sig op over det konkrete og pege på, at en lang række umiddelbart meget forskellige fællesskaber har det til fælles, at de overvejende har Gemeinschaft-karakter, mens andre overvejende har Gesellschaft-karakter. Hermed er det f.eks. muligt at lægge vægt på, at det folkelige fællesskab har uopgivelige (Gemeinschaft-)kvaliteter uden at insistere på, at dette folkefællesskab skal forblive, som det *konkret* er. Det kan godt udvikles og ændre sig på det konkrete niveau, samtidig med at det stadig indeholder de (Gemeinschaft-)kvaliteter, man anser for vigtige. Dermed er det muligt at være fortalere for disse kvaliteter – og at de må beskyttes mod for meget Gesellschaft – uden at blive nostalgisk og tilbageskuende. Dette bliver tydeligt nedenfor på side 75, hvor vi skal se, at nogle af de (konkrete) nye livsformer har bibeholdt nogle af de (abstrakte) kvaliteter, som de historisk set ældre livsformer indeholder.

Efter disse generelle bemærkninger vender jeg nu tilbage til påstanden på side 66 om, at Tönnies' teori er nyttig i forhold til Sinus-modellen, fordi den giver et sociologisk grundlag for at vurdere, om der ligger en tvingende og irreversibel udviklingslinje gemt i modellens vandrette akse, som i yderste konsekvens betyder, at felt A og B med tiden vil forsvinde.

De elementer fra Tönnies' teori, der i denne forbindelse er særligt vigtige at minde om, er påstanden fra note 113 på side 59 om, at "Gemeinschaft er det vedvarende og *ægte* samliv, mens Gesellschaft kun er forbigående og tilsyneladende."¹⁴⁰ Hermed siger Tönnies, at samfundet ikke kan bestå, hvis moderniseringen kommer til at gennemsyre alle relationer så dybt, at der kun er Gesellschaft tilbage. I overensstemmelse hermed skriver Tönnies, som vi så i note 123 på side 62, at

"når den samlede kultur er slået om i Gesellschaft og statslighedens civilisation, så går kulturen i denne forvandlede form selv mod sin afslutning, med mindre ... Gemeinschaft's væsen og idé igen bliver næret, og ny kultur skjult udfolder sig inden for den, der er ved at gå under."¹⁴¹

Denne tænkemåde genfinder vi både indenfor socialpsykologi og marxistisk samfundskritik. Som eksempler på sidstnævnte vil jeg blot nævne Dieter Duhm, der bl.a. i bogen *Varestruktur og ødelagt mellem menneskelighed* fra 1975 argumenterede for, at i takt med at den kapitalistiske varestruktur (Gesellschaft) kom til at gennemsyre alle sociale relationer, ville

¹⁴⁰ Tönnies 1988, s. 4, min kursivering.

¹⁴¹ Ferdinand Tönnies 1988, s. 215.

angstsymptomer blive stadig mere udbredte, og samtidig kan denne angst være en drivkraft til at ændre forholdene.¹⁴²

Pointen er altså, at *da Gesellschaft aldrig vil kunne undvære Gemeinschaft – fordi mennesket som artsvæsen ikke kan eksistere uden dette – så vil Sinus-modellens felt A aldrig blive et overstået stadium*. Ønsket om at fastholde og bevare en tradition vil altid være til stede som en værdiorientering i samfundet; selv de individer, der rendyrket kæmper for modernisering og fornyelse, er altså ifølge denne opfattelse afhængige af, at der i samfundet findes individer, som sikrer, at traditionerne bliver bevaret.

Der findes med andre ord *et funktionelt forhold mellem subkulturerne*, som ofte er skjult for individerne, og som betyder, at de forskellige subkulturer i nogen grad *har brug for hinandens bidrag til helheden*, selvom disse kulturer kan stå i stærk modsætning til hinanden på bestemte spørgsmål.

Som vi så, kan Gemeinschaft og Gesellschaft *både* beskrives som a) en *historisk proces* fra en tilstand, hvor Gemeinschaft er dominerende til én, hvor Gesellschaft er det og som b) en *strukturel tilstand*, hvor både Gemeinschaft- og Gesellschaft-elementer er til stede *samtidig*. På samme måde kan Sinus-modellens vandrette akse *både* beskrives som a) tre værdiorienteringer, der har deres storhedstid i bestemte historiske perioder, og som b) tre grundorienteringer, der altid vil være til stede samtidig. Da en tradition altid har et bestemt indhold, må det endvidere pointeres, at dette ikke udelukker, at den tradition, man ønsker at bevare, kan udvikle sig og få nyt indhold. Som eksempel kan nævnes, at et af Sinus-miljøerne i 2001 hed *de DDR-nostalgiske*.¹⁴³

Forholdet mellem de tre grundorienteringer på modellens vandrette akse er altså ganske komplekst:

For det *første* har individet frihed til at vælge og forandre sig gennem sit liv, og med alderen kan mennesker både vandre til højre og til venstre.¹⁴⁴

¹⁴² Jf. Dieter Duhm, 1978 [1975], s. 149. På linje hermed er professor Alfred Krovoza, som i bogen *Produktion und Sozialisation* gør gældende, at kapitalismen er dybt afhængig af nogle socialiseringsprocesser, som den ikke selv er i stand til at organisere, fordi de – sagt med Tönnies begreber – bygger på Gemeinschaft-mæssige forhold. Det mest prægnante forhold er her moderens forhold til det nyfødte barn.

¹⁴³ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2012, s. V.

¹⁴⁴ Carsten Wippermanns model på side 89 i Wippermann 2011 giver et godt grundlag for at beskrive *individernes* bevægelse i retning af både modernisering og afmodernisering, idet modellen viser, *hvordan individerne* typisk bevæger sig imellem de sociokulturelle miljøer i løbet af deres livsforløb; – *hvis* de bevæger sig! Modellen er gengivet som Figur 32 i bilaget på side 297, og har betegnelsen Delta-Milieus for at markere, at der er tale om en videreudvikling af Sinus-modellen. En sammenligning af de to modeller viser, at Delta-modellen umiddelbart adskiller sig fra Sinus-modellen ved at have ét miljø mindre, samtidig med at de enkelte miljøer er opdelt i undermiljøer,

Generationsperspektivet betyder derfor blot, at sandsynligheden for at møde 1950'ernes værdisæt er størst i den generation, der var unge i 1950'erne.

For det *andet* er det ikke sådan, at en given grundorientering er totalt dominerende i en bestemt periode. Pointen er netop, at kulturen er og var mangfoldig forstået på den måde, at *flere forskellige værdisæt er virksomme samtidig, og at det er forskellige, der vil dominere i forskellige sociale lag*.

For det *tredje* kan vi med henvisning til Tönnies sige, at der er en tendens til, at tidsåndens værdier bevæger sig i bølger, hvor en stærk fokusering på modernisering og kritik af fortidens autoriteter, som vi så det med ungdomsoprøret i 1960'erne, bliver afløst af oprør med dette oprør, som vi har set det med nykonservative strømninger specielt efter 2000.

De sociokulturelle miljøer

Vi skal nu se lidt nærmere på, hvad der kendetegner de enkelte sociokulturelle miljøer fra Figur 2, og for at holde præsentationen i ultrakort form vil jeg her gengive Sinus Instituttets egen præsentation, der dannet optakt til dets undersøgelse af den katolske kirkes situation i 2012:¹⁴⁵

”Overklassen (30%):

Det konservativt-etablerede miljø (10%) er det klassiske establishment: Ansvarligheds- og succesetik; forventninger om det eksklusive og om at være førende; standsbevidsthed; afgrænsning fra ”dem, der ikke er os”

Det liberalt-intellektuelle miljø (7%) er den oplyste dannelseselite: *Liberal* grundholdning og forankret i postmaterielle værdier; ønsker et liv præget af *selvbestemmelse*; mangeartede intellektuelle interesser

Den fleksible elite (7%) er orienteret mod *præstation* og *effektivitet* og har mange *valgmuligheder*: Tænker *globalt-økonomisk*, er *avantgarde* med hensyn til forbrug og livsstil; har gode kompetencer inden for it og multimedier

Det eksperimenterende miljø (6%) er den ambitiøse kreative avantgarde: Mentalt og geografisk *mobil*, indgår i netværk *online* og *offline* og er *grænsesøgende* og orienteret mod *nye* løsninger

Middelklassen (30%):

Den borgerlige midte (14%) er parat til at yde noget og tilpasse sig: Tilslutter sig generelt den samfundsmæssige orden; ønsker at etablere sig socialt og erhvervsmæssigt; tilstræber sikre og harmoniske forhold

som der samlet set er 19 af. Der er dog også andre forskelle, eksempelvis at Delta-modellen er baseret på flere oplysninger om de enkelte borgere, jf. Wippermanns kritik af Sinus-modellen i note 162 nedenfor.

¹⁴⁵ Ord, der leder tanken hen på Gemeinschaft, er understreget, og ord, der peger på Gesellschaft, er kursiveret.

Det tilpasningsdygtige og pragmatiske miljø (9%) er samfundets moderne unge midte, der i udpræget grad er orienteret mod det *nyttige* og *pragmatiske*: Er *målrettet* og klar til kompromisser, er konventionel og orienteret mod *nydelse*, *fleksibilitet* og *sikkerhed*; har stærkt behov for forankring og tilhørsforhold

Det Sociale og økologiske miljø (7%) er bevidst og *kritisk* i forhold til forbrug og har normative forestillinger om det ”rigtige” liv: Har en udpræget social og økologisk samvittighed; er skeptisk overfor globalisering og bannerfører for politisk korrekthed og *mangfoldighed*

Underklassen (39%):

Det traditionelle miljø (15%) er krigs- eller efterkrigsgenerationen, der lægger vægt på *sikkerhed* og *orden*: Er bundet til den gamle småborgerlige verden hhv. den traditionelle arbejderkultur; sparsommelighed, konformitet og tilpasning til det nødvendige

Det ressourcetsvage miljø (9%) er den del af underklassen, som anstrenger sig for at have den rette indstilling og en følelse af delagtighed, og som har stor angst for og modvilje mod fremtiden: Er underprivilegeret på en lang række punkter, har få perspektiver for social opstigning og en reaktiv grundholdning; anstrenger sig for at leve op til forbrugsstandarden i den brede midte

Det nydelsesorienterede miljø (15%) er den moderne underklasse, der er orienteret mod *sjov* og *oplevelser*: Livet drejer sig om her og nu, *afviser konventioner* og præstationssamfundets forventninger til adfærden”¹⁴⁶

Vurderet ud fra kendetegnene på hhv. Gemeinschaft og Gesellschaft (jf. note 145) kan de sociokulturelle miljøer samles i tre grupper, og markeringen A, B og C henviser til det enkelte miljøes placering på Sinus-modellens vandrette akse fra Figur 2 på side 37:

1. De rene Gemeinschaft-miljøer, som omfatter ”Det konservativt-etablerede miljø (AB)”, ”Den borgerlige midte (B)”, ”Det traditionelle miljø (AB)” og ”Det ressourcetsvage miljø (B)”.
2. De rene Gesellschaft-miljøer, som omfatter ”Det liberalt-intellektuelle miljø (B)”, ”Den fleksible elite (C)” og ”Det nydelsesorienterede miljø (BC)”.
3. De blandede miljøer, som omfatter ”Det eksperimenterende miljø (C)”; ”Det tilpasningsdygtige og pragmatiske miljø (C)” og ”Det Sociale og økologiske miljø (B)”.

Da den vandrette akse i Sinus-modellen fra Figur 2 udtrykker en moderniseringsproces fra venstre mod højre side, der svarer til hvordan de forskellige værdiorienteringer historisk er fremkommet (jf. Tabel 1 på side 71), ville man umiddelbart *forvente*, at alle gruppe-1-miljøerne lå til venstre (i felt A), at alle gruppe-2-miljøerne lå til højre (i felt C), og at de blandede gruppe-3-miljøerne lå i midten (i felt B), men dette viser sig *ikke helt* at være tilfældet: Ganske vist ligger de rene Gemeinschaft-miljøer fra gruppe 1

¹⁴⁶ Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 54-56.

alle til venstre og hen mod midten i Figur 2, da de har markeringerne AB eller B (der findes ingen rene A-miljøer). Og de rene Gesellschaft-miljøer har markeringerne B, BC eller C, og ligger dermed til *højre for* eller *over* de rene Gemeinschaft-miljøer. Det passer også godt med ovennævnte forventning. Det er derimod påfaldende, at de miljøer, der kombinerer Gemeinschaft og Gesellschaft, ikke alle sammen ligger i midten, da to af de tre har markeringen C. Og fælles for de tre blandede miljøer er, at de ligger relativt højt på den lodrette akse, der viser den sociale klasse- eller lagdeling.

Det tyder på, at der er tendenser til, at Gemeinschaft-elementerne er på vej tilbage, forstået på den måde, at disse elementer ikke er forbeholdt de bagud skuende miljøer omkring felt A. Der er således tegn på, at Gemeinschaft blomstrer op inden for Gesellschaft, således som Tönnies selv håbede på (jf. note 123 på side 62), og som Udo Tietz var inde på i note 104 på side 56. Det er i den forbindelse bemærkelsesværdigt, at denne opblomstring af nye former for Gemeinschaft især ses inden for de højere sociale lag, nemlig de økologisk og kunstnerisk orienterede miljøer. At disse værdiorienteringer peger i retning af Gemeinschaft er dog ikke så mærkeligt i og med, at økologi handler om vort skæbnefællesskab med naturen og at kunstnere, som har noget vigtigt på hjertet, og som har økonomien til selv at vælge deres opgaver, ikke er så omstillingsparate, som det moderne samfund ellers generelt kræver.¹⁴⁷

Da fokus i denne bog er miljøernes præferencer i forhold til kirken, vil jeg fortsætte denne ultrakorte præsentation med en sammenfatning af dette forhold:

¹⁴⁷ Richard Sennetts to bøger om hhv. håndværket (Sennett 2008) og det fleksible arbejde (Sennett 2003) giver samlet set en fin forståelsesramme for arbejdet i hhv. Gemeinschaft og Gesellschaft: Hvor håndværk, kunsthåndværk og kunst er udtryk for førstnævnte socialform (se hertil Tönnies 1905, s. 290), så er det fleksible arbejde udtryk for arbejdet i Gesellschaft, og det er netop dette syn på arbejdet, vi finder i de tre miljøer i gruppe 2: Det liberalt-intellektuelle miljø, den fleksible elite og det nydelsesorienterede miljø.

Tabel 2: Sinus miljøerne og deres billeder af og forventninger til kirken

Miljø	Billede af kirken (K)	Forventninger til kirken/ menigheden	Forventninger til præsten
A23 Traditionelle	K som <u>folkekirke</u>	”Vi <u>hører til</u> menigheden/ folkekirken	Hyrde med autoritet
A12 Konservative	K som <u>garant</u> for moral, kultur, værdier	”Jeg <u>tilbyder</u> min viden”	Dannet <u>vogter</u> af troen
B1 Etablerede	K repræsenterer finkultur og professionalisme	”Her finder jeg ikke min ligemand”	Repræsenterer kirken
B3 Res- source- svage	K som diakonal redningsplanke	”Der passer jeg ikke ind”	<i>Socialarbejder</i> og hjælper
B2 Borger- lig midte	K som del af <u>den familiære livsverden</u>	”Et sted for os og vore børn”	Behagelig inspirator og entertainer
B12 Social- økologisk	K forvalter arven fra Jesus for stift	”Jeg er mere <i>søgende</i> end de fleste”	Håber på inspirerende samtalepartner
B1 Liberal- intellektuelt	K som et sted for <u>højtidelig stemning</u>	”Et sted for berigende samtaler”	Religionslærer, åndelig vejleder
BC23 Nydelses- orienteret	I begrænset omfang: K som hjælp til eksistentiel nyorientering	”Jeg har <i>ingen lyst til konform</i> borgerlighed”	Hvis overhovedet, så en god kammerat
Pragmatisk	K har gode overgangsritualer og vigtige værdier	”Jeg <i>vælger</i> de tilbud, der passer <i>mig</i> ”	En fjern ceremonimester
C1 Fleksibelt	Troen i K <i>passer ikke til et moderne liv</i>	”Det fromme liv er ikke noget for mig”	Religiøse <i>eksperter</i>
C12 Ekspe- rimente- rende	K som rum for eksotiske spirituelle erfaringer	”Det er ikke min livsverden”	<u>Mystiker</u> og spirituel praktiker

Kilde: Heinzpeter Hempelmann 2012, s. XIII og Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 76, 122, 128, 160, 163, 273, 311 og 313.

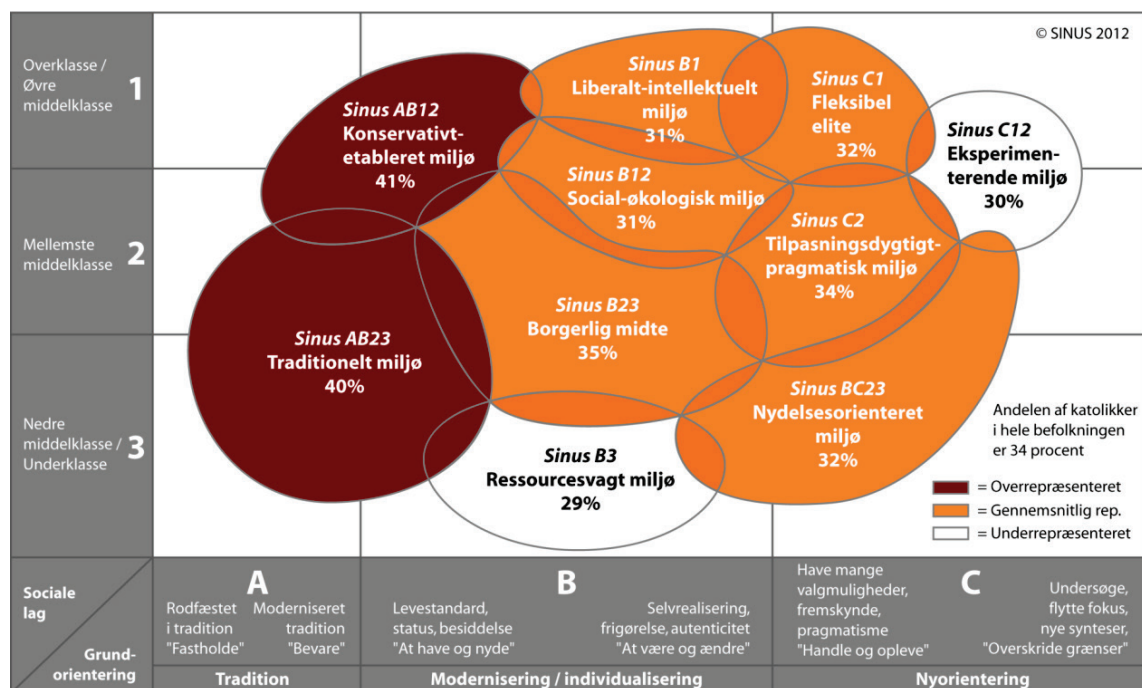
Note 1: Det konservativt-etablerede miljø er her opdelt i to selvstændige miljøer

Note 2: Ord, der leder tanken hen på Gemeinschaft, er understreget, og ord, der peger på Gesellschaft, er kursiveret.

Kirkens binding til livsformer

Den katolske kirke i Tyskland

Den næste figur er hentet fra Sinus Instituttets seneste undersøgelse af den tyske katolske kirkes forhold til befolkningen, og procenterne betyder her noget andet end i Figur 2, nemlig hvor stor en procentdel af hvert miljø, der formelt er medlem af den katolske kirke:



Figur 3: Andelen i Sinus-miljøerne, der er medlem af den katolske kirke i Tyskland i 2012

Kilde: Calmbach, Flaig und Eilers 2013, s. 67.

Note: N = 20.167, den tysksprogede del af befolkningen fra og med 14 år.

Medlemsprocenten for alle ti sociokulturelle miljøer betragtet under ét er 34, og vi ser, at kirken er overrepræsenteret i de to miljøer, der er markeret med brun, og underrepræsenteret i de to hvide. Hvis figuren havde vist den

faktiske deltagelse i de kirkelige aktiviteter, ville forskellen mellem de 10 miljøer være endnu større.¹⁴⁸

Det viser sig, at den katolske kirke reelt kun er godt forankret i tre af miljøerne, nemlig de to brune og den borgerlige midte, og prognosen siger, at det netop er disse tre miljøer, der vil *skrumpe* i samfundet i de kommende år. F.eks. vil det traditionelle miljø skrumpe frem til 2025 fra de nuværende 15% til 6%, hvilket er en nedgang på 60%.¹⁴⁹ Fra Tabel 1 på side 71 kan vi hente en form for forklaring på dette, da den jo viste, at ”grundorienteringerne A, B og C er opstået i forskellige historiske perioder. Og da menneskene i særlig grad formes af tidsånden i ungdomsårene, så er der en vis sammenhæng mellem personernes alder og deres grundorientering”. Det betyder, at de nye generationer er mere tilbøjelige til at ønske mange valgmuligheder og have lyst til eksperimenter (grundholdning C) eller lægge vægt på individualisering, nydelse og selvrealisering (B), end de er til at satse på stabilitet og traditionelle værdier (A). Sidstnævnte står derfor stærkere i den del af befolkningen, der var unge lige efter 2. verdenskrig. Selvom disse grupper med tiden uddør, er der dog ikke tale om en mekanisk proces, som gør, at grundorientering A vil forsvinde, for som vi så i afsnittet om historiens gang på side 62, sker det ofte, at moderniseringstendenserne (her: bevægelsen fra A via B til C) – og med større eller mindre styrke – bliver mødt af tendenser til af-modernisering i form af en øget vægtlægning på at forankre sit liv i traditionerne, som derfor får nyt liv.

Sidstnævnte modtendenser er dog ikke så stærke i øjeblikket, at de kan modvirke, at den katolske kirke på nuværende tidspunkt især er forankret i de sociokulturelle miljøer, der skrumper.

Den danske folkekirke

Spørgsmålet er herefter, om den danske folkekirke er i en lignende situation? Det kan vi ikke vide, da der som tidligere nævnt ikke foreligger tilsvarende undersøgelser for Danmark. Jeg må derfor nøjes med at henvise til en analyse, jeg foretog i 2003 af data fra de danske værdiundersøgelser, hvor der er nogle få spørgsmål vedrørende religion og folkekirke.¹⁵⁰

Ud fra svarene på seks spørgsmål inddeler jeg befolkningen i fire grupper,¹⁵¹ hvoraf vi her blot skal se på to af dem, nemlig de ukirkelegt kristne, som udgør 10% af danskerne, og de kirkeligt kristne, som udgør 8%. Selv-

¹⁴⁸ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 62.

¹⁴⁹ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 63.

¹⁵⁰ Om disse undersøgelser se f.eks. Peter Gundelach 2002 og 2011.

¹⁵¹ Definitionerne og gruppeinddelingen fremgår af Steen Marqvard Rasmussen 2003, s. 51.

om der er tale om de to mindste grupper, er det fra et kirkeligt perspektiv interessant at sammenligne netop disse grupper, fordi det på den ene side er sådan, at kristendommen betyder en del i deres liv, mens det på den anden side kun er den ene gruppe, der bruger kirken – de kirkeligt kristne *går i kirke mindst én gang om måneden*, mens de ukirkeligt kristne *højest går i kirke én gang om året* til trods for, at de beder, mediterer eller finder trøst i religionen.

Som den følgende tabel viser, er de to grupper påfaldende forskellige med hensyn til religiøs opdragelse og etiske holdninger:

Tabel 3: De kirkeligt og ukirkeligt kristnes profil

Andelen, der svarer ja til følgende:	Ukirkeligt kristne	Kirkeligt kristne
Fik du en religiøs opdragelse som barn? (***)	38%	68%
Meget stor tillid til folkekirken? (*)	13%	27%
Giver folkekirken svar på moralske spørgsmål? (***)	19%	50%
Tilhænger af abort? (***)	74%	36%

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2003, s. 53-55.

Note: En χ^2 -test af hvert spørgsmål viser, at de to grupper er hhv. signifikant (*) og stærkt signifikant (***) forskellige fra hinanden.

Vi ser, at opdragelsen som barn har væsentlig betydning for, om de kristent-religiøse danskere har et tæt forhold til kirken i deres voksenliv. Endvidere giver tabellen det indtryk, at de kirkekristne er langt mere værdikonservative end de ukirkeligt kristne, og det tyder på, at folkekirken – ligesom den tyske katolske kirke – især er forankret traditionsbundne konservative miljøer. Og da kirken samtidig er en stærk repræsentant for klassisk kultur, er det også nærliggende at antage, at den ligeledes er godt forankret i finkulturelle miljøer.

Selvom det ikke er givet, at Sinus-modellen med dens mange miljøer umiddelbart kan overføres til en dansk sammenhæng, så er der dog gode grunde til at antage, at dette er tilfældet. Eksempelvis viser dens anvendelse i Schweiz,¹⁵² at den også er relevant i et land, der er betydeligt mindre end Tyskland.

¹⁵² Se hertil Figur 33 i bilaget på side 297. De to efterfølgende figurer i bilaget viser endvidere eksempler på, at Sinus-modellen også er blevet anvendt til at analysere forskelle inden for miljøer, der selv kan opfattes som subkulturer, nemlig tyskerne af tyrkisk afstamning (i Figur 34) og soldater (i Figur 35).

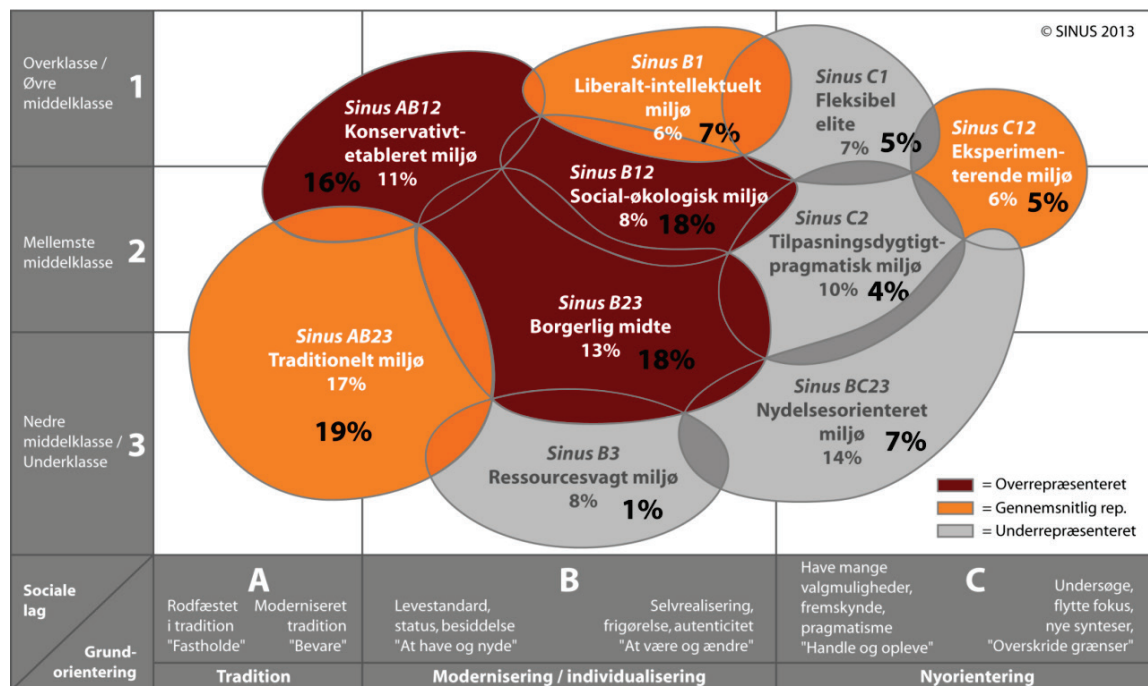
De evangeliske kirker i Baden og Württemberg 2012

En undersøgelse vedrørende de evangeliske og lutherske kirker i Baden og Württemberg tyder på, at det social-økologiske miljø også hører til blandt dem, som kirken er forholdsvis tæt forbundet med.

Undersøgelsen, der bygger på 100 kvalitative interviews og 2.000 standardiserede telefoninterviews, som er gennemført i 2012,¹⁵³ havde til formål at afklare

- hvordan både medlemmer og ikke-medlemmer så på kirken,
- hvilke sociokulturelle miljøer kirken i særlig grad havde og ikke havde kontakt med,
- hvordan befolkningen brugte medierne i forhold til trosspørgsmål med henblik på at udvikle en mere effektiv kommunikation og
- hvordan kirkerne kan være på omgangshøjde med de sociale forandringer, der finder sted.¹⁵⁴

Jeg vil her nøjes med at fremdrage et enkelt resultat vedrørende det andet punkt.



Figur 4: Miljøstrukturen for de evangeliske i Baden og Württemberg 2012

Kilde: Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. II.

¹⁵³ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 24f.

¹⁵⁴ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 20f.

Note 1: De hvide eller grå tal viser, hvor stor en procentdel af befolkningen, der tilhører det givne miljø, mens de sorte tal viser, hvor stor en procentdel af kirkernes medlemmer, der tilhører det givne miljø.

Note 2: I forhold til Heinzpeter Hempelmanns farvemarkeringer er figuren ændret på to punkter, hvor Hempelmanns ikke er korrekt: Han fremhæver med sine markeringer de fire miljøer, hvor den største andel af kirkernes medlemmer kommer fra (dvs. dem med de største sorte procenter), og begrundelsen for at kalde dem overrepræsenterede blandt kirkernes medlemmer er, at disse har de største positive forskelle mellem de sorte og de hvide/grå procenttal (jf. Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 81). Blandt disse fire store ligger det traditionelle miljø lavest med $19\% - 17\% = 2\%$.

Hvad Hempelmann imidlertid overser er, at når det drejer sig om at vise, hvilke miljøer der er hhv. under- og overrepræsenteret, så skal miljøernes andele af kirkemedlemmerne sættes i forhold til miljøernes andel af befolkningen som helhed, for kun på den måde kan man tage højde for, at miljøerne har forskellige størrelser, og at også et lille miljø kan være overrepræsenteret i medlemskredsen. Eksempelvis overser Hempelmann, at det lille liberalt-intellektuelle miljø også er overrepræsenteret; ja, at det faktisk er mere overrepræsenteret end det traditionelle miljø: Hvor sidstnævnte er overrepræsenteret med en faktor 1,12 (da $19\% / 17\% = 1,12$), er det liberalt-intellektuelle miljø overrepræsenteret med faktor 1,17 (da $7\% / 6\% = 1,17$). Endvidere overser han, at den lille fleksible elite faktisk er underrepræsenteret med en faktor 0,71 (da $5\% / 7\% = 0,71$).

Hvis vi – som Hempelmann – tillod at betragte det traditionelle miljø som overrepræsenteret, så ville konsekvensen være, at der slet ikke var nogen af miljøerne, der var 'gennemsnitligt repræsenteret', da dette indebærer, at forholdet mellem de sorte og de hvide/grå procenter er lig med 1,00, og da det traditionelle miljø faktisk ligger tættest af dem alle på 1,00. Trods dette er der i Hempelmanns figur tre miljøer i denne kategori, men ikke det traditionelle miljø.

Det er da heller ikke rimeligt at opfatte enhver nok så lille afvigelse fra faktoren 1,00 som signifikant. Jeg har valgt at sige, at de miljøer, der kun afviger fra 1,00 med -0,20 til +0,25 (idet der ikke er tale om et symmetrisk forhold omkring 1,00), tilhører kategorien af miljøer, som hverken er under- eller overrepræsenteret. Det vil altså sige, at de miljøer, hvis hvide/grå procent skal ganges med 0,80 til 1,25 for at få den sorte procent, betragtes som gennemsnitligt repræsenterede.

På denne baggrund er forskellen til Hempelmanns figur, at det traditionelle miljø flyttes fra 'overrepræsenteret' til 'gennemsnitlig repræsentation', og at den fleksible elite flyttes fra 'gennemsnitlig' til 'underrepræsenteret'.

Det er endvidere påfaldende, at det mest overrepræsenterede miljø af dem alle er det social-økologiske miljø, der er overrepræsenteret med faktoren 2,25.

Figuren viser dels, hvor stor en *andel af befolkningen* i Baden og Württemberg, der tilhører hvert enkelt af de ti miljøer (jf. de hvide eller grå procent-

tal), og dels hvor stor en *andel af de evangeliske kirkers medlemmer*, der kommer fra hvert af miljøerne (jf. de sorte procenttal). På den baggrund er det muligt at beregne, i *hvilken grad* hvert af miljøerne er under- eller overrepræsenterede blandt kirkens medlemmer (jf. note 2 til figuren).

Inden vi ser nærmere på disse grader af under- eller overrepræsentation vil jeg lige gøre opmærksom på, at vi i *en dansk sammenhæng* har for vane at opfatte dem, der ikke er medlemmer af folkekirken, som ikke-kristne, fordi frikirkerne er ret små i Danmark. Denne vanetænkning bør vi imidlertid ikke overføre til Baden-Württemberg, der ligger i den sydvestlige del af Tyskland, og hvor der er en lille overvægt af katolikker.¹⁵⁵

Ser vi herefter nærmere på figuren, er det bemærkelsesværdigt, at den viser et andet billede, end det vi så for den katolske kirke i Figur 3 på side 79. Ganske vist genfinder vi også her billedet af, at kirkerne er overrepræsenterede blandt de konservativt-etablerede og i den borgerlige midte. Men det er for det *første* påfaldende, at de *ikke* er overrepræsenterede i det traditionelle miljø. For det *andet* er det påfaldende, at det ressourcetsvage miljø er ekstremt underrepræsenteret; – mens det udgør 8% af befolkningen, udgør det kun 1% af kirkernes medlemmer. Heraf kan vi dog ikke umiddelbart slutte, at der blandt de ressourcetsvage er meget få kristne, for *det kunne jo være*, at dette miljø var overrepræsenteret blandt katolikkerne. Figur 3 tyder dog på, at dette *ikke* er tilfældet, da de ressourcetsvage også er underrepræsenteret i den katolske kirke; – hvor vi dog må tage det forbehold, at Figur 3 ikke handler om katolikkerne i Baden-Württemberg men i hele Tyskland.

Det er dog ikke urimeligt at vurdere, at de ressourcetsvage ser ud til at være underrepræsenterede i begge de store kirkesamfund. Og set i lyset af, at Jesus havde et særligt blik for de svage, må der her ligge en udfordring, som bl.a. kan handle om økonomi, da kirkeskatten i de tyske kirker generelt er betydeligt højere end i Danmark.¹⁵⁶

Og sidst men ikke mindst er det i Figur 4 påfaldende, at kirkerne står så stærkt i det social-økologiske miljø, som tilfældet er. Ser man nærmere på

¹⁵⁵ I 2011 var ca. 38% af indbyggerne katolikker, mens ca. 32% var evangeliske.

¹⁵⁶ Holder vi os her til de evangeliske kirker, så er det svært at sige nøjagtigt, hvor meget højere kirkeskatten er, da man har progressiv beregning af den, men et realistisk skøn for de fattigste vil være, at kirkeskatten i Baden-Württemberg er mindst fire gange højere end den danske folkekirkes, jf. www.nettoeinkommen.de/kirche.htm [hentet 07.03.14].

tallene, så viser det sig, at det faktisk er i dette miljø, at kirkerne i Baden og Württemberg i højeste grad er overrepræsenterede, jf. figurens note 2.¹⁵⁷

Det tyder på, at de evangeliske kirker har fået god kontakt med de samfundskritiske lag, som lægger vægt på social retfærdighed og økologisk bæredygtighed. Overført til danske forhold ville det svare til, at f.eks. skabelsesteologien som den kommer til udtryk i flere af dr.theol. Ole Jensens bøger,¹⁵⁸ ville være i stand til at tiltrække de såkaldt gamle 68'ere, altså dem der var drivende i kvinde- og miljøbevægelserne i 1970'erne. Eller at personer fra 1980'ernes søgende New Age-miljø nu orienterede sig mod folkekirken. Om der er tegn på sådanne tendenser diskuterer jeg kort nedenfor på side 251ff.

Spidsformulering

Da der i forhold til kirkens forankring i forskellige livsformer ikke findes undersøgelser af de danske forhold, har jeg – bortset fra Tabel 3 på side 81 – måttet nøjes med at henvise til to tyske undersøgelser. Jeg vil derfor slutte dette afsnit med følgende sigende spørgsmål til overvejelse fra Wolfgang Huber, der var biskop i Berlin fra 1994 til 2009:

”Betyder det at være kristen ikke alene en omvendelse til Kristus, men også en omvendelse til en borgerlig, mere eller mindre moderne eller endda førmoderne livsstil? Er det at være eller blive kristen igen forbundet med uevangeliske betingelser?”¹⁵⁹

Er det altså sådan, at kirken befinder sig i et livsstils-fangenskab, som den må frigøre sig fra?¹⁶⁰

¹⁵⁷ Man kan ikke sammenligne procentangivelserne i Figur 3 og Figur 4, da de ikke handler om det samme: Figur 3 viser andelen af et givent miljø, der er medlemmer af kirken, mens Figur 4 viser de andele, der er nævnt i note 1 til figuren.

¹⁵⁸ Jeg tænker her især på *I vækstens vold* fra 1976 og *På kant med klodens klima* fra 2011.

¹⁵⁹ Citeret fra Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 11.

¹⁶⁰ Som et eksempel på, at kirkens meget tætte binding til et enkelt eller ganske få sociokulturelle miljøer også kan føre til egentlig *kulturblindhed*, kan nævnes sognepræst Christian Langballes udtalelse om, at mangfoldiggørelsen af kirkens tilbud ikke er så vigtigt, for ”Når jeg spørger *kirkegængerne* i mine sogne, hvad der skal bevares, peger de oftest på højmessen og de samme gamle salmer.” (Kristeligt Dagblad den 21. december 2013, s. 5, min kursivering). Der er her tydeligvis tale om en cirkelslutning, for hvis man netop spørger dem, som selv vælger kirkegangen til traditionelle gudstjenester, så er det ikke mærkeligt, at disse personer netop sætter pris på det traditionelle ved kirkens tilbud.

Sinus-modellen som ideal- eller realtype?

En måde at forstå dette eventuelle livsstils-fangenskab på er at pege på, at kirken især *er knyttet til* nogle få af Sinus-modellens ti sociokulturelle miljøer (jf. Figur 3 på side 79). Men hvad betyder det nærmere bestemt at være knyttet til f.eks. de tre, som gjaldt for den katolske kirke? Hvad er det for 'genstande', vi taler om, når vi kalder disse tre miljøer for 'det traditionelle miljø', 'det konservativt-etablerede miljø' og 'den borgerlige midte'? I første omgang er det bare begreber, men i hvilken forstand er det også realiteter? Hvor befinder de sig, og hvordan kan man vide, at man netop står overfor en repræsentant fra et af de nævnte miljøer?

Spørgsmålene lyder umiddelbart uskyldige og lige til, men er det langt fra, da de strengt taget handler om Sinus-modellens videnskabsteoretiske status: Med begreberne fra afsnittet om Den forstående sociologiske metode er spørgsmålet med andre ord, om modellens ti sociokulturelle miljøer bør forstås som idealtyper (altså som rene tankemæssige konstruktioner, jf. side 27f.) eller som realtyper (altså som fænomener, der direkte kan udpeges i den virkelige verden, jf. side 29f.)?

Som eksempler på en realtype nævnte jeg dels, at man kunne udpege nogle konkrete personer som værende en typisk repræsentant for en idealtipe og dels, at man kan udforme en bestemt gennemsnitstype som værende en sådan repræsentant. Det særlige ved gennemsnitstypen er, at den er operationelt defineret som en gruppe mennesker, der *har svaret nogenlunde ens* på en række spørgsmål i et spørgeskema, og som derfor *har nogenlunde den samme svarprofil* på disse.

For nærmere at afklare Sinus-modellens status som ideal- eller realtype skal vi først gøre os klart, at den som nævnt på side 36 dels bygger på ca. 3.000 kvalitative interviews og dels på ca. 300.000 besvarelser af et standardiseret spørgeskema. De kvalitative interviews er pr. definition ikke standardiserede, men løst strukturerede, så de giver plads til individuelle udsagn. Derfor kan de ikke i sig selv danne grundlag for en så håndfast definition af de sociokulturelle miljøer, som er nødvendig, hvis man skal finde ud af, hvor udbredte de enkelte miljøer er i befolkningen. Dertil må man anvende et standardiseret spørgeskema, og det er i den forbindelse vigtigt at vide, at Sinus Institutet efterhånden er nået frem til en operationel definition af de sociokulturelle miljøer, som består af 29 spørgsmål (jf. note 162 nedenfor).

Det er i denne sammenhæng væsentligt at overveje, om 29 er mange eller få spørgsmål?

Da der er tale om en sociokulturel model, må vi sige, at det er ganske komplekse forhold, som den intenderer at indkredse. Set i dette lys er der tale om overraskende få spørgsmål.¹⁶¹

På den anden side kan man spørge, om Sinus-miljøerne kan være gennemsnitstyper i den forstand, at de, der tilhører det samme miljø, har svaret nogenlunde ens på alle 29 spørgsmål og derfor har en nogenlunde ens svarprofil på disse. Relevante spørgsmål i den forbindelse er, hvor mange, der har svaret fuldstændig ens, og hvor stor spændvidden er i, at de blot har svaret *nogenlunde* ens? Og yderligere: Hvor mange ligger i en nærmere bestemt indercirkel omkring den kerneprofil, der definerer det enkelte sociokulturelle miljø, og hvordan er denne kerneprofil rent faktisk defineret?

Det er ikke lykkedes mig at finde svar på disse spørgsmål, hvilket hænger sammen med, at jeg heller ikke har fundet en egentlig videnskabelig redegørelse for den metode, der er anvendt til at danne Sinus-miljøerne. En årsag til den manglende præcisering af metoden kan være forretningsmæssig: Både Sinus- og den konkurrerende Delta-model er registrerede varemærker, som det kræver licens at bruge, hvorfor man formodentlig ikke ønsker en offentlig adgang til firmaernes maskinrum. Videnskabelige interesser i metodisk gennemskuelse og kontrollerbarhed støder dermed formodentlig imod forretningsmæssige interesser.

To steder er der dog ansatser til en sådan beskrivelse. Det ene sted er hos Hempelmann 2012, s. 105ff., og det andet sted er hos skaberen af Delta-miljøerne – den tidligere direktør for socialforskningen i Sinus Institutet – Carsten Wippermann, der skriver:

”Miljøindikatoren, som i mange år bestod af mindst 40 items, blev med den nye miljømodel fra 2010 reduceret til under 30 items (aktuel er der 29 items i TdW 2011). Det gør ganske vist instrumentet lettere at anvende (fordi det kræver mindre spørgetid og dermed også er billigere), men også mere upræcist. Den, der vil afbilde livsopfattelser og livsstile virkelighedsnært i et samfund, som forandrer sig mere og mere og gør det med tiltagende hastighed, og som uddifferentierer, pluraliserer og bliver mere komplekst, burde i stedet øge indsatsen i forhold til målingerne, og ikke reducere den med en fjerdedel. Ved Sinus er måleinstrumentet derimod blevet slankere og gjort grovere. Til sammenligning bygger Delta-miljømodellen på over 55 items...”¹⁶²

Carsten Wippermann, der har været med til at udvikle Sinus-modellen, lader herefter forstå, at *modellens sociokulturelle miljøer er ment som realty-*

¹⁶¹ Til sammenligning kan nævnes, at min typedannelse af menighedsrådsmedlemmerne bygger på 83 spørgsmål, jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 124 og at Stefan Huber bruger ti spørgsmål alene til at måle graden af religiøsitet, jf. Rasmussen 2012, s. 45.

¹⁶² Carsten Wippermann 2011, s. 212, sidste sætning er placeret i en note.

per. Det er netop derfor, han kritiserer den for at ramme forkert på model-lens lodrette akse over den sociale lagdeling:

Ser man nærmere efter, hvordan individerne i de forskellige miljøer rent faktisk er placeret i forhold til de parametre, som den sociale lagdeling bygger på, nemlig uddannelse, indkomst og erhvervsposition, så viser det sig nemlig, at de enkelte miljøer ikke ligger så pænt ved siden af hinanden, som figuren antyder. Eksempelvis er spredningen inden for hvert miljø meget stor. Dertil kommer, at individerne, der er knyttet til *det konservativt-etablerede miljø* slet ikke ligger så højt på de nævnte parametre, som dette miljøes placering i overklassen og den mellemste middelklasse indikerer. For de 30-65 årige gælder det f.eks., at

”Mere end totredjedele af dette miljø kommer ... ikke udover realskolen. Således er også kun 10% ledere hhv. højtstående funktionær, og 8,9% er selvstændige; ifølge Sinus’ data er kun 19% i højere erhvervspositioner – men 58% er mellemledere eller almindelige ansatte og yderligere 16% er faglærte arbejdere. Indkomsterne er fordelt lige så bredt, og når helt ned i det nederste lag ...”¹⁶³

Modsvarende har 45% af *det ressourcetsvage miljø* en længere uddannelse end grundskolen.¹⁶⁴ Hertil kommer, at 38% i dette miljø har en rimelig god indkomst, hvorfor Wippermann konkluderer, at ”med hensyn til de materielle ressourcer er også dette miljø meget heterogent, og i forhold til de socioøkonomiske forhold er det fejlagtigt placeret i figuren over miljøerne”,¹⁶⁵ hvor det jo entydigt er klassificeret som underklasse. Ser man nærmere på Carsten Wippermans detaljerede tabel over miljøernes indkomstforhold, er denne placering som underklasse dog ikke helt skæv: Andelen med en husstandsindkomst på under 1.000 € i 2011 er **23,1%** blandt *de ressourcetsvage*. Den næsthøjeste andel har *det social-økologiske miljø*, men her er andelen allerede helt nede på **7,7%**.¹⁶⁶

De her nævnte bemærkninger fra Carsten Wippermann, der umiddelbart er en alvorlig kritik af Sinus-modellen, understreger min metodiske bemærkning fra side 31 om, ”at det karakteristiske ved realtyper er, at – de sammenlignet med idealtyper – er noget mere grumsede, fordi de er tættere på den empiriske virkelighed, som ikke går restløst op i idealtyperne”. De illustrerer, at *det er meget svært at formulere en model, som både er enkel og virkelighedsnær*.

¹⁶³ Carsten Wippermann 2011, s. 213.

¹⁶⁴ Man skal her være opmærksom på, at realskolen, der i Danmark svarer til 8.-10. klasse, ligger udover grundskolen.

¹⁶⁵ Carsten Wippermann 2011, s. 213.

¹⁶⁶ Jf. Carsten Wippermann 2011, s. 216.

Kravet om enkelthed ligger allerede i Sinus Instituttets beslutning om, at modellen kun må bestå af ti miljøer, da den ellers skønnes at blive for uoverskuelig, men heraf følger også, at *man på forhånd har besluttet ikke at operere med blandingsformer*. Heraf følger, at ingen dele af befolkningen må falde uden for miljøerne. Jeg vil umiddelbart mene, at disse forhold alt i alt betyder, at ***Sinus-modellen placerer sig mellem to stole: Den vil være ren og enkel som idealtyperne, og den vil samtidig være virkelighedsnær som realtyperne***. Derfor kan Heinzpeter Hempelmann på den ene side vurdere, at modellens miljøer bør opfattes som idealtyper,¹⁶⁷ mens Sinus Instituttets partner microm-Geo-Milieus®, som vi skal se i Kapitel 2 på side 100, på den anden side forsøger at identificere de enkelte miljøers tilstedeværelse helt ned på gadeniveau, som om der altså var tale om meget konkret eksisterende typer.

Mit eget standpunkt er, at *man opnår den klareste modeltænkning og -praksis ved at skille de to niveauer ad, således at selve modellen indeholder nogle få idealtyper, som derefter kombineres med blandingsformer*, således som jeg f.eks. har gjort det i min model over religiøsitetens grundformer i det moderne samfund.¹⁶⁸

Tilsvarende har jeg i min dannelses af typer over menighedsrådsmedlemmerne fastholdt, at de fem typer ikke dækker alle medlemmerne, men blot 72% af disse. Tilbage bliver 28%, som må opfattes som blandingsformer, jf. note 1 til Figur 16 nedenfor på side 180.

Ved at acceptere blandingsformer i forbindelse med Sinus-modellen kunne man tillade sig den luksus at lade de enkelte sociokulturelle miljøer skrumpe i omfang, *så de kun kom til at indeholde de personer, der lå nogenlunde i nærheden af det pågældende miljøes kerneprofil*. Derved blev miljøerne fastholdt som idealtypiske begreber (= kerneprofilen), hvorom der kredsede en mængde af individer, der *lignede* denne kerne ganske meget, og som tilsammen udgjorde miljøets faktiske gennemsnitstype.

Prisen herfor ville være, at modellens ti miljøer *ikke* dækkede *hele* befolkningen, men måtte suppleres med en række blandingsformer, med det resultat at *den samlede beskrivelse af befolkningen blev mere grumset*, da den både ville bestå af veldefinerede miljøer og af mere ubestemmelige blandingsformer – ubestemmelige fordi blandingsformerne ikke nødven-

¹⁶⁷ „Miljøprofilerne er idealtypiske, de eksisterer kun tilnærmelsesvist i reale mennesker.” (Heinzpeter Hempelmann 2012, s.104).

¹⁶⁸ Denne model bliver nærmere omtalt på side 119ff., hvor jeg dog af hensyn til overskueligheden holder mig til idealtypeniveauet. To af blandingsformerne er beskrevet i Steen Marqvard Rasmussen 2005, s. 115-123.

digvis alle ville være blandinger af to miljøer, der lå lige ved siden af hinanden i modellen.

Jeg siger dermed ikke, at mit forslag er rigtigere end den metode, Sinus Institutet har fulgt. Der er snarere tale om *et forskningsstrategisk valg* mellem to muligheder, der har hver sine fordele og ulemper: Vil man have en *klar* model, der dækker *hele* befolkningen, vil prisen være, at mange personer reelt falder en del *ved siden af* de definitioner, der er knyttet til de sociokulturelle miljøer, jf. Carsten Wippermanns kritik ovenfor. Vil man omvendt undgå dette, må man lade de dårligt placerede personer falde udenfor de veldefinerede miljøer og lade dem overgå til blandingsformer, hvorved den samlede beskrivelse bliver mere uklar.

Den tyske evangeliske kirkes fjerde medlemsundersøgelse

Jeg vil se nærmere på den anden vigtige strømning inden for tysk kirkesociologi, som er den evangeliske kirkes (EKD's) tradition for medlemsundersøgelser, der startede i 1972 og har fundet sted hvert 10. år siden da. Baggrunden for den første undersøgelse var den bølge af udmeldelser, der fulgte i kølvandet på ungdomsoprøret i 1968.¹⁶⁹

Af aktualitetshensyn ville det være oplagt at se nærmere på den femte og seneste undersøgelse, der bygger på data fra 2012. Jeg har imidlertid valgt at basere det følgende på den fjerde undersøgelse baseret på data fra 2002, og som er offentliggjort i bogen *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge* (udgivet af Huber, Friedrich og Steinacker) fra 2006.

Begrundelserne for dette valg er følgende, som alle har at gøre med, at jeg her særligt er interesseret i resultater, der kan bidrage med et livsformsperspektiv til belysning af de forskellige præferencer i forhold til kristendom og kirke, som måtte findes i befolkningen eller kirkens medlemmer: For det *første* er det i den fjerde medlemsundersøgelse, at man for første gang bestemmer forskellige livsformer blandt medlemmerne. For det *andet* har man siden 2006 udnyttet tiden til at anvende disse i en lang række videre analyser, der er fulgt i kølvandet på undersøgelsen. For det *tredje* er der i skrivende stund (marts 2014) kun udkommet en enkelt rapport over den femte undersøgelse, og den ”giver et første overblik over resultaterne ... Yderligere mere dybtgående analyser vil følge.”¹⁷⁰ For det *femte* udvikler man i den nye undersøgelse ingen ny livsstilstopologi,¹⁷¹ men vil betjene

¹⁶⁹ Jf. Helmut Hild 1974, s. 2.

¹⁷⁰ Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 3.

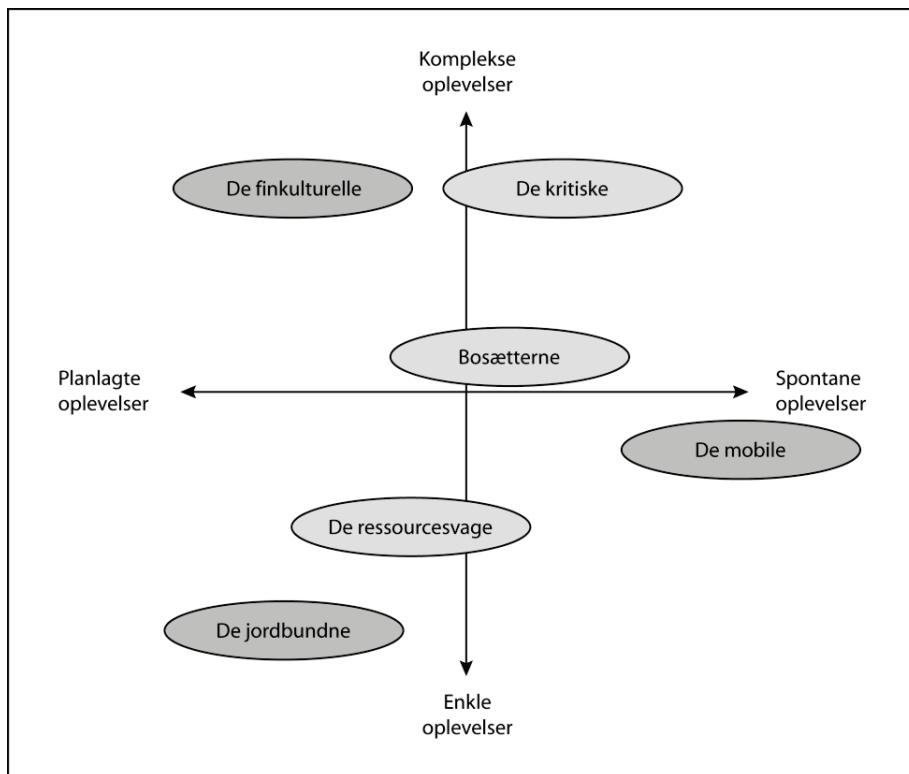
¹⁷¹ Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 11.

sig af den, der blev udviklet i den fjerde undersøgelse.¹⁷² I den første udgivelse vedrørende den femte undersøgelse udfoldes dette livsformsperspektiv dog ikke nævneværdigt.

Alt i alt betyder dette, at det ud fra et livsformsperspektiv giver god mening at fokusere på den fjerde medlemsundersøgelse, som når frem til at bestemme seks forskellige livsformer blandt kirkens medlemmer, som har hver sine præferencer i forhold til kristendom og kirke.

I bogen *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde* (udgivet af Schulz, Hauschildt og Kohler) fra 2009 bliver de seks livsformer fremlagt på en pædagogisk og konkret måde med brug af mange cases og illustrationer.

Figur 5 giver et første indtryk af livsformernes forhold til hinanden ved at de bliver placeret på to dimensioner, der er hentet fra Gerhard Schulzes analyse af det moderne samfund betragtet som et oplevelsessamfund.



Figur 5: EKD's seks livsformer relateret til grad af kompleksitet og spontanitet

Kilde: Schulz, Hauschildt und Kohler 2009, s. 99.

Note: De to dimensioner er hentet fra Gerhard Schulze: *Die Erlebnisgesellschaft*. Campus-Verlag.

¹⁷² Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 77.

På den lodrette akse skelnes der mellem, om man lægger vægt på enkle eller komplekse oplevelser, og følgende stikord skal blot antyde, hvad det drejer sig om:

Med hensyn til *musik* kan nævnes, at pop- og country-musik er enkel (rytme og melodi), mens klassisk musik og jazz har et komplekst lydbillede. Inden for *film og TV* kan nævnes, at folkekomedier som ”Huset på Christianshavn” er enkle sammenlignet med f.eks. Lars von Triers film. Med hensyn til *debatprogrammer* finder vi tilsvarende en forskel mellem sådanne, der er bygget op omkring en konfrontation mellem to personer, som er meget uenige, og programmer, der lægger vægt på at få flere deltagere – gerne med akademisk viden om emnet – til at nuancere et bestemt emne. Som eksempel på sidstnævnte kan nævnes *Deadline 2. sektion* på DR 2, hvor man gerne afsætter 30 minutter til et enkelt emne.

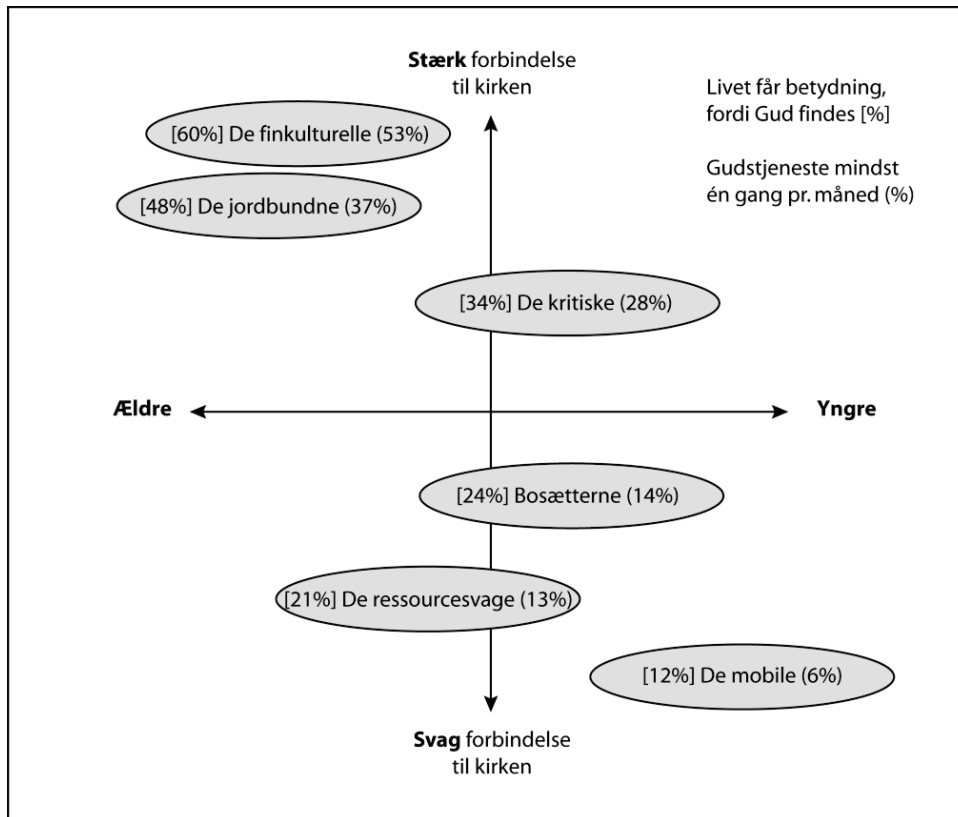
I forbindelse med denne beskrivelse af forskellene er det vigtigt at pointere, at der er tale om sociologiske konstateringer, og det betyder, at de ikke indeholder nogen normativ vurdering af de forskellige livsformer. Vi interesserer os altså her ikke for, om noget er bedre end noget andet, men hæfter os alene ved, at der er tale om *forskelle*. Hvis man i forhold til den lodrette akse f.eks. hæfter sig ved en forskel mellem ”fin” og ”jævn” smag, så handler det blot om, at de finkulturelle er feinschmeckere, mens den jævne smag lægger vægt på, at tærsklen for at være med er lav.

På den vandrette akse skelnes der mellem, om oplevelserne er præget af planlægning eller spontanitet. Det kan både forstås sådan, at selve deltagelsen kan være planlagt måneder i forvejen, som hvis man f.eks. er medlem af en teaterklub, eller det kan være noget, man spontant finder på i situationen ved, at man lige går ind på et galleri, man tilfældigvis kommer forbi. Forskellen kan også handle om selve indholdet, og med musikken som eksempel kan nævnes, at selvom både klassisk musik og jazz som nævnt er komplekst, så er de det på hver sin måde, idet den klassiske musik er nøje planlagt, mens jazz’en har megen improvisation i sig; – endda således at visse af dens former delvist bliver komponeret under udførelsen.

Inden vi ser nærmere på de enkelte livsformer, vil jeg lige inddrage to spørgsmål vedrørende personernes forhold til kristendom og kirke. Det ene handler om, hvorvidt man mener, at livet får betydning, fordi Gud findes.¹⁷³ Dette meget komplekse udsagn tager man stilling til på en skala fra 1 til 7, idet man mere eller mindre kan tilslutte sig udsagnet. Det andet spørgsmål er, hvor ofte man går i kirke. På baggrund af disse og andre kirkeligt orien-

¹⁷³ Jf. Huber, Friedrich og Steinacker 2006, s. 75.

terede spørgsmål kan de enkelte livsformers grad af nærhed til kirken bestemmes:



Figur 6: EKD's seks livsformer relateret til deres nærhed til kirken

Kilde: Schulz, Hauschildt und Kohler 2009, s. 116.

Note: De kantede parenteser til venstre viser, hvor mange procent, der har svaret 6 eller 7 (dvs. 'tilslutter sig i høj grad' eller 'tilslutter sig fuldt og helt') til udsagnet om, at livet får betydning, fordi Gud findes. I de buede parenteser til højre ses andelen, der går i kirke mindst én gang om måneden.

Figuren viser ikke overraskende, at rangordningen af livsformernes nærhed til kirken er ens for begge spørgsmål. Med hensyn til livsformernes udbredelse blandt medlemmerne af den tyske evangeliske kirke viser det sig, at de to tættest tilknyttede livsformer udgør hhv. 18% og 21%, dvs. tilsammen ca. 40% af medlemmerne i den evangeliske kirke i Tyskland.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Den høje kirkegangsprocent, vi så i Figur 6, hænger naturligvis sammen med, at undersøgelsen bygger på svar fra de evangeliske kirkers medlemmer, der udgør 32% af den tyske befolkning.

For at give en nærmere indtryk af livsformerne vil jeg nu præsentere en parafrase over miljøerne, der bl.a. er inspireret af kapitel 2 i Schulz, Hauschildt og Kohler 2009:¹⁷⁵

De finkulturelle lægger vægt på, at kirken repræsenterer solid kunstnerisk kvalitet inden for kirkekunst, klassisk musik og professionelt gennemført liturgi. De kører også gerne for at høre en præst med en tankevækkende prædiken over f.eks. Søren Kierkegaards syn på den kristne eksistens.

Den må også gerne inddrage referencer til Dostojevskis forfatterskab og andre i verdensklasse. Man ved nok, hvad der er fint og regnes for kvalitet. Når *Kristeligt Dagblad* gennem mange år hver fredag har udsendt oversigten over søndagens prædikanter over hele landet, er det i høj grad til ære for denne gruppe.

Kirkens opgave er at tale til det indre menneske, så man foretrækker at sidde stille og bliver beriget. Kristendommen er vigtig, fordi den er åndrig og har beriget vores kultur, hvilket naturligvis ikke udelukker, at det religiøse også har betydning, men de forskellige livsformers grad af religiøsitet er ikke systematisk indarbejdet i denne korte beskrivelse.

De jordbundne går efter de enkle oplevelser, der understreger, at man er rodfæstet i en tradition, der giver tryghed. Man har boet længe i sognet og lever et beskedent liv. Man rejser ikke på dyre ferier til udlandet og er ikke fortrolig med computer og internet. Det vigtige er at være en del af fællesskabet, og tyskerne skriver ligefrem, at ”idealet er at sidde og drikke kaffe”.¹⁷⁶

Denne gruppe lægger især vægt på Gemeinschaft-relationer, da man især har sine sociale kontakter i de skæbnebestemte fællesskaber som familien og naboskabet, og det er dejligt, hvis der i disse sammenhænge hersker harmoni og fred.

Man synes, at kirkelivet skal foregå helt lokalt, og det er helt i orden, hvis den kloge præst ikke taler for længe. Og organisten skal heller ikke slutte gudstjenesten med et avanceret postludium som bringer én i en underlig stemning. Man skal i det hele taget afholde sig fra eksperimenter, idet kirkens opgave er at være en højtidelig ramme om familiebegivenheder og årets gang. Derudover skal den sætte noget i gang, der kan samle folk i sognet.

¹⁷⁵ Den følgende præsentationen af de seks livsformer skal opfattes som idealtyper, og det vil som tidligere nævnt sige som rene former, som den enkelte person ikke nødvendigvis passer 100% ned i. For i kort form at gøre beskrivelserne prægnante er de endvidere gengivet lettere karikerede, hvorfor de her alene er med for at give et hurtigt og nogenlunde levende overblik dem.

¹⁷⁶ Schulz, Hauschildt og Kohler 2009, s. 57.

De kritiske. Ordet 'kritiske' betyder her ikke nødvendigvis kirkekritiske, men i første omgang kultur- og samfundskritiske.

Denne livsform går – ligesom de finkulturelle – også efter komplekse oplevelser, men er ikke så konservativ som disse. Blandt de kritiske finder vi de gamle 68'ere og dem, der følger i deres fodspor med vægt på selvudvikling, økologisk ansvarlighed, engagement i forhold til social retfærdighed i det internationale samfund, men også kunstnere og intellektuelle i bred forstand.

De er også dannede, men tænker de kulturelle udtryk i en lidt anden retning end de finkulturelle. Derfor må kirkemusikken gerne være inspireret af jazz, være eksperimenterende og understøtte en meditativ stemning.

På det personlige plan skal kristendommen bidrage til at finde sit sande jeg og realisere sig selv. Nogle af de kritiske ville også kalde sig selv for spirituelle, men kirkens sociale ansvar er også vigtigt. Det ville derfor være godt, hvis præsten vidste noget om befrielsesteologi, og det er godt, når kirken tager sig af de svage, som det f.eks. skete i Brorsonskirken i København, hvor man i 2009 hjalp en gruppe irakere, der var udvist af Danmark.

Værdierne fra 1968 om, at mangfoldighed og alternative livsformer er godt, lever stadig i denne gruppe. Derfor er det inspirerende at tale med andre mennesker, som mener noget andet om livets store spørgsmål, end man selv gør. Og derfor er det godt, hvis folkekirken kan rumme mange forskellige opfattelser af kristendommen inden for samme menighed.

De mobile

Denne gruppe er stort set alle under 40 år og er derfor ikke særlig homogen. De mobile har travlt, har mange valgmuligheder og handler hurtigt. Man går efter spændingen og variation og kunne derfor ikke drømme om at blive valgt ind i et menighedsråd.

Man rejser meget og flytter også en del rundt. Det sted, man bor lige nu betyder derfor ikke noget særligt for en. Man orienterer sig i stedet for mod et større område.

Man er sig helt bevidst, at man befinder sig i en mellemposition, hvor man endnu ikke er blevet rigtig voksen. Man ved, at man selv skal finde sine værdier i tilværelsen, men er samtidig klar over, at man endnu ikke har fundet dem, og man har ikke bundt sig med børn og ansvar.

Kirken er god nok som det sted, hvor man kan møde traditionen, hvis man har brug for det, men traditionen er ikke nogen autoritet i sig selv. Den er blot noget, man kan plukke fra – lade sig inspirere af – og her har kirken noget at byde på i form af symboler på det gode og almen-etiske værdier.

Det frie liv gør, at de mobile befinder sig godt i natkirken, hvor man jo

bare lige kan komme forbi. Det er derimod ikke rart at komme til sognearrangementer, hvis det lyser ud af alle de andre, at man burde blive en del af det faste fællesskab.

Bosætterne

Ligesom for de mobile består denne gruppe af yngre mennesker, her typisk mellem 30 og 50 år. Den store forskel er dog, at bosætterne har kastet sig ud i store forpligtelser og ansvarsopgaver, som de nu er ved at løfte: De har stiftet familie, har børn, hus, have og en karriere, der skal plejes. Opgaven for bosætterne er at konsolidere sig ved hjælp af egne kræfter og ved hjælp af deres kontakter til naboer og venner, der ligesom dem selv er håndværkere eller lignende, der giver en praktisk tilgang til opgaverne.

Ligesom de jordbundne er bosætterne forankret i lokalområdet, men på en lidt anden måde: Det kan f.eks. være som ansvarlig i sportsforeningen eller som en del af forældrekrædsen i børnehaven.

Bosætternes forhold til kirken er bestemt af, at de kan komme der med hele familien. Derfor foretrækker man børne- eller spaghettigudstjenester og en præst, der kan fortælle gode historier frem for højtravende prædikener.

Denne gruppe er åben for nye oplevelser, hvor indholdet gerne må have noget spontant over sig, men rammerne (tid og sted) skal være planlagt, så det passer i familiens stramme program. Kriteriet for relevans er, at de kirkelige aktiviteter understøtter deres øvrige aktiviteter. De er således åbne for at lære nyt, men det skal være viden, som kan bruges. Hermed adskiller de sig fra de mobile, de finkulturelle og de kritiske, der mener, at dannelse og inspirerende foredrag er et mål i sig selv.

De ressourcesvage er lavtuddannede mennesker med en gennemsnitsalder på 53 år, som ønsker et roligt liv uden kant og de store udsving. De er i Figur 5 placeret tæt på de jordbundne, men den vigtige forskel er, at de ressourcesvage har et meget lille netværk – de lever for sig selv. Ifølge den tyske undersøgelse er det sådan, at 70% af de jordbundne meget ofte har besøg af naboer, venner og bekendte, mens dette kun gælder for 10% af de ressourcesvage.¹⁷⁷ En af grundene til denne isolation kan være sygdom, som en del i denne gruppe er plaget af.

De føler sig ikke hjemme i det offentlige rum og bliver derfor helst hjemme. Deres kendskab til verden har de især fra TV, lokalaviser og formiddagsblade.

Det er generelt en vanskelig gruppe at forholde sig til, da de netop er kendetegnet ved ikke at markere sig. I spørgeskemaundersøgelser vælger

¹⁷⁷ Schulz, Hauschildt og Kohler 2009, side 111.

de f.eks. ofte svarmuligheden 'Ved ikke', men det er ikke, fordi de er uden holdninger, men selv dér ønsker de blot ikke at træde frem.

Man har ikke megen kontakt med kirken, men den er alligevel en slags baggrundshorisont. Det kan sagtens være, at præstens første møde med disse mennesker er i forbindelse med en begravelse. Hvis præsten i den forbindelse inviterer dem med i en sorggruppe, vil de nok takke nej fordi det forekommer dem grænseoverskridende.

I næste kapitel skal vi se nærmere på mulighederne for at indkredse livsformernes udbredelse ved hjælp af tilgængelige statistiske oplysninger. Som optakt til dette vil jeg slutte præsentationen af livsformerne af med en opsummering af følgende:

Tabel 4: Indikatorer på EKD's seks livsformer

Livsform	Gennemsnitsalder ¹⁾	Andel kvinder	Uddannelse	Husstand	Indkomst	Branche ²⁾
De finkulturelle	63 år	65%	Høj	Kernefamilie	Høj	Kultur, administration
De jordbundne	65 år	63%	Lav	Kernefamilie	Lav	Landbrug, industri
De kritiske	44 år	66%	Meget høj	Single, sammenbragt familie	Middel eller høj	Kultur, sundhed, undervisning
Bosætterne	42 år	44%	Mellem til høj uddannelse	Kernefamilie eller sammenbragt	Middel	Bygge og anlæg, handel & transp., serviceerhverv
De ressourcervage	53 år	54%	Lav	Kernefamilie	Lav	Ufaglært, arbejdsløs, pensionist
De mobile	29 år	48%	Under udd. eller mellem til høj	Single	Høj eller lav	Kommunikation, uddannelsessøgende

Kilde: Schulz, Hauschildt og Kohler 2009, s. 50, 55, 57, 62, 69, 76 og 81.

Note 1: Eventuelle børn i de forskellige livsformer indgår ikke i beregningen af gennemsnitsalderen.

Note 2: Begreberne i denne kolonne lægger sig så tæt som muligt op ad kategorierne i den såkaldte "Kirkestatistik", jf. Figur 11 (og til dels Figur 12) nedenfor.

Note 3: Oplysningerne i de celler, der er markeret med grå, er skønsmæssige.

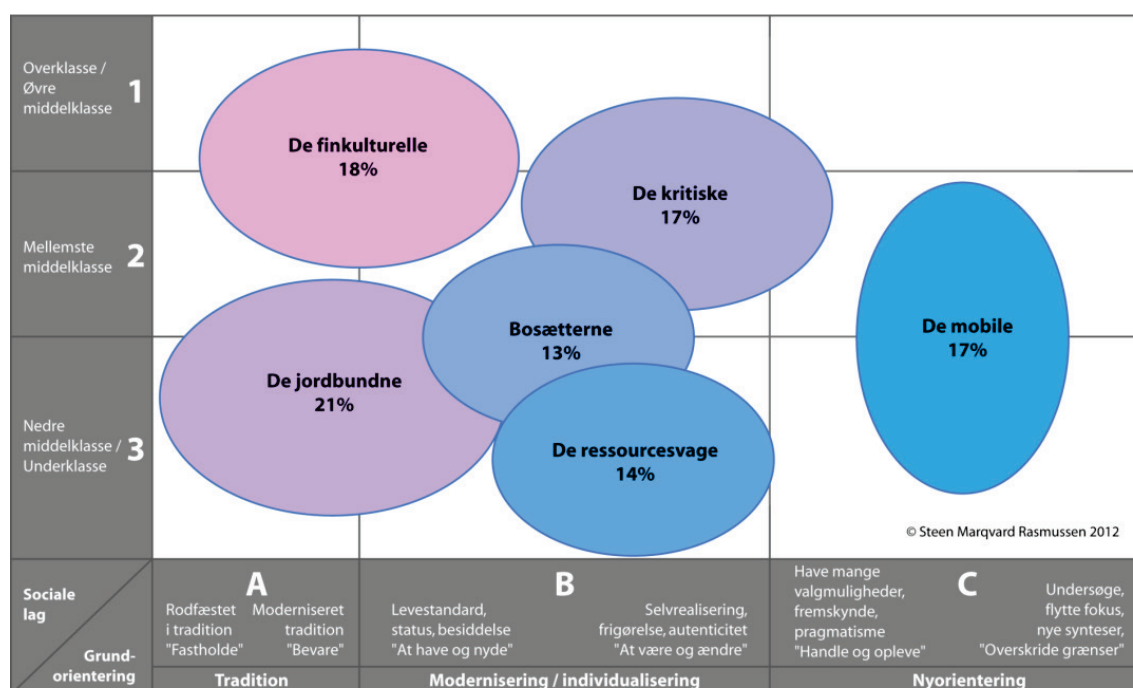
Note 4: En mere detaljeret skematisk oversigt over de enkelte livsformer fremgår af Tabel 25 i bilaget på side 299.

Den følgende tabel viser, hvilket sammenhæng der skønsmæssigt er mellem livsformerne og Sinus-modellens sociokulturelle miljøer:

Tabel 5: Skønsmæssig forbindelse mellem EKD's livsformer og Sinus' sociokulturelle miljøer

EKD's livsformer	Sinus' miljøer
De finkulturelle	Konservativt-etableret Liberalt-intellektuelt
De jordbundne	Traditionelt
De kritiske	Social-økologisk
Bosætterne	Borgerlig midte Nydelsesorienteret Tilpasningsdygtig-pragmatisk
De ressourcervage	De ressourcervage
De mobile	Fleksibel elite Eksperimenterende

På den baggrund kan de seks livsformer placeres på Sinus-modellens to akser på følgende måde:¹⁷⁸



Figur 7: Livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse 2002 placeret i Sinus-modellen over sociale lag / klasser og grundorientering

¹⁷⁸ I Huber, Friedrich og Steinacker 2006, s. 216 foretages også en placering af de seks livsformer i forhold til de to akser. Den afviger dog lidt fra Figur 7 nedenfor, da jeg dér har taget hensyn til nogle bestemmelser fra Schulz, Hauschildt og Kohler 2009, som giver mig anledning til at flytte lidt på placeringerne.

ring

Note: Jo rødere en livsform er markeret, des tættere er den på kirken, jf. Figur 6.

Konklusion

Vi kan konkludere, at det både for den tyske befolkning som helhed (Sinus-modellen) og for den evangeliske kirkes medlemmer giver god mening at inddele dem i forskellige sociokulturelle miljøer eller livsformer, som har forskellige præferencer i forhold til kirke og kristendom.

For både de sociokulturelle miljøer (Sinus) og livsformerne (EKD's medlemsundersøgelse) gælder det, at de lader sig placere i et system med to akser, nemlig én med social lagdeling og én med tre former for sociokulturel værdiorientering, nemlig felterne A) Traditionel, B) Modernisering og C) Nyorientering. Disse felter kan på den ene side forstås som historisk frembragte i den netop nævnte rækkefølge, jf. Tabel 1 på side 71, men på den anden side er der ingen grund til at tro, at felterne A) og B) i takt med den historiske udvikling vil forsvinde helt fra samfundet til fordel for C). Man kan nemlig med Ferdinand Tönnies argumentere for, at ønsket om at fastholde og bevare en tradition altid vil være til stede som en værdiorientering i samfundet, da selv fornyerne er afhængige af, at der i samfundet findes individer, som sikrer, at traditionerne bliver bevaret. Det socialfilosofiske argument for dette er, at Gesellschaft aldrig vil kunne undvære Gemeinschaft, fordi mennesket som artsvæsen ikke kan eksistere uden dette.

Da såvel de sociokulturelle miljøer som livsformerne er formuleret på baggrund af data fra Tyskland, kan vi ikke umiddelbart slutte, at bestemmelserne af disse også gælder for Danmark, men to ting taler for, at dette er tilfældet: De tyske undersøgelser opererer med så almene kategorier, at det er sandsynligt, at de gælder for alle moderne europæiske samfund. Dertil kommer, at jeg – i mangel af danske undersøgelser – har anvendt EKD's livsformer på målsætningsseminarer for menighedsråd mange forskellige steder i landet, og det er påfaldende, at de alle steder giver god mening – hvad der varierer er vurderingen af, hvor *udbredte* de enkelte livsformer er i de forskellige områder, men *ikke*, at de alle – mere eller mindre – er til stede.

Derfor skal vi nu se på, om der findes muligheder for at danne sig et indtryk af, hvor udbredte de enkelte livsformer er i et givent lokalområde.

Kapitel 2

Undersøgelse af lokal sociokulturel mangfoldighed

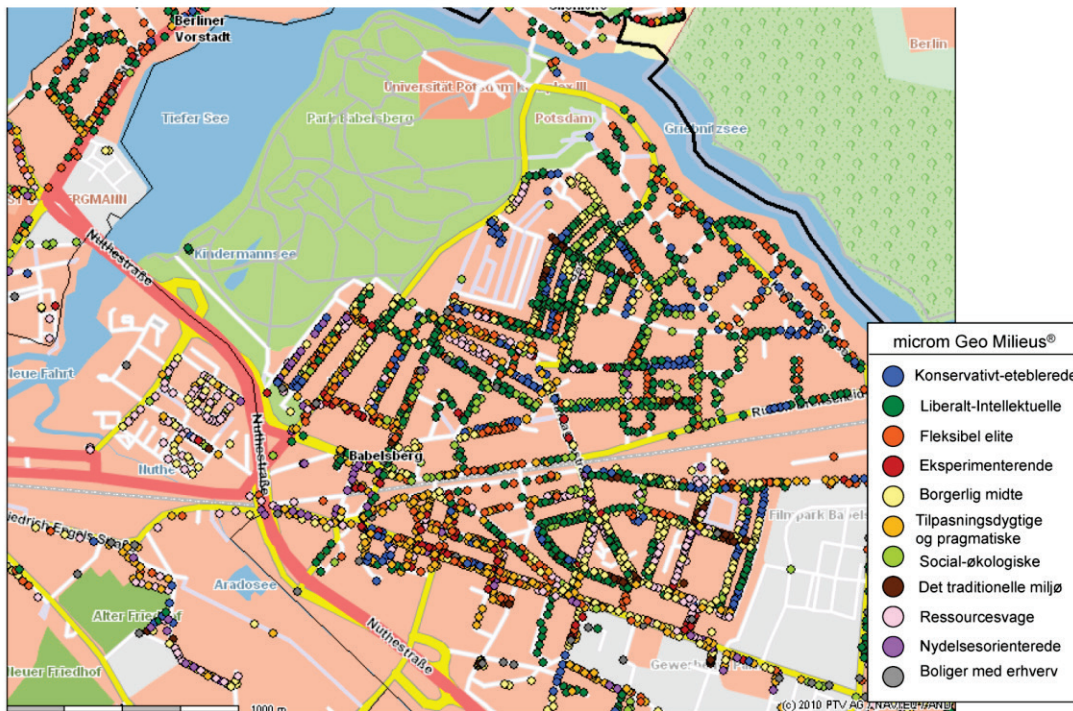
I dette kapitel skal vi beskæftige os med det spørgsmål, der var knyttet til tese to fra side 18, og som lød: Er det muligt at danne sig et overblik over, hvordan den demografiske og sociokulturelle mangfoldighed ser ud i lokalområdet, og er disse muligheder i givet fald overkommelige at anvende for menighedsrådene eller provstiudvalgene?

Det vil ske ved, at jeg først viser et eksempel fra Potsdam i Tyskland på, hvordan man ved hjælp af en særlig metode har skaffet sig overblik over de forskellige sociokulturelle miljøers udbredelse i et lokalområde. Derefter diskuterer jeg mulighederne for at få et tilsvarende overblik for menighedsråd eller provstiudvalg i Danmark. Jeg omtaler her, at man kan skaffe sig overblik over det lokale foreningsliv og være i direkte dialog med menigheden hhv. provstiets menighedsråd. Kapitlet slutter med, at jeg drøfter de muligheder og begrænsninger, der ligger i at bruge den tilgængelige ”Kirkestatistik” (som jeg foreslår omdøbt til ”Befolkningsstatistik”).

Sinus-miljøerne og microm-Geo-Milieus®

Firmaet microm-Geo-Milieus® arbejder sammen med Sinus Instituttet om at udforme kort over de ti Sinus-miljøers fordeling i bestemte lokalområder.¹⁷⁹ Som eksempel kan ses følgende kort over byen Potsdam, der er hovedstad i den tyske delstat Brandenburg:

¹⁷⁹ En introducerende beskrivelse af dette samarbejde findes i Sinus Institut und microm Consumer Marketing u.å.



Figur 8: Fordelingen af Sinus-miljøerne i Potsdam

Kilde: microm-Geo-Milieus®, u.å., s. 7

Kortet viser, hvor udbredte de enkelte sociokulturelle miljøer er helt ned på gadeniveau, idet hver prik med en bestemt farve repræsenterer et antal husstande fra det bestemte miljø, der fremgår af figuren. Miljøerne kan vises på to forskellige måder:

Den ene mulighed er at vise de enkelte miljøers *absolutte hyppighed*, og det er den, der ses på Figur 8. Da vil hver prik normalt repræsentere 27 eller flere husstande.¹⁸⁰ Svagheden ved denne visning er, at miljøer, der er så små, at de ikke når op på 27 husstande i et bestemt område bliver overset, da de ikke når op på et omfang, der "kvalificerer" de pågældende miljøer til en prik.

For at overvinde det problem kan man gøre brug af den anden mulighed, som er at vise de enkelte miljøers *relative hyppighed*. Hermed menes en afbildning, som viser de miljøer, der forekommer betydeligt hyppigere end deres gennemsnitlige forekomst. Hvis f.eks. "den fleksible elite" kun forekommer i 3% af husstandene i Potsdam, og det viser sig, at dette miljø udgør 9% af husstandene i en bestemt gade, så er "den fleksible elite" overre-

¹⁸⁰ Jf. HeinzPeter Hempelmann 2012, s. 68.

præsenteret med 200% i den pågældende gade,¹⁸¹ og hvis dette miljø på dette sted samtidig er det mest overrepræsenterede af alle ti miljøer, bliver det berettiget til en visning på kortet over de relative hyppigheder. Selvom miljøet stadig er lille, kaldes det i den situation for det dominante miljø i den pågældende gade, fordi folk fra dette lille miljø har valgt at klumpe sig relativt meget sammen i denne gade:

”... det såkaldte dominante ... relativt hyppigste miljø (er det miljø, SMR)... som har fjernet sig længst fra gennemsnitsværdien. Derved bliver der kun taget højde fra afvigelser mod toppen.”¹⁸²

Uanset hvilken visning man vælger, er det centrale spørgsmål herefter, hvilket datagrundlag, disse kort bygger på, og hvordan de er lavet? Umiddelbart skulle man tro, at de byggede på en større spørgeskemaundersøgelse, som bl.a. indeholdt de 29 spørgsmål, som Sinus Instituttet bruger til operationelt at definere og måle miljøernes tilstedeværelse (jf. note 162 på side 87). Dette er imidlertid ikke tilfældet. I stedet bruger firmaet en lang række registerdata:

”Dertil hører statslige myndigheder, f.eks. ’Kraftfahrbundesamt’, men også det tyske postvæsen med dets 36 millioner stamdata eller postordre-/internetfirmaer og økonomiinformationsagenturer, som f.eks. *Creditform*. Vi efterlader alle dataspor, når vi anvender diverse kundekort og eventuelt kreditkort. Denne brug af registerdata er meget dyr, men har en træfsikkerhed på klart over 20%. Det lader sig altså angive med *relativt høje* sandsynligheder, hvilke mennesker der lever i hvilken livsverden, helt ned på gadeplan.”¹⁸³

Jeg er ikke bekendt med, om der er tilsvarende muligheder i Danmark, men den her antydede metode kan forekomme problematisk af flere grunde: Nogle vil givetvis finde det kritisabelt, hvis kirkerne benytter sig af diverse registerdata for at indkredse målgrupper for deres arbejde. Den diskussion føres naturligvis også i Tyskland, hvor man generelt er meget opmærksom på at beskytte borgerne mod datamisbrug.¹⁸⁴

Set ud fra en faglig sociologisk betragtning forekommer det mig endvidere, at den statistiske træfsikkerhed på ”klart over 20%” ikke er så imponerende, som Hempelmann giver udtryk for. Da der er ti miljøer, vil et rent tilfældigt gæt på hvilket af de ti miljøer, der forekommer i en given ejendom, have en træfsikkerhed på 10% (under forudsætning af, at alle miljøer er lige store); og det er denne man ved hjælp af microm-Geo-Milieus® kan

¹⁸¹ 200% af 3 er 6, og lægges disse 6 oven i de oprindelige 3, får man 9.

¹⁸² Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 69.

¹⁸³ Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 66-67.

¹⁸⁴ Se hertil f.eks. Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 72ff., men også ”Portal Milieus & Kirche”, hvor man har et menupunkt med den kritiske diskussion, jf. www.milieus-kirche.de/literatur/kritisches/ [hentet 30.12.13]

få hævet til 20%. Den statistiske usikkerhed på en sådan prognose er altså fortsat meget stor.

Allerede af disse grunde – men naturligvis også af den praktiske, at microm-Geo-Milieus® ikke opererer i Danmark – vil jeg i denne bog koncentrere mig om følgende to spørgsmål vedrørende det videre arbejde med de sociokulturelle miljøer og livsformer som et grundlag for målsætningsarbejde i folkekirken:

1. Er det muligt at gennemføre lokale spørgeskemaundersøgelser til at belyse, hvordan de forskellige livsformer er fordelt a) i lokalområdet eller b) blandt folkekirkens nuværende brugere? Og hvordan skal sådanne i givet fald designes for at kunne opfylde disse formål?
2. Er det muligt at skyde en genvej ved hjælp af a) den lokalt tilgængelige viden om befolkningen eller b) den tilgængelige ”Kirkestatistik”, som har ligget til grund for Kirkefondets hundredevis af målsætningsseminarer i årenes løb?

Pkt. 1 har jeg valgt at udskyde til Kapitel 6 på side 259ff., hvor jeg dog alene beskæftiger mig med formål b) vedrørende de ”nuværende brugere”. Begrundelsen for denne udskydelse er, at der er tale om et så krævende initiativ, at dets iværksættelse kalder på en grundig begrundelse, som først bliver tilvejebragt med Kapitel 3-5.

Derfor retter jeg nu blikket mod pkt. 2 som indeholder to områder, som har det til fælles, at de allerede findes og er nogenlunde let tilgængelige:

Institutionerne, menighedsrådet og foreningslivet

Menighedsrådene starter naturligvis ikke på bar bund, når de i forbindelse med deres arbejde med målsætninger skal skaffe sig en *fælles* viden om den lokale virkelighed, de befinder sig i. Jeg vil i det følgende nævne fire muligheder for forholdsvis direkte at skaffe sig en sådan fælles viden:

For det *første* har menighedsrådets enkelte medlemmer allerede en betydelig viden, som naturligvis afhænger af, hvor længe de har boet i området. Opgaven er da at dele denne viden med hinanden, hvilket naturligt finder sted, når spørgsmålet om målsætninger er på dagsordenen.

For det *andet* samarbejder menighedsrådene ofte allerede med en række forskellige institutioner i området, eksempelvis vuggestuer, dagplejere, børnehaver, skoler og plejehjem. I mange tilfælde er det især præsterne, der har den tætte kontakt til og dermed viden om disse.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Som det vil fremgå, gælder de nævnte muligheder også for provstiudvalgene bortset fra det næste pkt. vedrørende menighedsrådet, hvor det i stedet er relevant at nævne budgetsamrådet som et forum, hvor man via rådernes repræsentanter kan få et overblik over, hvad der rører sig i provstiet.

For det *tredje* bør det lovbestemte menighedsmøde nævnes som en mulighed for at få opdateret sin viden om menighedens forventninger til kirken. Som det blev nævnt på side 14, er det siden oktober 2010 blevet obligatorisk for menighedsrådet at holde et menighedsmøde hvert år

”... hvor rådet redegør for sidste års regnskab og det kommende års budget. Menighedsrådet aflægger beretning om rådets virksomhed i det forløbne år og orienterer om den planlagte virksomhed i det kommende år.”¹⁸⁶

Styrken ved denne ordning er, at den giver mulighed for en direkte dialog med brugerne af kirken, mens dens begrænsning har at gøre med, at der en del steder ikke møder ret mange op, og set fra et livsformsperspektiv bliver det også væsentligt at overveje, hvem der rent faktisk deltager i menighedsmødet, dvs. *hvordan er de forskellige livsformer repræsenteret på mødet?* Hvilke livsformer dominerer, og er der nogle af dem, som slet ikke er repræsenteret?

For det *fjerde* er der mange steder tradition for at samarbejde med lokale foreninger om diverse arrangementer. Det er dog ikke altid, at menighedsrådet har det fulde overblik over, hvilke foreninger der findes i lokalområdet. Derfor kan det være nyttigt at bryde vanetænkningen ved – f.eks. i forbindelse med et målsætningsseminar – at foretage en fornyet opgørelse af, hvad der findes af foreninger med henblik på at drøfte, hvilke samarbejdsmuligheder der kan ligge heri.¹⁸⁷

Jeg nævnte f.eks. denne mulighed på et seminar i Odense, og menighedsrådet så straks perspektivet: Ved hjælp af en brainstorm lavede man hurtigt en foreløbig liste over foreningerne, og man opdagede da, at der også fandtes en kolonihaveforening i området, som man ikke havde haft kontakt med. Man fik da den idé, at denne kunne inddrages i at planlægge og gennemføre den kommende høstgudstjeneste. Argumentet var, at selvom Odense er en stor by, hvor de færreste har et forhold til dét at høste, så har netop kolonihavefolket et særligt forhold til dette.

Ved at inddrage foreninger på denne måde opnår man *at koble sig til den organisering af borgerne, som allerede findes i området*, hvilket er et helt andet perspektiv end det, der ligger i f.eks. Sinus-modellen og EKD's medlemsundersøgelse, hvor man betragter de enkelte personer som *løsrevne in-*

¹⁸⁶ Menighedsrådslovens § 41, stk. 2.

¹⁸⁷ At det kan dreje sig om overraskende mange foreninger viste et projekt, jeg gennemførte sammen med antropolog Doris Lindholmer i 2003-04 for og med de fire menighedsråd i Stenløse kommune. Af en bruttoliste på 107 foreninger, institutioner m.v., (jf. Rasmussen og Lindholmer 2004, s. 56-59), som også indeholdt gengangere mellem de fire sogne, var der over 40 unikke private foreninger i de fire sogne inden for kategorierne sport; natur og spejdere; kultur, musik og teater; og sociale aktiviteter (bortset fra grundejerforeninger).

divider. Fordelen herved er, at man kan trække på foreningernes netværk og fællesskabsfølelse og dermed udnytte den sociale kapital, som allerede findes. Det er eksempelvis sandsynligt, at en høstgudstjeneste, der er arrangeret i samarbejde med kolonihaveforeningen, vil tiltrække flere deltagere fra denne end en høstgudstjeneste, der er arrangeret alene af kirken.

Som et andet eksempel kan nævnes folkekirkemenighederne i Søllested, Skovlænge og Gurreby Sogne på Lolland, som i 2002 vandt Kristeligt Dagblads pris som ”årets menighed” for deres arbejde med projektet »Vejen til Kirken«. Om projektet sagde sognepræst Bente Asschenfeldt til avisen:

”Jeg ville gerne slå et slag for det almindelige præstedømme ud fra min holdning om, at når mennesker tilbydes et ansvar, så tager de det også på sig. Jeg tager en tur op og ned ad vejen og ringer på for at spørge beboerne, om de vil være med til at arrangere en gudstjeneste. De fleste er utroligt positive, siger Bente Asschenfeldt. Vejgudstjenesterne har haft en positiv effekt på kirkegangen, også ved de almindelige gudstjenester ...”¹⁸⁸

Pointen ved disse *vejgudstjenester*, som er præstens egen opfindelse,¹⁸⁹ er ikke alene, at beboerne kommer til at føle en tættere tilknytning til kirken, men også, at de lærer en del om gudstjenester og liturgi under vejs i forløbet. Og ved at knytte an til *det stedlige fællesskab* på villavejene eller i boligblokkenes opgange forsøger man her at fastholde søndagsgudstjenesten som en *samlende* kirkelig begivenhed i sognet på tværs af den opdeling af befolkningen i diverse subkulturer, som f.eks. Sinus-modellen giver udtryk for.¹⁹⁰

Det bør dog tilføjes, at de to perspektiver – at tage udgangspunkt i hhv. individernes livsform og i foreningslivet – ikke udelukker hinanden, men til en vis grad kan forenes, da de enkelte foreninger ofte er mere eller mindre direkte forbundet med en eller flere livsformer.

Vi skal herefter se på den anden del af pkt. 2 fra side 103, som var at skaffe sig viden om befolkningen ved hjælp af den tilgængelige kirkestatistik:

Den danske ”Kirkestatistik” (befolkningsstatistik) som indikator

Da muligheden med ”microm-Geo-Milieus®” (jf. side 100f.) som nævnt ikke står til rådighed i en dansk sammenhæng, og da der i det hele taget slet ikke er gennemført undersøgelser i Danmark, der svarer til Sinus-modellen

¹⁸⁸ Kristeligt Dagblad den 15. november 2002.

¹⁸⁹ Jf. Kristeligt Dagblad den 11. august 2009.

¹⁹⁰ Efter syv år kunne man holde vejgudstjeneste nummer 25, jf. Kristeligt Dagblad den 11. august 2009.

eller livsformerne fra EKD' fjerde medlemsundersøgelse, står man på ret bar bund, hvis man ønsker at anvende livsformsperspektivet i en dansk kirkelig sammenhæng.

Hvis det bedste ville være en egentlig undersøgelse af medlemmernes eller befolkningens præferencer i forhold til kirke og kristendom, og det næstbedste ville være en estimering af de sociokulturelle miljøer a la "micro-Geo-Miljø", så vil jeg nu i stedet rette blikket mod en tredje mulighed, som er at anvende de socio-demografiske data, som den såkaldte "Kirkestatistik" stiller til rådighed.

Baggrunden for denne statistik kan historisk føres tilbage til Kirkefondets grundlæggelse, mens dens nuværende indhold er blevet til i et samarbejde mellem Danmarks Statistik, Københavns Universitet og Kirkefondet,¹⁹¹ og den har haft forskellige navne, som alle er misvisende. Man har talt om en "sognestatistik", da Kirkefondet gennem mange år har brugt den som baggrund for deres målsætningsseminarer for menighedsråd, men statistikken omhandler ikke alene sogne, men har også aggregerede data for provstier, stifter og hele landet. Nu hedder den officielt "Kirkestatistik" (jf. note 193), selvom den stor set ikke indeholder oplysninger om kirkens aktiviteter. Vurderet ud fra dens indhold ville det mest præcise være at kalde den for en *befolkningsstatistik*, da dens indhold er demografiske data samt befolkningens medlemskab af folkekirken.

Der findes to adgange til statistikken, som dog ikke har helt det samme indhold: Den ene indgang er Danmarks Statistiks statistikbank, som er åben for alle,¹⁹² mens den anden kræver adgang via folkekirkens intranet "Den Digitale Arbejdsplads". Når man er logget ind på dette net, kommer man videre ved at klikke på "Kirkestatistik".¹⁹³ Jeg vil anbefale den sidstnævnte indgang, både fordi den indeholder flere tabeller, men også fordi den giver mulighed for at generere tabeller i både absolutte tal og i procenter, hvor indgangen via Danmarks Statistik alene indeholder de absolutte tal, og derfor i mange sammenhænge kræver mere efterfølgende regnearbejde af brugeren.

I forhold til formålet i denne bogs sammenhæng – som jo er at skaffe sig et indtryk af de forskellige livsformers udbredelse i et givent lokalområde – er der en række metodiske begrænsninger, som det er vigtigt at gøre sig klart:

For det *første* indeholder "Kirkestatistikken" som nævnt hovedsageligt demografiske data, og ingen socio-kulturelle oplysninger bortset fra be-

¹⁹¹ Se hertil Sille Meineche Fusager 2014.

¹⁹² Jf. <http://www.statistikbanken.dk/statbank5a/default.asp?w=1280>

¹⁹³ Jf. <http://kirkeministeriet.statistikbank.dk/statbank5a/default.asp?w=1280>

folkningens medlemskab af folkekirken. Vil man have oplysninger om antallet af gennemførte kirkelige handlinger som dåb, vielser, konfirmationer og begravelser, så er det paradoksalt nok nødvendigt at forlade ”Kirkestatistikken” og anvende Danmarks Statistiks indgang, der indeholder disse oplysninger i absolutte tal.

For det *andet* indeholder ”Kirkestatistikken” ret få oplysninger om befolkningen, nemlig pt. hovedsagelig dens fordeling på aldersgrupper; køn; herkomst (danskere/indvandrere/efterkommere); bevægelser (til- og fraflytning); husstandstyper, herunder husstandens indkomst; arbejdsstilling, herunder f.eks. lønmodtager, selvstændig, arbejdsløs og pensionist; uddannelse; erhvervsgrupper forstået som forskellige brancher og med mulighed for underinddeling i ind- og ud-pendling o.l.; og som tidligere nævnt medlemskab af folkekirken.

For det *tredje* findes oplysningerne ikke på individniveau. Derfor er det givet på forhånd og stærkt begrænset, hvordan de nævnte variabler kan kombineres med hinanden. Konsekvensen er, at de *givne* tabel- og figurmuligheder indeholder deres egne på forhånd bestemte og ret grove vej til at estimere de ønskede grupper.¹⁹⁴

Disse begrænsninger betyder, at vi befinder os langt fra en ideel situation i forhold til at belyse de forskellige livsformers udbredelse i et givent lokalområde.

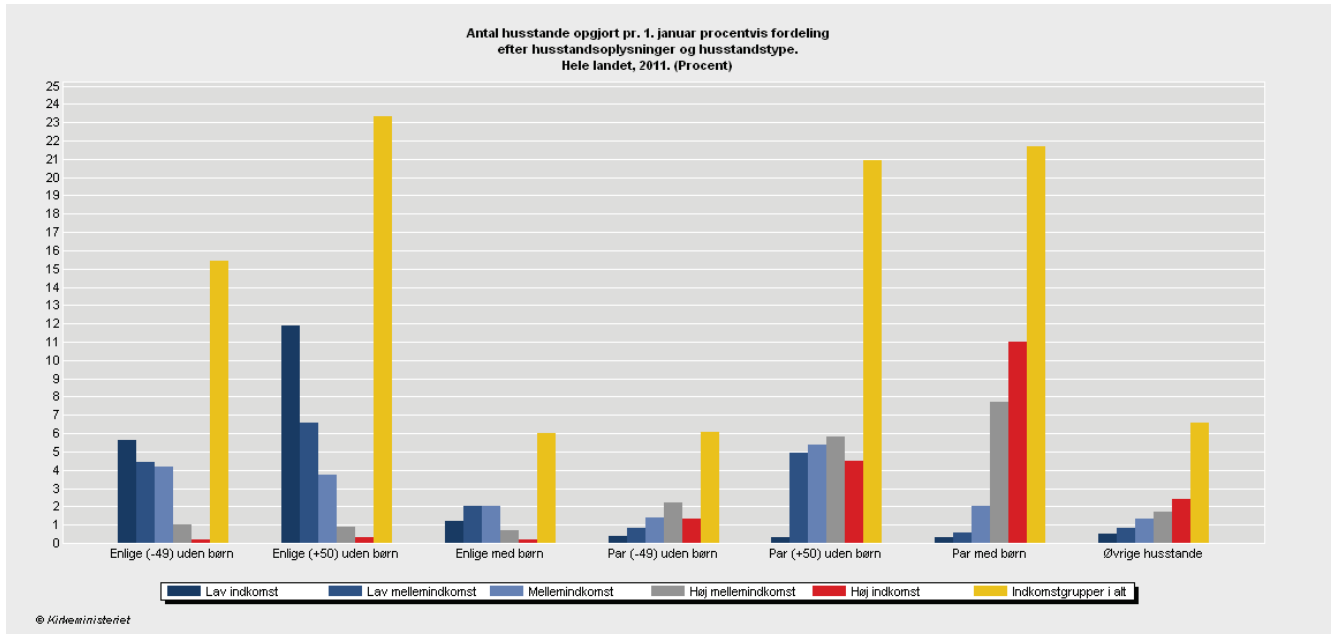
Det bedste argument for at anvende ”Kirkestatistikken” til dette formål er da også selve det faktum, at den findes, og at der ikke findes noget mere brugbart – med mindre man designer sin egen lokale undersøgelse.¹⁹⁵ Dertil kommer, at der er let adgang til den, hvis man har adgang til folkekirkens intranet, og at ”Kirkestatistikken” giver mulighed for at generere figurer, der uden videre bearbejdning kan vise resultaterne i en acceptabel kvalitet. For at illustrere dette vil jeg i det følgende vise resultaterne i disse standardfigurer, selvom kvaliteten kunne forøges, hvis man i stedet hentede tallene og selv skabte figurerne i regneprogrammer som Excel eller SPSS.

Inden vi ser på mulighederne i ”Kirkestatistikken”, vil jeg lige minde om, at opgaven nu er at overveje, om denne statistik kan bruges til at kaste lidt lys over, hvor udbredte EKD’s livsformer fra Figur 7 og Sinusmiljøerne fra Figur 2 er i et givent område af landet. Selvom man derfor vil vælge at belyse ”sit eget” område af landet (f.eks. et givent sogn, provsti eller stift), vil jeg her belyse tallene på landsplan.

¹⁹⁴ Den svaghed, at oplysningerne ikke findes på individniveau, medfører også nogle analytiske problemer, som jeg vender tilbage til i afsnittet om Den aggregative fejlslutning på side 246ff.

¹⁹⁵ Denne mulighed vender jeg tilbage til i Kapitel 6 på side 259ff.

De følgende to figurer er for mig at se de mest oplysende i forhold til dét, der er sigtet i dette afsnit. Den første viser, hvordan befolkningen er fordelt på husstandstyper, og hvordan indkomstniveauerne er fordelt inden for hver husstandstype:



Figur 9: Den danske befolkning fordelt på husstande pr. 1. januar 2011 og underinddelt på indkomstniveau

Note: Grafikken er her vist i den kvalitet, som den har, når figuren hentes direkte fra "Kirkestatistik" på "Den digitale arbejdsplads". Hvis man ønsker en bedre kvalitet, kan den bygges op i et grafikprogram på baggrund af kirkestatistikens tal. Jeg har her ønsket at vise den kvalitet, man uden dette ekstra arbejde har adgang til.

Betrager vi først de gule søjler "Indkomstgrupper i alt", får vi summen af alle indkomstgrupperne for hver af husstandstyperne. De gule søjler fortæller derfor, hvordan befolkningen er fordelt på husstandstyper uden hensyntagen til indkomstforholdene. Vi ser da, at de fleste husstande hører med gruppen 'Enlige (50+) uden børn'. Denne gruppe med enlige ældre udgør 23,3% af samtlige husstande. Herefter følger 'Par med børn' med 21,7%.

Hver husstandstype er endvidere inddelt efter indkomstens størrelse. Det vil altså sige, at den gule søjle for en given husstand er "brudt ned" i undersøjler med hvert sit indkomstniveau. Eksempelvis ser vi, at 11,9% under 'Enlige (50+) uden børn' har en lav indkomst. Dette skal *ikke* læses sådan, at 11,9% af de 'Enlige (50+) uden børn' har en lav indkomst. Det betyder, at 11,9% af hele befolkningen er 'Enlige (50+) uden børn' *og* har en lav indkomst, hvilket igen betyder, at $[11,9 / 23,3 =] 51\%$ af 'Enlige (50+)

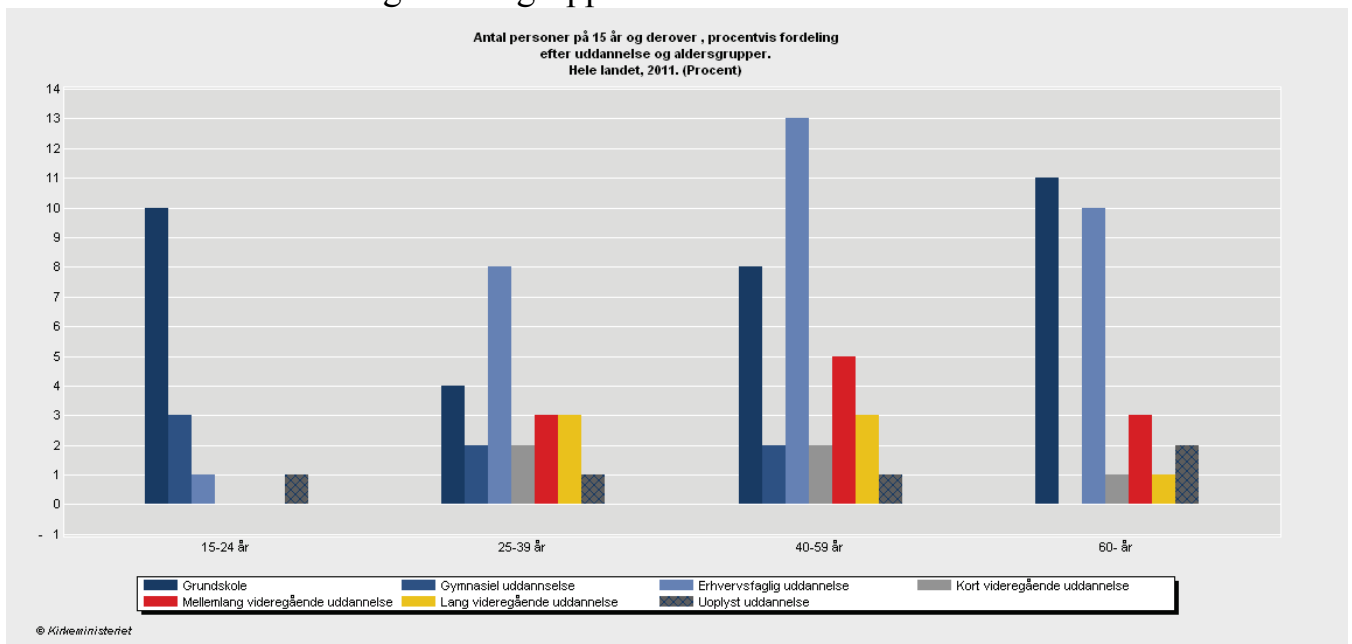
uden børn' har en lav indkomst. Da der er tale om husstandens samlede indkomst, er det ikke så mærkeligt, at det især er de tre husstandstyper med par, der har høje indkomster. Dette gælder dog især par med børn. Men hvad siger nu dette om livsformerne?

Først må vi gøre os klart, at de ovennævnte metodiske begrænsninger betyder, at man i bedste fald kan sige, hvilke livsformer, der med en relativ stor sandsynlighed findes i de socio-demografiske grupper, som figuren viser. Der er altså *ikke sådan, at den enkelte af figurens grupper entydigt peger på en bestemt livsform.*

Eksempelvis indeholder 'Par med børn', der samtidig har en høj indkomst, med stor sandsynlighed både *bosættende, finkulturelle og kritiske*, mens den med mindre sandsynlighed indeholder *ressourcesvage og mobile*.

De *ressourcesvage* finder vi med stor sandsynlighed blandt lavindkomstgrupperne, herunder ikke mindst hvis man samtidig er enlig med børn. Da dette jo ikke er overraskende, er pointen her, at man kan se hvor mange procent af befolkningen, de udgør: Lavindkomstgrupperne udgør i alt 20,2% af befolkningen, og de husstande (enlige og par), der både har børn og de laveste indkomster, udgør 1,5% af hele befolkningen.

En anden nok så vigtig faktor for individets livsform er dets uddannelse.¹⁹⁶ Den kan desværre ikke indarbejdes i Figur 9, men kan til gengæld relateres til de forskellige aldersgrupper:



Figur 10: Befolkning på 15+ år fordelt på aldersgrupper og den senest afsluttede uddannelse

¹⁹⁶ Jf. note 202.

Det er først værd at hæfte sig ved, hvordan befolkningen, der er fyldt 15 år, er fordelt på aldersgrupper, hvor det viser sig, at 15 procent er under 25 år. Disse tilhører med stor sandsynlighed den *mobile* livsform, og da mange af dem er enlige uden børn, vil de udgøre en delmængde af de godt 15% enlige under 50 år uden børn – som vi så i Figur 9. Mange af denne gruppe fra Figur 9 vil også tilhøre de *mobile*, da vi fra EKD's undersøgelse ved vi, at denne livsform spænder meget vidt rent aldersmæssigt.

Ser vi herefter på, hvordan de enkelte aldersgrupper er fordelt efter uddannelse, kan vi først konstatere det indlysende faktum, at stort set ingen personer under 25 år endnu kan have afsluttet en videregående uddannelse.

Blandt de 40-59 årige finder vi 8%, der kun har grundskoleuddannelse og 2%, der ikke har afsluttet en uddannelse efter gymnasiet. En betydelig del af disse 10% kan forventes at tilhøre de *ressourcesvage*, da uddannelse i høj grad korrelerer med indkomst og øvrig levestandard. I denne aldersgruppe finder vi også 8% med en mellemlang eller lang videregående uddannelse. Sammen med de 4% med tilsvarende uddannelser blandt de 60+ årige finder vi altså 12% af befolkningen, som er veluddannede og har alderen til at have skabt sig et solidt fodfæste på arbejdsmarkedet. Blandt denne gruppe kan vi forvente at finde forholdsvis mange med de livsformer, som EKD-undersøgelsen kalder *finkulturel* eller *kritisk*, og som i Sinus-modellen hedder konservativt-etablerede, social-økologisk orienterede eller liberalt-intellektuelle.

De yngre veluddannede er formodentlig overrepræsenterede inden for den fleksible elite og det eksperimenterende miljø. Disse grupper leder tanken hen på begrebet om den kreative klasse, som ifølge Richard Florida er den nye elite:

”Kreativitet indbefatter evnen til at syntetisere. Einstein indfangede dette meget godt, da han beskrev sit eget arbejde som et kombinationsspil. Det er et spørgsmål om nøje at undersøge data, perceptioner og materiale og finde på kombinationer, der er *nye og anvendelige*. ...

Kreative arbejdere udgør allerede de facto en klasse på grund af deres dominerende økonomiske rolle og funktion. Denne nye klasse er også delvist defineret af, at dens medlemmer insisterer på at definere sig selv.”¹⁹⁷

Kristina Vaarst Andersen og Mark Lorenzen har forsøgt at omsætte Floridas teori til danske forhold og undersøge, hvor den kreative klasse især befinder sig geografisk og branchemæssigt i Danmark. I den forbindelse har de måttet udarbejde nogle ret klare definitioner, som vi dog

¹⁹⁷ Jf. Richard Florida 2005, s. 60 og 317f.

ikke skal fordybe os i her. Jeg vil blot lige nævne, at de med henvisning til Florida lader den kreative klasse bestå af tre undergrupper:¹⁹⁸

1. Den kreative kerne, som skaber nye ideer. Herunder hører bl.a. arkitekter, ingeniører, læger, matematikere og forskere i bred forstand.
2. Kreative professionelle, som ikke selv skaber nye ideer, men bruger den allernyeste viden. Det drejer sig bl.a. om ledere, sygeplejersker og akademikere udenfor pkt. 1 og undervisere.
3. Bohemer, som er ”den kunstneriske del af den kreative klasse, den kreative classes spydspids og (som, SMR) tiltrækker den øvrige kreative klasse.”¹⁹⁹ Herunder hører forfattere, musikere, instruktører, designere og øvrige udøvende kunstnere.²⁰⁰

Selvom undersøgelsen af den kreative klasse i Danmark tydeligt viser, hvor vanskeligt det er at lokalisere denne klasse, så kan den være nyttig at fordybe sig i, hvis man vil danne sig et overblik over, hvor den især holder til. Som eksempel kan nævnes, at opgjort i forhold til de danske byregioner hedder deres top fem København, Aarhus, Svendborg, Sønderborg og Marstal.²⁰¹

”Kirkestatistikken” kan naturligvis ikke sige noget om disse forhold, men den indeholder dog en opgørelse over befolkningen fordelt på følgende erhvervsgrupper:

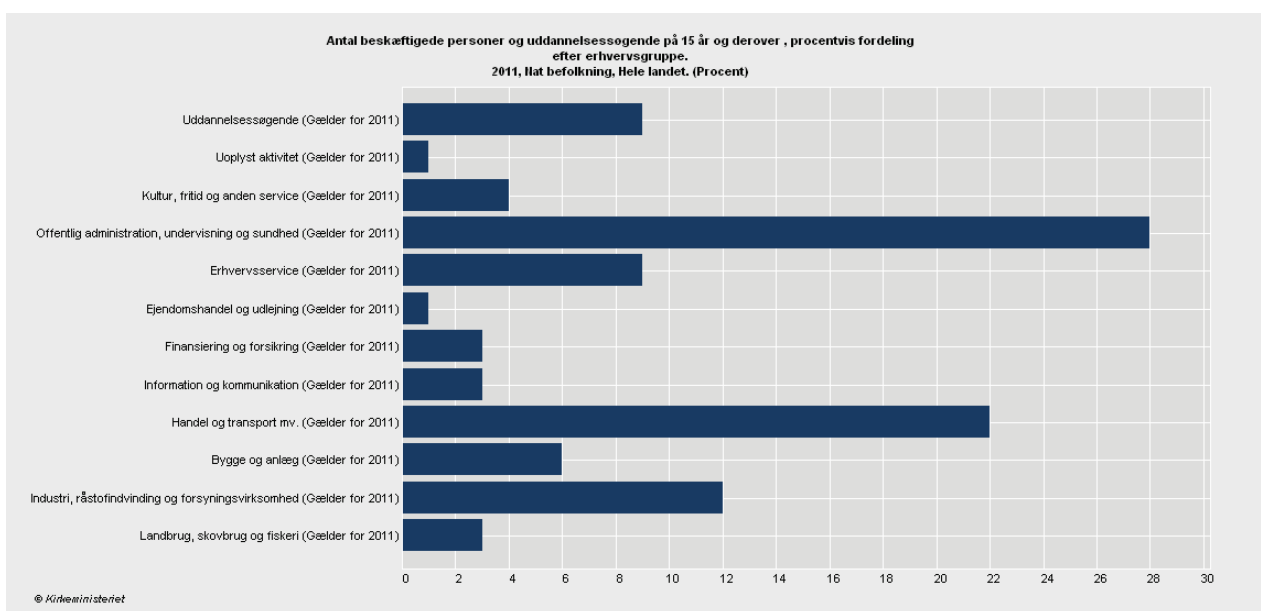
¹⁹⁸ Kristina Vaarst Andersen og Mark Lorenzen 2009, s. 20.

¹⁹⁹ Kristina Vaarst Andersen og Mark Lorenzen 2009, s. 20.

²⁰⁰ Det er ikke muligt at foretage en direkte kobling mellem denne bestemmelse af den kreative klasse og de ti Sinus-miljøer, men det følger af de tre punkter, at den kreative klasse må opfattes som betydeligt bredere end *den fleksible elite* og *det eksperimenterende miljø*, der i Sinus-modellen for Tyskland udgør 13% af befolkningen. Til sammenligning skønner Andersen og Lorenzen, at den kreative klasse i Danmark i 2004 udgør 25% af de beskæftigede, jf. Andersen og Lorenzen 2009, s. 36.

²⁰¹ Kristina Vaarst Andersen og Mark Lorenzen 2009, s. 32.

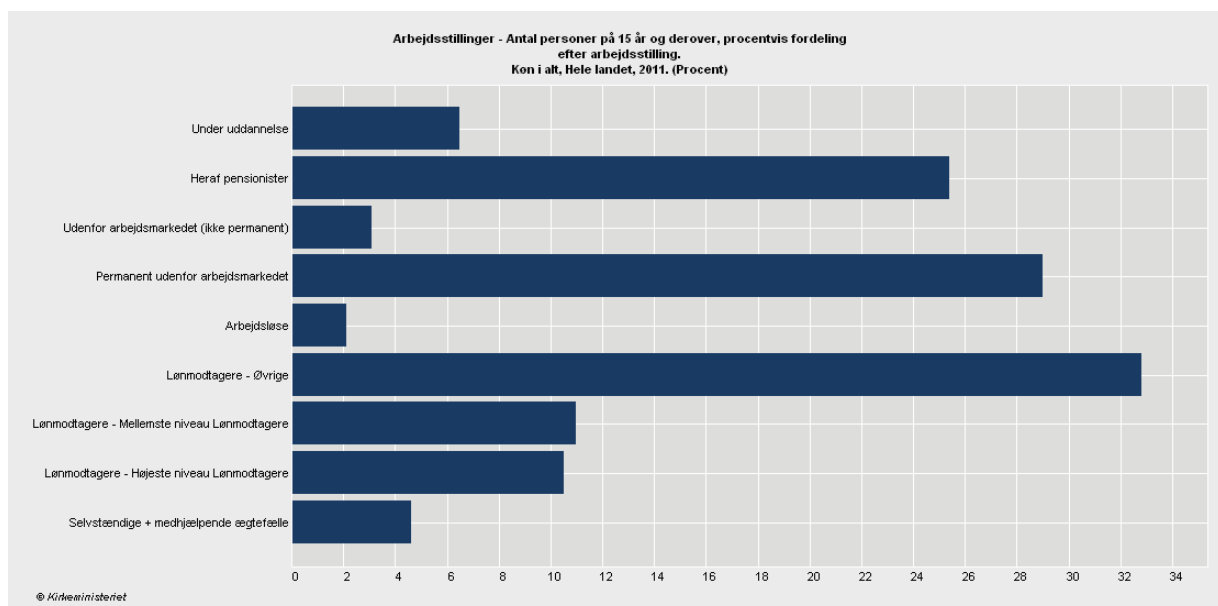
Kapitel 2 Lokal sociokulturel mangfoldighed



Figur 11: Befolkning på erhvervsgrupper

Det er nok især 'kultur, fritid og anden service', 'information og kommunikation' samt dele af 'offentlig administration, undervisning og sundhed', der leder tanken hen på den kreative klasse og dermed på Sinus-miljøerne social-økologisk orienterede, liberalt-intellektuelle, den fleksible elite og det eksperimenterende miljø, eller sagt med EKD-undersøgelsens begreber: De mobile eller de kritiske.

Den sidste tabel fra "Kirkestatistikken", som jeg finder relevant at nævne i denne sammenhæng, viser fordelingen efter 'Arbejdsstilling', som indeholder disse kategorier:



Figur 12: Befolkning på 15+ år fordelt efter arbejdsstilling

Udtrykt i relation til Sinus-modellen er denne opdeling nok bedst egnet til at give et indtryk af *de ressourcesvage* [arbejdsløse; udenfor arbejdsmarkedet (ikke permanent)]; *det traditionelle miljø* [en del af pensionisterne, men netop kun en del!] og *den borgerlige midte* [selvstændige + medhjælpende ægtefælle].

På denne baggrund vil jeg *konkludere*, at ”Kirkestatistikken” er bedst egnet til at sige noget om den lodrette dimension i Sinus-modellen, den sociale lagdeling, da denne handler om uddannelse, indkomst og placeringen på arbejdsmarkedet, som er objektive forhold.

De bedste indikatorer til at sige lidt om værdiorienteringen på den vandrette akse er dels husstandstyperne, som kan give et indtryk af graden af individualisering, og dels uddannelsen, som også kan være en indikator på individets kulturelle smag:

„Særligt påfaldende er den ofte forekommende stærkt uddannelsesbetingede polaritet mellem finkulturel og folkelig-triviel æstetik.“²⁰²

Dertil kommer, at fordelingen på erhvervsgrupper kan give en antydning af den kreative classes udbredelse, som har en klar relation til nogle af Sinus-miljøerne. Da Kristina Vaarst Andersen og Mark Lorensens bog går ret konkret til værks på dette punkt, kan den også være relevant at inddrage.

Den væsentligste konklusion er dog, at ”Kirkestatistikken” ikke er særlig god til at sige noget præcist om livsformer, hvilket ikke kan overraske i og

²⁰² Gunnar Otte 2005, s. 450, sp. I.

med, at den slet ikke er skabt til dette formål, men hvad er det nærmere bestemt, den overser? Hvad er det principielle problem ved at anvende demografiske data som indikatorer for livsformernes udbredelse?

Tvillinger og kompleksitet

Tvillinger betyder i dette afsnit to personer, som tilsyneladende er ens, hvis man holder sig til nogle få bestemte oplysninger om dem, men som viser sig at være ret forskellige, hvis man supplerer med andre slags oplysninger. Beskrivelsen af de to – i første omgang – ens personer starter altså med at være meget enkel, men bliver mere og mere kompleks, des flere oplysninger om dem, man inddrager.

Kulturen bliver overset

Heinzpeter Hempelmann nævner den tyske komiker Hella von Sinnen og forbundskansler Angela Merkel som et eksempel på to personer, der er meget ens, hvis man alene holder sig til sociodemografiske oplysninger om dem. De er begge mellem 50 og 60 år, lever begge i parforhold og er barnløse, og de tilhører begge overklassen, men

”... i sandhed kunne forskellen mellem dem næppe være større. For vi har netop beskrevet forbundskansler og CDU-formand Angela Merkel og den erklærede lesbiske komiker Hella von Sinnen og placeret dem i den samme kasse”²⁰³

Pointen er ikke alene den ganske enkle, at de sociodemografiske data ikke i sig selv indeholder nogen information om de to personers kulturelle værdier. Pointen er også, at hvis beskrivelsen handlede om to personer i et stændersamfund for fem hundrede år siden, så ville de sociodemografiske oplysninger være nok til at give en samfundsmæssigt relevant beskrivelse af de to personer; – dog med den justering, at Hella von Sinnens civilstand ville være enlig, da homoseksuelle ikke kunne træde offentligt frem som sådanne og leve i et registreret partnerskab.

I det moderne samfund er en sociodemografisk beskrivelse ikke længere nok, fordi de mange valgmuligheder og individualiseringen har betydet, at den kulturelle orientering (som er antydnet med den vandrette akse i Sinusmodellen i Figur 2 på side 37) er afgørende, ikke alene i personernes private, men også i deres sociale og offentlige liv.

Hempelmann skriver derfor med rette, at de sociodemografiske data ikke er tilstrækkelige ”til at beskrive mennesker og deres livsverden og til at foretage en differentiering, der er tilstrækkelig til at udtrykke såvel sociale

²⁰³ Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 35.

som mentale forskelle.”²⁰⁴ Dette er så naturligvis Hempelmanns begrundelse for at supplere disse data med dem, Sinus-modellen arbejder med, eller sagt på en anden måde: *Der er brug for at supplere de objektive sociodemografiske data med en kulturel dimension, der udtrykker individernes værdimæssige orientering.*

Dette er givetvis rigtigt, men hvad Hempelmann og Wippermann ikke ser er, at man kan gå et skridt videre og hævde, at også Sinus-modellen overser noget, nemlig den religiøse dimension:

Religiositeten bliver overset

På samme måde som Hempelmann og Wippermann taler om *sociodemografiske* tvillinger, kan man tale om *sociokulturelle* tvillinger: Som vi så i Figur 2 på side 37 opererer Sinus-modellen med to dimensioner, nemlig hhv. social status og kulturel eller værdimæssig grundorientering, men også dén model kan udbygges med yderligere dimensioner som f.eks. den religiøse. Sociokulturelle tvillinger betyder da, at personer, som tilhører det samme sociokulturelle miljø adskiller sig fra hinanden på den tredje – religiøse – dimension.

Som eksempel kan nævnes partifællerne Winfried Kretzmann og Daniel Cohn-Bendit, der begge er medlemmer af Bündnis 90/Die Grünen, og som er hhv. 65 og 68 år. De er begge folkevalgte for partiet, idet Kretzmann er ministerpræsident i Baden-Württemberg, og Daniel Cohn-Bendit sidder i Europa-parlamentet.

Begge personer vil i Sinus-modellen tilhøre det social-økologiske miljø, men på den religiøse dimension er de markant forskellige, da Winfried Kretzmann er bekendende katolik,²⁰⁵ mens „Daniel Cohn-Bendit ... er erklæret ateist.”²⁰⁶

Som et aktuelt dansk eksempel på sociokulturelle tvillinger kan nævnes Iben Thranholm og Amalie Nørgaard Rathje, der i efteråret 2013 offentligt diskuterede spørgsmålet ”... om menneske og natur har et kosmisk skæbnefællesskab, og om et umoralsk liv kan påvirke naturens balance negativt.”²⁰⁷

Sociokulturelt har de to personer mange fælles træk: De er begge kvinder, er næsten lige gamle (der er 6 års forskel) og har begge en universi-

²⁰⁴ Heinzpeter Hempelmann 2012, s. 35. Se hertil også Carsten Wippermann, 2011, s. 12f.

²⁰⁵ Jf. Arnd Brummer und Ursula Ott 2013, s. 28.

²⁰⁶ www.b.dk/verden/ramadan-den-gamle-hippie-og-agenten-fra-teheran [hentet 30.12.13]

²⁰⁷ Iben Thranholm i *Kristeligt Dagblad* den 6. december 2013, s. 6.

tetsuddannelse som teolog, men deres måde at være religiøs på er meget forskellig:

Thranholms synspunkt i debatten var, at det ovennævnte skæbnefællesskab eksisterer, og at kirkeminister Manu Sareen derfor med sin støtte til kønsneutrale ægteskaber er med til at fremme naturkatastrofer:

”Kirkeministeren og hans politisk ligesindede, der kæmper for at udviske forskellene på kønnene, og det vil jo sige at omdefinere mennesket til et intetkønsvæsen, er derfor med til at sætte hele kosmos ud af balance.

Set i det lys er deres politik uansvarlig. Det, som undskylder dem, er, at de sikkert handler i god tro. Men i dette øjeblik betaler uskyldige mennesker og børn som på Filippinerne (der på det pågældende tidspunkt var ramt af en af verdenshistoriens hidtil kraftigste tyfoner, SMR) prisen for, hvad vore politikere kalder for fremskridt og menneskerettigheder.”²⁰⁸

Sognepræst Amalie Nørgaard Rathje mener derimod, at denne kobling mellem umoralsk adfærd og naturkatastrofer er ”mageløst manipulerende ... (og udtryk for, SMR) manglende argumentation, *usaglighed* og pinlige beskyldninger”²⁰⁹:

”Lovliggørelse af det homoseksuelle ægteskab bliver på den måde gjort til direkte årsag til forfærdelige naturkatastrofer og millioner af menneskers personlige tragedie. Det er en goddag mand, økseskaft-logik i stil med den form for logik, som Erasmus Montanus anvendte til at bevise, at Morlille var en sten, da hverken hun eller stenen jo kunne flyve.”²¹⁰

Opgaven her er ikke at blande mig i den diskussion, da det interessante i min sammenhæng blot er, at de to personer har hver sin opfattelse af, hvad der tæller som argumenter til afklaring af spørgsmålet. Iben Thranholm leverer nemlig argumenter for sin opfattelse, idet hun allerede i sit første indlæg henviser til ”evangelisten Lukas [der] fortæller, at der kommer en tid, hvor ”folkene skal gribes af angst, rådvilde over havets og brændingens brusen” og ”at himlens kræfter skal rystes”.²¹¹ Og hun følger op i sit andet indlæg med at henvise til bibelstederne om Sodoma og Gomorra og tilføjer:

”I Det Nye Testamente peger Jesus på det samme, da han taler om de 18 galilæere, som tårnet i Siloa styrtede ned over og dræbte. ”Mener I, at de var mere skyldige end alle andre i Jerusalem?”, spørger Jesus og svarer: ”Nej, siger jeg, men hvis I ikke omvender jer, skal I alle omkomme ligesom de.”

Jesus konstaterer altså, at der findes ulykker i verden, som bare sker, men han peger samtidig på, at der kan være en moralsk årsagssammenhæng, når katastrofen

²⁰⁸ Iben Thranholm i *Kristeligt Dagblad* den 22. november 2013.

²⁰⁹ Amalie Nørgaard Rathje i *Kristeligt Dagblad* den 27. november 2013, s. 10, min kursivering.

²¹⁰ Amalie Nørgaard Rathje i *Kristeligt Dagblad* den 27. november 2013, s. 10.

²¹¹ Iben Thranholm i *Kristeligt Dagblad* den 22. november 2013.

indtræffer. Menneskeheden formår således selv at fremprovokere katastrofer, når de synder og ikke efterfølgende angrer. Da Jesus græder over Jerusalem, siger han til byen: ”Hvor ofte har jeg ikke villet samle dine børn, som en høne samler sine kyllinger under vingerne, men I ville ikke. Se, jeres hus bliver overladt til jer selv.” Jesus kæder her katastrofer sammen med afvisningen af ham. Få år efter var templets totale ødelæggelse i Jerusalem en realitet. Samtidig fremstiller evangelierne Jesus som herre over naturens kræfter, som da han stiller stormen på søen.²¹²

Iben Thranholm leverer her bogstavtro – og nogle vil sige fundamentalistisk – bibellæsning, og den slags regner sognepræsten Amalie Nørgaard Rathje ikke for egentlig argumentation. Hun efterlyser saglighed, og det må vel betyde argumenter, som sagkundskaben – og det vil sige videnskaberne – kan anerkende.

Eksemplet viser, at selv personer, som ifølge Sinus-modellen befinder sig i det samme sociokulturelle miljø og er så tæt forbundet, at de har gennemført den samme universitetsuddannelse, kan stå meget langt fra hinanden i deres religiøse orientering.

Det er derfor et vigtigt spørgsmål, om Sinus-modellen overser noget væsentligt, når den kun har suppleret data om social status (jf. den lodrette akse i Figur 2 på side 37) med spørgsmål om kulturel orientering (jf. den vandrette akse)?

Tanken er nærliggende i og med, at Sinus-modellen er udviklet som en generel samfundsmodel til særlig brug inden for marketing og statsforvaltning. Spørgsmålet er derfor, om modellen bør udvides eller justeres med en religiøs dimension, hvis den skal fungere optimalt i en kirkelig sammenhæng? Optimal betyder her, at modellen kan give en så *præcis* analyse af befolkningens forhold til kirke om kristendom som muligt med henblik på at understøtte de folkekirkelige organers arbejde med målsætninger.

Den tanke vil jeg undersøge nærmere i næste kapitel.

²¹² Iben Thranholm i *Kristeligt Dagblad* den 6. december 2013, s. 6.

Kapitel 3

Hypoteser om religiøs mangfoldighed blandt kristne og konfessionsløse

I dette kapitel vil jeg nærmere begrunde den tredje tese fra indledningen, som lød:

Tese 3: Ved at inddrage Peter L. Bergers idealtyper om religiøsitetens tre grundformer i det moderne samfund er det muligt at udbygge Sinus Instituttets sociokulturelle samfundsmodel med en religiøs dimension og dermed gøre den mere præcis og dermed bedre i stand til at besvare spørgsmål 1, som lød: Hvad vil det sige, at befolkningen, herunder folkekirkens medlemmer, har et forskelligt forhold til kirken? Hvad går disse forskelle nærmere bestemt ud på?

Baggrunden for denne tese er det spørgsmål, som Kapitel 2 sluttede med, nemlig om Sinus-modellen overser noget væsentligt, når den kun har suppleret data om social status (jf. den lodrette akse i Figur 2 på side 37) med spørgsmål om kulturel orientering (jf. den vandrette akse)? Problemet er nemlig, at modellen tilsyneladende ikke har taget højde for det problem, jeg beskrev som sociokulturelle tvillinger, altså at personer fra det samme sociokulturelle miljø kan være religiøse på markant forskellige måder, og at disse måder formodentlig er med til at forme deres præferencer i forhold til kristendommen i almindelighed og til folkekirken i særdeleshed.²¹³

Heinzpeter Hempelmann, der er en varm tilhænger af Sinus-modellen, er også opmærksom på modellens begrænsninger, som har at gøre med det, der også er dens styrke, nemlig at den ikke er udviklet til brug i en kirkelig sammenhæng og derfor er velegnet til at se på kirken udefra. Det betyder, at den mangler følsomhed overfor det specifikke genstandsfelt, som det kirkelige er. Det får Heinzpeter Hempelmann til at supplere modellen med noget, han kalder *typer af indstillinger*:

²¹³ På side 38 argumenterede jeg med Gunnar Otte for, "at Sinus-modellen netop indeholder de to dimensioner, som Otte anbefaler", men det var, vel at mærke, når det drejede sig om "dimensioner for bestemmelsen af livsstile". Da mit egentlige fokus imidlertid ikke er livsstilene i sig selv, men deres præferencer i forhold til folkekirken, så er det meget vel tænkeligt, at det ikke er Sinus-modellens to dimensioner, der er de centrale, men at en religiøs dimension også bør komme på banen og måske er vigtigere end f.eks. den sociale lagdeling.

”Det er ikke miljøerne, der bliver afbildet her, men indstillingstyperne, som kan findes i forskellige sammensætninger i de forskellige miljøer ... Arbejdet med indstillingstyperne tillader en yderligere og *endnu mere præcis iagttagelse* af de verdensanskuelige, religiøse og mentale scenarier...

Det er især, når man differentierer på den måde, at der viser sig en karakteristisk forskel i deltagelsen i de forskellige gudstjenestetyper.”²¹⁴

Heinzpeter Hempelmann anvender disse indstillingstyper i sin første bog om den medlemsundersøgelse vedrørende de evangeliske kirker i Baden og Württemberg, som jeg præsenterede på side 82ff. Svagheden ved hans indstillingstyper er dog for det første, at de ikke bliver systematisk sammentænkt med Sinus-modellen til en samlet model og for det andet, at han stadig ikke kommer så tæt på kristendom og kirke, som jeg gerne vil; og det skyldes, at disse indstillingstyper ”... ikke handler om teologiske, men om socialvidenskabelige egenskaber.”²¹⁵

Jeg vil forsøge at overvinde begge svagheder ved at inddrage religionssociologen Peter L. Bergers tre idealtyper for, hvordan det er muligt for det moderne menneske at være religiøs. Selvom de er formuleret af en religionssociolog, så er styrken ved disse i relation til note 215, at de er formuleret på baggrund af tre *teologiske* positioner.

Opgaven er derfor nu først at præsentere Peter L. Bergers tre idealtyper og dernæst overveje, om det er muligt at indarbejde disse tre typer i Sinus-modellen.

Religiøse grundfarver

I bogen *The Heretical Imperative* fra 1979 undersøger religionssociologen Peter L. Berger (f. 1929), hvordan det er muligt at være religiøs i det moderne, pluralistiske samfund. Hermed menes: Hvilke strategier kan overhovedet lade sig gøre, hvis man vælger at være religiøs i dette samfund?

Udgangspunktet er, at den person, der vil være religiøs i det pluralistiske samfund, hvor der eksisterer flere forskellige religioner side om side på ”et religiøst marked”,²¹⁶ står overfor to opgaver:

1. Han er tvunget til at vælge, hvilken religion, han vil tilslutte sig. Denne subjektivering af religionen medfører, at vi kun kan gøre trossandhederne gældende som et fast holdepunkt ved at *vælge* at gøre

²¹⁴ Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 97-98, min kursivering.

²¹⁵ Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 97.

²¹⁶ Peter L. Berger har indgående beskrevet markedsvilkårenes betydning for religionerne i Berger 1974 og i Berger 1961.

dem gældende.²¹⁷ Trossandhederne kan kun have status som objektive realiteter i vores liv, fordi vi subjektivt har valgt at anse dem for objektive realiteter.²¹⁸

2. Han skal herefter skabe objektive støttepunkter for sin religion i sit hverdagsliv. Det skyldes, at selvom religionen er blevet subjektiveret, så er det for Berger en sociologisk kendsgerning, at trosforestillinger altid har brug for en sandsynlighedsstruktur at støtte sig til. Hermed menes, at de er afhængige af objektive realiteter i den sociale verden, som bekræfter disse forestillinger.²¹⁹ Da hverdagslivet uundgåeligt er indlejret i det moderne samfund, er den religiøse person derfor tvunget til at indgå en handel med moderniteten.²²⁰

Den handel med moderniteten, som den religiøse person må foretage, kan ifølge Berger foregå på tre principielt forskellige måder, som vi nu skal se nærmere på. De tre metoder kalder Berger for den deduktive, den reduktive og den induktive strategi, og de er ment som idealtyper i Max Webers forstand.

I forbindelse med gennemgangen er det nødvendigt at gøre opmærksom på, at Berger som illustration inddrager de tre betydelige teologer Barth, Bultmann og Schleiermacher på en måde, som ikke yder dem fuld retfærdighed. De bliver skåret til efter Bergers skematisme og dermed fremstillet noget unuanceret. Jeg har valgt at lade hans ensidighed råde, da formålet her ikke er at fremlægge en tolkning af de tre teologer, men alene at præsentere de strategiske modeller, Berger opstiller. I bogen *Religiøse grundfarver – Peter L. Bergers sociologi i anvendelse på folkekirken* har jeg givet en mere omfattende præsentation af Bergers teori om religiøsitetens grundformer, ligesom jeg dokumenterer, hvordan syv centrale kirkelige

²¹⁷ ”Den sikkerhed der findes, må skræbes sammen i individets subjektive bevidsthed, siden den ikke mere kan hentes i den fælles sociale selvfølgelige ydre verden” (Peter L. Berger, 1974, s. 154).

²¹⁸ En præcisering er dog her på sin plads: Muligheden for at vælge sin religion er ikke noget enestående for det moderne samfund. I århundreder har der forekommet kættere, men det nye er, at det, der tidligere var en undtagelse, i dag er blevet reglen (jf. Peter L. Berger, 1979, s. 28). Det er derfor ikke uden humor, at bogen, hvor Berger opstiller de tre modeller for religiøsitet i det moderne samfund, har fået titlen *The Heretical Imperative*. Den kan oversættes til ”kravet om at være hæretiker”, som jo betyder kætter. Da grundbetydningen af hæresi er ”én, der har truffet et valg” (jf. Peter L. Berger, 1979, s. 27), er Bergers pointe, at i det moderne pluralistiske samfund er vi alle tvunget til at vælge, og dermed tvunget til at være – ja, kættere.

²¹⁹ Jf. Peter L. Berger og Thomas Luckmann, 1987, s. 178.

²²⁰ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 98ff.

diskussioner i perioden 2003-04 kan forstås som brudflader mellem de tre grundformer.²²¹

Deduktiv metode

Det mest grundlæggende spørgsmål angående religionen er i det moderne samfund slangespørgsmålet: ”Mon Gud virkeligt har sagt?” (Gen. 3,1). Selve pluralismen i vort samfund fører nemlig til en problematisering af enhver religiøs tradition, for hvordan kan en tradition påberåbe sig at være sandhedens bærer, når der samtidig eksisterer andre traditioner, der gør krav på det samme? Kort sagt: Pluralismen stiller i sig selv spørgsmålstegn ved enhver traditions *autoritet* og tvinger mennesket til selv at vælge sin religion.

Den deduktive strategi – som Berger også kalder for neoortodoksi og neotraditionalisme – går ud på at benægte dette faktum og *genindsætte traditionen som autoritet*.²²²

Som paradigme for denne strategi angiver Berger Karl Barths (1886-1968) teologi,²²³ og uden at kaste mig ud i en længere fortolkning af Barths omfattende produktion, *da formålet er at præsentere den deduktive metode, som Berger forstår den*, vil jeg dog mene, at det er en rimelig repræsentant, Berger har valgt. Man kan nemlig finde belæg for, at Barth lægger vægt på at genindsætte traditionen som autoritet. Det fremgår f.eks. af et debatindlæg fra 1935, hvor Barth bl.a. siger:

”Bibelen skal læses i Kirken og høres af Kirken. Det vil sige: at vi, idet vi læser bibelen, ogsaa skal høre, hvad Kirken hidindtil... har læst og hørt ud af Bibelen. Maa vi ringeagtende forbigaa det? Har de store Lærere i Kirken, har Koncilierne ikke en - til visse ikke himmelsk, men nok jordisk, menneskelig "Autoritet"? Her skulde man ikke altfor hurtigt ryste på hovedet. Efter mit skøn staa Spørgsmaalet om Traditionen under det fjerde Bud: Ær din Fader og Moder! Ganske vist er det en begrænset Autoritet: Vi skal adlyde Gud mere end Fader og Moder. Men vi skal ogsaa adlyde Fader og Moder.”²²⁴

For den deduktive metode, som Berger lader Barth repræsentere, er det ikke den teologiske refleksions opgave at konfrontere sig med ateismen og møde den vantro med gode argumenter for kristendommen. Teologiens opgave er snarere at oplyse evangeliet for de, som allerede tror, eller som i det mindste er interesserede i at høre det teologiske sprog.

²²¹ Om de syv eksempler se Steen Marquard Rasmussen 2005 s. 101-115.

²²² Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 67 og 79 samt Berger, 1974, s. 162.

²²³ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 73. Berger burde dog have præciseret, at det er den tidlige Barth, han beskæftiger sig med.

²²⁴ Karl Barth, 1936, s. 163.

Det betyder ikke, at den deduktive metode behøver at ende i livløs skola-stik, men det betyder, at dens refleksioner tager den kristne tro for givet, og at Guds Ord – som vi jo kun har fra traditionen – regnes for den yderste au-toritet også i mødet med de sekulariserede videnskaber.

Karl Barth følger Søren Kierkegaard, som betonedde den uendelige kvali-tative forskel mellem tid og evighed, mellem menneske og Gud, som er ”den helt anden”. Der fører ingen vej fra natur og kultur til Gud – ”Gud er i himlen og du er på jorden.”²²⁵

Heraf følger den dialektiske teologis metode, som hævder, at man på grund af den kvalitative forskel ikke kan give udtryk for åbenbarings indhold i direkte udsagn.²²⁶ Og som ledetråd i dette arbejde hævder meto-den endvidere, at virkeligheden må erkendes ud fra Skriftens ord. Og cen-trum er her Kristus. Alt i Den hellige Skrift peger hen mod dette centrum, og det er Ham som centrum, der skaber enheden i teksterne fra skabelses-beretningen til Johannes' Åbenbaring.²²⁷

Eksegesen er for Barth teologisk og det vil sige, at den finder sted inden for kirkens rammer, samt at den forstår skriften som et vidnesbyrd om Guds åbenbaring.²²⁸ Derfor er det ikke bibelfortolkningens opgave at gå bag om vidnesbyrdet i teksterne, men forklarende at gentage, hvad profe-terne og apostlene vidner om Guds store gerninger.²²⁹

Som nævnt i forbindelse med note 222 på side 121 benægter den deduk-tive strategi det faktum, at pluralismen problematiserer enhver traditions autoritet, og at dette fører til, at vi subjektivt må *vælge* at opfatte trossand-hederne som en objektiv realitet (jf. note 218 på side 120). Dette har Søren Kierkegaard erkendt, og da denne samtidig er en hovedinspirationskilde for Barth, hævder Berger, at ”Kierkegaard er spøgelseset, som hjemsøger Barths værk.”²³⁰

Benægtelsen af valget er en følge af Barths pessimistiske menneskesyn, som betoner, at Gud er alt, og vi er intet. Pessimismen drejer sig om, at Barth ikke tillægger menneskets vilje nogen – nok så lille vejberedende – betydning for, om troen indfinder sig eller ej. Og det betyder, at den deduk-tive metode intet som helst har at sige til løsningen af den første af de to opgaver, det religiøst søgende individ i det moderne samfund står overfor:

²²⁵ Barths forord til 2. udgave af sin romerbrevskommentar fra 1922, i: Jürgen Molt-mann, 1985, s. 113.

²²⁶ Se Bengt Hägglund, 1966, s. 381.

²²⁷ Se Regin Prenter, 1988, s. 11.

²²⁸ Jf. Karl Barth, 1936, s. 160 og 168.

²²⁹ Jf. Karl Barth, 1936, s. 168.

²³⁰ Peter L. Berger, 1979, s. 81.

at vælge en religion (jf. pkt. 1 på side 120). Netop fordi den deduktive metode ikke henvender sig til den vantro, har den intet andet at sige til det søgende individ på det religiøse marked end ”kom med os og hør Guds Ord”. Derfor er den deduktive teolog dårligt rustet til at indgå i den religionsdialog, der opstår, hvis de forskellige ”sælgere” på det religiøse marked begynder at tale med hinanden om religion. Den deduktive metode, som Berger beskriver ved hjælp af Barths teologi, lader sig let overføre til f.eks. hinduisme og islam.²³¹ Mødes nu repræsentanter for f.eks. den kristne og den islamiske neoortodoksi, så kan de argumentere på fuldstændig analog vis: Guds ord, som vi møder i Bibelen og under kristen bøn hhv. i Koranen, vil da blive gjort gældende som manna fra himlen.²³² Og samtalen vil hurtigt havne i påstand mod påstand med det resultat, at det bliver uklart, hvorfor man skulle være kristen frem for muslim eller omvendt. Denne mangel på gode – alment menneskeligt forståelige – grunde til at have valgt den religion, man har, gør, at *den religiøse, der anvender den deduktive strategi, sårbar i den pluralistiske kultur.*

Af sårbarheden følger, at den, der anvender den deduktive metode, må skabe objektive støttepunkter for sit valg af religion ved at forskanse sig i et sekterisk religiøst miljø, hvorfor dette i hovedsagen er den deduktive metodes forslag til løsningen af opgave 2 fra side 120:

”[H]vis man i den samtidige (dvs. i vor moderne, SMR) situation skal tro, hvad neoortodoksien ønsker, man skal tro, så må man være påpasselig og sørge for uafbrudt at have meget tæt kontakt med sine trosfæller.

Genbekræftelsen af ortodokse objektiviteter i den sekulariserende-pluraliserende situation medfører da, at man må vedligeholde en *sekterisk* form for socio-religiøs organisation.”²³³

Der er dog også fordele forbundet med at vælge den deduktive metode, hvoraf den vigtigste er, at *det giver tryghed*: Man opfatter sin tro som værende på linie med den sikre og gennemtænkte tro, som traditionen repræsenterer, og det er særligt attraktivt i modernitetens rodløse tid, hvor der er sat spørgsmålstejn ved alt, og hvor man hele tiden står overfor en masse valg. I Bogen *Valgfrihedens tyranni* gør Barry Schwartz muntert rede for, hvor belastende det egentlig er med al den valgfrihed; – det er en tidsrøver og en kilde til evig uro. Den deduktive metoder skærer da igennem ved at anvise, at man kun høver at træffe ét valg, nemlig at vælge hele pakken, og så er mange andre valg samtidig afklaret. Og da den

²³¹ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 84-85.

²³² Peter L. Berger henviser her til 2. mosebog, kap. 16, 13-16.

²³³ Peter L. Berger, 1974, s. 163 og tilsvarende i Berger, 1979, s. 92.

deduktive form for religiøsitet normalt også indeholder en etik, kommer der med dette ene valg en klar struktur på ens hverdag og liv iøvrigt.²³⁴

Reduktiv metode

Den reduktive strategis grundlæggende metode består i at opgive alle traditionselementer, som ikke passer til den moderne bevidsthed, som er knyttet til felt B i Sinus-modellen (jf. Figur 2 på side 37). Det betyder, at hvor den deduktive metode sætter traditionen som højeste autoritet, der anser den reduktive metode *foreneligheden med den moderne tidsånd som højeste autoritet*.

Som paradigme for den metode angiver Berger Rudolf Bultmanns (1884-1976) afmytologiseringsprogram. Det program går ud fra følgende tre antagelser:

- Det kristne budskab i *Det Nye Testamente* er pakket ind i et mytisk verdensbillede, som moderne mennesker hverken kan forstå eller tro.
- Bag myterne i *Det Nye Testamente* ligger der et bestemt og troværdigt syn på vor eksistens, som det gælder om at trække frem og gøre forståeligt. Heri ligger, at det skal afmytologiseres, dvs. oversættes til et for os forståeligt sprog.
- Den moderne sekulariserede bevidsthed er overlegen i forhold til tidligere bevidsthedsformer, hvilket betyder, at det oversatte og afmytologiserede evangelium er et mere præcist udtryk for budskabet end det mytisk iklædte:

”Det Nye Testamente selv kalder på dets afmytologisering, for *kun således kan man forsone dets indre modsigelser*.”²³⁵

Hermed udtrykker Berger formålet med den reduktive metode i markant og kort form: Opgaven er at skabe fornuftig sammenhæng i det kristne budskab, og da fornuft går ud på at ophæve modsigelser, bliver der ikke plads til paradokser.

Det sprog, Bultmann vælger at oversætte til, er det af Martin Heidegger inspirerede eksistentialistiske sprog; men set som et paradigme, der lader sig anvende ud over Bultmanns eksempel, kan man også vælge at oversætte det religiøse budskab til andre sprog, eksempelvis etikkens sprog som liberalteologerne gjorde, psykologiens som C.G. Jung gjorde eller sociologiens.

²³⁴ Denne fordel er samtidig *en del* af forklaringen på, at etniske danskere konverterer til islam, hvis det ikke er i forbindelse med ægteskab.

²³⁵ Jf Peter L. Berger, 1979, s. 106, min kursivering.

Den reduktive metodes fordele for det religiøse individ er *en befriende fjernelse af spændingen mellem personens religiøse og sekulære tænkning*: Ved at Bibelens mytiske sprog bliver opfattet som et symbol på nogle eksistentielle forhold, så lader myteindholdet sig ikke empirisk falsificere²³⁶ – om Jesu grav påskemorgen virkelig var tom eller ej, bliver ikke afgørende, hvis opstandelsen f.eks. betragtes om et symbol på vor erfaring af bevægelsen fra indesluttethed til åbenhed mod livet.

Den kognitive afspænding betyder endvidere dels, at den religiøse uden videre kan sige ja til den moderne videnskabs tænkemåder og indsigter og dels, at de religiøse ikke, som ved den deduktive metode, behøver at forske sig i en subkultur for et bestemt kognitivt mindretal; også den religiøse er et respektabelt moderne menneske på højde med tidsånden.

I relation til de to opgaver, som det religiøse menneske står overfor i det moderne samfund (jf. side 120), kan vi sige, at den reduktive metode lægger op til følgende løsninger: At individet i forbindelse med opgave 1) vælger den religion på markedet, som mest omfattende er oversat til modernitetens sprog, og at afspændingen mellem religiøs tænkning og livsstil i forhold til sekulariseret tænkning og livsstil i sig selv reducerer opgave 2) til et minimum, da tilpasningen til samfundets objektive realiteter og sandsynlighedsstruktur allerede har fundet sted med brugen af den reduktive metode.

Ulemperne ved den reduktive metode beskriver Berger med udgangspunkt i, at Rudolf Bultmann mangler kritiske distance til den moderne bevidsthed. Derfor ser han ikke det tab, der er forbundet med vores nedsatte evne til at forstå det mytiske sprog: "[M]ytisk sprog er nødvendigt...hvis mennesket skal komme til forståelse af de transcendent dimensioner ved dets eksistens."²³⁷ Heraf følger, at afmytologiseringen fører til en forarmelse af vor tænkning.

Men ikke nok med det: Der er ifølge Berger en påfaldende lighed mellem Bultmanns definition af *mytologi* og Bergers definition af *religion*. Berger opfatter den religiøse erfaring som erfaringen af, at en anden realitet trænger ind i hverdagsrealiteten, og da denne anden realitet ikke lader sig beskrive uden det mytiske sprog, så vil afmytologiseringen i sidste ende føre til "at ugyldiggøre alle religiøse erfaringer."²³⁸ Derfor må vi sige, at Berger kort sagt kritiserer den reduktive metode for, at den i sidste ende afskaffer religionen.

²³⁶ Jf. Rudolf Bultmann, 1967, s. 70

²³⁷ Peter L. Berger, 1979, s. 117.

²³⁸ Peter L. Berger, 1979, s. 118.

Induktiv metode

Netop de religiøse erfaringer af mødet med det transcendent, som den reduktive metode ifølge Berger tenderer mod at sætte i parentes, bliver af den induktive metode sat i centrum. Og *den højeste autoritet i den metode er, om erfaringerne bliver tydet på en overbevisende måde:*

”Begrebet ”induktion” er her brugt i dets mest almene betydning, dvs. i betydningen empirisk bevis. Det betyder to ting: at tage den menneskelige erfaring som udgangspunkt for religiøs refleksion og at bruge historiske metoder til at afdække de menneskelige erfaringer, som er indeholdt i de mange forskellige religiøse traditioner.”²³⁹

I det sidstnævnte ligger, at den induktive metode har en anden synsvinkel på den religiøse tradition end de to foregående metoder. For den induktive metode drejer det sig hverken om at genindsætte traditionen som en autoritet eller om at betragte den som udtryk for et fremmedsprog, der skal oversættes til moderne tale. Det drejer sig derimod om at søge efter de erfaringer, der ligger bag traditionen, og som er blevet objektiveret eller frosset ned i den.

Som paradigme for den metode angiver Berger Friedrich Schleiermachers (1768-1834) teologi.²⁴⁰ Den metode, han arbejdede efter, består ifølge Berger af følgende tre led:

1. Udgangspunktet tages i erfaringen, eller mere præcist: i *menneskets behov for forløsning*. Vi ser her, at Schleiermacher tager et antropologisk udgangspunkt for bestemmelsen af religionen, der i øvrigt ikke ligger langt fra Bergers egen opfattelse af religionen som den størrelse, der er vort yderste ”værn mod anomiens terror.”²⁴¹
2. Menneskets søgen efter forløsning fører til religiøse erfaringer, som af sig selv vil føre til mange forskellige *religiøse udtryk*. Det betyder omvendt, at der bag de forskellige religiøse udtryk gemmer sig nogle erfaringer, man kan søge at opspore.²⁴² Derfor kan man undersøge de forskellige religioner med henblik på at indkredse, hvad de har at tilbyde det menneske, som søger forløsning.
3. Efter den analyse af de forskellige religioner følger *en vurdering af, hvilket religiøst tilbud, der er bedst, målt i forhold til menneskets behov*, og det vil sige: hvilken religiøs tyding, der bedst giver udtryk for menneskets religiøse erfaringer. Og for Schleiermacher var der ingen tvivl

²³⁹ Peter L. Berger, 1979, s. 127.

²⁴⁰ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 127f.

²⁴¹ Peter L. Berger, 1974, s. 37.

²⁴² Opsporingen af erfaringerne bag den kristne tradition finder ifølge Berger sted hos Schleiermacher i bogen *Das Christliche Glaube* (Peter L. Berger, 1979, s. 133).

om, at kristendommen ville stå sig bedst i den vurdering: ”Kristendommen er den mest udviklede religion på grund af det, den har at sige om Jesus Kristus.”²⁴³

Berger vælger selv at tilslutte sig den induktive metode, og det tillokkende ved den er, at den tydeligt er på højde med vor moderne pluralistiske situation:

I forhold til de to opgaver, som det religiøse menneske står overfor i det moderne samfund (jf. side 120), kan vi sige, at den induktive metode vil være os en god hjælp til at løse opgave 1) – at vælge den religion, som vi vil tilslutte os: Vi går ind på den religiøse markedsplads, hvor vi har erkendt, at vi har et behov for en religion (jfr. 1. led i den induktive metode). Vi undersøger varerne på markedet (jf. det 2. led i metoden), hvorefter vi vælger den vare, der forekommer os bedst (jf. det 3. led).

Det er tydeligt, at metoden kristeligt set er farlig, for hvad nu hvis man under punkt 3) når frem til en anden slutning end Schleiermacher – nemlig at kristendommen ikke er den bedste vare på markedet? Hvis det sker for mange mennesker, vil kristendommen naturligvis miste i tilslutning i de traditionelt kristelige kulturer. Men den risiko kan man ifølge Berger ikke gøre den induktive metode ansvarlig for; den risiko er indbygget i selve den pluralistiske situation i de moderne samfund. Risikoen kan de kristne med andre ord ikke undgå, de kan højst nægte at se den i øjnene, hvilket dog ingenlunde gør den mindre.

På den baggrund vil jeg konkludere, at den induktive metode er på højde med modernitetens krav om, at vi skal vælge, og den viser, hvordan vi kan løse opgave 1). Så langt kan jeg tilslutte mig Bergers argumentation i *The Heretical Imperative*.

Metodens svaghed ligger imidlertid i, at den intet har at sige til løsningen af opgave 2): Når vi har valgt den kristne ”vare”, hvorledes kan vi da konsolidere dette valg? Hvordan kan vi vedligeholde vores religiøse virkelighedsdefinition?

Berger erkender, at den induktive metode ikke kan svare på dette. Han konstaterer blot, at metoden ikke er god til at skabe religiøs sikkerhed, og at det er en af hovedgrundene til den neoortodokse modstand mod den.²⁴⁴

²⁴³ Således udtrykker Berger Schleiermachers vurdering i Berger, 1979, s. 134. Om Schleiermachers begrundelse for at tildele kristendommen religionernes førsteplads se Regin Prenter, 1962, s. 24-32.

²⁴⁴ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 151. At metoden ikke kan skabe religiøs sikkerhed er dog yderligere et tegn på dens samklang med moderniteten, for findes der noget mere umoderne end religiøs sikkerhed?

Sammenfatning af de tre metoder

Modellerne, som de ovenfor er beskrevet i ren form, kan sammenfattes på denne måde:

Tabel 6: Kendetegn ved tre religiøse strategier

	Deduktiv	Reduktiv	Induktiv
Opgave 1: Hvordan vælges religionen? (jf. s. 120)	Har intet svar – udgangspunktet er, at kristendommen er valgt som den religion, der rummer Sandheden	Den religion, der bedst kan oversættes til den moderne tidsånds sprog, vælges	Subjektiv afgørelse af, hvilken religion, der har den bedste tyding af religiøse erfaringer
Opgave 2: Hvilke er de objektive støttepunkter? (jf. s. 120)	Forskansning i sekterisk miljø	Kognitiv afspænding som følge af forenelighed med tidsånden	Har intet svar
Hvad er højeste autoritet?	Guds ord, som vi kender fra traditionen	Forenelighed med den moderne tidsånd	Overbevisende tyding af religiøse erfaringer
Hvad er menneskets eksistentielle grundspørgsmål?	Hvor finder jeg arme synder en nådig Gud?	Hvordan opnår jeg en sammenhængende livsfilosofi?	Hvordan finder jeg mig selv og får et godt liv?
Hvilken betydning tillægger metoden religiøse erfaringer?	Erfaringerne er udtryk for noget rent menneskeligt og er derfor ikke vigtige	Erfaringerne er udtryk for noget i mennesket og kan udtrykkes i forskellige diskurser	Erfaringerne er kongevejen til religionen
Hvilken betydning tillægger metoden de religiøse myter?	Det er forkert at kalde de religiøse fortællinger for myter, da de er Guds åbenbaring af den absolutte sandhed	Myter er <i>ikke</i> nødvendige for at forstå den transcendent dimension	Myter er nødvendige for at forstå den transcendent dimension i livet
På hvilken måde læses Biblen?	Førmoderne ⁽¹⁾ bibellæsning	Historisk-kritisk bibellæsning	Personlig, meditativ bibellæsning
Hvad betyder metoden for forholdet til den religiøse tradition?	Traditionen bevares og videreføres intakt	Oversættelsen til moderne sprog nedbryder den religiøse tradition	Traditionerne atomiseres, da de ses som et lager, man kan gå på opdagelse i og vælge ud fra
Hvad er metodens indfaldsvinkel til religionsdialog?	Man kan blot markere sit eget standpunkt som Sandheden	Dialog finder sted ved at oversætte religionerne til tidsåndens sprog	Dialog ved at forklare det personlige udbytte af ens egen religion
Metodens reneste form	Neoortodoksi ⁽²⁾	Rationalisme	Synkretisme

Note (1) Man skal være forsigtig med en for hurtig anvendelse af begrebet førmoderne, da også en førmoderne mentalitet foregår på moderne præmisser. Det er

netop dette, der ligger i begrebet *neoortodoks*. Heinzpeter Hempelmann foreslår, at vi i forbindelse med analyser af forhold i det moderne samfund anvender begreberne førmoderne, moderne og postmoderne som udtryk for tre forskellige *basismentaliteter* eller tilgange til verden:

Den *førmoderne* mentalitet er orienteret mod traditionen, som bliver forudsat og vurderet som god. Den lægger vægt på ”det såkaldte aldersbevis. Det, som er ældst, er det ”mest sande”, eller bedre: kan mest troværdigt påberåbe sig sandheden.” (Hempelmann 2013A, s. 14).

Den *moderne* mentalitet er båret af nøglebegrebet ”kritisk rationalitet. Vi er nødt til at være kritiske for at kunne forbedre de forhold og ting, der ikke er fuldkomne, og dertil hjælper følelser, drømme og sindsbevægelser os ikke ret meget” (ibid., s. 15).

Den *postmoderne* mentalitet er sværere at bestemme entydigt, da denne er karakteriseret ved mangfoldighed og relativisme. Man mener at have gennemskuet, at både den førmoderne tro på, at traditionen indeholder sandheden og den moderne tro på, at rationaliteten kan indkredse sandheden, er illusorisk. Der findes ikke blot én sandhed, da det sande varierer fra individ til individ (ibid., s. 16 og 21).

Note (2) Strengt taget kunne man her også vælge betegnelsen *fundamentalisme*, men da ville det være nødvendigt at præcisere, at begrebet her ikke blev brugt i nogen normativ nedsættende betydning, men som en neutral henvisning til den opfattelse, at man skal finde troens fundament og holde sig til det. Og da den nedsættende betydning umiddelbart klinger med, fordi meget få bruger denne betegnelse om sig selv, har jeg valgt begrebet *neoortodoksi*, som meget præcist udtrykker en strømning, der ønsker at vende tilbage til den ortodokse tro (i betydningen at være i overensstemmelse med traditionen og den officielle rette lære), men som netop må gøre det på de nye vilkår, som moderniteten sætter, og som handler om, at ens religiøsitet er funderet i et subjektivt valg.

I note 220 på side 120 så vi, at Peter L. Berger mente, at det religiøse menneske under alle omstændigheder må foretage en ’handel med moderniteten’, og opsummerende kan vi sige, at denne handel kan have tre former:

- (A) Deduktiv handel: Vil man fastholde Guds Ords ubetingede autoritet, må man sælge ud af rollen som kompetent forbruger, der på egne betingelser træffer sine valg.
- (B) Reduktiv handel: Vil man være i overensstemmelse med modernitetens tidsånd, må man sælge ud af de religiøse myters mytiske indhold.
- (C) Induktiv handel: Vil man finde den mest overbevisende tydning af de religiøse erfaringer, må man sælge ud af trygheden ved at hvile i den overleverede religiøse tradition.

Peter L. Berger vurderer ikke selv metodernes værdi ens gennem sit forfatterskab. Mens han i *The Heretical Imperative* fra 1979 klart tager parti for den induktive metode, skriver han i *The Noice of Solemn Assemblies* fra 1961:

”[T]eologien tilbyder en selvforståelse for den kristne menighed ... (som) altid har været nødvendig der, hvor den kristne menighed blev mødt med kritiske spørgsmål udefra eller misytringer af dens budskab indefra ... Teologien tilbyder målestokke, som de kristne kirker kan bedømme sig efter. Når disse målestokke går tabt, så bliver den kristne tro natten, hvor alle katte er grå. ... Når et menneske ikke længere kæmper intellektuelt med de af hans tro pålagte problemer, så træder følelsen i stedet for tænkningen. Den enkelte spørger ikke længere: ”Hvad er sandheden?”, han spørger i stedet for: ”Hvad føler jeg?” Og det er samtidig et skridt frem mod det næste spørgsmål: ”Hvorledes fremkalder jeg disse følelser?” I stedet for det ærlige møde med det kristne budskab træder følelsernes pragmatisme. Dermed er holdningen åben for den religiøse forbrugers holdning, som på det kirkelige supermarked indkøber den rigtige sammensætning af åndelige rørelser og sindsbevægelser, som tilfredsstiller hans øjeblikkelige sjælelige behov.”²⁴⁵

Tre strategier – én dimension?

Spørgsmålet er herefter, om det er muligt at udforme en egentlig dimension for de her nævnte tre idealtypiske måder at være religiøs på i det moderne samfund? Er det altså muligt at placere de tre religiøse strategier som punkter på én og samme akse, og hvad hedder i givet fald denne akse? I *Religiøse grundfarver* viser jeg, at dette er muligt,²⁴⁶ og i den bog fandt jeg, at

”[d]en fælles dimension for de tre religionsformer handler ... om grader af vished, grader af søgning eller, om man vil, grader af åbenhed. Jeg vælger den sidstnævnte betegnelse, fordi ”grader af åbenhed” er et navn, der direkte henviser til, hvad der ifølge Niels Mortensen kender tegner det moderne liv generelt, nemlig at det befinder sig mellem åbning og lukning.”²⁴⁷

Den *deduktive metode* er da den mest lukkede, fordi den udtrykker den største grad af vished, herefter følger den reduktive metode, og derefter *den induktive metode*, som er den mest åbne, fordi den har den laveste grad af sikkerhed, eller om man vil: den største grad af søgning.

Henvisningen til sociologen Niels Mortensen antyder dog, at denne dimension også handler om graden af modernisering, fordi

²⁴⁵ Peter L. Berger, 1961, s. 124-126.

²⁴⁶ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 148-156.

²⁴⁷ Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 155.

”den overvejende tendens (ved moderniseringen, SMR) er en horisontudvidelse i retning af et stadig mere refleksivt, usikkert, tyngdeløst, kontingent (dvs. uigennemskueligt, SMR) og hvileløst konkret socialt liv.”²⁴⁸

Forsøger man på den anden side at fastholde en bestemt, konkret livsform, bliver der i bedste fald tale om en trodsig livsstil, hvor man nægter at følge med i den vedvarende og tempoopskruede fornyelse.

I overensstemmelse hermed hævder idéhistorikeren Hans-Jørgen Schanz, at det moderne samfund har en indbygget tendens til overfladiskhed af den simple grund, at fordybelse kræver tid, kræver en dvælen ved det fortidige valg, og dermed en seen bort fra det nye, der hele tiden er på vej. Han spidsformulerer dette ved at sige, at moderniteten hæmmer menneskets evne til at modnes og blive voksen.²⁴⁹

I forlængelse heraf vil jeg her omdøbe den fælles dimension for de tre religiøse strategier til graden af modernisering, der bevæger sig fra det traditionelle (den deduktive metode) via det moderne (den reduktive metode) til det postmoderne (den induktive metode). Hermed kommer den religiøse dimension til at bevæge sig gennem de samme trin som den vandrette akse i Sinus-modellen.

Religiositetens relative selvstændighed

Spørgsmålet er herefter, om det er muligt at bygge den her nævnte religiøse dimension, der indeholder Peter L. Bergers tre idealtyper, ind i Sinus-modellen eller en tilsvarende model?

Det enkleste og mest fristende svar vil være at *se Bergers tre typer som et religiøst udtryk for den vandrette akse fra Figur 2* på side 37, der jo handler om ”det samme” blot med hensyn til kulturel orientering. Denne dimension er – som vi så på side 39 – samtidig et udtryk for en klassisk moderniseringsdimension, der sagt med Ferdinand Tönnies’ grundbegreber

²⁴⁸ Mortensen, 2004, s. 188.

²⁴⁹ ”I al hidtidig kultur havde det været en selvfølge ... at mennesket kulturelt set kunne blive voksent. Vel var der ... ingen automatik i modningsprocessen. Men dens principielle mulighed var altid en kulturel selvfølge. Nu – i det moderne – røkkedes der ved det. ... [F]orbeholdet (hos Rousseau og Hegel, SMR) overfor det moderne grundede i, at man mente, at det moderne modarbejdede, ja, hindrede modning. Hvorfor? Fordi det moderne blokerede for kontinuitet og i stedet excellerede i splittelser, fragmentering, brud etc.” (Hans-Jørgen Schanz, 1993, s. 90-91). Hvorledes det konkret giver sig udslag i familien, beskriver Henrik Jensen således: ”Som følge af et almindeligt autoritetstab er familien nu en ”demokratisk” organisation – en forhandlingssituation, baseret på en halvbevidst forestilling om, at vi dybest set alle er børn. Ingen vil være den voksne og ansvarlige, og ”moden” i den gamle forstand er der ingen, der har lyst til at være, for moden er gammel, og gammel er udenfor.” (*Kristeligt Dagblad* den 10. juli 2004, s. 9).

fra 1887 udtrykker en distinktion mellem *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*, dvs. mellem organiske og målrationalle fællesskaber (mellem det skæbnebestemte og det valgfrie): Den *deduktive* metode er da udtryk for en førmoderne²⁵⁰ *Gemeinschaft*-mentalitet i *felt A*; den *reduktive* metode er udtryk for en moderne *Gesellschaft*-mentalitet i *felt B* og den *induktive* metode er udtryk for en postmoderne situation i *felt C*, der – som vi så i forbindelse med note 146 på side 75f. – er en blanding af *Gemeinschaft*- og *Gesellschaft*-mentaliteter. Hvis dette holder stik, vil det være muligt at bibeholde Sinus-modellen *uforandret*.

Problemet er ”bare”, at dette ræsonnement ikke tager højde for, at det enkelte individ ikke behøver at være – og ofte ikke er – konsekvent i alle sine valg, dvs. at man f.eks. godt kan være have en postmoderne kulturel grundorientering (C) og være traditionel (altså deduktiv) i sin religiøsitet. Det er denne mulighed for inkonsistens, jeg beskrev med de sociokulturelle tvillinger, hvor vi så, at den *religiøse* orientering ikke nødvendigvis er sammenfaldende med den *kulturelle*, da det jo forekom, at to personer med den samme sociokulturelle orientering kunne være så forskellige, som tilfældet var med Iben Thranholm og Amalie Nørgaard Rathje på side 116f., og som vi med Peter L. Bergers begreber kan sige repræsenterer hhv. en deduktiv og en reduktiv tilgang til det religiøse. Dette eksempel tyder på, at den religiøse orientering har en sådan grad af selvstændighed i forhold til den kulturelle, at den fortjener at blive bygget ind i modellen som en *selvstændig tredje* dimension ved siden af de to, vi så i Figur 2: Den sociale status og den kulturelle grundorientering. Ja, det kan endda være, at denne tredje religiøse dimension er vigtigere end én af disse to, når det drejer sig om denne bogs fokus, som jo er de folkekirkelige organers arbejde med målsætninger for det kirkelige arbejde.

Da det er et vigtigt spørgsmål, om den religiøse grundorientering (som her forstås ved hjælp af Bergers tre idealtyper) bør tillægges en så selvstændig betydning, at den fortjener at fremtræde som en selvstændig dimension i en endelig model over befolkningens, herunder folkekirkemedlemmernes, forhold til kristendom og kirke, vil jeg nævne to yderligere argumenter for, at dette er tilfældet:

I sin doktorafhandling *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität* argumenterer Stefan Huber for, at en måling af folks religiøsitet må tage højde for, at den dels har et bestemt indhold og dels har en bestemt intensitet eller styrke, og at det yderligere er

²⁵⁰ Se hertil min præcisering note (1) til Tabel 6 på side 128.

sådan, at selve styrken består af fem relativt selvstændige dimensioner.²⁵¹ Når man således kan påvise, at selv et relativt entydigt fænomen som individets religiøse intensitet (altså i hvilken grad, det er religiøst) består af fem relativt selvstændige dimensioner, som alle skal med, hvis intensiteten skal måles på en adækvat måde, så er det meget sandsynligt, at den religiøse orientering fortjener en status som selvstændig dimension i forhold til den kulturelle orientering i en model over individernes præferencer i forhold til folkekirken og dermed understøtter pointen fra eksemplet med de sociokulturelle tvillinger.

Som et yderligere argument vil jeg nævne, at det religiøse handler om noget, der er væsensforskelligt fra det kulturelle forstået på den måde, at det sidstnævnte er fortolkninger af empiriske fænomener (hvad mener man om traditionerne, om de etablerede institutioner og magtforhold, om forskellige musikalske genrer, om forskellige medier osv.), mens det religiøse handler om tolkninger af det ukendte og usynlige (livet efter døden; vores række ud efter ekstra ressourcer, når vi føler os svage, er i krise eller alvorligt syge; den taknemmelighed, der ikke kan adresseres til nogen empirisk person eller magt, fordi den handler om naturens skønhed eller den styrke, som jeg ikke troede jeg havde, men som det alligevel viste sig, at jeg havde osv.).

Da disse sider af eksistensen transcenderer den fælles empiriske virkelighed, er den formodentlig ikke determineret af det sociokulturelle miljø, men kan gå i andre retninger.²⁵²

En hypotetisk model

Da der er gode grunde til at antage, at den religiøse dimension er relativt selvstændig i forhold til den kulturelle, er opgaven nu at forsøge at opbygge en Sinus-lignende model, der også indeholder den religiøse dimension, som her forstås ved hjælp af Peter L. Bergers tre idealtyper. Da ingen mig bekendt tidligere har gjort dette forsøg, og da der ikke foreligger empiriske data, som den kan støtte sig på, vil der her være tale om *en hypotetisk model af foreløbig karakter*.

²⁵¹ Jf. Stefan Huber 2003, s. 223-265. En dansk præsentation og anvendelse af Hubers system til måling af den religiøse intensitet findes i Steen Marquard Rasmussen 2012.

²⁵² I sin andagtsbog *Alt for Ham* fra 1935 udtrykker Oswald Chambers det på denne måde: ”Slaget tabes eller vindes på viljens hemmelige steder for Guds ansigt, – aldrig først i den ydre verden. ... Slaget ... må udkæmpes i enrum foran Gud, og jeg må beslutsomt gå gennem et helvede af forsagelse for hans øjne. Intet har nogen magt over det menneske, der har udkæmpet slaget foran Gud og vundet det.” (dansk udgave, Forlaget Scandinavia 2004, s. 368).

Mine overvejelser om modellen frem til nu peger i retning af blot at udbygge Sinus-modellen med det religiøse som en tredje dimension. Dette vil dog føre til en uoverskuelig model, fordi det for det *første* vil indebære, at hvert af de sociokulturelle miljøer vil forekomme i tre varianter, nemlig som et deduktivt, et reduktivt og et induktivt religiøst miljø. For det *andet* vil disse 30 socio-kulturelle-religiøse miljøer blive meget vanskelige at afbilde, da figuren da skulle være tredimensional.²⁵³

For at undgå denne kompleksitet vil jeg forenkle modellen på tre måder: For det *første* vil jeg forlade Sinus-modellens ti miljøer og lade de to akser i den nye model – som udtrykker de tre kulturelle orienteringer fra Sinus-modellen og Bergers tre religiøse grundformer – danne ni kulturelt-religiøse orienteringer, som det herefter bliver opgaven at finde passende begreber for. For det *andet* vil jeg i den følgende model se bort fra den del af befolkningen, der tilslutter sig ikke kristne religionssamfund. Tilbage bliver altså kun de kristne og de konfessionsløse.²⁵⁴ Det har den fordel, at jeg i modellen kan nøjes med at inddrage kristne begreber for de fænomener, der har med tro at gøre, herunder f.eks. forskellige menighedstyper og kirkesyn. Og for det *tredje* vil jeg undlade at afbilde Sinus-modellens lodrette akse, der handler om social status. *Jeg antager altså, at den religiøse dimension spiller en større rolle for befolkningens forhold til kristendom og kirke end deres sociale status.*

Det forekommer mig med andre ord påfaldende, at Sinus-modellen de facto tillægger den sociale lagdeling en større betydning end den religiøse orientering (som jo ikke optræder selvstændigt i denne model), også når den anvendes til at undersøge kirkelige forhold. En mulig forklaring på denne blindhed kan være, at Sinus-modellen ikke er udviklet specifikt til kirkesociologiske undersøgelser, men er en generel samfundsmodel, der er udviklet til diverse former for markedsføring og målrettet kommunikation til borgerne. Og det er ikke overraskende, at den sociale lagdeling, der jo blandt andet udtrykker, at borgerne har forskellig købekraft, bliver vigtig i denne sammenhæng. Det, der er Sinus-modellens styrke – at den er udviklet som en generel samfundsmodel og dermed, når den bruges til belysning af kirkelige forhold, kan sætte disse forhold ind i en større sammenhæng –

²⁵³ Rent grafisk ville det betyde, at Figur 2 på side 37 skulle tilføjes en religiøs dimension, der stod ”vinkelret ud fra papiret” svarende til, at figuren lå tre gange ovenpå hinanden, hvor hvert lag repræsenterede hver sin måde at være religiøs på.

²⁵⁴ Modellen kan dog uden videre udbygges til at omfatte alle religionssamfund, for så vidt Peter L. Berger har ret i, at hans tre idealtyper om måder at være religiøs på er gældende for alle religioner i det moderne samfund (jf. Berger 1979, s. 84-85). Og Helmuth Schledermanns brug af mine bestemmelser af de tre religiøse grundfarver på islam tyder på, at dette er tilfældet, jf. Schledermann 2007, s. 144f.

samtidig også er dens svaghed – at den ikke har dimensioner, der er tilstrækkeligt følsomme overfor det, der er specifikt kirkeligt, nemlig at der er tale om en religiøs institution.

Jeg foreslår derfor, at vi – i det mindste for en stund – forlader Sinus-modellen ved både at forlade de ti miljøer og ved at fjerne den lodrette akse. Tilbage bliver blot moderniseringsaksen, som ikke er specifikt knyttet til Sinus-modellen, men udtrykker klassisk sociologisk teori, der, som tidligere nævnt, kan føres tilbage til Tönnies' teori om *Gemeinschaft* og *Gesellschaft*. Dette får mig til at betegne den nye opstilling som en *Tönnies-Berger-model*, og dens grundidé er, at der grundlæggende og idealtypisk findes tre måder at være religiøs på i det moderne samfund (Berger), og at disse måder altid finder sted i et bestemt sociokulturelt miljø, hvis hovedtyper kan forstås ud fra Tönnies' grundbegreber om *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* og består af tre mentaliteter, nemlig den førmoderne (*Gemeinschaft*), den moderne (*Gesellschaft*) og den postmoderne (*Gemeinschaft* oven på *Gesellschaft*, jf. note 146 på side 76f.).

Af praktiske grunde flytter jeg akse for den kulturelle grundorientering fra den vandrette position i Sinus-modellen til lodret, og da der er tale om en *hypotetisk model*, hvor jeg endnu ikke har lagt mig fast på, hvad der kan være de mest adækvate begreber for de forskellige kulturelt-religiøse orienteringer, vil jeg i første omgang vise modellen ved at indføje *eksempler* på kirkelige eller teologiske positioner, som ikke nødvendigvis er knyttet til folkekirken.

Tönnies-Berger-model med eksempler

Kulturel orientering ^{c}					
Mange valgmuligheder, overskride grænser	C Nyorientering	[3] Åhus Valgmenighed	[6] Erich Fromms syntese af religioner		[9] New Age
	B Modernisering	[2] Befrielses- teologi	[5] Ateisme	[8] Pragmatiker	
	A Tradition	[1] Indre Mission i Kragelund sogn	[5a] Den fjerne kirke	[5b] Kirke- fjendsk ateisme	[8a] Agnos- ticisme
Rodfæstet i tradition, "fastholde", "bevare"		[4] <i>Annis-Mårup</i> <i>Guiden</i> nr. 1 2013: Kirken som lokal kulturel ressource		[7] Serielt skifte mellem forskellige autoritære sektorer	
Religiøs mentalitet / orientering	Deduktiv førmoderne / Gemeinschaft		Reduktiv moderne / Gesellschaft		Induktiv postmoderne / Gemeinschaft oven på Gesellschaft ^{a}
	Bibeltro, neoortodoks		Kultur- kristen	Ateist	Agno- stiker
Religiøs styrke	Stærk		Svag	Nul	Nul
Kirkelige retninger ^{b}	Indre Mission, Karismatisk bev. Tidehverv		De grundtvigske, Socialdemokraterne		Økumenisk bevægelse, Aktivister

Figur 13: Tönnies-Berger-model med **eksempler** på de kulturelt-religiøse orienteringer

Noter:

{a} 'Gemeinschaft oven på Gesellschaft' i forbindelse med den induktive mentalitet henviser til iagttagelsen fra note 146 på side 76f. af, at det er i det postmoderne felt C, at vi finder de sociokulturelle miljøer, der i særlig grad rummer en *blanding* af Gemeinschaft- og Gesellschaft-mentaliteter.

Som det ses, har jeg i figuren placeret Ferdinand Tönnies' begreber på den religiøse akse, der er dannet med Peter L. Bergers tre nøglebegreber fra Berger

1979. Dette stemmer ikke umiddelbart overens med udgangspunktet for modellen og dermed begrundelsen for at kombinere Tönnies og Berger, nemlig at det er moderniseringsaksen fra Sinus-modellen, der kan føres tilbage til Tönnies' teori om Gemeinschaft og Gesellschaft, jf. side 135.

Forklaringen er imidlertid ganske enkelt, for sagen er den, at *Tönnies' begreber hører hjemme på begge akser*, da både den lodrette, der handler om kulturel orientering og den vandrette, der handler om religiøs orientering, kan tolkes som udtryk for forskellige variationer af forholdet mellem Gemeinschaft og Gesellschaft. Det viser blot, at de to begreber er grundbegreber; – de er tilstede overalt i det sociale liv. Jeg har blot fundet det mest praktisk at placere dem i forbindelse med den vandrette akse.

- {b} Jeg har *forsøgsvist* indplaceret de kirkelige retninger der, hvor de i grove træk hører hjemme, men der er blot tale om *en antydning, som ikke skal tages for håndfast*. Det kan f.eks. overraske, at *Tidehverv* er placeret i samme kolonne som eksemplet med befrielsesteologien, men de er faktisk tættere på hinanden, end man umiddelbart skulle tro, da de begge er intellektuelt optaget af at sammentænke deres teologiske position med verdslig videnskab; – mens befrielsesteologerne, som det vil fremgå nedenfor, i deres storhedstid særligt interesserede sig for marxismen, så er det specielt historievidenskabens forståelse af danskhed og folkefællesskab, som personer omkring tidsskriftet *Tidehverv* er optaget af.

Sidstnævntes placering under den deduktive måde at være religiøs på er også begrundet i de senere års kirkelige diskussioner, hvor f.eks. *Tidehverv* har afvist vielse af homoseksuelle med henvisning til, at det strider imod ægteskabet som en guddommelig skabelsesordning.²⁵⁵

Som et andet eksempel, der placerer *Tidehverv* under den deduktive metode, kan nævnes sognepræst Agnete Raahauge, der fra 2013 også er redaktør af *Tidehverv*,²⁵⁶ og som kommer med følgende markering i diskussionen om biskop Kjeld Holms manglende anerkendelse af begrebet 'omvendelse':²⁵⁷

"Da Kjeld Holm tilkendegav, at han var enig med sognepræst Kristine Stricker i, at der er andre veje til Gud end Kristus (i Kristeligt Dagblad den 5. marts 2010), blev alle nøgleord i kristendommen til sludder i hans mund.

Tilbage har han kun *det fortærskede dogme om, at vor tid er fragmentarisk og splittet, og derfor har gamle ord mistet deres betydning*. Som om tidligere slægtled ikke har opfattet deres egen tid som uoverskuelig og splittet. Det hører ligesom med til at være menneske, at det er lettere at have overblik over fortiden end over sin nutid.

Men det er ikke alle slægtled, der haft den gudsforgående dristighed, som Kjeld Holm og ligesindede har: *at gøre Vorherre afhængig af vores fragmentariske bevidsthed*, så når vi erkender stykkevis og delt, så må Kristus

²⁵⁵ Se f.eks. Katrine Winkel-Holms kronik "Og Gud velsignede dem" i *Kristeligt Dagblad* den 3. december 2005.

²⁵⁶ Jf. www.altinget.dk/navnenyt.aspx?id=10389 [hentet 23.01.14]

²⁵⁷ Den diskussion vender jeg tilbage til på side 181ff.

også være stykkevis og delt og ikke mere frelser, end jeg føler og tror han er – og derfor ikke mere frelser end de religiøse skikkelser, andre føler for.

Kristus bliver hermed relativiseret, *så han kun findes i vores tro eller følelse*. Kristendom bliver reduceret til at være en holdning blandt mange ...”²⁵⁸

Agnete Raahauge tager her klart afstand fra både den postmoderne kulturelle orientering, der betoner, at verden er fragmentarisk og splittet, og fra den induktive måde at være religiøs på, som gør vores følte sandhed til højeste autoritet. Samtidig betoner hun sin tilslutning til den deduktive metode med den underforståede opfattelse, at de gamle ord ikke har mistet betydning.

{c} Den lodrette akse er hentet fra Sinus-modellen (jf. Figur 2 på side 37). Det betyder, at den her viste Tönnies-Berger-model kan forstås som en udbygning af Sinus-modellen forstået på den måde, at sidstnævnte ”er implicit tilstede” i den her viste model. Det indebærer

At Tönnies-Berger-modellen uden videre kan udbygges med den lodrette akse fra Sinus-modellen om social status. Modellen ville da blive tredimensional, hvor sidstnævnte dimension kan tænkes placeret vinkelret på bogens side (det ville svare til, at figuren havde ”en dør”, der var åbnet helt op, og at man da kiggede ind i døråbningen og så de ni felter).

At Sinus-modellens ti sociokulturelle miljøer stadig kan (og principielt skal) tænkes med i Tönnies-Berger-modellen. De kan ikke ses, men befinder sig svævende i det lufrum, der opstår, hvis den tredje dimension (”døren”) var med i figuren: Når ”døren” er åbnet, bliver den her viste todimensionale (og derfor flade) figur til en kasse, hvori ti sociokulturelle miljøer kan være.

At modellen med alle tre dimensioner bliver meget kompleks: Hvis man inddeler social status (den tredje dimension, ”døren”) i tre niveauer, vil det svare til, at den her viste model lægges oven på sig selv i tre lag; – ét for hvert af de tre statuslag. Hermed ville man indikere, at hver af de ni her viste kulturelt-religiøse orienteringer eksisterer i tre varianter, nemlig et for hvert statuslag. Det ville også svare til, at hvert af Sinus-modelens ti miljøer ville eksistere i tre varianter, nemlig én Sinus-model for hvert af de religiøse strategier – deduktiv, reduktiv og induktiv.

For at undgå denne uoverskuelighed har jeg valgt ikke at vise dimensionen for social status (den tredje dimension, ”døren”), og begrundelsen er, at *jeg anser de to her viste dimensioner for vigtigere for forståelsen af de forskellige relationer til folkekirken end den sociale status. Det er netop dette, der er grunden til, at jeg finder det nødvendigt at udbygge Sinus-modellen med den religiøse dimension, som Tönnies-Berger-modellen indeholder som sin vandrette akse.*

At den følgende beskrivelse af de ni kulturelt-religiøse orienteringer i Tönnies-Berger-modellen kun finder sted på en *reduceret* måde, idet jeg alene beskriver deres *kulturelt-religiøse tænkemåde*. De rent kulturelle forskelle, der givetvis også er mellem de ni grupper (altså deres præferencer i forhold til musiksmag, liturgisk form, medieforbrug osv.) bliver altså ikke inddraget. Dette skyldes ikke alene hensynet til, at modellen – og præsentationen af den

²⁵⁸ *Kristeligt Dagblad* den 22. januar 2014, s. 11, mine kursiveringer.

– skal være overskuelig. Det skyldes også, at jeg ikke ved, hvordan de rent kulturelle forskelle mellem de ni grupper ser ud, da Tönnies-Berger-modellen indtil videre er *hypotetisk* og derfor ikke bygger på data, der kan kombinere alle tre dimensioner på en præcis måde.

Herefter følger en kort karakteristik af modellens ni kulturelt-religiøse orienteringer:

[1] Dette felt dækker en subkultur, der ønsker at fastholde den traditionelle kulturelle levevis, og som i religiøs henseende har valgt den deduktive strategi, dvs. den neoortodokse orientering.

Som eksempel vælger jeg det indre missionske miljø i Kragelund sogn, som blev beskrevet i en reportage i dagbladet *Politiken*:

"Selvom Kragelund by er til at overse, er sognets indremissionske samfund et af landets stærkeste. ... Både Erik og Kirsten er opvokset i indremissionske hjem, har gået i kristne friskoler, og har mødt hinanden igennem de mange aktiviteter, som samfundet tilbyder. "Vi er meget trygge ved at flytte herud. Det er jo de samme sange og den samme mødeform alle steder. Det er ligesom en stor tryk familie", siger Kirsten Kure. ...

"Vi har godt nok fravalgt bibelkredsen. I stedet tager vi til Bibel-maraton, hvor vi læser 14 til 28 kapitler til hver gang. Så kan vi stille spørgsmål til præsten. *Vi debatterer ikke, for Bibelens ord er ikke til diskussion*", siger Willy Gamborg. ... "Husk på, at Bibelens ord er sandheden. Der kan være ting i Bibelen, vi mennesker ikke umiddelbart forstår, eller ting, der virker mærkelige. Men Gud er klogere end mennesket", siger Erik Kure ...

"Det er vigtigt, at de unge får en kristen livsholdning, før de møder nogen, der plæderer for noget andet end det, Bibelen siger. Jesus kommer jo igen og tager de troende med sig. Og det ville da være forfærdeligt, hvis vore børn ikke kommer med i himmelen, men ender i fortabelse", siger Kirsten Kure.²⁵⁹ ...

(Jenny Kristensen og Astrid Thomsen, der begge er 18 år, SMR) har været på en kristen efterskole. Nu er de startet på HF i Vejle, hvilket har været noget af en omvæltning. "Der er stor forskel på at leve sammen med mennesker med *fuldstændig samme holdning som en selv* og så at komme på gymnasiet. Men vi var grundigt forberedt på, at der ville komme mange fristelser", siger Jenny Kristensen ... "For mig er Bibelen bare så vigtig, og så virker det mærkeligt med et helt gymnasium, der ikke tror. Forestil dig at sidde i kantinen med 800 mennesker, der snakker om, hvor stive de var i fredags, og om hvem de scorede. *Det er så hult. Så er det, jeg glæder*

²⁵⁹ Samme synspunkt giver den lokale formand for Indre Mission udtryk for med ordene: "Efterskolen er vigtig. Både for at få dem til at lære at klare sig selv, og for at de kan få nogle gode venner. Samtidig ønsker vi den kristne påvirkning. Vi vil have vore børn med i himmelen, og så skal de jo være rettroende", siger Birgit Iversen. ... Arne Iversen, der er gartner, udtrykker sig mere poetisk. "Planter skal vokse sig sunde og stærke i drivhuset, før de kan klare sig på det åbne land. Sådan har vi det også med vore børn" (*Politiken*, den 11. april 2004, 2. sektion, s. 6).

mig til at komme hjem og få en snak om Bibelen", siger Astrid Thomsen. Hun har taget konsekvensen, og er nu aktiv i KFS, Kristeligt Forbund for Studerende. "Vi er 15 der mødes om tirsdagen i det store frikvarter. Vi sætter os ind for os selv i et lille lokale og spiser vores madpakke. En holder andagt og så beder vi sammen. Det er et rart pusterum. Det er jo ikke nok bare at være vokset op i et kristent hjem, for der er så mange fristelser på gymnasiet, så det er vigtigt at høre og læse Bibelen igen og igen", siger Astrid Thomsen. Jenny Kristensen er ikke med i KFS, for hun har det fint med sin klasse, og hun mener ikke, at der er mere, der frister i klassen, end dengang hun gik på efterskole. ...

Begge har været med i IMU (Indre Missions Unge, SMR) siden de var 15 år. "Faktisk ser vi ikke så mange andre end dem. Der er jo ikke rigtigt andre at møde", siger Astrid Thomsen ... "Det er svært at være kærester udenfor IMU. Både på grund af vores syn på alkohol, men især fordi vi ikke må have sex før ægteskabet. Det er meget svært at stå fast på, hvis vi ikke er enige om det", siger Jenny Kristensen. Ingen af dem har sovet sammen med deres kærester, for at undgå at blive fristet. ...

Der er trængsel på den store grusbelagte p-plads (forud for aftenens foredrag 'Sådan holder du liv i ægteskabet', SMR) ... Alle samles i salen og efter en fælles bøn, er der en, der holder et lille oplæg til den sang, vi skal synge. Livet bliver sammenlignet med et puslespil, der for menneskene kan virke uoverskueligt. Men *mønsteret er forudbestemt af Gud. "Det er Guds vilje alt sammen. Også selv om det er et trafikuheld, der umiddelbart kan være svært at se en mening med", lyder det fra talerstolen, hvorefter salen bryder ud i sangen 'Gud har en plan med dit liv'.*"²⁶⁰

Som det fremgår, opfattes denne sekteriske livsform ikke kun negativt som en flugt fra det lokkende liv, men også som et redskab til at værne værdifulde værdier. Og så hjælper den personer til at håndtere den kollisionskurs med tidsånden, som ligger indbygget i den deduktive strategi, jf. note 233 på side 123.

[2] Som eksempel på dette felt, der også vælger en neoortodoks religiøsitet, men kombinerer den med en moderne kulturel orientering har jeg valgt den brasilianske befrielsesteolog Clodovis Boff, fordi han i sin doktorafhandling *Theologie und Praxis* (som udkom på portugisisk i 1978 og på tysk i 1983) fremlægger en tænkemåde, der forsøger at kombinere en moderne videnskabelig tilgang til verden med en klassisk katolsk teologi. I min artikel *Som vand og ild – om forholdet mellem sociologi og kristendom*²⁶¹ har jeg givet en kort introduktion til Boffs tænkemåde, og da befrielsesteologien ofte er kritiseret for at være reduktionistisk, er det væsentligt at understrege, at *for C. Boff er teologien mere end befrielsesteologi*. Nærmere bestemt mener Boff, at teologien består af tre dele:

²⁶⁰ *Politiken*, den 11. april 2004, 2. sektion, s. 1 og 6, Fremhævelserne med kursiv og fed er mine.

²⁶¹ Den er udgivet i Dansk Sociologforenings tidsskrift *Dansk Sociologi*, 1993, nr. 4, s. 60-79.

- Teologi 0 (T0) = den i klassisk forstand fundamentalteologiske afklaring af muligheden for at tale om Guds åbenbaring.²⁶²
- Teologi 1 (T1) = den teologiske reflektion over de klassiske temaer som ”Gud, skabelse, Kristus, nåde, synd, eskatologi, dyd, bud osv.”²⁶³
- Teologi 2 (T2) = den teologiske reflektion over verdslige temaer som kultur, seksualitet, historie og politik.

Det fælles ved de tre lag – som gør, at de alle er udtryk for *teologi* – er, at de har det bestemte perspektiv at fortælle om den absolutte og totale mening med verden, historien og praksis. Dette er imidlertid deludsagn forstået således, at

”teologien ikke besidder evnen til at se tingene i deres facetter og forstå dem fra alle sider. Teologien forbliver netop altid kun et standpunkt, selv når dette stræber mod totalitet. ... Derfor er teologien nødvendigvis en regional diskurs. Bevidstheden om dens konstitutive grænser er ... en væsentlig forudsætning for dens vellykkede forhold til andre discipliner.”²⁶⁴

Ved på denne måde at beskrive teologiens ’omfangslogiske status’²⁶⁵ eller særlige gyldighedsområde, åbner Boff denne i forhold til andre tænkemåder, hvor han specielt er interesseret i, hvordan teologi kan kombineres med samfundsvidenskab. Hans model for denne kombination kalder han for den socialanalytiske formidling, som i korthed går ud på, at socialvidenskaben in-formerer teologien om den videnskabelige forståelse af de sociale forhold, som derefter trans-formerer informationen,²⁶⁶ og, tilføjer C. Boff:

”Når man simpelt hen bygger sociologiske arbejdsresultater ind i en teologis indre uden at sørge for at gennemse/revidere [überarbeiten] disse i overensstemmelse med teologiens særegne perspektiv for derefter at integrere dem organisk i helhedsstrukturen, så betyder det en vildledning af såvel teologien som videnskaben om det sociale.”²⁶⁷

Det er helt bevidst, at jeg her fastholder, at ’überarbeiten’ både kan betyde ’gennemse’ og ’revidere’,²⁶⁸ for efter min vurdering kan det sociologiske materiale alt efter omstændighederne indbygges i det teologiske perspektiv på tre måder:

²⁶² Clodovis Boff, 1986, s. 13.

²⁶³ Clodovis Boff, 1986, s. 27.

²⁶⁴ Clodovis Boff, 1986, s. 99.

²⁶⁵ Jf. Hans-Jørgen Schanz’ formulering fra note 33 på side 28.

²⁶⁶ Jf. Clodovis Boff, 1986, s. 76.

²⁶⁷ Clodovis Boff, 1986, s. 76.

²⁶⁸ Jeg kender desværre ikke ordlyden i den portugisiske grundtekst.

- a) teologien kan *supplere* den tolkning, sociologien allerede har givet af empirien;
- b) teologien kan *kritisere* sociologiens tolkning eller
- c) teologien kan lade sig *revidere* af den sociologiske tolkning.

Hvor de sociologiske og teologiske udsagn om den sociale virkelighed umiddelbart harmonerer med hinanden vil tilfældet a) foreligge. I den situation kan man endvidere sige, at forholdet mellem de to fag er komplementært, da udsagnene supplerer hinanden, og sociologien blot bidrager til at konkretisere den teologiske socialforståelse.

Men der kan også forekomme den situation, at de to fags tolkninger af den sociale virkelighed kommer i konflikt med hinanden,²⁶⁹ og i det tilfælde mener jeg, at enten b) eller c) må indtræffe. Vi skal her ikke fordybe os i det problem, at Boff, så vidt jeg kan se, ikke opererer med mulighed c), da han lægger op til, at det altid bør være den sociologiske tolkning, der 'taber' i tilfælde af en konflikt.²⁷⁰ Dette er dog interessant i forhold til modellen i Figur 13, da det er *et tegn på den vanskelige spænding, der ligger i en position, der både vil være tro mod de moderne videnskabers indsigt i den empiriske virkelighed og tro mod ortodokse teologiske standpunkter*. Denne præmis fører nemlig ikke til et *sideordnet* møde mellem de to diskurser (som i den socialanalytiske formidling er mellem socialvidenskab og teologi), hvor dén med det stærkeste argument vinder. Den neoortodokse position betyder, at der er tale om et *hierarkisk* forhold, hvor socialvidenskaben i tilfælde af en konflikt må underordne sig de teologiske præmisser.

Det er naturligvis nærliggende at overveje, om Clodovis Boffs befrielsesteologiske tænkemåde er forældet her 36 år efter, at den blev udgivet. Det mener jeg ikke den er, og det har tre årsager:

For det *første* eksisterer befrielsesteologien fortsat, også i Europa, hvor den hedder *Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung*.²⁷¹

For det *andet* er anklagen mod den latinamerikanske befrielsesteologi for at have bundet sig for fast til marxismen ikke nogen afgørende kritik mod Clodovis Boffs model for den socialanalytiske formidling. Det skyldes, at den tænkemåde, som modellen indeholder, ikke nødvendigvis må føre til en alliance med marxismen. Den siger nemlig blot, at man skal vælge den

²⁶⁹ Jf. Clodovis Boff, 1986, s. 73.

²⁷⁰ Han nævner eksplicit, at teologien får det sidste ord, jf. Clodovis Boff, 1986, s. 99f. Dette er også antydnet i note 267, hvor det hedder, at de sociologiske resultater skal indbygges i teologien "... i *overensstemmelse* med teologiens særegne perspektiv" (min kursivering). At en undladelse af dette også er "en vildledning af ... videnskaben om det sociale" (ibid.) er ikke umiddelbart indlysende.

²⁷¹ Se hertil www.thebe.ch [hentet 06.01.14]

bedst egnede af de socialvidenskabelige teorier, der står til rådighed på et givent tidspunkt.²⁷²

For det *trede* ligger der et interessant perspektiv om *af-sekularisering* i Boffs tænke-måde, hvis essens er, at ”alt er teologiserbart”,²⁷³ dvs. at ethvert udsagn – som f.eks. sociologiens, men også andre videnskabers eller ikke-videnskabelige udsagn – kan efterfølges af en teologisering af dette udsagn, som det f.eks. sker i den socialanalytiske formidling. I overensstemmelse hermed er Stefan Hubers undersøgelse af religiøsitetens betydning for den politiske tænkning i befolkningerne i Tyskland, Østrig og Schweiz. På baggrund af data fra 2007 påviser Huber først, at *sekulariseringen* af det politiske område som ventet er ganske udbredt i disse lande, da kun 14% giver udtryk for, at deres religiøsitet har stor betydning for deres politiske tænkning.²⁷⁴ Så meget desto vigtigere er det derfor ifølge Huber at undersøge, hvad der er forudsætningerne for, at nogle mennesker bryder med hovedtendensen til helt at adskille religion og politik. Hvad er altså kendetegnende for de 14%, der foretager en eller anden form for *af-sekularisering* af deres politiske tænkning?²⁷⁵ Han når frem til, at det bl.a. *hænger sammen med at have en højere uddannelse*.²⁷⁶ Emnet er naturligvis vanskeligt at undersøge, fordi det viser sig også at spille en rolle, om trosindholdet er præget af fundamentalisme.²⁷⁷

Hermed er det også antydnet, at den af-sekularisering af det politiske, som Hubers undersøgelse peger på finder sted blandt omkring 14% af befolkningen, kan have flere forskellige former. Den mest kendte i den danske offentlige debat er en fundamentalistisk tilgang, men der findes også mere sofistikerede, som kunne tiltale folk med længere uddannelse, eksempelvis den befrielsesteologi, som jeg har skitseret ovenfor.

²⁷² De mere præcise kriterier for dette valg fremgår af Clodovis Boff, 1986, s. 112ff.

²⁷³ Clodovis Boff, 1986, s. 77. Selvom man altså principielt kan teologisere alt, så har befrielsesteologerne på grund af den særlige sociale situation i Latinamerika i 1980'erne imidlertid udvalgt 'det politiske' som det materiale, der specielt skal teologiseres over.

²⁷⁴ Jf. Stefan Huber 2009B, s. 677.

²⁷⁵ Hermed menes, at de lader deres religiøse holdninger få indflydelse på deres politiske standpunkter.

²⁷⁶ Jf. Stefan Huber 2009B, s. 679-680.

²⁷⁷ I den forbindelse bør det bemærkes, at Hubers begreb om fundamentalisme er mere nuanceret og ”blødt” end det, vi kender fra den offentlige debat i Danmark. Hubers begreb bygger på seks spørgsmål, eksempelvis om man er villig til at bringe store ofre for sin religion, og om man er overbevist om, at ens egen religion har ret, mens de andre religioner nærmest har uret, jf. Huber 2009B, s. 673. Det er bemærkelsesværdigt, at ingen af spørgsmålene handler om, at de hellige skrifter skal forstås bogstaveligt.

I forlængelse heraf kan man spørge, hvad der kan være grunden til, at veluddannede mennesker, der traditionelt har fremmet sekulariseringen, kan nå frem til, at denne proces er drevet for vidt. Dette skal jeg ikke fordybe mig i her, men i bogen *Religiøse grundfarver*²⁷⁸ har jeg argumenteret for, at det handler om at opdage rationalitetens grænser. At der altså er principielle grænser for, hvad vi kan erkende rationelt og med videnskabelige metoder, og i takt med at vi gennemskuer den rationelle tænkningens grænser, kan vi åbne os for metafysiske eller religiøse tænkemåder. Og måske er det sådan, at mennesker med længere uddannelser hurtigere kan nå til denne indsigt, og at det kan være en forklaring på det resultat, som Stefan Huber finder.

Da position [2] er forholdsvis kompliceret at tilegne sig, er det ikke sandsynligt, at den har så stor udbredelse i den danske befolkning, men det er dog ikke usandsynligt, at denne position kunne være relativt overrepræsenteret i det, som Sinus-modellen kalder for 'det social-økologiske miljø'. Det skyldes både, at dette miljø befinder sig i felt B, hvortil også den kulturelt-religiøse orientering [2] er knyttet, men også at dette miljø har en samfundskritisk dagsorden, der korresponderer med befrielsesteologiens.

[3] Århus Valgmenighed er en del af den kirkelige bevægelse *DanskOase*, som arbejder for karismatisk fornyelse.²⁷⁹ Valgmenigheden er ganske stor – efter sigende med mere end 700 medlemmer – og tiltrækker mange studerende og højtuddannede, der kommer til universitetsbyen Aarhus. Det er karakteristisk, at den kirkelige fornyelse, som valgmenigheden og oasefællesskabet står for, især handler om en stærk betoning af Helligåndens nærvær under gudstjenesterne, af engelsksprogede lovsange eller danske efter disse forbilleder, af en fornyelse af kirkemusikken i retning af det rytmiske og jazz'ede og af en høj prioritering af arbejdet med børn, unge og unge voksne. *DanskOases* årlige sommerlejr, der tiltrækker godt 4.500 mennesker, hvoraf mange er børnefamilier, har derfor også et aldersopdelt program til de forskellige målgrupper. Dette program har et stærkt internationalt udsyn, da mange foredragsholdere og workshopledere kommer fra den engelsksprogede verden og gerne fra de karismatiske bevægelser, der lægger vægt på Helligåndens nærvær løsrevet fra den lokale kultur.

De mange unge veluddannede mennesker i valgmenigheden og på sommerlejren, den internationale orientering og anvendelsen af de nyeste kommunikationsformer gør, at det giver god mening at tilskrive denne position en postmoderne kulturel orientering. Samtidig er det karakteristisk, at

²⁷⁸ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 116-121.

²⁷⁹ Jf. <http://danskooase.dk/?id=1043> [hentet 06.01.14]

den karismatiske bevægelse i sin teologi er konservativ, og derfor hører hjemme under de bibeltro og neoortodokse på den vandrette akse i Figur 13 på side 136.

Det kognitive arbejde med at skabe harmoni mellem modernitetens rationelle – og gerne også videnskabelige – diskurser og det neoortodokse trosgrundlag, som befrielsesteologerne [2] var så optaget af, er ikke så presserende for [3], fordi de lever i et postmoderne kulturelt univers, hvor 'anything goes', fordi forestillingen om, at delsandheder skal være i en form for overensstemmelse med hinanden, er opgivet. Den postmoderne mentalitet er, at 'alt er relativt', og at individet derfor selv vælger, hvad der skal gælde for sandt, og at dette kun behøver at gælde for den pågældende selv.

Men som Peter L. Berger anfører, så kan man vende parolen om at 'alt er relativt' mod den selv ved at sætte den i anden potens, så den kommer til at lyde, at "hvis alt er relativt, så er udsagnet 'alt er relativt' også relativt". Dette er ikke blot ment som en spidsfindighed. Hans pointe er, at den postmoderne tænkning på den ene side er dygtig til at se, at andre epokers dominerende opfattelser var bestemt af de historisk givne og foranderlige vilkår og derfor havde en relativ gyldighed. På den anden side er den postmoderne tænkning ikke god til at anvende denne indsigt på sig selv, men det ville dog være konsekvent.

Berger foretager denne drejning ved at hævde, at "moderniteten selv er et relativt fænomen."²⁸⁰ Ganske vist har den materielle og teknologiske side af menneskelivet nået et højdepunkt i moderniteten sammenlignet med tidligere tider, men gælder det også den kulturelt-symbolske side? Peter L. Berger spørger på denne måde:

"Er det ikke muligt, at samtidig med at det moderne menneske har opnået gyldige indsigter i realiteterne, så har det også *mistet* nogle ligeledes gyldige indsigter?"²⁸¹

Det mener han i høj grad er muligt, og det sociologiske begreb "sandsynlighedsstruktur"²⁸² kan begrunde, hvorfor det kan være tilfældet. Ligesom alle andre forestillinger om virkeligheden er også de moderne forestillinger afhængige af en sandsynlighedsstruktur. Hermed menes, at ethvert bevidsthedsindhold må have en objektiv realitet at støtte sig til for at virke troværdig. Som eksempel kan nævnes den religiøse, som styrker sin tro ved at oprette en række faste ritualer som f.eks. borbøn, andagt, aftenbøn. Et andet eksempel er markedet for religion, der i kraft af det mangfoldige ud-

²⁸⁰ Peter L. Berger, 1979, s. 106.

²⁸¹ Peter L. Berger, 1979, s. 119.

²⁸² Peter L. Berger og Thomas Luckmann, 1987, s. 179ff.

bud af religioner vil understøtte relativitetstænkningen. Det betyder, at religiøs sikkerhed er meget vanskelig at opnå i det moderne samfund. Det er langt lettere at relativere samtlige religioner, og det kan gøres på to måder: Man kan hævde, at de alle er ligegyldige, fordi de alle tager fejl (jf. ateisterne nedenfor under pkt. [5]), eller man kan hævde, at de alle er lige gyldige, fordi de alle på hver sin måde har fanget en flig af den store sandhed (jf. Erich Fromms humanisme nedenfor under pkt. [6]). Med begrebet ”sandsynlighedsstruktur” kan vi med andre ord pointere, at hvis en overleveret tro med tiden er blevet usandsynlig, så er det ikke ensbetydende med, at trosindholdet mangler sandhedsværdi – det kan også skyldes en ændret sandsynlighedsstruktur.

Det er med andre ord muligt, at der midt i alle de relative ”sandheder” skulle findes noget, som er absolut sandt. Og den mulighed udnytter de postmoderne neoortodokse i *DanskOase* til at beslutte, at midt i den flydende postmodernitet findes fortsat sandheden om Jesus Kristus. Og netop det postmoderne kulturelle klima gør, at denne absolutte sandhed kan gøres gældende uden videre begrundelse. De kan derfor forholde sig til bibelens ord på samme måde, som vi så med Indre Mission under pkt. [1] – ”Bibelens ord er ikke til diskussion”, jf. note 260 på side 140.

[4] *Annisie-Mårums Guiden* er et flot magasin på 52 sider. Det udkommer 6 gange årligt og uddeles til samtlige husstande i Annisse og Mårums Sogne, i Skærød, samt til Bjørnehøjskolen elever.²⁸³ ”Bladet er en samlet udgivelse af artikler og informationer fra foreninger, skolen, forsamlingshuse, børneinstitutioner, lokalråd og kirkerne i Annisse og Mårums.”²⁸⁴

Kirkens bidrag til bladet fylder godt op: Ser vi bort fra annoncer, indholdsoversigt o.l., så står kirkerne i de to sogne for 19 sider, spejderne for en side og de øvrige foreninger for 16 sider i nr. 1 for 2013. Dertil kommer to sider med en kalender, der kronologisk integrerer de kirkelige aktiviteter med de øvrige. Kirken opnår på den måde et stærkt ansigt ud i lokalområdet. Samtidig er det tydeligt, at kirken i *magasinets kontekst* vælger at betone det universelle i kristendommen og se bort fra det specifikt kristelige.²⁸⁵ Her tænker jeg ikke alene på, at eneste forudsætning for at deltage i

²⁸³ Jf. www.annisse.dk/guiden.htm [hentet 06.01.14]

²⁸⁴ Ibid.

²⁸⁵ Opfattelsen af, at kristendommen indeholder disse to lag kendes bl.a. fra K.E. Løgstrups forfatterskab. En tidlig formulering af denne skelnen finder vi i *Den etiske fordring* fra 1956, som netop går ud ”... på rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus Af Nazareths religiøse forkyndelse.” (Løgstrup 1983 [1956], s. 9). Og i en *Selvbiografisk skitse* bliver denne skelnen klart formuleret således: ”Der er noget i kristendommen der er *specifikt kristeligt*, nemlig det uforudse-

babysalmesang (udover at have en baby med!) er ”lysten til sang, leg og hygge”.²⁸⁶ Mere interessant er det, at teksten på *Præstens side* er en almenmenneskelig humanistisk forkyndelse. Præsten Anne Have Christensen kommenterer en film og betoner, at den handler om næstekærlighed, og nævner i den forbindelse den gyldne regel fra *Matthæusevangeliet*²⁸⁷ og fortsætter:

”Egentlig taler de jo for sig selv, ordene fra Matthæusevangeliet, de ord vi gerne vil betragte som særligt kristne, men når det kommer til stykket, er der måske slet ikke noget specifikt kristent på spil. Måske er der snarere tale om en sandhed om at være menneske. Hvorom alting er, så er det nogle væsentlige ord, om hvordan vi skal leve med hinanden – måske de væsentligste, overhovedet.”²⁸⁸

Pointen er altså, at de væsentligste ord om vort liv med hinanden ikke er specifikt kristne, og at man ikke behøver at være kristen for at tilslutte sig den kristne tale.

Det giver god mening i magasinets sammenhæng, hvor det handler om, at kirken er en kulturel ressource i lokalsamfundet, og hvor man lægger op til, at kirken kan samle lokalområdets indbyggere til sogneaftener med alment kulturelt indhold (jazzcafé med Pastor Porsagers Jazzkapel og et foredrag om aktiv dødshjælp²⁸⁹).

Da den kulturelt-religiøse orientering [4] vil bevare de kulturelle traditioner og har en reduktiv tilgang til det religiøse, vil denne orientering også betone samfundets kristne kulturarv, herunder at frihedsrettighedernes moder er religionsfriheden, og at denne kan føres tilbage til reformationen og videre tilbage til naturretten,²⁹⁰ at velfærdsstaten udspringer af kirkens diakoni m.v.

Den reduktive tilgang til det religiøse viser sig her ved en forlegenhed overfor det specifikt kristne, herunder dens mystiske og overnaturlige dimensioner, som man nødtigt forholder sig til. Man har forladt den deduktives / neoortodokses tro på disse ting, men placeringen i felt A på den lod-

te, at Gud gjorde Jesus af Nazareths ord og gerninger til sine gerninger – og der er noget i kristendommen der er *universelt*, de etiske, filosofiske, psykologiske og ontologiske implikationer. Men det universelle skal der gøres rede for universelt, det er et simpelt sagligt krav.” (Løgstrup 1987, s. 163, mine kursiveringer).

²⁸⁶ *Annissee-Mårum Guiden* nr. 1, 2013, s. 42.

²⁸⁷ Præsten henviser ikke præcist til det pågældende skriftsted, så folk selv kan slå op og evt. læse videre, men det drejer sig om matt. 7, 12: ”Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem. Sådan er loven og profeterne.”

²⁸⁸ *Annissee-Mårum Guiden* nr. 1, 2013, s. 43.

²⁸⁹ *Ibid.*, s. 42 og 44.

²⁹⁰ Om det komplekse forhold mellem kristendommen, den græske naturret og menneskerettighedernes fremkomst se Hans-Jørgen Schanz 2008, s. 58ff.

rette akse (bevarelse af traditionerne) gør, at man ikke bevæger sig over i en klart rationalistisk position, hvor man åbent benægter Guds eksistens. Man er her tøvende og lægger blot afstand til troen på naturstridige elementer som jomfrufødsel, Jesu tæmning af naturkræfterne o.l. Alene ud fra ovennævnte tekst af Anne Have Christensen er der ikke belæg for at tage hende til indtægt for denne position, mens den tidligere sognepræst Thorkild Grosbøll er en værdig repræsentant for denne dunkle teologi.

I bogen *En sten i skoen – et essay om civilisation og kristendom*, der gav anledning til den største folkelige debat om kristendom i de seneste 50 år,²⁹¹ forsøger Grosbøll at gøre status over 25 års præstegerning i folkekirken, og allerede fra første side i kapitel 1 får vi reduktiv metode præsenteret på denne måde:

”... jeg ... tager Bibelen ... alvorlig som et civilisatorisk indspil *på linie med ethvert andet forsøg* på at italesætte verden og ikke som en totalentreprise til forklaring af verdensgåden. At ville bruge gud som argument for noget som helst i dag er efter min mening både vanvid og dybt ulykkeligt; vanvid, fordi det er *intellektuelt uvederhæftigt*, dybt ulykkeligt, fordi det får den oprindelige alvor til at forsvinde med op i det himmelske snoreloft. ...Men hvorfor overhovedet blive ved med at spille tid på den gamle historie, kunne man spørge? Hvorfor blive ved at bøvl med den stakkels tømmer? Fordi han mere end nogen anden har haft *indflydelse på vores civilisation*.”²⁹²

Hermed siges mange ting:

1. Bibelen læses som en almindelig bog på linie med H.C. Andersens eventyr.
2. Det er afgørende at opnå kognitiv afspænding i forhold til den moderne tænkning ved at kunne erklæres intellektuel vederhæftig.
3. Der findes kun to former for Bibellæsning, nemlig enten at læse den som enhver anden bog eller også at opfatte den som en samlet forklaring på verdensgåden.
4. At læse den på sidstnævnte måde tager alvoren ud af den.
5. Begrundelsen for fortsat at beskæftige sig med Bibelen er den kulturkristne betragtning, at den har haft en afgørende indflydelse på vor civilisation. Udgangspunktet er ikke, at fortællingerne om Jesus i sig selv er unikke og udtrykker Guds åbenbaring, men det ”faktum vi nødvendigvis må tage til efterretning”,²⁹³ at vor kultur er præget heraf.

²⁹¹ Den forrige store debat handlede om kirkehistoriker P.G. Lindhardts foredrag om det evige liv, der blev holdt på Askov Højskole den 14. september 1952.

²⁹² Thorkild Grosbøll, 2003, s. 9-10, mine kursiveringer.

²⁹³ Thorkild Grosbøll, 2003, s. 10.

Hermed er antydnet, hvad Grosbøll smider væk som led i den reduktive strategi, mens det er mere uklart, hvad der bliver tilbage udover den kristne prægning af vores kultur. Da det her ikke er stedet at fordybe os i hans teologi, vil jeg nøjes med at pege på følgende, som for mig at se er den vigtigste sætning i hele bogen, og som viser dens grundlæggende svaghed:²⁹⁴

”Hvis teologi igen skulle kunne bringes ind som en agtværdig samtalepartner i det kulturelle landskab, vil det kræve et anderledes stringent og systematisk hoved, end jeg er i besiddelse af.”²⁹⁵

Hermed er det samtidig sagt, at selvom Grosbøll – som den reduktive metode foreskriver – stræber mod ”intellektuel vederhæftighed”, så mangler han den systematik og klarhed, der for alvor kan lukke ham ind i det gode akademiske selskab. Og det betyder også, at Grosbøll for mig at se ikke hører hjemme i den næste kategori:

[5] Den ateistiske subkultur er i sin idealtypiske form *konsekvent rationalistisk* med hensyn til både kulturel og religiøs orientering: Man deler modernitetens dyrkelse af de videnskabelige metoder som den eneste vej til troværdig viden, og man overfører denne tænkning til det religiøse område. Med denne scientisme kommer man reelt til at nedbryde det religiøse ved kristendommen. Som tidligere nævnt kan Bultmanns afmytologiseringsprogram tjene som paradigme for denne tænkning, og programmets kerne er som nævnt på side 124ff. at oversætte det religiøse sprog til et af modernitetens sprog, men konsekvent gennemført vil det før eller siden æde den religiøse tradition op. I relation til Bultmanns teologi kan man f.eks. spørge, hvad der er forskellen mellem hans kristelige og en sekular eksistentialisme? Peter L. Bergers svar er, at den kristne eksistentialisme ikke bliver stående ved at karakterisere menneskets situation som præget af angst og fortabthed, men tilføjer, at mennesket kan blive befriet gennem den transcendent Guds indgriben. Men, spørger Berger med rette videre: Hvorfor fører Bultmann ikke afmytologiseringsprogrammet konsekvent igennem? Hvorfor ikke også afmytologisere talen om Guds indgriben gennem Kristus?²⁹⁶ Og hvad vil der blive tilbage af kristendommen, hvis det sker? Vil forskellen mellem kristelig og sekular eksistentialisme ikke hermed forsvinde? Den problematisering af Bultmanns afmytologisering er helt på li-

²⁹⁴ I Steen Marquard Rasmussen 2005 s. 79-90 har jeg foretaget en analyse af Grosbølls teologi.

²⁹⁵ Thorkild Grosbøll, 2003, s. 9.

²⁹⁶ Jf. Peter L. Berger, 1979, s. 116.

nie med Dietrich Bonhoeffers kritik. Om Bultmanns teologi skrev han i fængselsbrevet den 8. juni 1944:

”Det nye Testamente er ikke en mythologisk iklædning af en almen sandhed, men denne mythologi (opstandelse o.s.v.) er sagen selv!”²⁹⁷

Ateismen ligger altså som en logisk konsekvens af den scientisme, som type [5] repræsenterer.

Man kan herefter spørge, om denne position alene findes i den del af befolkningen, der er erklærede ateister, eller om den også kan tænkes som et standpunkt blandt folkekirkenes medlemmer?

Det må først konstateres, at det ikke er uforeneligt med et medlemskab af folkekirken at være ateist [5b]. Og de danske værdiundersøgelser tyder på, at en del af folkekirkenes medlemmer de facto er ateister.²⁹⁸ Ateismen findes derfor i både en blød og en hård udgave, som i modellen er repræsenteret ved [5a] og [5b]. Mens sidstnævnte ikke er medlemmer af kirken, men endda bekæmper den, så er [5a] med som den fjerne kirkes medlemmer. *Det er dog ikke let at formulere en case for denne gruppe, da der i sagens natur generelt er tale om tavse medlemmer i og med, at interessen for kirken er fjern.* Motiverne for dette medlemskab er (idealtypisk) rationelle og kan f.eks. være, at folkekirken er et *funktionelt* gode for samfundet ved at bidrage til sammenhængskraften, eller at kirken er et *funktionelt* gode for individet ved at stille ritualer til rådighed, som gør det lettere for den enkelte at overkomme kriser og dødsfald blandt ens nærmeste; – ritualer, som hævdes også at fungere, selvom man ikke tror på deres indhold. Funktionsbegrebet udtrykker i begge tilfælde en rationel relation, som handler om, hvordan et givent fænomen – her folkekirken – er til nytte for helheden.²⁹⁹ Det er endvidere en pointe, at funktionsbetragtningen er absolut ligeglad med, om det funktionelle er sandt eller falsk.³⁰⁰ Heraf følger, at der ikke

²⁹⁷ Dietrich Bonhoeffer, 1969, s. 172.

²⁹⁸ På baggrund af data fra 1999 har jeg skønnet, at der er tale om 27% af befolkningen (jf. Steen Marquard Rasmussen 2003, s. 52), hvorfor en del af dem må være medlemmer af folkekirken.

²⁹⁹ Om den sociologiske funktionalismes fader skriver den norske sociolog Dag Østerberg: ”Det funktionelle, for Durkheim, er det, som må bedømmes ud fra helheten.” (Dag Østerberg 1974, s. 15).

³⁰⁰ Den kognitive psykolog Russ Harris udtrykker det på denne måde: ”For at bestemme en handlings funktionalitet, stiller vi (i terapien, SMR) dette spørgsmål: ”Bidrager det, du foretager dig, til at gøre dit liv indholdsrigt, tilfredsstillende og meningsfuldt?” Hvis svaret er ja, siger vi, at det ”fungerer”, og så er der ingen grund til at lave om på det. Hvis svaret er nej, siger vi, at det ikke fungerer, og i det tilfælde kan vi overveje alternativer. Således fokuserer vi i ACT (en forkortelse for den terapiform, som Harris står for,

nødvendigvis er nogen modsætning mellem at være ateist og at tilkende kirken en række nyttige funktioner. Mere rigtigt er det at sige, at den ateistiske strømning deler sig, hvor den ene stiller sig fjendsk overfor kirken, mens den anden mener, at kirken – på trods af, at den gud, man dér beken-der sig til, ikke eksisterer – har nyttige funktioner, som det er værd at støtte. På baggrund af denne rationelle bestemmelse af det funktionelle finder jeg det passende at kalde dem i den kulturelt-religiøse orientering [5], som ikke er kirkefjendske ateister, for *funktionskristne*.

Da denne gruppe lægger vægt på en servicekirke af høj kvalitet, vil den- ne generelt tavse gruppe typisk først udtale sig, hvis ritualerne ikke funge- rer, dvs. hvis de ikke gennemføres på en passende og sømmelig måde. Blandt denne gruppe vil man også finde fortalere for et frit kirkevalg, såle- des at brugerne selv kan vælge den kirke, hvor dåb, vielse og begravelse skal finde sted. Disse temaer er dog ikke kun forbeholdt subkultur [5].

Positionerne [4] og [5] kan til forveksling ligne hinanden med hensyn til præferencerne i forhold til kirken, men deres tænkemåde er væsensforskellig: Mens de kulturkristne [4] støtter kirken, fordi de nu engang lever i en kultur, der er formet af kristendommen, så er dette fortidsbaserede skæbne- element ligegyldigt for de funktionskristne [5]. For dem tæller alene den aktuelle nytte ved kirken.

En anden vigtig forskel på [4] og [5] er, at mens [4] føler sig stærkt for- bundet med det *stedlige* fællesskab og ønsker, at kirken er en del af dette, så er [5] langt mere løsrevet derfra. De ser snarere kirken som et serviceor- gan, der står til rådighed for at betjene de enkelte medlemmer. Derfor går de også ind for frit kirkevalg i forbindelse med dåb, vielse og begravelse, selvom denne individualisering reelt er at se stort på den tanke, at de kirke- lige handlinger bør finde sted i den lokale menighed, som man – i det mindste formelt – er en del af.

Felt [6] er den opfattelse, at alle store religioner har en fælles humanistisk kerne: Freudomarxisten Erich Fromm levede fra 1900 til 1980, og da han lagde vægt på det jeg-stærke individ, der tog socialt og globalt ansvar,³⁰¹ kan det umiddelbart undre, at jeg placerer ham i felt C, hvis værdier ifølge Tabel 1 på side 71 især er kommet frem som mainstream-værdier i den se- neste periode fra 1980 og frem til i dag. Som begrundelse for denne place-

SMR) ikke på, om en tanke er sand eller falsk, men om den fungerer.” (Russ Harris 2012, s. 38-39).

³⁰¹ En dansk introduktion til Fromms samlede værk findes i Steen Marqvard Rasmussen 2005, kapitel 5. Da Erich Fromm ikke spiller nogen nævneværdig rolle i Danmark, bør det nævnes, at der er en levende interesse for hans liv og værk både i Tyskland (jf. www.erich-fromm.de) og internationalt (jf. www.fromm-gesellschaft.eu).

ring vil jeg derfor anføre følgende fra Carsten Wippermanns karakteristik af det eksperimenterende miljø:

”For dette miljø, der opfatter sig som samfundets kreative og kulturelle avantgarde, betyder livskvalitet at opdage sin egen ”indre kerne” og leve (intensivt) i overensstemmelse med denne ...

Ved siden at dette mikrokosmos af ansvar ser det eksperimenterende miljø også ansvar i et globalt, kosmopolitisk perspektiv (i særdeleshed naturbeskyttelse og social retfærdighed). ... Denne solidaritet betyder ikke den pålagte pligt over for en nation eller stat, som man er forbundet med i kraft af sin fødsel og ved en statsforordning, men det lokale og globale skæbnefællesskab.”³⁰²

Som det vil fremgå af det følgende, er det også vigtigt for placeringen af Fromm i felt C, at dette handler om nyorientering, mange valgmuligheder og dannelse af nye synteser, jf. Figur 2 på side 37. Men det handler også om et opgør med det moderne samfunds materialisme; – i Sinus-modellen for 1980’erne hedder felt C ”postmateriel nyorientering”.³⁰³ Og dette er nok så vigtigt i Fromms tilfælde, da han har markant postmaterielle værdier. Det er særligt tydeligt i bogen *At have og at være* fra 1976, hvor den værende livsform især er inspireret af Bibelen og Mester Eckeharts skrifter.³⁰⁴

Udgangspunktet for Erich Fromms opfattelse af religion er, at menneskets udvikling frem mod at realisere sit potentiale enten kan fremmes eller hæmmes. Derfor opererer han med to former for religion, og derfor afviser han den induktive metodes relativistiske syn på religion, som hævder, at det i sig selv er værdifuldt at have religiøse følelser. Nej, visse former for religion er farlige.³⁰⁵

Religionernes to hovedformer bygger på ”sondringen mellem autoritære og humanistiske religioner”.³⁰⁶ Når Fromm nærmere skal beskrive den førstnævnte religionsform, er det interessant, at han finder den ret nøjagtigt defineret ved *Oxford Dictionary*s definition af religion som sådan, som lyder:

”Religion er menneskets erkendelse af en højere, usynlig magt, der har herredømmet over dets skæbne, og som er berettiget til lydighed, ærbødighed og tilbedelse.”³⁰⁷

³⁰² Carsten Wippermann 2011, s. 161 og 165.

³⁰³ Jf. Heinzpeter Hempelmann 2012, s. IV.

³⁰⁴ Jf. Erich Fromm 1982, kapitel III.

³⁰⁵ ”Spørgsmålet er ikke religion eller ej, men hvilken form for religion, om det er en religion, der fremmer den menneskelige udvikling og udfoldelsen af de specifikt menneskelige evner, eller om den lammer dem. ... Derfor er et relativistisk syn, der hævder, at det at have idealer eller religiøs følelse i sig selv er værdifuldt, farligt og fejlagtigt.” (Erich Fromm, 1983 [1950], s. 26).

³⁰⁶ Erich Fromm, 1983, s. 32.

³⁰⁷ Her citeret fra Erich Fromm, 1983, s. 33.

Hermed får Fromm sagt, at 'enhver religion' – forstået ud fra dette værk – er en autoritær religion! Det væsentlige ved den autoritære religions guddom er, at dennes ret til lydighed, ærbødighed og tilbedelse ikke følger af guddommens moralske egenskaber og kærlighed, men af den kendsgerning, at den har magten over mennesket. Det væsentligste i den autoritære religion er, at mennesket underkaster sig den almægtige guddom, og den vigtigste dyd for det afmægtige menneske er lydighed. Kun ved fuldstændig underkastelse vil mennesket kunne øge sin styrke, men hermed mister det samtidig sin uafhængighed og integritet som individ.

Som eksempler på autoritære religioner nævner Fromm både Calvins teologi og de verdslige religioner, som det blev hans livsprojekt at gøre op med: Nazismen og stalinismen, hvor guddommen hed hhv. folket, racen, fædrelandet eller menneskehedens fremtid.

Heroverfor sætter Fromm den humanistiske religion, og pointen er, at denne ligger gemt i alle de store verdensreligioner, hvorfor *opgaven er systematisk at identificere den fællesmængde ved verdensreligionerne, som gavner og understøtter menneskets udvikling til et stærkt, frit og kreativt individ*. I den humanistiske religion

”... er menneskets mål at opnå den største styrke, ikke den største afmagt. **Selvudfoldelse er den vigtigste dyd, ikke lydighed.** Troen er vished om **en overbevisning, der hviler på ens egne tankemæssige og følelsesmæssige oplevelser**, ikke visse betingelser, man er gået ind på til fordel for den der har stillet betingelserne. Den fremherskende stemning er glæde, mens den fremherskende stemning i de autoritære religioner er sorg og skyld.

Da de humanistiske religioner er teistiske, må Gud være symbol på *menneskets egne evner*, de evner som det prøver at realisere. Han er ikke et symbol på kraft og herredømme, et symbol, der har *magt over mennesket*.

Eksempler på humanistiske religioner er den tidlige buddhisme, taoismen, Esajas', Jesu, Sokrates' og Spinozas lære, visse tendenser i de jødiske og kristelige religioner (ikke mindst mysticismen), og Den franske Revolutions fornuftsreligion.”³⁰⁸

Det er

”... en kendsgerning, at der til trods for iøjnefaldende forskelle er en kerne af ideer og normer fælles for alle disse forskellige systemer. Uden at give sig ud for at være en præcis og fuldstændig formulering, er det følgende en omtrentlig beskrivelse af denne fælles kerne: mennesket må stræbe efter at erkende sandheden, man kan kun være et fuldt menneske i den udstrækning denne opgave lykkes for en. Mennesket må være uafhængigt og frit, et mål i sig selv, ikke et redskab for andre menneskers formål. Det må kunne have et kærligt forhold til sine medmennesker. Hvis det ikke har kærlighed, er det ikke andet end en tom skal, om det så besad alverdens magt,

³⁰⁸ Erich Fromm, 1983, s. 35. Fremhævelserne med kursiv er Fromms, men fremhævelserne med kursiv og fed er mine.

rigdom og intelligens. Mennesket må kende forskellen på godt og ondt, det må kunne lytte til sin samvittigheds stemme og være parat til at rette sig efter den.”³⁰⁹

Vi ser her en religionsform, der er kendetegnet ved, at det enkelte individ er myndigt til selv at afgøre, hvad troens indhold skal være – ud fra ”*egne tankemæssige og følelsesmæssige oplevelser*”. Målet er at give mennesket størst mulig styrke til selvudfoldelse. Og i overensstemmelse med det dobbelte fundament af tanker og følelser vil Fromm hente midlerne fra *oplysningsfilosofien og mysticismen*.³¹⁰

Denne dobbelthed fastholder og udfolder Fromm helt frem til sin død. Det er særligt tydeligt i hans sidste bog *At have eller at være*, der udkom i 1976, tre år før Fromms død. Den *værende livsform* beskrives her især med udgangspunkt i den kristne middelaldermystiker, Mester Eckeharts liv.³¹¹ Samtidig opererer Fromm helt i oplysningstænkningens ånd med muligheden for at udvikle ”en helt ny ... humanistisk videnskab om mennesket”,³¹² der kan afklare menneskets ægte behov og deres sunde tilfredsstillelse.

Fromms skelnen mellem de to religionsformer leder os frem til den slutning, at han afviser relativismen. Det er afgørende at kritisere de livsfornægtende træk ved de autoritære religioner og fremhæve de frigørende ved de humanistiske. På den anden side går hans skelnen mellem de to religionstyper på tværs af de eksisterende religioner; flere af dem indeholder elementer fra begge typer.³¹³ Det er derfor legitimt at *gå på opdagelse* i og hente inspiration fra flere forskellige religioner, fordi langt de fleste indeholder humane elementer, og det er nødvendigt at *forholde sig selektivt* til disse, fordi de hver især indeholder såvel autoritære som humane elementer. En livsfremmende human religion findes altså ved at udvælge og sammensætte de elementer fra de forskellige religioner, som bidrager til at give mennesket størst mulig styrke til selvudfoldelse. Dette tyder umiddelbart på, at Fromm hører hjemme under den induktive metode, men *når jeg alligevel placerer ham under de reduktive, er det fordi udvælgelsen og sammensætningen af det, han finder i de forskellige religiøse traditioner hele tiden er styret af hans overordnede og videnskabeligt formulerede forståelse af menneskets natur og behov. Det drejer sig for ham om at formulere et konsistent filosofisk system til fremme af et frit, kreativt og ansvarligt menneske i et sundt samfund. Han vil intet mindre end at formulere en univer-*

³⁰⁹ Erich Fromm, 1983, s. 63.

³¹⁰ Fromm fremhæver bl.a. de jødiske og kristne mystikeres syn på synden, jf. Erich Fromm, 1983, s. 73.

³¹¹ Han er født i 1261 og død omkring 1327.

³¹² Erich Fromm, 1982 [1976], s. 159.

³¹³ For kristendommens vedkommende ses dette i Erich Fromm, 1983, s. 42-43.

sel humanistisk position, der er funderet i en videnskab om mennesket, jf. note 312.

Men hvorfor er det vigtigt for Fromm at inddrage de store religioner i sit humanistiske projekt? Hvorfor er det ikke nok at formulere denne humanisme på et videnskabeligt grundlag? Så vidt jeg kan se er pointen ikke ”bare”, at det er studierne af de forskellige religioner, der er med til at lede ham på sporet af, hvad denne humanisme går ud på. Pointen er også, at ved at finde religionernes fælles humanistiske kerne bliver de alle favnet og inkluderet, og dermed bliver flest mulige af de partikulære religiøse traditioner *anerkendt og forsonet* med hinanden. Deres humanistiske kerne bliver med andre ord et fælles spejl, en fælles referenceramme.

Hvad kommer der ud af denne systematiske religiøse søgen? I bogen *Det guddommelige menneske* fra 1966 kommer Fromm nødtvungent og indirekte til selv at afsløre fattigdommen i den humanistiske religion, der bliver resultatet af hans konsensus-søgende forsøg på at samle menneskeheden:

”Der findes i Vestens sprog intet ord for kernen i denne form for religiøs indstilling ... Det er derfor mangetydigt at bruge ordet ”religiøs”; selv ordet ”åndelig” er ikke meget bedre, fordi det har andre vildledende bibetydninger. Af disse årsager finder jeg, det må være at foretrække – i det mindste i denne bog – at tale om x-indstillingen, der kan findes i religiøse og filosofiske systemer (såsom Spinozas), uanset om de har et gudsbegreb eller ikke”³¹⁴

X-indstillingen karakteriserer Fromm gennem følgende punkter, der har god sammenhæng med opfattelsen i hans tidligere bøger:

1. Den betragter livet som en opgave eller et problem, dvs. som et ”spørgsmål”, der kræver svar.
2. Den mener, der findes en bestemt rangfølge af værdier, hvoraf den højeste værdi er den optimale udvikling af ens egne egenskaber.
3. X-indstillingen betyder, at enhver begivenhed bliver vurderet ud fra, ”om det gavner eller ikke gavner transformeringen i retning af at blive mere menneske ... – alt er en spore til at gøre ham stærkere og mere følsom.”³¹⁵
4. Den vil give slip på ens ego, ens begærlighed og dermed ens frygt med det formål at fylde sig med verden, at åbne sig for den og elske den. Denne given plads til at se verden, kalder Fromm for aktiv tomhed.
5. Den vil transcendere egoet, hvilket betyder,

³¹⁴ Erich Fromm, 1968, s. 49. I den sammenhæng henviser Fromm bl.a. til Dietrich Bonhoeffers tale om en ikke-religiøs kristendom.

³¹⁵ Erich Fromm, 1968, s. 50.

”... at det forlader ens selvisheds og fremmedgjortheds fængsel. Om vi opfatter denne transcendens som gående i retning af Gud er et spørgsmål om begrebsformulering. Indstillingen er i sit væsen den samme, uanset om den omfatter Gud eller ikke.”³¹⁶

Hvad vi her ser, er intet mindre end et forsøg på at indfange alle de store verdensreligioners humanistiske essens og udtrykke denne filosofisk systematisk i overensstemmelse med Fromms antropologi, som jeg her af pladshensyn ikke er gået nærmere ind på.³¹⁷ *De bliver med andre ord afmytologiseret helt ned til den blodfattige formulering 'x-indstillingen'.*

I overensstemmelse med x-indstillingens perspektiv er flere af hans bøger blev udgivet i serien *Verdensperspektiver*, der startede i 1950'erne. Formålet var at give menneskeheden under den kolde krig et nyt verdensbillede, der kunne føre til en fælles human åndelig orientering, og selv Fromms bog *At have eller at være* fra 1976 er udgivet i denne serie.

Selvom Erich Fromm som nævnt ikke spiller nogen rolle i den aktuelle danske debat og derfor ikke umiddelbart udtrykker nogen folkekirkelig position, så ligger hans relevant i, at *han på en sjældent systematisk måde har gennemtænkt et synspunkt, som også findes blandt folkekirkens medlemmer, nemlig at de forskellige religioner i bund og grund handler om det samme, og at deres fælles positive kerne er en livsindsigt, der gavner menneskets humane udvikling.* Dette synspunkt kom da også til udtryk, da kirkeminister Tove Fergo den 6. september 2003 holdt en såkaldt folkehøring. Om baggrunden for høringen hedder det i forordet til den efterfølgende rapport:

”Tove Fergo [bad] i foråret 2003 ... Teknologirådet om at gennemføre en borgerhøring om fremtidens folkekirke. Høringen havde til formål at åbne debatten for kirkens medlemmer, skabe dialog mellem folkekirkens medlemmer og kirkens professionelle og for at afdække medlemmernes forventninger til kirken.”³¹⁸

Høringen blev holdt i Kerteminde, hvor der deltog 84 borgere udover arrangører, workshopledere o.l.

På en efterfølgende konference for ”kirkens professionelle”³¹⁹ den 15. september 2003 sammenfattede Inge Lise Pedersen, formand for Kirkeligt

³¹⁶ Erich Fromm, 1968, s. 51.

³¹⁷ Se hertil Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 56-62.

³¹⁸ Teknologirådet 2003: *Hvorfor hviker man i kirken? Rapport fra borgerhøring og konference om fremtidens folkekirke*, s. 3, min kursivering.

³¹⁹ Her deltog ”... omkring 100 repræsentanter fra den danske folkekirke for at diskutere ”Borgernes Idekatalog” til Fremtidens Folkekirke. Deltagerne spændte over ansatte fra sogne og stifter, folkevalgte medlemmer af menighedsråd, frivillige medarbejdere, embedsfolk, politikere, foreninger med kirkeligt formål, presse m.m.” (Teknologirådet 2003, s. 39).

Samfund (senere Grundtvigsk Forum) de udfordringer, *som høringen pegede på*, til tre, hvoraf nr. 2 var denne:

”2. Folkekirken må reformeres

Folkekirken er stivnet i sin formulering af den kristne bekendelse. Den er blevet til lære uden liv, derfor ønsker man en reform. Man vil bibeholde *Biblen som en fortælling og som en kilde til moral og til livsoplysning*. Man ønsker at samles i kirken til søndagsgudstjeneste med salmesang, og til dåb, bryllup og begravelse, og man ønsker at have præster til sjælesorg og til at indgå i en eksistentiel samtale som også omfatter samtale med andre religioner. *Man er imod enhver fast formuleret trosbekendelse. Dogmatiske formuleringer opfattes som forhandlingsprotokollater*, og forestillinger om helvede og evig fortabelse anses for at have en alt for central placering i bekendelsen. Begge dele mener man bør afskaffes. Ord som dogme og korsdød er negativt ladede, synd og skyld nævnes slet ikke. *Plusordene er åbenhed, medmenneskelighed, næstekærlighed, dialog, tolerance, etik*. Hvis dette er det tavse flertals røst, så er én ting klar: De der i sommerens debat har talt for at gøre folkekirken til en bekendelseskirke har ikke folket bag sig.”³²⁰

På den baggrund tillader jeg mig at konkludere, at det giver mening at opfatte Erich Fromms humanisme som en position, der – nok mest implicit – er til stede blandt folkekirkens medlemmer, ikke mindst blandt de mere kirkefremmede af disse.

Vi mangler herefter de tre felter i søjlen for den induktive religiøse metode. Fælles for disse er, at personerne er *religiøst åbne eller søgende*, og at kriteriet for det de vælger er, hvad de *føler* er rigtigt. Det, de søger efter, er imidlertid forskelligt, og da felt [9] er den mest vidtgående og konsistente position, starter jeg med den, og mit eksempel er New Age-bevægelsen, der opstod i kølvandet på ungdomsoprøret i 1968:

”Såvel historisk som idémæssigt symboliserer begrebet New Age den nye tidsalder, Vandbærerens – eller Vandmandens Tidsalder ... der afløser Fiskenes Tidsalder efter godt 2000 år. Vandmandens Tidsalder er den nye åndelige – eller spirituelle – bevidstheds tidsalder, hvilket betyder at ånd og videnskab finder sammen i en højere enhed, i et højere erkendelsesniveau. Den periode, der går på hæld nu, var domineret af kristendommen og senere materialismen.”³²¹

Da New Age rummer mange former for religionsblandinger, er den svær at definere i sin dogmatiske substans. Der er snarere tale om *en indstilling* til religionerne og til den enkeltes søgende proces. Den enkelte er på vandring i det store kosmos og går sin egen åndelige vej. Et ofte anvendt billede herpå er de mange veje, man kan følge for at nå toppen af et bjerg. Det billede har flere betydninger. Den enkelte går sin helt personlige, individuelle og til tider ensomme vej op ad bjerget. De etablerede

³²⁰ Teknologirådet 2003, s. 52, mine kursiveringer.

³²¹ Mikkel Pade, 1999, s. 250f.

religioner er stier på bjerget, som man kan vælge at følge på kortere eller længere strækninger. Måske forlader man en etableret sti, kommer ud i et vildnis og bevæger sig videre af en anden sti. Religionernes etablerede stier fører alle til toppen af bjerget, det vil altså sige, at de i bund og grund handler om det samme. Derfor ses Jesus og Buddha som forskellige udtryk for samme sandhed. Vandringens mål er at stå på toppen af bjerget – at få højere bevidsthed – og dermed få overblik over eksistensen. *Det samlende for New Age bliver derfor de værdier, der følger af at tilslutte sig dette billede: Tolerance overfor alle tolerante veje, en ukritisk og relativistisk indstilling overfor alle ukritiske og relativistiske indstillinger, som er fælles om at ville fremme individets åndelige udvikling.* Den kan indeholde troen på astrologi, ædelstensterapi, pyramideenergi, okkultisme, magi, heksebevægelse, spiritisme, shamanisme, yoga, tantra, healing, zen, reinkarnation, ufologi m.v. Resultatet er, at New Age bliver en uoverskuelig mangfoldighed af individuelt sammensatte troselementer.

Som vi så det under pkt. [6] om Erich Fromms religionsfilosofi, tilslutter han sig den brede søgning efter brugbare elementer inden for alle verdens religioner og livsforståelser. På den anden side hører han ikke til i felt [9], da han udfordrer tolerancen og relativismen inden for New Age-tænkningen. Selvom han også tænker på tværs af alle religioner, sætter han en absolut grundværdi, nemlig forskellen mellem det autoritære og det humane. Med denne forskel går han til de forskellige religioner og livsforståelser for at udpege deres undertrykkende og frigørende elementer. Og det ville få ham til at bekæmpe alle former for skæbnetro og lydighed under enhver mester, hvis budskab, man ikke forstår, uanset hvor raffinerede sådanne tanker måtte være udformet. Ved at placere den absolutte værdi uden for religionerne placerer han sig som et ægte barn af oplysningsfilosofien, der troede på, at videnskaben en dag ville forstå alt, hvad der er værd at forstå, herunder menneskets sande natur. Og det er derfor, han hører til i Tönnies-Berger-modellens søjle med de reduktive strategier. Denne forsoning med de moderne videnskaber opnår New Age ikke, da den som de andre induktive metoder gør følelserne til det afgørende kriterium for, hvad der er sandt, og da følelser er individuelle, bliver sandheden det også.

New Age viser, hvad den induktive metodes handel med moderniteten drejer sig om: For at opnå den bedst mulige religiøse tolkning af de religiøse erfaringer, må man fastholde rollen som oplyst forbruger på det religiøse verdensmarked. Det indebærer dels, at man undersøger ”varerne”, inden man træffer sit valg, men også at valget altid kun kan være foreløbigt. Da det kan tænkes, at der senere dukker en bedre ”vare” op, må den kompetente forbruger hele tiden holde øje med markedet, hvorfor *prisen er en aldrig afsluttet søgen*. Hvis den valgte ”vare” er et blandingsprodukt, bliver til-

lægsprisen, at "varen" bliver historieløs og dermed uden den tyngde, der kan hentes fra at indgå i en tradition; man må altså kort sagt sælge ud af trygheden ved at hvile i en bestemt overleveret tradition. Denne pris anerkendes og gives en positiv tolkning med følgende motto, der er udbredt i New Age-miljøet:

"Lyt til den, der siger, at han søger sandheden, og ikke til den, der siger, at han har fundet den."³²²

Den induktive metode i ren form tillader sig altså ikke den aflastning, der følger af vanedannelsen. Man må bekæmpe den institutionaliserede orden på det religiøse område, fordi denne orden blokerer søgningen. Fraværet af klare standpunkter gøres til noget godt, fordi det åbner for søgningen, – "ikke-normen bliver til norm",³²³ hvilket samtidig er et perfekt udtryk for de værdier i retning af nyorientering, som ligger i Sinus-modellens felt C.

Da en social organisering af det religiøse liv ikke kan vare ved over længere tid uden at institutionalisere sig, kan man sige, at denne strategis indre modsigelse består i, at den må gøre dét at overskride de institutionelle grænser til en institution.

Den modsigelse betyder, at den induktive strategi i dens ren form i felt [9] har vanskeligt ved at etablere sig i social form, dvs. med institutionelle rammer. Strategien truer derfor med at slå over i ensomhed. Det kan illustreres med Benny Alex' søgende vej mod sandheden:

"Benny Alex fulgte i 1993 en gammel indiansk tradition og gik ud i den amerikanske ørken for at faste i tre døgn og søge et svar på sin frustration. Det kom i en drøm, som han senere beskrev i bogen "Vejen ud". ... Jeg forstod, at hvis Jesus virkelig er sandheden, vil min søgen føre mig tilbage i hans arme, siger han. Derefter lød drømmens svar: "Hvis du vælger sandheden, vil en større Jesus dukke op på den anden side."

"Det har jeg oplevet. Jesus måtte befries fra min traditions lænker. *Alt det, jeg havde lært i søndagsskolen, Luthersk Mission og den karismatiske bevægelse, måtte jeg aflære.* Men jeg er kommet tilbage. Jeg har søgt i for eksempel buddhismen og sufismen, og der har jeg fundet noget, som er sandt, men de samme sandheder ligger allerede i den kristne tradition", siger han i dag. ...

"Vejen ud" fik flere hundrede frustrerede kristne til at skrive til Benny Alex, fordi de genkendte sig selv i hans historie. Og i 2002 indledte han et initiativ, som både findes på nettet og i virkeligheden. ... "I begyndelsen handlede det om selvudvikling på et kristent grundlag. Vi har i kirken altid fået at vide, at vi skal se på Jesus, men vi har ikke lært os selv at kende. Det tog vi fat på i Drivhuset (som er navnet på hans projekt, SMR), men vi fastholdt hele arsenalet af kristne dogmer", fortæller Benny Alex.

³²² Mikkil Pade, 1999, s. 252.

³²³ Berger, Berger og Kellner, 1974, s. 212.

Men i den radikale søgen efter sandheden er dogmerne blevet lagt til side. - Jeg vil helt ud og søge sandheden. Koste, hvad det koste vil. Det har betydet, at mange kristne ikke længere kommer i Drivhuset. De siger til mig, at de har oplevet Gud ved vores workshops, men de tør ikke gå helt derud, hvor jeg går. Og det er fint. Jeg er gået fra Herrens hus til Herrens mark, andre holder sig til Herrens hus, siger Benny Alex.

I dag er han taknemmelig for den massive kritik hans bog "Vejen ud" blev mødt af. Og han er snart klar med endnu en bog "Vejen til Kristusbevidsthed".

"Det var meget smerteligt at blive fordømt, men jeg lærte af det, at *jeg var afhængig af andres anerkendelse. I dag er jeg lykkeligt fri for det spil.* Nu kan jeg følge den vej, som er lagt foran mig." ³²⁴

Pointen er her ikke, at Benny Alex forsætter sin stort set institutionsløse søgen, men at mange falder fra, fordi det er svært at fastholde alternative virkelighedsdefinitioner uden at opbygge stabile subkulturer, der kan være en objektiv støtte herfor. ³²⁵

Den vanskelighed kan være en del af den sociologiske forklaring på, at New Age-bevægelsen efter 2000 har været præget af en omvendelse i retning af at søge hjem til den kristne "moder-religion" og undersøge, om den kan tilfredsstille den induktive strategis behov for gode tolkninger af religiøse erfaringer. Den radikale søgen, som Benny Alex er et eksempel på, hvor han bevidst *aflærer* den tradition, han er rundet af, ser altså ud til at være for anstrengende for mange af de søgende. Og det er netop baggrunden for at se felt [7] som en selvstændig position:

I Felt [7] finder vi dem, som på den ene side er religiøse på den induktive måde, men som på den anden side bryder med parolen fra note 322 på side 159. De søger med andre ord *efter den ro, det giver at tilslutte sig en religion, der kan give dem en stabil afklaring; de er altså søgende med henblik på at holde op med at være søgende.*

Der er tale om personer, som søger ønsker denne klarhed, men ikke har kunnet finde den i den tradition, de er vokset op i (ellers ville de være i [1], hvis de var meget religiøse og i [4], hvis de var mindre religiøse). Man søger derfor videre, men retter opmærksomheden mod miljøer, der afviser parolen fra note 322 og netop hævder, at de har fundet sandheden.

Som eksempel kan nævnes Charlotte Birch, der nu er lærer og arbejder på en efterskole. Hun giver i artiklen *I længsel efter Gud* indtryk af en omfattende og krævende søgen gennem 11 år i de nye religiøse bevægelser:

³²⁴ *Fra Herrens hus til Herrens mark*, Anne Korsholms interview med Benny Alex, i Kristeligt Dagblad den 12. marts 2004, s. 4, mine kursiveringer.

³²⁵ Jf. Berger og Luckmann, 1987, s. 147f.

”Som 19-årig drog jeg til USA, nærmere bestemt Californien, for at arbejde. Det var i midten af halvfjerdserne, og hele det ”nyreligiøse” marked var for alvor i gang derovre. ...

Jeg blev uddannet som yogalærer og blev der igennem involveret i den hinduistiske tradition. ... Meditation var blevet en del af min dagligdag, eller rettere burde være det. *Jeg havde voldsomme problemer med at finde ro og at overholde alle de forskrifter, som systemet krævede.* Jeg blev voldsomt frustreret og søgte andre steder hen. Transcendental Meditation talte om *en meget enkel metode til at bringe ro i sindet* ... Mantraøvelserne blev mekaniske og ligegyldige, og jeg holdt lige pludselig op. Mine tanker, det indre kaos, og hele den sensibilitet, som gjorde, at jeg knap nok kunne overskue min dag, gjorde mig meget udmattet. Jeg følte mig belastet af tvivl og usikkerhed, og angsten stod hele tiden på lur. *Rodløsheden var stor i disse år, og jeg blev derfor ved med at åbne nye døre for at smage på andre systemer og se, om der måske var noget, der kunne stille min åndelige sult og give mig en slags fred indeni.* ...

Op til fødslen (af hendes første barn, SMR) blev min religiøse stemning ændret. Gud kom nærmere og blev mere personlig. Jeg oplevede mig selv mere i balance, mere rodfæstet. Hele fødselsoplevelsen var som en elevatortur igennem livet. Da jeg slog øjnene op igen, var livet blevet anderledes. Jeg havde fået lov til at opleve et mirakel. I dagene efter blev verden ved med at være ny. Mine sansninger var som barnets. På tredje dagen gik jeg uden for huset, hvor jeg boede, og stod og kikkede ud over markerne. Da var det, som om Gud talte disse ord ind i mit allerinderste: “Det er ikke, som du tror, det er - det er meget større”. Hvad der skete, ved jeg ikke, men jeg ved, at mit liv ændrede sig. ... Efter tre måneder flyttede jeg til en anden by. Startede op alene uden noget netværk. ... *på det tidspunkt orkede jeg ikke mere religiøst, men ønskede blot ro i mit liv.* Efter en tid blev ensomheden dog mere og mere mærkbar. ... Gudskelov huskede jeg på de vise ord, som min gode nyfrelste ven havde sagt mig: “Hvis du nogensinde kommer dertil, hvor du ingen udvej kan se, så bed personligt til Jesus og bed ham om at give dig sin fred”. Jeg gjorde det en dag, hvor afgrunden var meget nær - og i dagene efter igen. Det blev et vendepunkt i mit liv. Jeg mærkede et nærvær, en omsorg, en fred ind over mig. At være elsket, som jeg som mor elskede mit barn betingelsesløst, sådan var jeg også elsket. Det føltes helt fysisk som indre salve. ...

Jeg begyndte at komme i en *frikirke* og kom senere på *bibelskole*. At være almindelig, det var ordene, som jeg følte Gud lagde i mig i det nye liv, jeg skulle til at leve. *At være almindelig i Guds verden, at være et menneske på lige fod med andre* – et menneske i tjeneste for andre. ... Årene i de nye religiøse bevægelser, 11 år i alt, ser jeg tilbage på med ydmyghed og taknemmelighed. Men det har været hårde lærepenge og har haft sin pris, både hvad angår menneskelige relationer og evnen til at fungere som menneske og finde fodfæste i verdenen. Det tog ti år, før jeg begyndte at fortælle min historie, og det tog mange år, før jeg kunne forlige mig med den, jeg er og *få lagt livet på rette hylder.* ... Det har taget sin tid at komme *på plads.*³²⁶

Det er tydeligt, at Charlotte Birchs søgen ikke har været drevet af overskud og et ønske om at øge sin åndelige dannelse. Det har i mange perioder

³²⁶ Charlotte Birch i: *IKON* nr. 37, s. 9-12, mine kursiveringer.

været en eksistenskamp, hvor målet var at finde ro i sindet og fodfæste i verden gennem enkle metoder og systemer. Hun har ledt efter autoriteter, der kunne skære igennem, og det er derfor blevet til mange ”skifte mellem forskellige autoritære sekter”, som jeg kalder felt [7], hvor hun også har været gennem institutioner, som er typiske for felt [1], eksempelvis en frikirke og bibelskole.

Mit sidste felt er [8], og det repræsenterer en religiøs åbenhed, som hverken er en avantgardistisk vandring ud i åndelighedens kringelkroge [9] eller nostalgisk længsel efter traditionel autoritetstro [7]. Jeg kalder denne midterposition for pragmatisme, hvilket er i god overensstemmelse med Hans-Jørgen Schanz’ forståelse af modernitet, der er en bestemt indstilling til livet, som han definerer på den måde, at følgende fire forhold skal være til stede samtidig:

- 1) *Menneskets forhold til naturen* er ”afsakraliseret, afmytologiseret og uden religiøs mellemkomst, altså helt sekulariseret og pragmatisk, (hvorved, SMR) ... naturen udelukkende [blev] en størrelse, der havde betydning som reservoir for brugsværdier til tilfredsstillelse af menneskelige behov.”³²⁷
- 2) *Menneskets forhold til hinanden* skal være bestemt af en adskillelse af det private og det offentlige, hvor det endvidere gælder, at det offentlige rum ”... er bestemt af alment begrundelige, rent humane, altså ikke-religiøse regler, der kan opnå folkelig tilslutning.”³²⁸
- 3) *Menneskets forhold til sig selv* er karakteriseret af selvbestemmelse og myndighed, hvilket indebærer ”... et opgør med alle overleverede magter: religion, tradition og historisk overleveret autoritet.”³²⁹
- 4) *Menneskets forhold til det absolutte, Gud eller det hellige*, hvor det gælder, ”... at forholdet skal være selvbestemt, altså selvvalgt af hver enkelt, og det skal endvidere i princippet alene gøre sig gældende i det private. At religiøs udfoldelse alene i princippet skal finde sted i det private, udelukker ikke på nogen måde, at der dannes fællesskaber om religionen.”³³⁰

En af de vigtigste grunde til, at denne moderne indstilling opstod

”... var, at mennesker (ledende intellektuelle og filosoffer) begyndte at antage, at *alt, hvad der er vigtigt i og for menneskelivet var historisk*. Historisk i den betydning at

³²⁷ Hans-Jørgen Schanz 2008 s. 16.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid., s. 17.

³³⁰ Ibid.

det var intentionelt foranderligt, hvilket vil sige, at det kunne gøres til genstand for en bevidst menneskelig aktion med henblik på ændring i retning af det ønskelige.”³³¹

Dette er helt i overensstemmelse med den sammenkobling af den pragmatiske og den målrationelle tilgang jeg nævnte på side 69 i forbindelse med præsentationen af Tönnies’ grundbegreber: Den pragmatiske tilgang har et fleksibelt forhold til både mål og midler svarende til den målrationelle, hvor man tager udgangspunkt i et *givent* mål, som man ønsker at nå med rationelle midler. Det pragmatiske ligger i at ville finde den mest rationelle *forbindelse* mellem mål og midler. Det sker ved, at man starter med det givne mål og søger efter de mest effektive midler. Hvis det viser sig, at midlerne ikke helt fører til målet eller har uønskede bivirkninger, forsøger man at ”flytte målet lidt” og undersøger, om rationaliteten da er blevet bedre. I mellemtiden er der måske dukket nye muligheder med hensyn til både mål og midler op, som også må overvejes. Hermed foretages – som Weber skrev i note 131 på side 67 – ”en rationel *afvejning* af midlerne i forhold til målene, af målene i forhold til bivirkningerne og endelig også af de forskellige mulige mål i forhold til hinanden.” Vi kan derfor sige, at mennesket, der handler pragmatisk, er fleksibelt og derfor ikke har låst sig fast på sine egne mål, som det spillede ud med til en start.

Ifølge den amerikanske historiker James Kloppenberg finder vi et meget tydeligt eksempel på denne tilgang til verden i det ikke-ideologiske Socialdemokrati i det 20. århundrede,³³² som fra og med krisen i 1930’erne skiftede Karl Marx (1818-1883) ud med John Maynard Keynes (1883-1946), der pragmatisk argumenterede for den blandingsøkonomi,³³³ der i dag er mainstream i hele Europa og vinder frem overalt i verden.

Pragmatismen er et oplagt valg i en kompleks og uoverskuelig verden som den moderne, og pragmatisk bliver den religiøse indstilling, når pragmatismen fra forholdet til naturen og til medmennesket i det offentlige rum flyder med over i forholdet til det absolutte.³³⁴

At denne pragmatiske indstilling hører hjemme som position [8] i Tönnies-Berger-modellen ses allerede af dens placering i modellen: Den passer nemlig godt til, at [8] er placeret i felt B, som er dér, hvor vi finder det mest rendyrkede moderne, og at den hører under de induktive metoder, der reg-

³³¹ Ibid., s. 13, min kursivering.

³³² Jf. Hans Joas 1992, s. 14.

³³³ Begrebet dækker over den kombination af markedsøkonomi og statsintervention i økonomien, som vi bl.a. kender fra de nordiske velfærdsstater, men som også er grundlaget for flere borgerlige partier, som er kommet til regeringsmagten efter 2000, eksempelvis Danmarks liberale Parti, Venstre og de kristelige unionspartier i Tyskland.

³³⁴ Jf. Hans-Jørgen Schanz’ fire punkter på side 162f.

ner det for sandhed i religiøse spørgsmål, som føles rigtigt. Som vi så i note 245 på side 130 kobledes Peter L. Berger følelsesstyring og pragmatik sammen på denne måde:

”Teologien tilbyder målestokke, som de kristne kirker kan bedømme sig efter. Når disse målestokke går tabt, så bliver den kristne tro natten, hvor alle katte er grå. ... *Når et menneske ikke længere kæmper intellektuelt med de af hans tro pålagte problemer, så træder følelsen i stedet for tænkningen.* Den enkelte spørger ikke længere: ”Hvad er sandheden?”, han spørger i stedet for: ”Hvad føler jeg?” Og det er samtidig et skridt frem mod det næste spørgsmål: ”Hvorledes fremkalder jeg disse følelser?” I stedet for det ærlige møde med det kristne budskab træder *følelsernes pragmatisme*. Dermed er holdningen åben for den religiøse forbrugers holdning, som på det kirkelige supermarked indkøber den rigtige sammensætning af åndelige rørelser og sindsbevægelser, som tilfredsstiller hans øjeblikkelige sjælelige behov.” (mine kursiveringer).

Placeringen i felt B betyder også, at personer i [8] især kommer fra de sociokulturelle miljøer, der er knyttet til dette felt: Den borgerlige midte, det social-økologiske miljø, den liberalt-intellektuelle elite og de ressource-svage. Som det blev nævnt på side 144 er det dog sandsynligt, at det social-økologiske miljø er overrepræsenteret i den samfundskritiske position [2], hvorfor det formodentlig især er de øvrige nævnte miljøer, der er at finde i [8]. Og antageligt er det den største af disse, nemlig ’den borgerlige midte’, der idealtypisk dominerer position [8]. Hvori består da det pragmatiske i forhold til kirke og kristendom? Jeg ser to oplagte muligheder med afsæt i den kulturelle orientering fra felt B, der jo handler om, at man lægger vægt på levestandard, status, frigørelse, rationel videnskabelig tænkning, selvrealisering og autenticitet:

- [8a] Man kan være *agnostiker*, hvilket betyder, at man tilslutter sig den opfattelse, ”at der ikke kan opnås egentlig viden om emner, der er genstand for religiøse og filosofiske spekulationer, og at tavshed derfor er den eneste visdom i denne sammenhæng.”³³⁵

Agnostikerne har derfor et mere ydmygt forhold til, hvad viden-skaben kan skabe af sikker viden end ateisterne, der mener at have sikker viden om, at Gud ikke eksisterer. Førstnævnte er derfor mere åbne for, at andre holdninger, herunder de religiøse, *kan* indeholde sandheder. Agnostikeren kender sin videns begrænsninger og kan derfor ikke afvise det.

³³⁵ Gyldendals store danske encyklopædi, www.denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Filosofiske_begreber_og_fagudtryk/agnosticisme [hentet 15.01.14]

På det kirkelige område kan agnostikerens position minde en del om den funktionskristnes: De er fælles om ikke at tro på Gud og lægge vægt på den rationelle forståelse af virkeligheden (jf. felt B), men de er også fælles om at have en åben tilgang til det kirkelige: Mens agnostikeren siger, at måske findes der en religiøs virkelighed, så siger den funktionskristne, at måske er de religiøse institutioner funktionelle og dermed værd at støtte.

- [8b] Nogle agnostikere går skridtet videre og beklager, at de ikke har sans for det religiøse, fordi de fornemmer, at de dermed går glip af noget.³³⁶ Dermed deler de skæbne med mange moderne mennesker, som ikke er troende, men som fornemmer, at ”der er mere mellem himmel og jord, end vi lige kan se”, og som har et behov for at reflektere over livets store spørgsmål. Som eksempel kan nævnes filosofen Jan Maintz Hansen, der i en kronik i *Information* spørger, hvad kirken egentlig kan tilbyde det moderne menneske, som det ikke kan få andre steder? Han giver dette svar:

”Udgangspunktet for overvejelsen må være, *hvad kirken i bund og grund handler om: åndelighed, dybde og refleksion over tilværelsens fundamentale spørgsmål*. Kirken handler om at give mening til de tidløse dimensioner af menneskelivet, som overskrider, hvad vi kan sanse, måle, bevise og overhovedet helt forstå: Hvad vil det sige at være menneske? Er der liv efter døden? Hvad er døden? Er der mening at hente uden for mig selv og den sanselige verden? Osv. Altså: Hele kirkens meningsfuldhed forudsætter grundlæggende en tro på noget større, end hvad øjnene kan se og fornuften forstå.”³³⁷

Det er bemærkelsesværdigt, at kirken her ikke er bestemt ud fra sit kristne indhold, men til at være en religionsanstalt, hvor formålet er at imødekomme folks behov for eksistentiel afklaring og evt. religiøse ceremonier uden noget præcist teologisk indhold.

Positionen kan minde noget om Erich Fromms og det opgør med dogmatikken, som vi så i note 320 på side 157. Den afgørende forskel til Fromms position er imidlertid, at mens han formulerer sig på den reduktive strategis præmisser, som er at udforme et rationelt konsistent standpunkt, så ønsker Jan Maintz Hansen en åben eksistentiel ramme – det drejer sig blot om at give mulighed for refleksion – og formulerer sig derfor på den induktive strategis præmisser.

³³⁶ Max Weber, der regnede sig for agnostiker, opfattede sig selv som religiøst umusikalsk; – en betegnelse, der leder tanken hen på en vis ærgrelse.

³³⁷ Jan Maintz Hansen: *Hvad kun kirken kan*, kronik i *Information* den 15. december 2012.

Hermed er der markeret en forskel, der viser, at de to kulturelt-religiøse orienteringer fungerer væsensforskelligt i forhold til kirken, selvom de umiddelbart kan minde meget om hinanden: Det er netop fordi ateisterne i [5] og de stringente humanister i [6] har den *reduktive* religiøse strategi, at de er forargede over trosbekendelsen og kritiske overfor uklare teologiske formuleringer.³³⁸ Det er pragmatikerne ikke, hvorfor de befinder sig godt i den rummelige folkekirke.

Efter denne gennemgang af modellen med afsæt i en række eksempler vil jeg nu almengøre modellen ved at erstatte eksemplerne med begreber:

³³⁸ Efter mediedækningen at dømme – bl.a. tv-avisen på DR 1 – kom den hårdeste kritik af Thorkild Grosbøll i Taarbæk Sogn, hvor han var ansat, fra ateister, som ikke var medlemmer af folkekirken. De fandt det urimeligt, at det, de opfattede som Grosbølls ateistiske standpunkt kunne hører hjemme i den folkekirke, som de netop selv tog afstand fra, fordi de var ateister. De neoortodokse kritiserede ham naturligvis også, men det interessante er, at de i denne sag kan udgøre en fælles front, fordi begge grupper er enige om, at kristendommens bekendelsesgrundlag skal tages bogstaveligt.

Tönnies-Berger-model med begreber

Kulturel orientering					
Mange valgmuligheder, overskride grænser	C Nyorientering	[3] Kreativ neoortodoks	[6] Rationel inkluderende humanist		[9] Fleksibel synkretist
Levestandard, frigørelse	B Modernisering	[2] Målrational neoortodoks	[5] Ateist	[8] Pragmatiker	
			[5a] Funktionskristen	[5b] Kirkefjendsk ateist	[8a] Agnostiker [8b] Eksistentielt søgende
Rodfæstet i tradition, "fastholde", "bevare"	A Tradition	[1] Kulturelt rodfæstet neoortodoks	[4] Kulturkristen		[7] Nostalgisk søgende
Religiøs mentalitet / orientering		Deduktiv førmoderne / Gemeinschaft	Reduktiv moderne / Gesellschaft		Induktiv postmoderne / Gemeinschaft oven på Gesellschaft
		Bibeltro, neoortodoks	Kulturkristen	Ateist	Agnostiker Spirituel
Religiøs styrke		Stærk	Svag	Nul	Nul Stærk
Grov indplacering af kirkelige retninger		Indre Mission, Karismatisk bev. Tidehverv	De grundtvigske, Socialdemokraterne		Økumenisk bevægelse, Aktivister

Figur 14: Tönnies-Berger-model med **begreber** for de kulturelt-religiøse orienteringer

Følgende noter viser, hvad der i kort form kendetegner de ni kulturelt-religiøse orienteringer:

- [1] Kulturelt rodfæstet neoortodoks: "Jeg vil være tro mod den overlevede kultur og religion"

- [2] Målrational neoortodoks: ”Hvor videnskaben holder op, begynder den klassiske teologi, som får det sidste ord”.
- [3] Kreativ neoortodoks: ”Den klassiske tro er også sand i den postmoderne verden”
- [4] Kulturkristen: ”Kristendommen er et vigtigt holdepunkt for det danske samfund”
- [5] Ateist: ”Videnskaben har bevist, at al religion er overtro”
- [5a] Funktionskristen: ”Det er godt, at vi har kirken, hvis vi en dag skulle få brug for den”
- [5b] Kirkefjendsk ateist: ”Videnskaben har bevist, at al religion er overtro, og derfor skal de religiøse institutioner bekæmpes”
- [6] Rational inkluderende humanist³³⁹: ”Alle religioner udtrykker dybest set den samme sandhed, og denne fælles kerne kan også udtrykkes rationelt filosofisk”.
- [7] Nostalgisk søgende: ”Hvis jeg leder længe nok, kan jeg finde en religion, der giver mig klare svar, som jeg kan holde mig til”
- [8] Pragmatiker: ”Hvis der er brug for forandringer i kirken, er jeg åben for det”
- [8a] Agnostiker: ”Vi kan hverken vide eller afvise, om religionerne indeholder sandheder, og det er også lige meget for mig”
- [8b] Eksistentielt søgende: ”Kirken er en god ramme til at reflektere over livets store spørgsmål”
- [9] Fleksibel synkretist: ”Det er op til mig selv at finde min egen religiøse sandhed, og kriteriet er her, hvad der føles rigtigt for mig”.

³³⁹ Dette lidt tunge begreb er desværre nødvendigt for at give positionen en entydig placering i Figur 14: ’Rational’ fortæller, at positionen er reduktiv (en blot inkluderende humanisme kunne være induktiv); ’inkluderende’ udtrykker, at den befinder sig i felt C på lodret akse, der er syntesedannende og rækker ud over en rent videnskabeligt begrundet humanisme i forlængelse af oplysningsfilosofien (det ville være felt B); og at positionen skal være ’humanistisk’ betyder, at der ikke blot skal være tale om religionernes fællesmængde; – dette fælles skal være ægte humanistisk, dvs. i overensstemmelse med menneskets fundamentale behov og en støtte for deres sunde udfoldelse, således som Erich Fromm forstår det.

Tönnies-Berger-model med Gemeinschaft og Gesellschaft

Formålet med dette afsnit er at tolke Tönnies-Berger-modellens ni kulturrelt-religiøse orienteringer ved hjælp af Tönnies' grundbegreber for på den måde at forbinde dem med klassisk sociologisk teori og markere, hvordan de ni orienteringer er relateret til de øvrige fænomener i denne bog, hvor disse begreber også er anvendt. Pointen ved dette forehavende er, at de strukturelle forhold i hhv. Gemeinschaft og Gesellschaft og mellem dem (som blev præsenteret i afsnittet om "Gemeinschaft og Gesellschaft" på side 40 til 66) dermed tænkes ind i de aktuelle forhold.³⁴⁰

Hvis det lykkes at gennemføre denne tolkning, er det samtidig et tegn på, at Tönnies' begreber virkelig er *grund*begreber (og ikke bare idealtyper i Webers mere løse betydning, jf. note 62 på side 41) forstået på den måde, at de udtrykker aspekter, som er til stede i *ethvert* socialt fællesskab.

At fremhæve unikke træk ved de ni orienteringer (som også kan opfattes som former for fællesskaber omkring et livssyn) med kun to begreber kan kun lade sig gøre med udgangspunkt i Tönnies' pointe fra pkt. 7 på side 51 om, at Gemeinschaft og Gesellschaft sjældent optræder i ren form, men oftest i en bestemt blanding af Gemeinschaft- og Gesellschaft-elementer. Flere af de ni grupper indeholder da også netop sådanne kombinationer, og for at udtrykke dette anvender jeg umiddelbart "selvmodsigende begreber" som f.eks. 'målrationalt Gemeinschaft' og 'globalt Gemeinschaft':

³⁴⁰ Dette er naturligvis – som så meget andet inden for sociologien – en diskutabel pointe, og den viser en konsekvens af den forskel på Tönnies og Weber, som jeg nævnte i note 62 på side 41: En konsekvent weberiansk sociologi vil netop pointere, at sociologien er nødt til at reformulere alle sine begreber om de sociale forhold igen og igen, hver gang den undersøger et nyt felt. Weber spidsformulerer dette ved at hævde, at sociologien er dømt til evig ungdom: „... der [findes] videnskaber, hvis lod det er at være evigt unge. Det er alle de historiske fag: alle de, som stadig får tilført nye problemstillinger gennem kulturens evigt fremadskridende forløb. For deres vedkommende ligger det i selve deres opgaves natur, at *alle idealtypiske konstruktioner er forgængelige*, men samtidig, at der uundgåeligt vil skulle konstrueres nye idealtyper.” (Max Weber 2003A, Bind 1, s. 119, min kursivering).

Det filosofiske spørgsmål i den forbindelse er, om denne '*indtænkning*' af strukturen fra Gemeinschaft og Gesellschaft i det givne aktuelle fænomen er et udtryk for, at fænomenet *påduttet* begrebernes struktur, eller om der er tale om, at indtænkningen *fremkalder* (jf. note 1 til Tabel 7 nedenfor på side 193) en struktur, der allerede findes i fænomenet? Jeg vil mene, at Tönnies vil hævde det sidste svarende til, at hans sociologi, som nævnt på side 42, har en metafysisk undertone.

Kulturel orientering					
Mange valgmuligheder, overskride grænser	C Nyorientering	[3] Globalt Gemeinschaft	[6] Globalt Gesellschaft		[9] Ad hoc Gemeinschaft
Levestandard, frigørelse	B Modernisering	[2] Målrationelt Gemeinschaft	[5] Målrationelt Gesellschaft		[8] Pragmatisk Gesellschaft
Rodfæstet i tradition, ”fastholde”, ”bevare”	A Tradition	[1] Metafysisk Gemeinschaft	[4] Historiens Gemeinschaft		[7] Autoritetens Gemeinschaft
Religiøs mentalitet / orientering		Deduktiv førmoderne	Reduktiv moderne		Induktiv postmoderne
		Bibeltro, neoortodoks	Kultur- kristen	Ateist	Agno- stiker Spirituel
Religiøs styrke		Stærk	Svag	Nul	Nul Stærk

Figur 15: Tönnies-Berger-modellen, hvor de kulturelt-religiøse orienteringer er tolket med Tönnies' grundbegreber

De følgende noter til denne figur har til formål at vise, hvordan de ni kulturelt-religiøse orienteringer tager sig ud, når de ses i lyset af Tönnies' grundbegreber om Gemeinschaft og Gesellschaft:

[1] *De kulturelt rodfæstede neoortodokse*, der i Figur 13 på side 136 er repræsenteret ved Indre Mission i Kragelund Sogn, er kendetegnet ved en fælles religiøsitet og et fælles hverdagsliv, som udtrykker et klassisk Gemeinschaft, der bygger på stort set alle de sammenhængskræfter et sådant kan have: Åndens, stedets, kulturens og (for familiernes vedkommende) blodets bånd (jf. pkt. 8 i afsnittet om Tönnies' teori på side 55).

Jeg kalder det for et metafysisk Gemeinschaft for at fremhæve, at de kulturelt rodfæstede neoortodokse betoner de sammenhængskræfter, som

Tönnies selv kaldte for metafysiske (jf. side 55), og de betoner de dybeste lag i fællesskabet, som fik Tönnies-forskerne Peter-Ulrich Merz-Benz (i note 64 på side 42) og Alfred Bellebaum (i note 65) til at tale om, at der hos Tönnies var ”en metafysisk virkelighed *bag ved* den empiriske virkelighed”. Dette lag kunne f.eks. handle om, at historiens ’tilfældigheder’ – både den individuelle og den store fælles – har en retning, der er styret af forsynet. Dietrich Bonhoeffer antydede dette ved at tale om, at den ”dybeste mening (med Gemeinschaft er, SMR) givet som »fra Gud til Gud «” (jf. note 97 på side 54). Og helt eksplicit kommer dette til udtryk i beretningen fra mødet i Indre Mission i Kragelund Sogn, hvor taleren sagde, at ”Det er Guds vilje alt sammen. Også selv om det er et trafikuheld, der umiddelbart kan være svært at se en mening med” (jf. note 260 på side 140). Det umiddelbart tilfældige behøver ikke at være det; Gud er Herre over historien; også i detaljen kan Gud have en finger med i spillet. Hvis moderniteten – som Max Weber sagde – affortryller verden, er der her tale om en genfortryllelse.

Udfordringen for denne orientering [1] er, at det klassiske Gemeinschaft er nødt til at eksistere på modernitetens vilkår, som er gennemsyret af Gesellschaft-elementerne konkurrence, kynisme, egoisme, pluralisme og værdirelativisme.

[2] *De målrationalle neoortodokse*, der i Figur 13 er repræsenteret ved befrielsesteologien (men hvor også folkene omkring *Tidehverv* eller omkring tidsskriftet *Origo*³⁴¹ kunne være nævnt), deler Gesellschafts betoning af den videnskabelige rationalitet, der handler om ”at opdele de tilsyneladende

³⁴¹ Professor, dr. scient. Peter Øhrstrøm, der er medudgiver af *Origo*, har i en kort artikel om, hvorvidt hvirvlerne er forskellige på den nordlige og sydlige halvkugle, når vand løber ud af et badekar, givet denne karakteristik af tidsskriftets formål: ”Vane-tænkning og fordomme i forbindelse med videnskabelige teorier om badekarshvirvler bør naturligvis kritiseres. Det er godt, at professor Tyvand nu har vist, at fysikken i dette tilfælde ikke siger det, som så mange hidtil har troet. Men meget værre er det naturligvis, når vanetænkning og fordomme i forbindelse med videnskabelige teorier fører til et verdensbillede, et livssyn eller en ideologi, som ret beset slet ikke følger af en korrekt anvendelse af gennemtestede videnskabelige teorier. Når flere af tidens højtråbende ateister f.eks. hævder, at darwinistisk materialisme nødvendigvis følger af god videnskab, og at troen på skabelse nødvendigvis undsiges af god videnskab – ja, så er der tale om en yderst kritisabel anvendelse af videnskabelige teorier. I sådanne tilfælde er der et skrigende behov for at få misbruget af videnskaben afsløret. Det er den opgave, som vi lægger mest vægt på i ORIGOs sammenhæng.” (*Origo* nr. 104, s. 3 jf. www.skabelse.dk/articles/1041.pdf [hentet 06.01.14]. Skal den neoortodokse skabelses-tro gøres gældende, er det altså en forudsætning, at dette forehavende ikke strider mod gedigen videnskabelighed.

helheder i enkeltdele for at kunne give en *analytisk* beskrivelse eller forklaring” (jf. pkt. 5.2 på side 49) og dermed også den frihed, der er knyttet til Gesellschaft, nemlig at kunne kontrollere verden og have magt over tingene i det omfang, som videnskaberne giver mulighed for det (jf. pkt. 6.2 på side 50). På den anden side følger der af den neoortodokse orientering en sans for, at mennesket ikke kan have den fulde kontrol over tingene. Og det, der ligger udenfor menneskets kontrol, er i Guds hånd. At ”alt er teologiserbart” (jf. note 273) er formodentlig med til at skærpe vores sans for denne dobbelthed, således at vi, efter at den kontrolbaserede frihed er udtømt, kan vende os imod Gud og dermed få den frihed, der ligger i overgivelsen til Ham, altså den ’frihed som hengivelse’, der er knyttet til Gemeinschaft (jf. pkt. 6.1 på side 50).

Selvom de målrationelle neoortodokse ikke kan have monopol på følgende velkendte bøn af Reinhold Niebuhr, udtrykker den på smukkeste vis, hvad sagen drejer sig om:

”Gud give mig tålmodighed til at acceptere de ting,
jeg ikke kan ændre,
mod til at ændre de ting, jeg kan ændre
og visdom til at kende forskellen.”

De målrationelle ortodokse har i dobbelt forstand del i et *ånds-Gemeinschaft*: Man er fælles om en bestemt neoortodoks kristendomsforståelse og fælles om en bestemt måde at tænke forholdet mellem videnskab og kristentro – først taler videnskaben, og derefter bliver den sat på plads af kristendommen. *Gesellschaft*-elementet – og det vil sige den moderne kulturelle orientering (jf. placeringen på modellens lodrette akse) – viser sig ved, at man anerkender videnskabernes indsigt og gerne selv bidrager til deres udvikling.

Samtidig er der en tendens til, at den givne gruppe af målrationelle neoortodokse har den samme verdslige dagsorden, og da det fælles teologiske grundlag ”får det sidste ord”, udvikler denne dagsorden sig i en bestemt retning, som giver dette Gemeinschaft en målrationelt fortegn – man vil noget bestemt i den verdslige verden: Befrielsesteologerne udvikler en fælles forståelse af marxismen og de sociale forhold, som de ønsker at ændre; tidehvervsteologerne udvikler en fælles forståelse af historiefaget og danmarkshistorien, som de bruger til at kaste sig ind i den offentlige kultur- og værdikamp; og kreationisterne omkring *Origo* udvikler en fælles forståelse af naturvidenskaberne, herunder ikke mindst darwinismen, som de bruger i den faglige og offentlige debat. *Trosfællesskabet udvikler sig derfor ind i det videnskabelige område til en omfattende kognitiv orden*. Fordelen herved er indlysende: Man kan blande sig i den offentlige og akademiske de-

bat med den styrke, det giver at udvikle sit standpunkt sammen med folk, man også har et dybere fællesskab med.

Udfordringen for denne orientering [2] er at rumme, at på den ene side er det videnskabens logik at overskride grænser og være uafhængig af værdi-domme, mens det på den anden side ligger i det neoortodokse perspektiv, at den overleverede teologi ikke må undermineres af det, videnskaberne når frem til. Gesellschafts løsslupne valgvilje skal med andre ord holdes i skak af Gemeinschafts fordring om troskab mod den traditionelle troslære.³⁴²

[3] *De kreative neoortodokse* lever i det postmoderne kulturelle klima, som hævder, at 'alt er relativt', og at individet derfor selv vælger, hvad der skal gælde for sandt, og at dette kun behøver at gælde for den pågældende selv. Denne individuelle frihed er et klart Gesellschaft-element, men som vi så på side 145, så kan udsagnet om at 'alt er relativt' vendes mod det selv, hvorved udsagnet selv bliver relativt. Det giver igen plads til absolutte sandheder, og hermed bliver det muligt for individerne at forankre sig i det ånds-Gemeinschaft, som en fælles tro på Jesus Kristus som åbenbaringen af Guds absolutte sandhed er.

Og til forskel fra de kulturelt rodfæstede neoortodokse i [1] er dette trosfællesskab ikke bundet til et stedligt Gemeinschaft, hvor man lever sit liv i tæt forbundethed med trosfællerne et bestemt sted. De kreative neoortodokse er veluddannede og globalt mobile, har internationalt udsyn, taler flydende engelsk og finder hurtigt trosfæller overalt i verden. De føler sig derfor som en del af et globalt Gemeinschaft.

[4] *De kulturkristne*, der i forbindelse med Figur 13 blev repræsenteret ved dels dem, der arbejder for at gøre kirken til en vigtig kulturel ressource for lokalsamfundet og dels Thorkild Grosbølls civilisationsorienterede kristendom, opfatter jeg som bærere af et moderne Gemeinschaft. Hermed mener jeg *forsøget på at genskabe og styrke Gemeinschaft-elementer på modernitetens vilkår*, som vi f.eks. så det i bestræbelserne på at styrke det *stedlige* Gemeinschaft i Annisse, der

"... ligger ved den nordøstlige ende af Arresø, og består af den gamle landsby, Annisse, af et nyere parcelhuskvarter, Annisse Nord, samt den lille flække, Huseby. Hertil kommer et forholdsvis stort opland. Der er ca. 900 husstande med knap 2400 indbyggere."³⁴³

Det er endvidere karakteristisk for de kulturkristne som idealtype, at de betoner den *historiske* forståelse af samfundet og dets udvikling. Fokus er alt-

³⁴² Denne konfliktmulighed blev kort antydnet i forbindelse med note 267 på side 141.

³⁴³ www.annisse.dk/om_annisse.htm [hentet 06.01.14]

så ikke på, at samfundet er skabt af mennesker i deres bestræbelse på at virkeliggøre nogle ideer, eller at det følger socialvidenskabelige lovmæssigheder. Modsat denne Gesellschaft-tænkning ligger vægten på, at samfundet – også det lokale stedlige fællesskab – er noget, som vokser organisk frem af historien, der som en slags væsensvilje indeholder kim og anlæg, som udfolder sig. Derfor må vi sige, at Gemeinschaft-tænkningen dominerer forståelsen af samfundet i [4].

Denne opfattelse er i god overensstemmelse med Grundtvig, der alene har sans for fællesskaberne og samfundet set som Gemeinschaft. Fra huslivet (familien, evt. med tjenestefolk) ved vi, hvad der bærer et fællesskab, og det er ifølge Grundtvig præcis de samme kvaliteter, der skal bære samfundslivet. Denne reduktion af samfundet til et Gemeinschaft viser sig f.eks. i hans politiske opfattelse, hvor han ønsker at gøre frivillighed og ofervillighed til det bærende for den statslige politik. To eksempler kan illustrere dette: Det ene er, at han selv i krigsårene 1848-50 var imod almindelig værnepligt. Slaget skulle vindes ved at appellere til ”Den danske Ungdoms mageløse Frivillighed”.³⁴⁴ Det andet er, at de riges fattighjælp ikke måtte gøres til en pligt, for det ville betyde, at „man overskiærer Kiærligheds-Baandet, som er det eneste, der til Gavn kan forbinde de Rige med de Fattige ...”³⁴⁵ osv.

Overfor denne ensidige Gemeinschaft-tænkning siger Tönnies, at det handler om hele tiden at finde balancen. Han lader os aldrig slippe for det urovækkende spørgsmål: Har vi nu fundet den rette balance mellem Gemeinschaft og Gesellschaft? Tönnies holder os på den måde fast på en ærkeeuropæisk værdi – tvivlens nådegave.

På det sociale eller samfundsmæssige område er *udfordringen* for de kulturkristne at undgå den ensidige Gemeinschaft-tænkning, der ligger i arven fra Grundtvig, og på det religiøse område er den at fastholde deres dunkle religiøse standpunkt imod den tendens til ateisme, der er den logiske konsekvens af den reduktive tilgang til det religiøse.

[5] *De funktionskristne* repræsenterer et rendyrket målrationelt Gesellschaft, da der er tale om rationalisme på begge dimensioner. Man opfatter (idealtypisk) samfundet og det sociale liv i øvrigt som en maskine bestående af mekanismer som f.eks. statsbureaukratiet med dets maskinrum, markedsmekanismen og skolen som en fabrik, hvis output kan måles med PI-SA-undersøgelser.

³⁴⁴ Grundtvig er her citeret fra Claus Bjørn 2007, s. 79.

³⁴⁵ Citeret fra Claus Bjørn 2007, s. 55.

Udfordringen for de funktionskristne med deres rationelt scientistiske tænkning er at forholde sig til den afmagt, der følger af, at livet består af langt mere end det, der ligger inden for menneskets kontrol, og som kan forstås rationelt. De er dog her bedre stillet end deres mere traditionelle ateistiske tvillinger [5b], fordi de førstnævnte med deres funktionelle rationalitet er i stand til at sætte sandhedsspørgsmålet i parentes, jf. note 300 på side 150.

[6] Det globale Gesellschaft er her repræsenteret ved et forsøg på at formulere verdensreligionernes humanistiske essens. Eksemplet var Erich Fromms bestræbelse på at formulere en universel humanisme på et rationelt videnskabeligt grundlag. Der er altså tale om et globalt sigte, som bl.a. viser sig i Fromms ønske om at samle menneskeheden omkring fælles mærkedage, hvor menneskets humane potentiale bliver dyrket. Han foreslår derfor, at FN tager initiativ til en årlig fejring af menneskeslægten og dens bedrifter med egne symboler, helligdage og fester: "Ikke den nationale helligdag, men 'menneskets dag' ville blive årets vigtigste helligdag."³⁴⁶

Denne positions Gesellschaft-elementer er dels den rationelle systemtænkning og dels, at denne er orienteret mod verdenssamfundet. Dens placering i det nyskabende felt C ligger i positionens kreative omgang med de mange religiøse traditioner, som bliver bearbejdet og forenet til en ny syntese.

Udfordringen for denne rationelle humanisme, der vil inkludere alle de religioner, der har noget humanistisk at byde på, er især at komme ud over den blodfattige begrebsliggørelse, der når et højde- eller måske snarere et lavpunkt med Fromms sammenfatning af sit synspunkt som en 'x-indstilling', og forbinde sig med organiske Gemeinschaft-elementer som tradition, fortælling, ritualer og mærkedage.

[7] Autoritetens Gemeinschaft er et alt-eller-intet-fælleskab, som kendetegner sekteriske miljøer, der holdes sammen af en autoritær eller karismatisk leder.³⁴⁷ Personerne i felt [7] har den samme kulturelle grundorientering som de kulturelt rodfæstede neoortodoks [1], nemlig at ville det nære fællesskab omkring et klart trosgrundlag som et værn mod den alt for flydende modernitet, men samtidig er ens religiøse orientering præget så meget af den flydende situation med de mange valgmuligheder, at man reelt ikke *er* forankret i en tradition, som man kan overtage og føle ansvar for. Man sø-

³⁴⁶ Erich Fromm, 1969 [1964], s. 75.

³⁴⁷ Om Max Webers forståelse af karisma som sociologisk type og tiltrækningen ved denne autoritetsform i en postmoderne kultur se Malte Lenze 2002.

ger derfor sekteriske miljøer, som er hårdt afgrænset fra den almindelige kultur, og som derfor har en klart profileret identitet.

Udfordringen er at håndtere denne spænding mellem outsidersmiljøets afvigende og ofte autoritært håndhævede normer og den almindelige kultur med dens betoning af den personlige frihed. Dvs. på den ene side et autoritært Gemeinschaft og på den anden side den individuelle frihed i Gesellschaft.

[8] Pragmatikeren er veltilpasset i det moderne samfund, hvor netop pragmatismen er i højsædet, og hvor det frie Gesellschaft-menneske kan møde ligesindede til fælles samtaler om vigtige – f.eks. eksistentielle – emner. Det handler ikke om at missionere klassisk kristendom (som [1] og [3]), om at finde tryghed i en sekt (som [7]), om at forbedre samfundet (som [2]), om at opbygge et rationelt verdensbillede (som [5] og [6]), om at skabe sin egen religiøse tydning af livet (som [9]), om at sammentømre lokalsamfundet (som [4]) – det handler om pragmatisk at gribe de muligheder og chancer, der byder sig til.

Som udgangspunkt er det ikke et problem for disse tilpassede Gesellschaft-mennesker, at kirken har en Gemeinschaft-karakter som følge af, at den har et overleveret bekendelsesgrundlag. Den pragmatiske indstilling betyder dog, at dette blot ses som en berigelse og en anledning til at få nye perspektiver ind over sine egne eksistentielle overvejelser. Netop fordi man – til forskel fra de rationelle humanister i [6] – ikke søger en nærmere fælles afklaring, er det ikke vigtigt at gøre op med dogmerne, som humanisterne ville i note 320 på side 157.

Udfordringen for pragmatikerne opstår først, hvis man i kirken møder neoortodokse positioner, som insisterer på, at bekendelsesgrundlaget skal forstås som andet og mere end indspil fra en svunden tid.

[9] Den postmoderne induktive måde at være religiøs på indebærer en radikal og vedvarende søgen, hvor man principielt er åben for, hvad alle religioner har at byde på. I note 324 på side 160 så vi Benny Alex gå denne vej:

”... i den radikale søgen efter sandheden er dogmerne blevet lagt til side. - Jeg vil helt ud og søge sandheden. Koste, hvad det koste vil. Det har betydet, at mange kristne ikke længere kommer i Drivhuset. De siger til mig, at de har oplevet Gud ved vores workshops, men de tør ikke gå helt derud, hvor jeg går. Og det er fint. Jeg er gået fra Herrens hus til Herrens mark, andre holder sig til Herrens hus, siger Benny Alex.”

Workshoppen er et eksempel på et 'ad hoc Gemeinschaft', der er baseret på, at frie individer med en postmoderne kulturel orientering søger sammen i et fællesskab omkring en fælles interesse, der er dybt funderet i deres personlighed og derfor er bestemt af deres fælles væsensvilje. Men vi ser også,

at det er ekstremt skrøbeligt. Det er et netværk af uafhængige Gesellschaft-mennesker, der søger et nært Gemeinschaft, men som højest er forpligtet på hinanden i det tidsrum, workshoppen varer, og som hele tiden er på vej et nyt sted hen, jf. parolen fra note 322 på side 159: "Lyt til den, der siger, at han søger sandheden, og ikke til den, der siger, at han har fundet den."

Udfordringen for ad hoc Gemeinschaftet er derfor at bevare sin karakter af nært personligt fællesskab, fordi det hele tiden balancerer på kanten af opløsning.

Udbredelsen af de ni kulturelt-religiøse orienteringer

Som det fremgik af indledningen til dette kapitel er Tönnies-Berger-modellen indtil videre blot en hypotese. Det betyder bl.a., at vi ikke kan vide, hvor udbredte hver af de ni kulturelt-religiøse orienteringer er i befolkningen; – og om det netop er disse ni, der er de centrale, når man vil bestemme befolkningens forskellige præferencer i forhold til folkekirken. Tre ting kan vi dog sige om de ni subkulturers udbredelse:

En vis sammenhæng mellem kulturel og religiøs orientering

Det første jeg vil nævne har at gøre med, at jeg på side 131 argumenterede for, at den religiøse dimension er *relativt* selvstændig i forhold til den kulturelle, og at den derfor fortjente at blive indarbejdet i modellen over befolkningens kulturelt-religiøse orientering. Jeg vil nu hæfte mig ved den pointe, at den religiøse dimension næppe er absolut, men netop kun *relativt* selvstændig i forhold til den kulturelle orientering.

Religiøsitetens (relative) *selvstændighed* betyder, at vi på den ene side må forvente, at hver af de tre religiøse grundformer kan optræde i alle 10 sociokulturelle miljøer fra Sinus-modellen. At religiøsiteten kun er *relativt* selvstændig betyder på den anden side, at der er en vis korrelation mellem de to orienteringer, hvilket medfører, at *sandsynligheden* for at finde en given religiøs grundform ikke er lige stor i alle ti miljøer: Selvom individet som nævnt ikke behøver at være konsistent i sine valg, så er sandsynligheden for at finde den traditionelle førmoderne deduktive (bibeltro) religionsform dog formodentlig alligevel størst i de sociokulturelle miljøer, der har en traditionel værdiorientering (og derfor befinder sig i felt A), og tilsvarende er sandsynligheden for at finde moderne reduktive religionsform formodentlig størst i de sociokulturelle miljøer, der har en moderne værdiorientering (altså felt B) osv. Det giver derfor mening at tale om, at der indenfor hver af de tre kulturelle orienteringer A, B og C findes en *relativt dominant* måde at være religiøs på, svarende til Hempelmanns formulering i note 182 på side 102.

Eksperters markeringer

Det andet jeg vil pege på er, at vi blandt religionssociologer og teologer finder markeringer, som udtrykker deres bud på, hvor udbredte de ni kulturelt-religiøse orienteringer er. Jeg vil her nøjes med to eksempler. Det ene er fra bogen *Religiøse USA – sekulære Europa?* fra 2008 af Peter L. Berger, Grace Davie og Effie Fokas. Med udgangspunkt i spørgsmålet om antallet af muslimer i befolkningen karakteriserer de situationen i Europa på denne måde:

”Groft sagt kan situationen i Europa karakteriseres som en sekulær elite og en stort set neutral, men ”kristen” befolkning. Hvis befolkningen føler sig provokeret, vil den erklære sin troskab mod de historiske kirker og forvente, at de vil svare igen i trængselstider. En sådan løs tilknytning implicerer imidlertid ikke en overleveret viden om den kristne fortælling – faktisk det stik modsatte. Det *normale* er udbredt uvidenhed om religion, inklusive kristendom – noget, man med en vis ret kunne kalde ”almindelig ateisme””.³⁴⁸

Et nærliggende eksempel, som pladsen ikke tillader mig at dokumentere, er Dansk Folkepartis store interesse for folkekirken i en tid, hvor dens vælgere ’føler sig provokeret’ over det stigende antal muslimer i befolkningen. Det vigtige i vores sammenhæng er, at de tre forfattere vurderer, at det store flertal af befolkningen er pragmatiske kulturkristne på baggrund af en uvidenhed, som de kalder ”almindelig ateisme”. De ville med andre ord placere det store flertal i felterne [4], [5] og [8] i Tönnies-Berger-modellen.

Det andet eksempel, der udtrykker et bud på de ni kulturelt-religiøse orienteringers udbredelse, er dr.theol. Viggo Mortensen, som i en kirkeanalyse i *Kristeligt Dagblad* gør gældende, at ”det almindelige religionsvidenskabelige syn på religion som social konstruktion ... nu [er] sunket ned og blevet almeneje.”³⁴⁹ Hermed afskriver Mortensen reelt den deduktive religiøse strategi, som går ud på at genindsætte traditionen som en autoritet, der afspejler religiøse sandheder, jf. note 222 side 121. Selvom dette for mig at se er en overdrivelse, så understreger det dog det implicite budskab fra note 348, nemlig at de neoortodokse grupper i befolkningen er små.

Dette leder mig samtidig til en vigtig pointe i denne bogs forsøg på at beskrive den kulturelle og religiøse mangfoldighed i befolkningen: Da formålet er at formulere ”et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser”, så kan generelle betragtninger over majoritetsbefolkningen ikke stå alene. Sådanne betragtninger er nemlig for upræcise til at kunne danne grundlag for et kirkeligt målsætningsar-

³⁴⁸ Berger, Davie og Fokas 2010, s. 95, mine kursiveringer. I bogen leder man dog – som det ofte også er tilfældet i Peter L. Bergers bøger – forgæves efter egentligt empirisk belæg for denne vurdering af majoritetsbefolkningens religiøsitet.

³⁴⁹ *Kristeligt Dagblad* den 20. januar 2014, s. 5.

bejde, og det skyldes netop, at Berger, Davie og Fokas har ret i det, de 'groft sagt' siger: De fortæller nemlig, at *de religiøse mennesker udgør et mindretal, som det kræver en ret finmasket model til at kunne registrere*, men det er netop de små religiøse mindretal, som det er vigtigt at komme i kontakt med, fordi de – netop som religiøst interesserede – kan blive en vigtig ressource for kirken, hvis den forstår at blive relevant for dem.

Religiøse orienteringer blandt menighedsrådsmedlemmer

Det tredje, jeg kan pege på angående de ni subkulturers udbredelse, er, at der er en interessant korrespondance mellem disse subkulturer og de fem typer af menighedsrådsmedlemmer, som jeg har fundet frem til på baggrund af en omfattende spørgeskemaundersøgelse,³⁵⁰ idet disse fem typer netop svarer til fem af de ni kulturelt-religiøse orienteringer i Tönnies-Berger-modellen. Hvis de fem typer placeres i modellen får vi et indtryk af, hvilke af de ni kulturelt-religiøse orienteringer, der er repræsenteret i menighedsrådene og i hvilket omfang:

³⁵⁰ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 129ff.

Kulturel orientering				
Mange valgmuligheder, overskride grænser	C Nyorientering	[3]	[6]	[9] Nichemenighedernes repræsentanter (6%)
Levestandard, frigørelse	B Modernisering	[2]	[5] Servicekirkens repræsentanter (8%)	[8] Pragmatikerne (41%)
Rodfæstet i tradition, ”fasthold de”, ”bevare”	A Tradition	[1] Troens repræsentanter (11%)	[4] Stedets repræsentanter (6%)	[7]
Religiøs mentalitet / orientering	Deduktiv		Reduktiv	Induktiv
	Bibeltro, neoortodoks		Kulturkristen	Agnostiker Spirituel
Religiøs styrke	Stærk		Svag	Svag Stærk
Kirkelige retninger	Indre Mission, Karismatisk bev., Tidehverv		De grundtvigske, Socialdemokraterne	Økumenisk bevægelse, Aktivister

Figur 16: Typer af menighedsrådsmedlemmer, Danmark 2008 placeret i Tönnies-Berger-modellen

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 123ff.

Note 1: De fem typer af menighedsrådsmedlemmer er fremkommet gennem to analytiske trin: Først er der foretaget en række faktoranalyser, der samler svarene på 83 spørgsmål i et overskueligt antal faktorvariabler. Derefter er der foretaget en klyngeanalyse af disse, som resulterer i 44 klynger, hvoraf jeg kun har fastholdt de fem største, der er vist på figuren. Disse fem udgør tilsammen 72% af alle valgte menighedsrådsmedlemmer, mens de resterende 39 små klynger tilsammen udgør 28% af rådsmedlemmerne. Det kan derfor ikke udelukkes, at der i grundmaterialet vil kunne findes enkelte repræsentanter for de fire kulturelt-religiøse orienteringer, som i figuren er tomme, blandt disse 28%, men det vil dreje sig om ganske få, der er så ens, at de kan danne en type.

Note 2: Selvom analysen bygger på 83 spørgsmål, er den ikke designet til at kunne skelne de ni grupper i Tönnies-Berger-modellen fra hinanden. Det kan derfor ikke udelukkes, at nogle cases er havnet det forkerte sted. Man kan f.eks. tænke sig, at nogle af 'de kulturelt rodfæstede neoortodokse' i felt [1] mere passende hører hjemme i felt [2] for de samfundskritiske og diakonalt orienterede eller i felt [3] for de globalt orienterede neoortodokse.

Da vi her alene er optaget af de ni kulturelt-religiøse orienteringers *udbredelse* i menighedsrådene, er det ikke nødvendigt her at give en nærmere karakteristik af de fem typer. Det vender jeg dog tilbage til i afsnittet om "Den dobbelte folkekirkes tilstedeværelse i menighedsrådene" på side 208.³⁵¹

Med hensyn til de tomme felter vil jeg blot nævne, at mine data vedrørende menighedsrådsmedlemmer ikke giver mulighed for at foretage en klar skelnen mellem neoortodokse med en traditionel og en postmoderne kulturel orientering. Det er derfor tænkeligt, at nogle fra [1] hører hjemme i [3]. Det er derimod ikke overraskende, at [2], [6] og [7] er svagt repræsenteret eller tomme: En samfundskritisk kirke [2] i stil med befrielsesteologi har aldrig stået stærkt i Danmark, hvilket kan hænge sammen med, at man igennem det 20. århundrede har opbygget en stærk socialstat, som sikrede borgerne mod den værste nød. Det er dog værd at nævne, at udnævnelsen af pave Frans i 2013 har ført til en øget interesse for det store befrielsesteologiske tema om kirkens forhold til kapitalismen, også i den danske kirkelige debat.³⁵² At en inkluderende humanisme [6] ikke er synligt repræsenteret i menighedsrådene kan heller ikke overraske, da dens grundlag er i strid med menighedsrådsløftet. Og hvis den nostalgiske søgen [7] er orienteret mod sekteriske miljøer, vil denne type heller ikke være at finde i menighedsrådene.

Sammenlignet med Berger, Davie og Fokas' generelle vurdering, der placerer majoritetsbefolkningen i felterne [4], [5] og [8], er det interessant, at menighedsrådsmedlemmerne – foruden disse felter – også dækker felterne [1] og [9], som netop er dem, der er de mest religiøse.³⁵³

En model til forståelse og kommunikation

Tönnies-Berger-modellen er udviklet med henblik på at forstå befolkningens forskellige præferencer i forhold til folkekirken og at lægge op til en drøftelse af, hvordan kirken bedst kan udforme aktiviteter, herunder kom-

³⁵¹ En nærmere bestemmelse af de fem typer findes Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 132ff. og Steen Marquard Rasmussen 2013.

³⁵² Jf. *Kristeligt Dagblad* den 19. december 2013 og den 15. januar 2014, s. 11.

³⁵³ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 130.

munikationsformer, der kan gøre kirken relevant for de forskellige kulturrelt-religiøse orienteringer.

Hvis den er brugbar til dette, vil en sidegevinst være, at modellen også kan give et forstående overblik over den mere interne kirkelige debat, hvilket jeg her blot vil vise med et enkelt eksempel, nemlig debatten om omvendelse og mission, der blev sat i gang af et dobbeltinterview i Kristeligt Dagblad den 3. januar 2014 med biskop Kjeld Holm og sogne- og migrantpræst Massoud Fourouzandeh i anledning af sidstnævntes praksis med at døbe, uden at den samtidig nødvendigvis fører til medlemskab af folkekirken.

Det overordnede spørgsmål for interviewene er, om tiden er til omvendelsesmission, og Kjeld Holm svarer bl.a. følgende på en række mere konkrete spørgsmål:

”Er folkekirken forpligtet på at forsøge at omvende folk?

Jeg anerkender ikke ordet omvendelse. Det ord er tomt for mig. Det har ikke en mening mere, for jeg ved ikke, hvordan det skulle finde sted. ...

Hvorfor er tiden løbet fra omvendelsesmission?

Vi har ikke en fast identitet fra fødsel til død. ... Hele tilværelsen i dag er fragmentarisk. Det kan man beklage. Man kan også tage det som et vilkår, man ikke kan komme uden om. Også når det gælder den religiøse virkelighed, oplever vi den i fragmenter. ... Det er bare en lille bitte minoritet, der er dikteret af deres kristentro fra morgen til aften. Vort forhold til religion er situationsbestemt. ...

Det kan for eksempel være nyspiritualitet, som i øjeblikket eksisterer som et udtryk for, at kristendommen har skiftet karakter fra at være et fast holdepunkt i tilværelsen, som det er for mig, til at det er mere flydende. Igen situationsbestemt.

Har du et ønske om, at andre skal have samme kristne tro som dig?

Det ved jeg ikke. Jeg er ikke sat til at bedømme, om jeg har sandheden frem for andre. ... *Jeg skal ikke vurdere, om min tro er bedre end andres.* De store absolutte udsagn, at enten er noget sandhed eller løgn, dem kan jeg ikke forbinde noget meningsfuldt med.”³⁵⁴

Disse udtalelser affødte en storm af protester fra en lang række præster; ikke alene fra den kirkelige højrefløj som f.eks. Henrik Højlund, formand for Evangelisk Luthersk Netværk og Jens Ole Christensen, generalsekretær i Luthersk Mission, men også fra Torben Bramming, der er grundtvigsk-tidehvervsk og ”Ken Nørgaard Pedersen, der efter eget udsagn befinder sig på den kirkelige midtbane”.³⁵⁵ Flere af disse krævede biskoppens afgang. Torben Brammings begrundelse er, at Kjeld Holm ”... dyrker en torumskristendom, hvor han i det ene øjeblik forkynder en relativisme, der

³⁵⁴ Kristeligt Dagblad den 3. januar 2014, s. 5, mine kursiveringer.

³⁵⁵ Kristeligt Dagblad den 14. januar 2014, s. 1.

intet har med kristendom at gøre, og i det næste står på prædikestolen og læser op af bønner om, at Gud er Gud fra evighed til evighed.”³⁵⁶

Vurderet ud fra Sinus-modellen kan vi sige, at Kjeld Holm indskriver sig selv som én, der har et postmoderne kultursyn, der svarer til felt C; – ja, dette kultursyn er simpelthen et vilkår, som alle bør indse rigtigheden af: ”Hele tilværelsen i dag er fragmentarisk. Det kan man beklage. Man kan også tage det som *et vilkår, man ikke kan komme uden om.*”

Set i lyset af Tönnies-Berger-modellen er det interessant, at Kjeld Holm i note 354 italesætter tre-fire af modellens kulturelt-religiøse orienteringer: De neoortodokse [1] og [3] bliver nævnt som ”en lille bitte minoritet, der er dikteret af deres kristentro fra morgen til aften”; de fleksible synkretister [9] bliver nævnt som de nyspirituelle, hvis kristendom ”har skiftet karakter fra at være et fast holdepunkt i tilværelsen ... til at det er mere flydende.” Og endelig nævner han sig selv, som noget tredje, der hverken tilhører den lille bitte minoritet eller de nyspirituelle. Det tredje standpunkt er, at kristendommen for ham er et fast holdepunkt, jf. den indskudte sætning om, at ”kristendommen har skiftet karakter fra at være et fast holdepunkt i tilværelsen, *som det er for mig*, til at det er mere flydende.”

Det er da heller ikke denne forståelse for de mange måder at være kristen på, der giver Kjeld Holm problemer. Kardinalpunktet for kritikken er udsagnene ”Jeg skal ikke vurdere, om min tro er bedre end andres” og ”Jeg *anerkender ikke* ordet omvendelse”.

Problemet ved det første er, at det lancerer en relativisme, der strider mod det kernepunkt i kristendommen, at den bygger på Guds åbenbarede sandhed i Jesus Kristus. Problemet ved det andet udsagn er, at Holm dermed ikke respekterer de neoortodokses sprogbrug. Han er ikke alene uenig med sidstnævnte, men går skridtet videre og fraskriver selve deres brug af ordet ’omvendelse’ gyldighed. Her holder hans relativisme, tolerance og forståelse bogstaveligt talt op, og det skyldes, at han insisterer på, at den postmoderne kulturelle orientering fra felt C er et *vilkår*, dvs. noget, som alle må bøje sig for. Dette er alvorligt i en tid, hvor den anerkendende samtale er i høj kurs, og hvor et af folkekirkens stærkeste kendetegn er dens rummelighed. Dette bliver da også mødt af de ramte med en tilsvarende fraskrivning af biskoppens evne til at være biskop.

Den videre debat er bl.a. interessant derved, at en række biskopper og eksperter kommer Kjeld Holm til *undsætning*, men gør det ved at *undsi* hans konkrete udtalelser: Professor Viggo Mortensen er her meget klar: ”Jeg kan ikke forestille mig, at han helt tager afstand fra det bibelske begreb omvendelse (hvilket han faktisk – bogstaveligt talt – gjorde, SMR) el-

³⁵⁶ Ibid.

ler mission. Jeg tror, at han forstår begrebet luthersk som daglig bod og omvendelse.”³⁵⁷ Mortensen har endvidere den pointe, at ”Kjeld Holm skriver sig med de udsagn ind i en europæisk tradition for at betragte kristendommen som en etnisk stammereligion. Europæisk og dansk kristendom ser ud som en stammereligion: du kan ikke blive del af religionen, hvis du ikke tilhører stammen.”³⁵⁸ Dette svarer til det kulturkristne felt [4] i Tönnies-Berger-modellen, som på mikroplan viser sig ved, at kirken er vævet så tæt sammen med det lokale *Gemeinschaft*, at man ikke vil skille sig ud og støde nogen ved at markere kristendommen som det helt anderledes; som det budskab, der vækker forargelse, jf. præstens humanistiske budskab i note 288 på side 147.

Biskopperne, der i samme avis kommer Holm til undsætning, gør det på samme måde som Mortensen, nemlig ved at se hen over de ord, der er blevet sagt: ”[D]et er gerninger, ikke ord, det må komme an på, og diskussionen er netop blevet til en strid om ord, siger de.”³⁵⁹ Man ønsker tydeligvis ikke at fastholde, at formålet med dobbeltinterviewet var at begrebsafklare, idet spørgsmålene bl.a. lød ”Hvad betyder ordene fra missionsbefalingen ...” og ”hvordan definerer du mission i folkekirken?” Trods denne glidning har biskop Elisabeth Dons Christensen en vigtig pointe:

”Begreberne omvendelse og mission har nogle gamle betydninger i dansk sammenhæng af afstand til verden. ... Men dette er ikke et spørgsmål om ord eller afstand til verden som den er, kun om engagement for og evne til at formidle det kristne evangelium. *Gud har nok ikke en enstrengt måde at gå til værks på*, så tak til Kjeld Holm, fordi han har gjort det på en *for mennesker i dag forståelig måde*.”³⁶⁰

Dons Christensen repræsenterer her den pragmatiske position [8], som lægger vægt på, at ens tale er kreativ på en situationsbestemt måde.³⁶¹ En måske endnu tydeligere repræsentant for pragmatismen er sognepræst Tom Ahlmann, som skriver:

”I min optik gør han (Kjeld Holm, SMR) sig ... til fortaler for, at vi som præster ikke anvender et kristent kodesprog, som skal få os til at lyde fremmede, hellige og ophøjede. Vi skal tale, *så folket kan forstå os og forbinde noget praktisk anvendeligt med det, vi siger*.”³⁶²

³⁵⁷ *Kristeligt Dagblad* den 15. januar 2014, s. 4.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Jf. Hans Joas 1992, s. 10.

³⁶² *Kristeligt Dagblad* den 18. januar 2014, s. 16, min kursivering.

Pragmatisk set taler Kjeld Holm sandt, for ”ifølge den filosofiske pragmatisme får et begreb sin mening eller sandhed gennem dets praktiske følger”,³⁶³ og følgerne af Kjeld Holms tale er ifølge Ahlmann gode:

”Gennem et langt liv som forkynner af det kristne evangelium ... har Kjeld Holm så afgjort missioneret og inviteret til efterfølgelse af Kristus i et sprog, folk kan forstå.”³⁶⁴

Mens Tom Ahlmann lægger afstand til de neoortodokses ’kristne kodesprog’ – at bruge det er ikke pragmatisk³⁶⁵ – er Elisabeth Dons Christensen mere inkluderende. Hun har ikke brug for denne afstandtagen, da hendes hovedpointe er, at den folkekirkelige kommunikation må være *flerstrengt*, fordi danskerne har et forskelligt forhold til det religiøse sprog. Hun får dog også antydning, at hun deler Ahlmann og Holms opfattelse af, at den postmoderne kulturelle orientering er et dominerende vilkår, når hun nævner, at Holms måde at formidle det kristne evangelium på netop er forståeligt ”for mennesker i dag” – underforstået: som de er flest. Og Kjeld Holm bekræfter den opfattelse:

”Han missionerer, hver gang han prædiker og holder foredrag, fastslår han. ”Og jeg gør det oftere over for sekulære forsamlinger end Bramming og Højlund tilsammen. Men jeg er vokset op i en kultur og tid, hvor mission var et begreb, som på mange måder dækkede over en skjult imperialisme. Så jeg bruger bare andre udtryk ...”³⁶⁶

Det er på den baggrund en nærliggende tanke, at Kjeld Holm i særlig grad er optaget af at præsentere evangeliet overfor de sekulariserede danskere, og at hans uddannelse som idéhistoriker giver ham særlige forudsætninger herfor. At den voldsomme strid altså bl.a. handler om, at han i særlig grad er optaget af dialogen med folk fra felterne [5], [6] og [9] i Tönnies-Berger-modellen. Set fra dette perspektiv ligger udfordringen primært i, om de kirkelige debattører gensidigt kan anerkende, at ”modparten” er orienteret mod en anden målgruppe, end de selv er, og derfor kan have gode grunde til at foretrække en anden sprogbrug.

Sammenfatning af Tönnies-Berger-modellen

Som optakt til modellen skrev jeg på side 132, at dens to akser handler om ”det samme” forstået på den måde, at de tre religiøse strategier på den vandrette akse har det samme forløb fra tradition til modernisering og videre til nyorientering, som vi så på Sinus-modellens vandrette akse, der nu

³⁶³ Andersen, Brante og Korsnes 1998, s. 198.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Kodesproget kan dog noget andet, nemlig at kæmpe intellektuelt med de problemer, som ens tro pålægger én, jf. note 245 på side 130.

³⁶⁶ *Kristeligt Dagblad* den 14. januar 2014, min kursivering.

blev placeret lodret: Den *deduktive* metode er udtryk for en traditionel mentalitet i Sinus-modellens *felt A*; den *reduktive* metode er udtryk for modernitets-mentaliteten i *felt B* og den *induktive* metode er udtryk for en postmoderne situation i *felt C*. Derfor ville det være nærliggende at se Bergers tre typer som et *religiøst* udtryk for den vandrette akse fra Figur 2 på side 37, der jo handler om ”det samme” blot med hensyn til *kulturel* orientering.

Hvis de enkelte individer også hørte hjemme ”det samme sted” med hensyn til både kulturel og religiøs orientering, så ville det være muligt at bibeholde Sinus-modellen *uforandret*. Problemet er ”bare”, at det enkelte individ ikke behøver at være – og ofte ikke er – konsekvent i alle sine valg, dvs. at man f.eks. godt kan være have en postmoderne kulturel grundorientering (C) og være traditionel (altså deduktiv) i sin religiøsitet. *Det er for at reflektere denne mulige inkonsistens og gennemtænke dens konsekvenser, at jeg udviklede Tönnies-Berger-modellen*. Det er dog også muligt, at de enkelte individer indtager konsekvente positioner. Det giver alt i alt følgende muligheder:

C Nyorientering	[3] Kulturelt fleksibel & religiøst traditionel	[6] Kulturelt fleksibel & religiøst rationel	[9] Konsekvent fleksibel
B Modernisering	[2] Kulturelt rationel & religiøst traditionel	[5] Konsekvent rationel	[8] Kulturelt rationel & religiøst åben
A Tradition	[1] Konsekvent traditionel	[4] Kulturelt traditionel & religiøst rationel	[7] Kulturelt traditionel & religiøst åben
	Deduktiv	Reduktiv	Induktiv

Figur 17: Konsekvente og sammensatte positioner i Tönnies-Berger-modellen

Som det fremgik af note {c} på side 138, er de ti Sinus-miljøer fra Figur 2 på side 37 latent er til stede i modellen. Derfor vil jeg bringe disse Sinus-miljøer i spil i den følgende sammenfatning, hvor jeg tager udgangspunkt i de vandrette rækker i Figur 17, starter nedefra og i hver række starter med den konsekvente position:

I **felt A** finder vi (fra Sinus-modellen) to sociokulturelle miljøer, nemlig det traditionelle og det konservativt-etablerede.

Personerne fra disse miljøer har typisk én af tre religiøse orienteringer: Dem i [1], der er meget religiøse og både med hensyn til kultur og religion tænker traditionelt og lægger vægt på at bevare det overleverede; de kulturkristne [4], der ønsker at fastholde og videreføre de kristne værdier, der præger samfundet, men ikke kan stå inde for en traditionel formulering af troens indhold og dem i [7], der også er meget religiøse og tænker traditionelt, men som føler sig revet ud af den traditionelle tro og derfor søger et fast religiøst holdepunkt i sekteriske miljøer.

Personerne fra det konservativt-etablerede miljø vil formodentlig i særlig grad foretrække den kulturkristne position [4] frem for [1] eller [7], da de i kraft af deres uddannelse og position på arbejdsmarkedet er mere under pres fra den akademiske elite i felt B, end det traditionelle miljø er. De konservativt-etablerede har med andre ord et større behov for den 'handel med moderniteten', som den reduktive metode tilbyder. Som nævnt på side 129 går den ud på at mindske spændingen mellem ens trosindhold og modernitetens rationelle tænkning, og for at opnå dette må man sælge ud af de religiøse myters mytiske indhold.

I **felt B** finder vi (fra Sinus-modellen) fire sociokulturelle miljøer, nemlig de liberalt-intellektuelle, de social-økologiske, den borgerlige midte og de ressourcesvage.

De er fælles om modernitetens kerneværdier, som er at forholde sig rationelt og pragmatisk til verden og lægge vægt på individualisering og selvrealisering så langt ressourcerne rækker. De har typisk én af tre religiøse orienteringer: Den konsekvent rationelle position, der tenderer mod en ateistisk afvisning af Guds eksistens [5]. Denne kan enten være forfinet og akademisk gennemtænkt eller være den "almindelige ateisme", der ikke bygger på det store kendskab til religionerne, som Berger, Davie og Fokas nævnte i note 348 på side 178. Denne ateisme kan overskygges af et pragmatisk forhold til kristendommen, som jeg i Figur 14 på side 167 kaldte for funktionskristendom [5a] eller pragmatisme [8]. En anden mulighed er, at personerne insisterer på, at der er grænser for, hvad det er muligt at erkende videnskabeligt. Og at videnskaben af den grund ikke kan få det sidste ord angående Guds eksistens. Er dette tilfældet, kommer agnosticisme [8a] eller målrational neoortodoks [2] på tale.

Som *hypotese* vil jeg vurdere, at det liberalt-intellektuelle miljø er overrepræsenteret i den ateistiske position [5], idet jeg henviser til, at der er en alders- og kønsmæssig korrelation mellem dette miljø og [5] forstået på den måde, at unge mænd er overrepræsenteret både blandt ateister og ideologiske liberalister. Det er endvidere sandsynligt, at det social-økologiske miljø er overrepræsenteret i den – formodentlig lille – gruppe [2], *for så vidt* de målrationelle neoortodokse er målrationelle i forhold til den sociale uretfærdighed i samfundet, dvs. *for så vidt* der er tale om en befrielsesteologisk position under gruppe [2].³⁶⁷ De ressourcesvage og den store borgerlige midte indtager formodentlig i overvejende grad en pragmatisk position [8], da denne – som Hans-Jørgen Schanz påpegede i note 327 på side 162 – gennemsyrrer modernitets-tænkningen i almindelighed.

I **felt C** finder vi (fra Sinus-modellen) fire sociokulturelle miljøer, nemlig den fleksible elite, de eksperimenterende, de tilpasningsdygtige-pragmatiske og de nydelsesorienterede. De skulle ifølge Tönnies-Berger-modellen typisk have én af tre religiøse orienteringer: Fleksibel synkretisme [9], der forholder sig konsekvent åbent med hensyn til både kultur og religion, dog således at kriteriet for ens standpunkt er, hvad der her og nu føles rigtigt for personen. Hvis den kulturelle åbenhed bliver kombineret med et ønske om en rationelt gennemtænkt position, dvs. [6], er en humanistisk position i oplysningsfilosofiens tradition – som vi så med Erich Fromm som eksempel – en mulighed. Den tredje mulighed er at kombinere den kulturelle åbenhed med det faste holdepunkt, som den neoortodokse tro [3] giver.

To af miljøerne passer dog ikke indlysende i denne skematisme. Det er nemlig oplagt at placere de tilpasningsdygtige-pragmatiske og de nydelsesorienterede i den pragmatiske position [8], der ifølge Schanz repræsenterer mainstream i det moderne samfund, og derfor vil være meget voluminøs.

Afslutningsvis vil jeg lige minde om pointen fra note {c} på side 138 om, at de rent kulturelle forskelle, der er mellem Sinus-modellens ti miljøer, og som derfor også er ”underforstået” i Tönnies-Berger-modellen, ikke er kommet med i fremstillingen, men naturligvis er vigtige og derfor bør medtænkes i det videre arbejde med modellen. Det vil jeg forsøgsvis gøre i Kapitel 6, hvor opgaven er at skitsere, hvordan en undersøgelse af folkekirken brugere kan finde sted på en måde, der forholder sig så præcist som

³⁶⁷ På side 171 nævnte jeg to andre eksempler på [2], nemlig folkene omkring tidsskrifterne *Tidehverv* eller *Origo*, og der er ingen grund til at tro, at det social-økologiske miljø skulle være overrepræsenteret dér.

muligt til de forskellige præferencer i forhold til folkekirken, som indtil nu er blevet præsenteret.

Eksempler på anvendelse

Tönnies-Berger-modellens særlige styrke skulle gerne være dens evne til at foretage en præcis analyse af *de religiøse tænkemåder*, som findes i befolkningen. Med analyse mener jeg for det første at *klassificere* de observerede tænkemåder inden for den bane, som de ni felter udgør, og for det andet at tilføre den enkelte tænkemåde *mening* i kraft af dens placering i modellen. Jeg støtter mig her til det meningsbegreb, som den tyske filosof Wilhelm Schmid formulerer på denne enkle måde:

”Men hvad er mening? Der er altid tale om, at noget „giver mening”, når sammenhænge bliver synlige, når altså enkelte ting, mennesker, begivenheder, erfaringer ikke står isoleret, men på en eller anden måde er relateret til hinanden. Derfor kan man sige, at *mening det er sammenhæng*; meningsløshed er følgelig *mangel på sammenhæng*.”³⁶⁸

Overført til modellen betyder det, at placeringen af en tænkemåde i et bestemt felt i sig selv tilfører denne den ekstra betydning, som det givne felt på forhånd indeholder i kraft af dets placering i forhold til akserne. Som eksempel kan nævnes felt [1], der indeholder tænkemåden ”kulturelt rod-fæstet neoortodoks” (jf. Figur 14 på side 167): Fra placeringen i felt A ved vi, at det handler om at ville fastholde og bevare traditionen til forskel fra at ville realisere sig selv (felt B) eller skabe nye synteser (felt C). Endvidere ser vi, at der er tale om en deduktiv religiøs strategi, som har de kendetegn, der blev nævnt på side 121ff. Fra Figur 15 på side 170 ved vi endvidere, at felt [1] med Tönnies’ begreber kan karakteriseres som (en stræben efter) et ”metafysisk Gemeinschaft” med den betydning, som dette begreb trækker med over, jf. f.eks. side 43, 54 og 55.

Da noget tilsvarende kan siges om de øvrige positioner, kan vi også udlede en række ting om *forholdet* mellem de forskellige positioner. Da mo-

³⁶⁸ Wilhelm Schmid 2007, s. 45-46. I bogen *Implizite Religiosität* fremlægger og udfolder Tatjana Schnell en tilsvarende forståelse af begrebet mening, Jf. Tatjana Schnell 2009, s. 196. En af måderne, hvorpå en handling får mening, er, hvis vi kan se et formål med den, og selv destruktive forbrydelser får mening, hvis man kan finde et motiv bag ugeringen. Derfor ser vi også, at de pårørende i forbindelse med ulykker er voldsomt optaget af at få opklaret, hvordan de kunne ske. Som eksempel kan nævnes branden på færgen *Scandinavien Star* i 1990, der kostede 158 mennesker livet, og hvor pårørende stadig 20 år efter ønskede yderligere undersøgelser for at få klarhed over årsagerne til ulykken. Mindre dramatiske er de aktiviteter, der går ud på at skabe mening i hverdagens små hændelser ved at fortælle om dem og dermed sætte dem ind i den sammenhæng, som fortællingen udgør.

dellens ni felter giver 36 indbyrdes forhold, er det ikke oplagt at gennemgå disse på et principielt plan. Jeg vil derfor i det følgende argumentere for modellens styrke med et par eksempler på meget korte analyser af en række positioner fra den aktuelle kirkelige debat, som også må formodes at eksistere – om end måske mere implicit – i befolkningen, og som derfor formentlig også siger noget om de forskellige præferencer i forhold til kristendom og kirke, der findes i befolkningen.

Eksemplerne skulle gerne vise, at de enkelte positioner får tilført yderligere mening ved at blive sat ind i den sammenhæng, som en sammenligning med andre (modstående eller beslægtede) positioner skaber.

Begrunde troen eller "bare" tro?

I en kronik i *Kristeligt Dagblad* argumenterer professor dr.theol. Kurt Christensen fra Menighedsfakultetet for nødvendigheden af fakultetets nye *Center for Kristen Apologik*, hvis formål er at begrunde og forsvare troen. Han skriver bl.a.:

"Indvendingen fra dem, der betragter centeret som et misfoster af et skib, er først og fremmest, at det er et fejlgreb at ville forsvare den kristne tro. Hvorfor ikke bare tro – tro på Jesus, tro på den treenige Gud? ... Man vil ... mene, at vi ikke kan forsvare den kristne tro, og at vi ikke bør gøre det. Og det er indvendinger, som man både kan møde fra helt "almindelige"

A		
B	[2] Kristent trosforsvar	[5] Ratio- nalist
C	[1] Bare tro	
	DE	RE IN

Figur 18

kristne, og synspunkter, som der argumenteres teologisk og filosofisk for. ... Når vi alligevel satser på et Center for Kristen Apologetik, har det to indlysende grunde: For det første giver Bibelen mange eksempler på betydningen af forsvar for troen. For det andet er der tale om et helt nødvendigt anliggende i vor *tids kultur (som, SMR) på mange måder er kristendommen uvenligt stemt* ... Men det har altid været kristendommens påstand, at den Gud, som vi bekender, er verdens Skaber, og at kristendommen i øvrigt bygger på hændelser, som er foregået i den fællesmenneskelige historie. Jesus blev, som vi bekender det, "korsfæstet under Pontius Pilatus". Kristendommen hævder dermed at være funderet i den fællesmenneskelige historie og virkelighed. Og det har i den forbindelse *altid været kristendommens påstand, at den giver en sammenhængende og virkelighedsnær forståelse af verden.* ...

(Vi er dog, SMR) opmærksomme på *den menneskelige rationalitets begrænsede rækkevidde*. Derfor kommer vi heller ikke ridende på "den høje hest" med alle de færdige svar. ... Apologetik kan ikke erstatte troen, men den kan bidrage til en

frimodig kristen tro. Vi vil på Center for Kristen Apologetik drive ... apologetik med henblik på, at man kan leve som kristen i samtidens kultur med oprejst pande.”³⁶⁹

I sidste afsnit lægger Kurt Christensen afstand til en rent rationel tilgang til troen [5], men ellers afgrænser han sig primært fra [1], som mener, at troen ikke kan forsvares i det kulturelle klima, som ”på mange måder er kristendommen uvenligt stemt”. Det er samtidig tydeligt, at Christensen selv har samme neoortodokse tilgang til troen som [1]. Det ses både i det citerede ved, at han henviser til, hvad der altid har været kristendommens påstand, og ved at han andet steds i kronikken henviser til ”apologetikkens missionsbefaling” (fra 1. pet. 3,15) som legitimering af sit anliggende. Og hans deduktive tilgang til troen betyder også, at hans ønske om ”at man kan leve som kristen i samtidens kultur med oprejst pande” ikke betyder det samme, som da Grosbøll fra et reduktivt perspektiv skrev, at han i dag ikke vil bruge gud som argument for noget som helst. Det ”... er efter min mening ... vanvid, fordi det er intellektuelt uvederhæftigt” (jf. note 292 på side 148). Kurt Christensens ønske om at kunne tro ”med oprejst pande” handler slet ikke om den handel med moderniteten, som Grosbøll indgår, og som drejer sig om at sælge ud af de religiøse myters mytiske indhold for at være i overensstemmelse med modernitetens tidsånd (jf. pkt. B på side 129). Christensens ambition er at udnytte rationalitetens begrænsninger til at forsvare troen ”som en virkelighedsnær forståelse af verden”. Jeg opfatter ham derfor på linie med Clodovis Boff, som i sin diskussion af socialvidenskabernes status fastholdt, at der er tale om et *hierarkisk* forhold, hvor socialvidenskaben i tilfælde af en konflikt må underordne sig de teologiske præmisser (jf. side 142). Christensen bliver derfor placeret i modellens felt [2] som ”målrational neoortodoks” – han går målrettet efter et trosforsvar på et neoortodokst grundlag.

Kan man skelne mellem tro og teologi?

I forbindelse med kampen om at blive biskop i Ribe Stift var der i foråret 2014 en intens debat om bispekandidaten Elof Westergaards teologiske position. Sognepræst Claus Thomas Nielsen kritiserede i den forbindelse Westergaard for at være ateist, fordi denne har skrevet under på efterordet i bogen *Gudstjenestens bønner*.³⁷⁰ Til dette svarer Elof Westergaard:

”Det efterord, C.T. Nielsen angriber, er ikke et manifest, men et angribeligt teologisk dokument, der kan diskuteres. *Det er ... et problem, at C.T. Nielsen ikke skelner mellem teologi og tro.* Teologi kan diskuteres, formålet er at skærpe forståelsen for,

³⁶⁹ Kronik i *Kristeligt Dagblad* den 3. februar 2014, mine kursiveringer.

³⁷⁰ Jf. *Kristeligt Dagblad* den 16. januar 2014, s. 12.

hvad kristendom er. Formålet er ikke at frakende hinanden troen. Den er et anliggende mellem Gud og menneske.”³⁷¹

Dette får formanden for Menighedsfakultetet, sognepræst Jørgen Jørgensen til at tage C.T. Nielsen i forsvar og skrive, at

”Jeg bliver altid bekymret, når man som Westergaard fører et skel ind mellem tro og teologi. *Jeg bekender mig håbløst gammeldags til den tradition, hvor man ikke tror et og siger noget andet!* Jeg studerer (stadigvæk) lidt teologi, fordi jeg skal prædike troens ord på søndag. Jeg prædiker, hvad jeg selv tror og har studeret mig frem til. Jeg tror på skabelsen og på skabelsesberetningen. Jeg tror på Kristi opstandelse og på beretningen om den tomme grav. Det hænger sammen.”³⁷²

Hermed placerer Jørgen Jørgensen sig i felt [1], som jeg i Figur 14 på side 167 kaldte ”kulturelt rodfæstet neoortodoks”. Positionen er det rene Gemeinschaft, som er præget af den form for rationalitet, som er meningsskabende ved ”at skabe synteser af de mange enkeltstående erfaringer” (jf. s. 49).

Fokus er at opbygge en sammenhængende livsopfattelse, der umiddelbart kan forene tænkning og hverdagsliv.

A			
B			[8] Pragmatisk skelnen
C	[1] Tro og teologi kan ikke adskilles		
	DE	RE	IN

Figur 19

Heroverfor står Elof Westergaards position, der er kendetegnet ved den pragmatisme, der præger moderniteten. Tænkningen er hele tiden åben; den er undervejs, og formålet med den uafsluttede proces er ”at skærpe forståelsen for, hvad kristendom er” (jf. note 371).

Forskellen mellem de to positioner udtrykker professor i sociologi Peter-Ulrich Merz-Benz på den måde, at i Gemeinschaft er tænkningen underlagt viljen (her: til at tro på en bestemt måde), mens det i Gesellschaft gælder, at viljen er underlagt tænkningen (her: til at være åbent søgende efter det præcise udtryk).³⁷³

³⁷¹ *Kristeligt Dagblad* den 22. januar 2014, s. 10, min kursivering.

³⁷² *Kristeligt Dagblad* den 27. januar 2014, s. 8, min kursivering.

³⁷³ Jf. Peter-Ulrich Merz-Benz 1991, s. 41.

Konklusion på første del om " Kirkestatistik" (" Befolkningsstatistik"), livsformer og religiøs orientering

Kapitel 1, 2 og 3 har sandsynliggjort, at den danske befolkning består af forskellige subkulturer med hver sine præferencer i forhold til folkekirken, og jeg har præsenteret fire forskellige indfaldsvinkler til at indkredse disse subkulturer eller grupper, som kan sammenfattes i følgende oversigt:

Tabel 7: Fordele og ulemper ved redskaber til at fremkalde¹⁾ forskelligheder ved at inddele befolkningen grupper

Redskab	Indhold	Fordele	Ulemper
"Kirkestatistik"	Objektive data om demografi, civilstand o.l.	Let tilgængelig	Siger ikke i sig selv noget om kulturelle og religiøse forskelle
Sinusmodellen	10 sociokulturelle miljøer baseret på et meget omfattende datagrundlag	Veldokumenteret gennem mange år og inddrager mange facetter af det sociale liv	Siger ikke i sig selv noget om religiøse forskelle
EKD's fjerde medlemsundersøgelse	6 livsformer baseret på en stor survey	Bygger på omfattende oplysninger om forholdet til kirke og kristendom	Beskrivelsen af livsformerne forholder sig summarisk til de religiøse tænkemåder
Tönnies-Bergermodellen	9 kulturelt-religiøse orienteringer baseret på teoretiske begreber	Udtrykker eksplicit religiøse tænkemåder, som er forankret i omfattende teologiske positioner	Udtrykker hypoteser og inddrager ikke eksplicit kulturelle præferencer

Note 1) 'Fremkalde' er her ikke ment i betydningen 'forårsage', men i den betydning, der kendes fra analog fotografering, hvor man fremkalder en film for at få klarlagt den struktur, der allerede er skjult tilstede i den eksponerede film.

Jeg opfatter de fire redskaber sådan, at *de enten kan bruges enkeltvis eller på en kombineret måde*. Begrundelsen for, at det er muligt at kombinere flere af redskaberne – ja, endda dem alle fire – er, at de rent dimensionsmæssigt bygger oven på hinanden. Hermed mener jeg, at der ikke er nogen grundlæggende uoverensstemmelse mellem de dimensioner, som de hver især indeholder:

Nederst har vi den objektive demografi, og alle redskaber er enige om, at disse har betydning – forskelle med hensyn til alder, køn, uddannelse, civil-

stand m.v. har betydning for præferencerne i forhold til kristendom og kirke.

Oven på denne lægger Sinus-modellen en akse (den vandrette i Figur 2 på side 37), der udtrykker forskellige kulturelle værdier, der er markeret med nøglebegreberne tradition, modernisering og nyorientering.

Da livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse uden videre kan placeres i Sinus-modellens koordinatsystem (jf. Figur 7 på side 98), og da denne undersøgelse inddrager en lang række data om kirkelige og religiøse forhold, kan vi sige, at EKD's livsformer følger en række kirkelige og religiøse oplysninger til Sinus-modellen. Samtidig er der tale om en forenkling i den forstand, at antallet af subkulturer reduceres fra ti til seks.

Det sidste lag er Tönnies-Berger-modellen, som ikke alene inddrager religiøse orienteringer, men indbygger disse som en eksplicit dimension i selve modellen. Da den samtidig er forankret i omfattende teologiske positioner, er den formodentlig velegnet til at klassificere standpunkter i den teologiske debat. Og denne er ment som en yderligere tredje dimension, der anerkender eksistensen af de to fra Sinus-modellen vedrørende kulturel orientering og social status; – af hensyn til overskueligheden er sidstnævnte dog ikke vist i modellen.

Heraf følger, at man kan forholde sig pragmatisk til de fire redskaber, idet man frit kan vælge hvilken indfaldsvinkel, der er bedst egnet til at tilgodese ens formål.

Hvis jeg skulle sige noget generelt om, hvornår det ene eller andet redskab er at foretrække, ville jeg pege på, at Sinus-modellen er specielt velegnet, hvis man især er optaget af de kirkelige aktiviteters *kulturelle* form, og hvis man er interesseret i *internationale* sammenligninger af, hvordan kirkerne er forankret i forskellige subkulturer.

I takt med at fokus bevæger sig over i det kirkelige indhold, bliver livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse interessante, fordi disse livsformer er udvundet i en undersøgelse, der har medlemmernes forhold til kirken i centrum.

Tönnies-Berger-modellen, der systematisk tilfører en dimension om religiøse tænkemåder til de ovenstående, kommer formodentlig stærkest til sin ret, når det gælder den konkrete planlægning af de kirkelige aktiviteters indhold. *Eksempelvis* vil en studiekreds om Bibelen se væsensforskellig ud, afhængig af om den er rettet mod deduktivt eller induktivt tænkende mennesker. I førstnævnte tilfælde vil fokus være på Bibelens udsagn og det indbyrdes forhold mellem teksterne, og man vil benytte en kristocentrisk metode, hvilket betyder, at udsagn fra *Det gamle Testamente* vil blive læst som udsagn – evt. forudsigelser – om Kristus, hvor det passer med dogmatikken. Er målgruppen induktivt tænkende, vil fokus ligge på de personlige

oplevelser, som teksterne vækker, og den betydning de kan have som tolkning af situationer i ens livshistorie.

Det er endvidere klart, at det lettest tilgængelige redskab, ”kirkestatistikken”, samtidig er det mest begrænsede forstået på den måde, at livsformerne – med eller uden den religiøse dimension – er så komplekse, at de ikke kan belyses (som de kulturelle [og evt. også religiøse] fænomener de er) ved hjælp af den til rådighed stående ”kirkestatistik”. Det betyder, at *en folkekirke, der for alvor vil vide noget om sin kontakt med de forskellige livsformer eller kulturelt-religiøse subkulturer er nødt til at gennemføre sine egne brugerundersøgelser, som så må være specielt designet til dette formål*. Dette vender jeg tilbage til i Kapitel 6 på side 259ff.

Inden jeg tager dette op, skal det dog først afklares, *hvorfor* folkekirken dog skulle kaste sig ud i noget sådant? Ligger der med andre ord noget i selve det at være folkekirke, som peger i retning af et behov for brugerundersøgelser? Det bliver begrundet i Kapitel 4, hvor jeg dels ser nærmere på selve folkekirkebegrebet og dels diskuterer, hvorvidt kirkens struktur er i overensstemmelse med dette begreb.

Andel del: Folkekirkens svar

Jeg vil i de følgende tre kapitler undersøge, hvordan folkekirken reagerer (Kapitel 4) eller kan reagere (Kapitel 5 og 6) på de forskellige præferencer i forhold til kristendom og kirke, som vi så i første del.

Kapitel 4

Den dobbelte folkekirke

Denne bog blev indledt med artikel 7 om kirken fra Den Augsburgske Bekendelse, som udtrykker en *minimums*bestemmelse af, hvad der skal til for at være kirke, og som samtidig giver de enkelte kirker *frihed* til selv at indstifte kirkeskikke eller ceremonier.

Vurderet ud fra Ferdinand Tönnies' grundbegreber kan vi sige, at minimumsbestemmelsen peger på kirken som et *Gemeinschaft*, der har en fra traditionen overleveret opgave, der kan føres tilbage til missionsbefalingen fra Matthæusevangeliet,³⁷⁴ mens frihedsbestemmelsen viser, at kirken også er et *Gesellschaft*, hvor menneskene har lov til selv at sætte nye initiativer i gang.

Der ligger dog ikke noget i bestemmelsen, som udtrykker, hvorvidt det sidstnævnte er tilrådeligt eller ej. Om den danske folkekirke altså aktivt og bevidst bør orientere sig strategisk i forhold til de sociokulturelle miljøer fra Sinus-modellen, livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse eller de kulturelt-religiøse orienteringer, som jeg hypotetisk formulerede i Tönnies-Berger-modellen?

For at afklare dette normative spørgsmål vil jeg derfor bevæge mig fra *kirke-* til *folkekirke*begrebet. Jeg vil nærmere bestemt argumentere for, at folkekirken især siden 1989 har udviklet sig i retning af det, jeg vil kalde for *den dobbelte folkekirke*, og at dette begreb indeholder en særlig normativitet, som har betydning for de succeskriterier, som en folkekirkelig strategi må orientere sig efter. Heraf følger, at også en aktivitetsstatistik for folkekirken må være orienteret mod disse kriterier.

³⁷⁴ Jf. Matt. 28, 19.

Hermed begrundes jeg samtidig tese 4 fra side 18, hvor det bl.a. hed, at et moderne begreb om folkekirken må udtrykke, at den både er en territorial- og en kulturelt mangfoldig kirke. Og at konsekvensen af dette er, at folkekirkens grundenhed må være menigheden, som enten kan være baseret på sognet eller på fælles præferencer.

På vej mod den dobbelte folkekirke³⁷⁵

Jeg vil i det følgende argumentere for, at folkekirken i de seneste ca. 25 år har været inde i en proces, hvor den ændrer sig fra at være en samling af relativt selvstændige sognekirker og til at blive, hvad jeg kalder den dobbelte folkekirke. Den udvikling kan ses som folkekirkens svar på den generelle samfundsudvikling, der har ført til den form for kulturel og religiøs mangfoldighed, som blev analyseret i de tre kapitler i første del.

Inden da skal vi dog lige have tre centrale begreber på plads, nemlig sognekirke, regionalkirke og den dobbelte folkekirke. Hermed bliver det samtidig klart, hvad der er årsagen til folkekirkens store udfordringer i disse år angående struktur og ledelse, og som betyder, at kirken siden 2005 har været inde i en intensiv reformproces.

Sognekirke, regionalkirke og den dobbelte folkekirke

Den rene sognekirke definerer jeg som en kirke, der alene retter sine aktiviteter mod indbyggerne i det lokale sogn, og som alene gør brug af sognets egne ressourcer i den forbindelse. Målsætningen for en sådan kirke er at samle flest mulige af sognets indbyggere, og de begrænsede ressourcer betyder, at den koncentrerer sig om de kirkelige kerneydelser (højmesse og kirkelige handlinger som dåb, konfirmation, vielse og begravelse) samt om brede sognearrangementer. Og de grupper, man reelt får kontakt med, er den klassiske kernemenighed (som bliver mindre), børnefamilierne (som har travlt) og de ældre.

Denne kirkeform har stort set været totalt dominerende i folkekirken siden dens oprettelse i 1849 og frem til omkring 1989, hvor ”sognemuren” begyndte at falde som følge af vedtagelsen af den såkaldte samarbejdslov, som nu findes i menighedsrådslovens kapitel 8. Styrken ved sognekirken er, at den tilbyder at være et samlingspunkt i nærområdet, mens svagheden er, at den ikke kan forholde sig til mere specielle ønsker til kirkelige aktiviteter som f.eks. natkirke, ungdomskirke, og brug af utraditionel liturgi inspireret af Taizé, keltisk kristendom m.v.

³⁷⁵ Dele af dette afsnit har tidligere været offentliggjort i Steen Marquard Rasmussen 2013B.

Dette ville ikke være noget problem, hvis alle folkekirkens medlemmer havde de samme ønsker til deres kirke, og hvis ønskerne udelukkende var de ovennævnte kerneydelser og de bredt anlagte sognearrangementer. Som vi så i Kapitel 1, 2 og 3 er dette imidlertid ikke situationen, og det skyldes kort sagt, at moderne mennesker både er individualister og meget kræsne, når de skal vælge, hvad de vil bruge deres sparsomme fritid til blandt de mange tilbud, der findes i dagens samfund.

Resultatet er, at den rene sognekirke er nødt til at forsømme de små grupper i sognet, som nok er religiøse men ønsker noget andet af kirken end det traditionelle. Det problem er siden årtusindskiftet blevet italesat på den måde, at der var en religiøs søgen, som gik udenom folkekirken. Man forsøgte i første omgang at løse det ved at skrue op for aktivitetsniveauet i det enkelte sogn. Derfor så vi i 00'erne en del annoncer, hvor man søgte en sognepræst, der som en blæksprutte og superhelt både kunne være ung med de unge, gammel med de gamle, og som kunne nyudvikle de kirkelige aktiviteter i alle mulige retninger. Denne overanstrengelse førte naturligvis til udbrændthed og skuffede forventninger.

Spændingen mellem det stigende forventningspres og sognets begrænsede ressourcer føder derfor det, jeg kalder regionalkirken.³⁷⁶ Det er i sin rene form den kirke, der udvikler specialtilbud til snævre målgrupper, og som ved, at disse nichemenigheder er så små i hvert enkelt sogn, at tilbuddene må henvende sig til et større område, for at være bæredygtige. Et tydeligt eksempel er Broder Bendts Kapel fra Farum Sogn, der med annoncer i *Kristeligt Dagblad* henvender sig til alle i Storkøbenhavn med interesse for gregoriansk sang.³⁷⁷

Styrken ved denne kirkeform er, at det er muligt at udforme skræddersyede aktiviteter, som passer præcist til og derfor opleves som særdeles relevante for bestemte målgrupper. Men heraf følger også svaghederne, som er, at disse menigheder netop er dannet om bestemte særinteresser, og derfor består af folk, som er meget ens. Og da interesser hurtigt kan ændre sig, vil flere af disse menigheder være flygtige.

Teologisk udtrykt passer sognekirken godt til billedet af kirken som Kristi legeme, da menigheden er bundet sammen af den fælles skæbne, det er at være bosat et bestemt sted over længere tid. Regionalkirken – især i dens midlertidige udtryk – svarer derimod bedre til Jesu ord om, at ”hvor to eller tre er forsamlet i mit navn, dér er jeg midt iblandt dem”³⁷⁸. Da Jesus her-

³⁷⁶ Begrebet blev første gang præsenteret i Steen Marquard Rasmussen 2012B.

³⁷⁷ Se hertil Steen Marquard Rasmussen 2013.

³⁷⁸ Matt. 18, 20.

med legitimerer øjeblikkets kirke, er det en vigtig pointe, at både sogne- og regionalkirken er fuldgældige udtryk for en kristen kirke.

De begrebsmæssige modpoler – den rene sognekirke versus den rene regionalkirke – kan sammenfattes på denne måde:

Tabel 8: Sognekirken og regionalkirken

	Den rene sognekirke		Den rene regionalkirke
Målsætning	At samle flest mulige fra sognet		At tilbyde de forsømte grupper et hjemsted i kirken
Målgruppe	Alle, der ønsker den stedlige kirke		Forsømte grupper i en region (fra få til mange sogne / et provsti)
Aktivitet	Traditionelle kirkelige kerneydelser		Specialtilbud til forsømte grupper i regionens sogne
Eksempler	Højmesse, kirkelige handlinger & brede sognearr.		Natkirke, ungdomskirke, gadepræst, værested/varmestue
Svaghed	Man overser de små grupper		Menigheder dannes (midlertidigt) om særinteresser
Nøglebegreb	Den stedlige kirke		Kirkelige steder

Som vi ser, er formålet med regionalkirken at overvinde den svagthed ved den rene sognekirke, at den er tilbøjelig til at overse de små grupper i sognet, som har særlige ønsker til de kirkelige aktiviteter. Da dette fører til en anden form for svagthed, nemlig at den stedlige menighed opløses og erstattes af menigheder, der er dannet om midlertidige særinteresser, ligger det herefter lige for at sige, at *en folkekirke kun kan være kirke for alle, hvis den både er sogne- og regionalkirke, for kun på den måde sikres det, at ingen har langt til kirke*. Hermed bygger jeg videre på følgende udtalelse af kirkeminister P. C. Kierkegaard i Folketinget den 16. december 1867 om, at

”... der fra Skagen og til den sydlige spids af Bornholm, ikke [skal] kunne fødes eller opvokse noget menneske, uden at han føler sig omgivet af et tilbud – ikke en tvang, men et tilbud – af kristen tro og trøst.”³⁷⁹

Formuleringen er gået over i kirkehistorien som en meget prægnant bestemmelse af, hvad det vil sige, at den danske evangelisk-lutherske kirke er en *folkekirke*. Eksempelvis citeres den i Kirkeministeriets Betænkning 1511

³⁷⁹ Her citeret fra Kirkeministeriet 2009, s. 66.

Omlægning af statens tilskud til folkekirken til bloktilskud som det afgørende karakteristikum for folkekirken, at den skal være til stede overalt, og det er i den sammenhæng ensbetydende med, at folkekirken skal være en landsdækkende territorialkirke.³⁸⁰ Dette aspekt er naturligvis stadig rigtigt og vigtigt, men ved at gøre det til det hele overser man en vigtig pointe: I det moderne samfund er nærhed og afstand ikke alene geografisk bestemt; nok så vigtig er den kulturelle afstand, som f.eks. kan udtrykkes med Sinus-modellen. Derfor må vi sige, at en folkekirke, der vil være tæt på alle, er nødt til at overvinde både geografiske og kulturelle afstande, og mens sognekirken sikrer det første, er regionalkirken i mange tilfælde bedre egnet til at overvinde de kulturelle afstande. I det moderne samfund lever folkekirken derfor kun op til sit begreb ved at være en dobbelt folkekirke.

Som et udtryk for dette kan Tabel 8 justeres på denne måde:

Tabel 9: Den dobbelte folkekirken som en enhed af sogne- og regionalkirken

	Den rene sognekirke	<i>Kombination:</i> Den dobbelte folkekirke	Den rene regionalkirke
Målsætning	At samle flest mulige fra sognet	At være folkekirke på moderne vilkår	At tilbyde de forsømte grupper et hjemsted i kirken
Målgruppe	Alle, der ønsker den stedlige kirke	⇐ Alle ⇒	Forsømte grupper i en region
Aktivitet	Traditionelle kirkelige kerneydelser	Vedkommende tilbud til alle livsformer	Specialtilbud til forsømte grupper i regionens sogne
Eksempler	Højmesse, kirkelige handlinger & brede sognearr.	Et formaliseret samarbejde mellem menighedsråd inden for en region	Natkirke, ungdomskirke, gadepræst, værested/varmestue
Svaghed	Man overser de små grupper	Udfordringer mht. a) koordinering og b) kommunikation	Menigheder dannes (midlertidigt) om særinteresser
Nøglebegreb	Den stedlige kirke	Den moderne folkekirke	Kirkelige steder

I første omgang har den dobbelte folkekirke karakter af at være en vision, men spørgsmålet er, om den allerede er mere end det? Det vil jeg undersøge ved først at se nærmere på det, der er udgangspunktet for at tale om en dobbelt folkekirke, nemlig begrebets forudsætning om, at der både er brug for sognekirkelige aktiviteter, hvis formål er at ”samle flest mulige fra sognet” og for regionalkirkelige aktiviteter, hvis formål er at ”tilbyde de for-

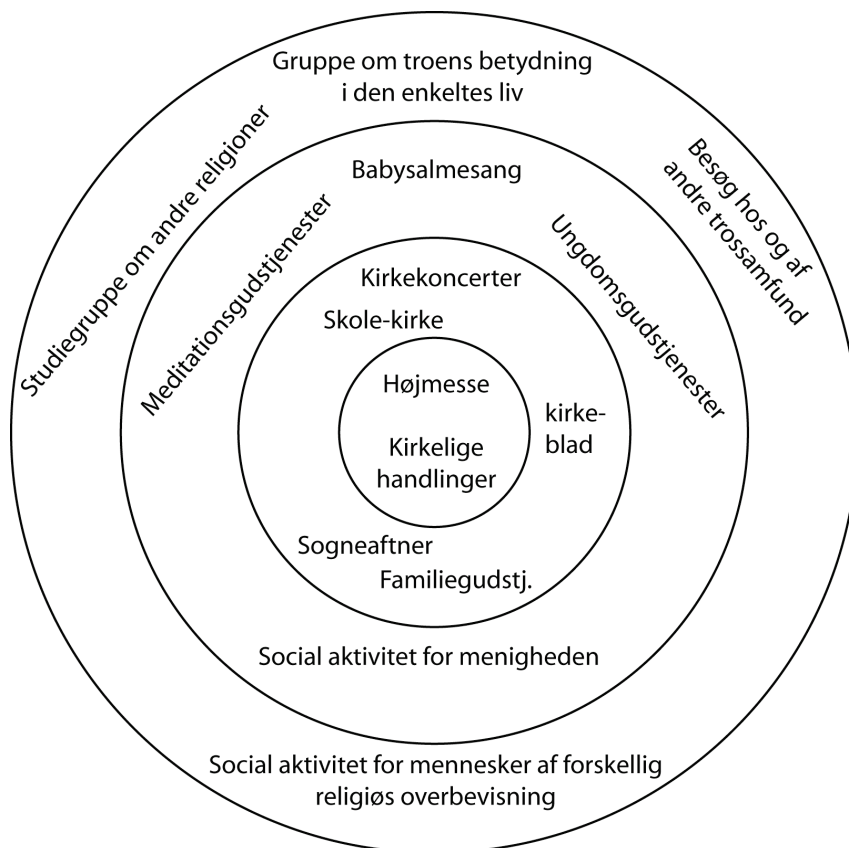
³⁸⁰ Jf. Kirkeministeriet 2009 s. 66.

sømte grupper et hjemsted i kirken”. *Dernæst* vil jeg se nærmere på ledelsesspørgsmålet, for hvordan er det muligt at lede en dobbelt folkekirke? Er der allerede i dag tegn på en sådan ledelse?

Faktiske aktiviteter mellem sogne- og regionalkirken

I 2008 gennemførte Landsforeningen af Menighedsråd en stor undersøgelse af menighedsrådsmedlemmernes syn på deres arbejde i rådene. Vi spurgte 1.000 tilfældigt udtrukne læge medlemmer om deres holdning til mere end 200 spørgsmål og fik svar fra 764 personer.³⁸¹ Med en svarprocent på 76 blev der tilvejebragt et solidt materiale, der er repræsentativt for hele landets valgte medlemmer af rådene.

En række af spørgsmålene handlede om, hvilke aktiviteter der faktisk fandt sted i sognet, og hvilke aktiviteter man ønskede at sætte i værk i de sogne, hvor den givne aktivitet endnu ikke fandt sted. Udbredelsen af 15 af de 25 aktiviteter, vi spurgte til, er sammenfattet i denne figur:



Figur 20: Kirkelige aktiviteter

Kilde: Steen Marquard Rasmussen, 2012, s. 97.

³⁸¹ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 15.

Figuren læses på den måde, at de mest udbredte aktiviteter findes i centrum, mens de mindre udbredte befinder sig i periferien. Endvidere er det sådan, at af de mindre udbredte aktiviteter viser figuren kun dem, man i særlig grad ønsker at sætte i værk. Tilbage bliver ti aktivitetsmuligheder, som hverken er udbredte eller har særlig tilslutning til at blive sat i gang, og som derfor ikke er med på figuren.

En detaljeret opgørelse viser,³⁸² at blandt de ti mest ønskede aktiviteter at sætte i gang handler de fire om religionsmøde. Dem skal vi nu se nærmere på.

Den følgende tabel viser, at der blandt de valgte menighedsrådsmedlemmer er stor interesse for at sætte aktiviteter i gang, der har med religionsmøde at gøre:

Tabel 10: Sogne, hvor forskellige aktiviteter foregår eller ønskes sat i gang

Aktivitet	(a) Foregår	(b) Foregår ikke og ønskes ikke	(c) Foregår ikke, men ønskes sat i gang	(d) Vækst- potentiale
Studiegruppe om andre religioner	11%	78%	11%	100%
Social aktivitet for mennesker af forskellig religiøs overbevisning (fællesspisning, filmaften m.v.)	16%	74%	10%	63%
Besøg hos og af andre trossamfund	11%	79%	11%	100%
Samtalegruppe om troens betydning i den enkeltes liv	17%	69%	14%	82%

Note 1: Da stikprøven af svarpersoner er udtrukket tilfældigt blandt alle menighedsrådsmedlemmer i Danmark, kan det ikke udelukkes, at der blandt dem er nogle, som kommer fra det samme sogn. Og hvis disse gengangere blev talt med, ville kolonne (a) give et misvisende billede af, hvor mange steder en given aktivitet foregår, da et sogn med gengangere da ville blive talt med mere end én gang. Antallet af gengangere viser sig at være 15%, og disse 15% er derfor udelukket fra tabellen. Dette medfører følgende unøjagtighed: Mens (a) handler om, hvad der faktisk foregår (og som kræver, at hvert sogn kun må optræde én gang), så handler (c) om en holdning til, hvad der bør ske i fremtiden. Og da hvert sogn kun er repræsenteret med en svarperson i opgørelsen, så udtrykker kolonne (c) derfor blot, at der findes mindst én person i det pågældende sogns menighedsråd, som ønsker den anførte aktivitet sat i gang. Vækstpotentialet skal derfor læses med en vis forsigtighed, for det kan *enten* betyde, at denne ene person i menighedsråd, der ønsker ak-

³⁸² Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 92f.

tiviteten sat i gang, er helt isoleret og måske slet ikke genopstiller ved næste valg; *eller* det kan betyde, at personen udgør en mindre gruppe, som med tiden kan få flertal for sit ønske, *eller* det kan betyde, at personen allerede repræsenterer et flertal, som blot endnu ikke har få omsat deres ønske til en konkret aktivitet.

Note 2: Vækstpotentialet $(d) = (c)/(a)$. Eksempelvis ser vi, at 11% af sognene har en studiegruppe om andre religioner, og at der i andre 11% af sognene er et ønske (hos mindst én person i rådet, jf. note 1) om at sætte en sådan i gang. Vækstpotentialet betyder da, at hvis der i fremtiden etableres en sådan gruppe i de 11% nævnt under (C), så vil der være tale om en fordobling af de sogne, der har en sådan gruppe. Og en fordobling er ensbetydende med en vækst på 100%.

De tre førstnævnte handler om mødet med ikke-kristne religioner, mens den fjerde drejer sig om at tale nærmere med sine medkristne om troens betydning. For at forstå baggrunden for den store interesse for disse emner, vil jeg nu se nærmere på årsagerne til, at de er kommet i fokus:

Det er velkendt, at verden er blevet mindre i den globale tidsalder, fordi fremmede kulturer nu er rykket helt ind i vores hverdag. Nøgleord som turisme, massemediernes tilstedeværelse overalt og indvandringen til Danmark fra ikke-vestlige lande er nok til at antyde udviklingen, som både opleves som berigende og truende.

Indvandringen har endvidere medført, at Danmark er blevet et multikulturelt samfund, hvor kristendommen dog forsat er den ledende religion. Mange så i starten hovedsageligt dette som en berigelse af bylivet, men det er efterhånden blevet klart for de fleste, at et sådant samfund står i fare for at blive ustabil, fordi sammenhængskraften er svækket. Fælles værdier og gensidig forståelse kommer ikke af sig selv, og også i menighedsrådene er man klar over, at kirken kan spille en aktiv og positiv rolle i den forbindelse. Ca. 80% af de valgte rådsmedlemmer mener således, at kirkens primære rolle i forhold til ikke-kristne indvandrere enten er at arbejde for fredelig sameksistens eller at bidrage til integrationen af de nye medborgere, mens præsterne i højere grad lægger vægt på forkyndelse af det kristne budskab som det primære.³⁸³

Men hvordan kan det være, at rådsmedlemmerne også ønsker at fremme samtaler om troens betydning i den enkeltes liv? Vi danskere er jo kendt for at være blufærdige, når det gælder om at tale personligt om vores tro. Det korte svar er, at vi efterhånden har en længsel efter autenticitet. Det er en reaktion mod det facadeagtige rollespil, der præger vor tids samfund. På grund af det opskruede tempo med mange sceneskift på jobbet, i medierne

³⁸³ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 106.

og i fritiden, er det ofte vigtigere, hvordan man tager sig ud, end hvem man dybere set er. Nogle psykologer har derfor talt om det postmoderne situid, som betyder det situationsbestemte individ, der som en kamæleon skifter farve efter omgivelserne og leger ironisk med flere identiteter. Men også dette kan blive for meget. Et pudsigt eksempel på det så jeg under en kirkekoncert med Die Priester, hvor en af de tre syngende munke fortalte, at de på deres turneer fik mange spørgsmål, hvoraf han fremhævede følgende som det mest interessante: ”Er I ægte?”³⁸⁴ Og ja, de er rigtige, vaskeægte munke.

Jeg har i det foregående anvendt de tre nøglebegreber som idealtyper. Hermed menes, at de er blevet præsenteret i deres rene og mest konsistente form. Formålet hermed er at skabe nogle klare pejlemærker eller målestokke, som den konkrete virkelighed herefter kan vurderes i forhold til (jf. side 27ff.). Vurderingen er ikke normativ, men handler om, hvor tæt den givne virkelighed er på det ene eller andet begreb. De faktiske aktiviteter kan altså være mere eller mindre regionalkirkelige. Dette kan endvidere ændre sig over tid, således at der i praksis er glidende overgange: Nogle steder kan en smal aktivitet starte som et forsøg i et sogn og efterhånden vokse sig så stor og gennemarbejdet, at den får regionalkirkelig appel. Andre steder kan bevægelsen være modsat. Som eksempler på dette kan nævnes babysalme-sang og pilgrimsvandring, der i starten var regionalkirkelige nicheaktiviteter, men som efterhånden har bevæget sig ind i de større sognekirker, fordi de appellerer bredt nok dertil.

Det er derfor ikke muligt på forhånd at sige, om en given aktivitet er sogne- eller regionalkirkelig. Det afhænger af, om sognet selv har ressourcer nok til at løfte denne, og om der vil være deltagere nok fra det pågældende sogn selv. Det er dog påfaldende, at de fire aktiviteter fra Tabel 10 på side 202 på den ene side er meget ønskede, men på den anden side ikke er så udbredte endnu. Det tyder på, at de er svære at virkeliggøre i sognekirken. De er med andre ord tendentielt regionalkirkelige, fordi aktiviteterne kun kan løftes med kvalitet med en specialviden, som den alment praktiserende sognepræst ikke uden videre har. Dette bliver særligt tydeligt, hvis man konkretiserer religionsdialogen til bestemte samtalepartnere som f.eks. tidligere teosoffer eller elever af Bob More.

Man kan derfor sige, at nogle aktiviteter under alle omstændigheder er for specielle til at være sognekirkelige, og at en folkekirke, der kan gå på to ben, derfor vil være mest fleksibel og dermed bedst egnet til at møde de udfordringer, kirken står overfor i det moderne samfund. Derfor bliver det væsentligt at afklare, hvordan ledelsen af en dobbelt folkekirke kan se ud?

³⁸⁴ Die Priester 2012, nr. 9.

Da opgaven her ikke er at formulere dette som en kirkepolitisk vision, vil jeg nøjes med at se nærmere på, om vi allerede i dag kan tale om en form for ledelse af den dobbelte folkekirke? På den ene side har vi en rimelig klar ledelse af sognekirken i form af menighedsrådet, men hvordan ser regionalkirkens ledelse ud i dag?

Regionalkirkens institutioner

Ser vi bort fra de frie kirkelige organisationer og institutionspræsterne på universiteter, sygehuse m.v., så kan regionalkirkens spæde start dateres til den 28. maj 1989, hvor lov nr. 333 om samarbejde mellem menighedsråd m.v. trådte i kraft. Loven, der i dag findes i kapitel 8 i menighedsrådsloven, gør det lovligt at bruge penge på samarbejde på tværs af sognegrænser.

Efter mange års eksperimenteren med diverse Storm-P.-modeller er der efterhånden så småt kommet mere fast struktur på disse. Det hænger bl.a. sammen med, at man har fået øjnene op for de muligheder, der ligger i budgetsamrådene i provstierne. Denne institution er i årenes løb blevet opgraderet til at kunne træffe en række beslutninger af betydning for de kirkelige aktiviteter i provstiet.³⁸⁵ Landsforeningen af Menighedsråd, Provsteforeningen og en biskop ønskede i 2011 at gå et skridt videre, da disse i Betænkning 1527 foreslog en

”... lovændring, så provstiudvalget efter beslutning på budgetsamråd med kvalificeret flertal kan foretage en koordinering, der er bindende for alle sogne i provstiet”.³⁸⁶

Hermed ville budgetsamråd og provstiudvalg kunne finansiere og iværksætte kirkelige aktiviteter af regionalkirkelig art med virkning for hele provstiet. Man ville eksempelvis kunne ansætte en (deltids)præst med særligt ansvar for dialog med åndeligt søgende og for afholdelse af gudstjener med en liturgi, der er særligt målrettet disse. Denne mulighed er dog endnu ikke ført ud i livet.

Stiftsrådene, der blev obligatoriske i 2009, er også en af regionalkirkens centrale institutioner. Ikke mindst fordi ”stiftsrådet bl.a. skal være et rådgivende organ for biskoppen”,³⁸⁷ og fordi det kan sætte økonomi bag sine initiativer inden for bestemte områder, hvor rådet kan bruge op til en procent af den lokale ligning.³⁸⁸

³⁸⁵ jf. økonomiloven, § 5.

³⁸⁶ Kirkeministeriet 2011, s. 100.

³⁸⁷ Kirkeministeriet 2012, s. 17

³⁸⁸ Jf. økonomilovens § 23 a.

Den sidste – men i øjeblikket meget vigtige – regionalkirkelige institution er bispeembedet. Det er glimrende beskrevet i *Betænkning 1544* fra 'Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken'. Også her bliver ovennævnte udtalelse af P. C. Kierkegaard 1867 citeret, men der er nu sket en interessant forskydning i tolkningen, idet udvalget skriver, at

"Der er ... i stigende tal opstået behov for præstelig betjening af menigheder, som er defineret ud fra særlige grupper ... [F]olkekirkens stærke tradition for rummelighed ... bidrager meget til, at folkekirken ... i overført betydning kan være "overalt". (Dette kommer til udtryk ved, SMR) at biskoppen ... sørger for, at såvel sognemenigheder som særlige grupper og institutioner, der ikke er afgrænset til bestemte sogne eller provstier, bliver tilgodeset med præstelig betjening."³⁸⁹

Vi ser her en vis sans for, at folkekirken ikke kan nøjes med at forholde sig til geografiske afstande. Kun hvis den også forholder sig til de kulturelle afstande, kan den "i overført betydning ... være "overalt"." Og indtil videre er det biskoppen, der kan sikre dette ved at oprette stillinger som f.eks. gadepræst og stiftspræst for åndeligt søgende.

Jeg mener dog, at udvalgets sans for kulturelle afstande er tøvende og ikke er gennemarbejdet. Det ses af, at man behandler overvindelsen af begge former for afstande under ét og samme pejlemærke, og mener, at dette samlede pejlemærke er

"afspejlet i udvalgets kommissorium, hvor det forudsættes, "at udvalget arbejder ud fra den danske folkekirkens tradition for decentral opbygning på grundlag af de lokale sognemenigheder".³⁹⁰

Man ser med andre ord ikke, at et pejlemærke om nærhed, der handler om at overvinde både geografiske og kulturelle afstande, indeholder en principiel modsætning, fordi der reelt er tale om to forskellige og til tider modsatrettede værdier: *Geografisk nærhed peger på sognekirken, mens kulturel nærhed peger på dennes begrebsmæssige modpol: regionalkirken.*³⁹¹

Nyfortolkningen af det gamle citat er dog endnu et eksempel på, at regionalkirken stille og roligt er blevet styrket siden 1989, og der er kun grund til at tro, at denne styrkelse vil fortsætte, da det, der driver regionalkirken frem, er nogle grundlæggende træk ved det moderne samfund, nemlig den kulturelle og religiøse mangfoldighed, der blev beskrevet i bogens første del, og som peger på, at en moderne folkekirke må gøre sig fortjent til folks opmærksomhed ved at have noget at tilbyde, som opleves som relevant –

³⁸⁹ Kirkeministeriet 2014, s. 154. Formuleringen er uændret i forhold til debatoplægget fra 2013, jf. Kirkeministeriet 2013, s. 9.

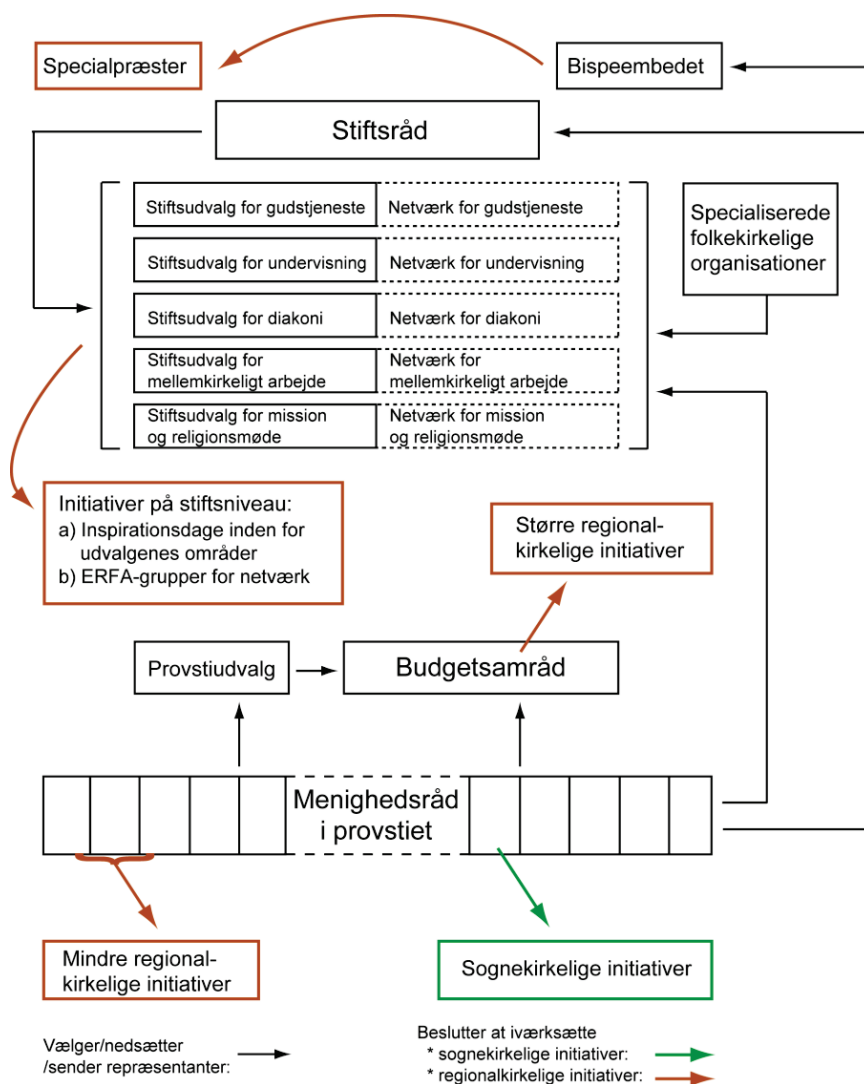
³⁹⁰ Kirkeministeriet 2014, s. 154. Formuleringen er uændret i forhold til debatoplægget fra 2013, jf. Kirkeministeriet 2013, s. 9.

³⁹¹ Om konfliktpotentialer i den forbindelse se Uta Pohl-Patalong 2005, s. 25ff.

og det vil jo sige noget væsentligt i de forskellige livssammenhænge, som folk befinder sig i, og noget der giver mening og opleves som betydningsfuldt med udgangspunkt i de kulturelt-religiøse orienteringer og reference-rammer, som folk nu engang har.

Og at nytolkningen af det gamle citat sker i forbindelse med tanker om et landskirkeråd gør det værd at nævne, at regionalkirkens område i enkelte særlige tilfælde kan omfatte hele Danmark. Som eksempler kan nævnes dels forsøgene på at etablere Cyberkirken på internettet, som nu er strandet, og dels onlinekurserne om Christfulness, som *Areopagos* og *I Mesterens Lys* har påbegyndt i 2014.³⁹²

Ovenstående præsentation af regionalkirkens institutioner kan sammenfattes på denne måde:



³⁹² Jf. <https://trospraksis.simplero.com/page/2840-christfulness-onlinekursus> [hentet 15.07.14].

Figur 21: Regionalkirkens institutioner

Som det ses, spiller menighedsrådene en nøglerolle i den dobbelte folkekirke. De er naturligvis de ledende aktører med hensyn til de sognekirkelige aktiviteter, men de er også helt centrale, når det drejer sig om at løfte de regionalkirkelige, da det stærkeste led i den forbindelse er budgetsamrådet, som kan sætte økonomi bag ønskerne om at igangsætte og drive de regionalkirkelige aktiviteter, og som kan sikre, at disse har opbakning og forankring i ”den sognekirkelige søjle”.

Styrken ved dette er, at det der foregår af regionalkirkelig aktivitet med udgangspunkt i budgetsamrådet er et udtryk for, at de to sider af den dobbelte folkekirke er integreret. Set fra det regionalkirkelige perspektiv er *svagheden*, at det i høj grad er den begrebsmæssigt modpol – sognekirken – der bestemmer, om der skal iværksættes regionalkirkelige aktiviteter. Hermed er det også sagt, at det er væsentligt at vide, om begge ”søjler” er repræsenteret i menighedsrådene:

Den dobbelte folkekirkens tilstedeværelse i menighedsrådene

Det er oplagt, at menighedsrådene må være befolket af personer, der ønsker at drive de sognekirkelige aktiviteter, i og med at rådene er bestemt til at være den kirkelige ledelse af *sognekirken*, jf. menighedsrådslovens § 1, hvori det hedder, at ”*Sognets kirkelige og administrative anliggender* styres af menighedsrådet, medmindre andet er særligt hjemlet i lovgivningen.”³⁹³ Mindre oplagt er det, at der også sidder folk i menighedsrådene, som arbejder for at fremme regionalkirkelige aktiviteter, så spørgsmål er, om dette er tilfældet?

Der foreligger ikke undersøgelser, som har haft til formål at undersøge dette. Det er dog muligt at få et nogenlunde klart billede af dette spørgsmål i den undersøgelse af menighedsrådsmedlemmernes syn på deres arbejde, som blev omtalt i forbindelse med Figur 16 på side 180, hvor jeg fandt, at rådsmedlemmerne kunne inddeles i følgende fem hovedtyper:

1) Troens repræsentanter, som lægger vægt på den lokale kristne menighed, og som selv er meget religiøse. Det ytrer sig ved, at man ofte går i kirke og har et aktivt bønsliv. I forhold til mennesker med en anden tro – herunder flygtninge og indvandrere – finder man forkyndelsen vigtigere end fredelig sameksistens.

2) Stedets repræsentanter lægger også vægt på det lokale, men er ikke nær så religiøse som de første. Det vigtige for dem er, at kirken er en inte-

³⁹³ Lovbekendtgørelse nr. 771 af 24. juni 2013 om menighedsråd, min kursivering.

greret del af den lokale kultur. Menighedsrådet bør koncentrere sig om dets eget sogn, således at aktiviteterne kan være med til at bringe folk i sognet sammen. Den lokale orientering betyder ikke alene, at det bliver uinteressant at samarbejde med nabosognene; det betyder også, at man ikke anser det for vigtigt at forholde sig til overordnede kirkelige spørgsmål om struktur og ledelse.

3) Servicekirkens repræsentanter er heller ikke ret religiøse, men til forskel fra type 2 lægger man ikke vægt på at styrke det lokale. Man deltager primært i menighedsrådsarbejdet, fordi man vil fremme en professionel forvaltning med det formål at styrke folkekirkens image som en moderne organisation, der er gearet til at være servicekirke for danskerne. Denne type finder især folkekirken vigtig, fordi den er leveringsdygtig med de overgangsritualer – dåb, konfirmation, vielse og begravelse – der er vigtige for det enkelte menneske. Type 3's dragning mod en form for regionalkirke ses især af, at denne lægger vægt på effektiv administration – som kræver en form for større enheder – og borgernes frie valg, f.eks. i form af frit kirkevalg ved bryllupper.

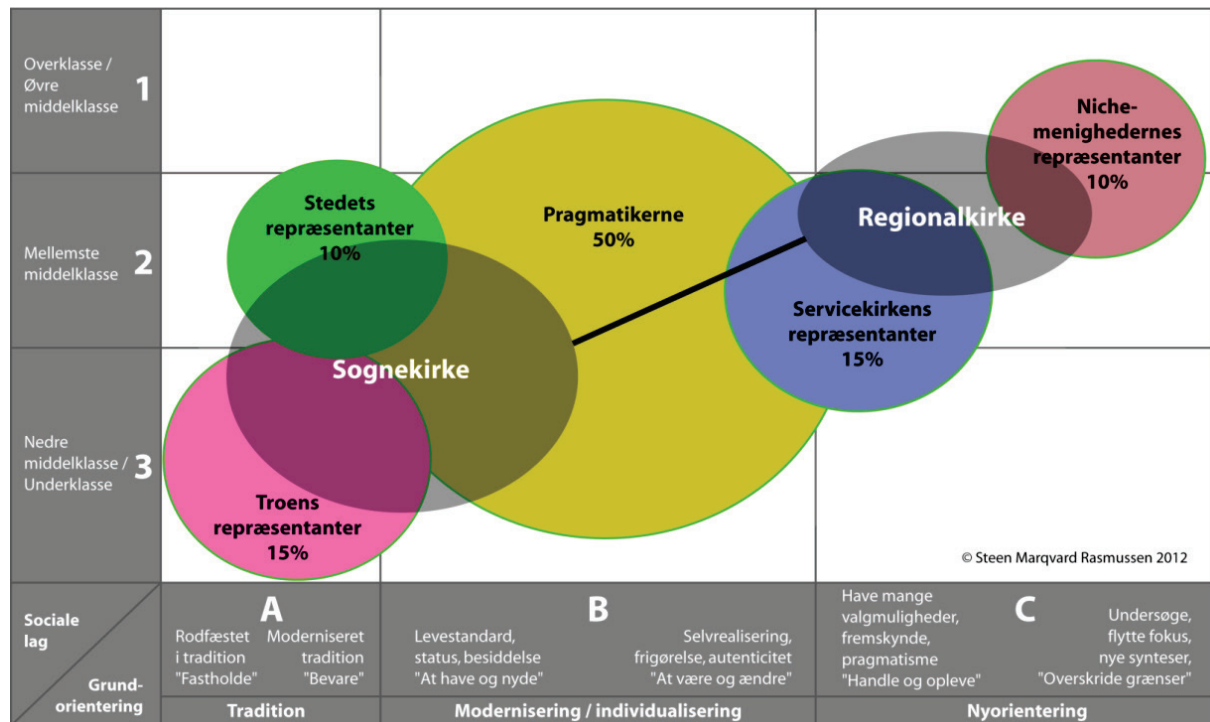
4) Nichemenighedernes repræsentanter er ligesom type 1 meget religiøse, men dette engagement har taget en helt anden retning. Man mener, at sognet er en alt for snæver ramme om det kirkelige liv, og det skyldes, at kirken må være meget bevidst om, at befolkningen i det moderne samfund er præget af kulturel mangfoldighed. Hermed menes, at de lever i forskellige subkulturer med hver sine ønsker til kirkelige aktiviteter. Disse forskelle handler bl.a. om musiksmag (gudstjeneste med jazz, gospel, rock, lovsang eller klassisk musik), liturgi (klassisk højmesse, Taizéandagt, familie- eller stillegudstjeneste) karakteren af præstens prædiken (dybsindig, enkel folkelig fortælling osv.). Kirkens opgave er derfor at have mange forskellige tilbud, der er relevante for de forskellige grupper. Type 4 mener derfor på den ene side, at det er nødvendigt at sætte gang i mange flere forskellige aktiviteter. På den anden side er man klar over, at dette ikke kan lade sig gøre med sognets egne ressourcer. Derfor er man meget interesseret i at samarbejde med andre menighedsråd inden for et større område. Man ser sig kort sagt som repræsentant for nichemenighederne (de grupper i sognene, der har særlige ønsker til kirken, men som hvert sted er så små, at disse ønsker sjældent bliver tilgodeset af den sognefokuserede kirke) og arbejder derfor for folkekirkens *regionale* islæt.

Samlet set udtrykker de fire typer et spænd mellem sogne- og regional-kirken, hvor type 1 og 4 udgør spændingen blandt de religiøse, mens type 2 og 3 udgør spændingen blandt de kulturkristne.

Den femte type er den store gruppe af **pragmatikere**, hvis funktion er at sikre, at spændingerne mellem de fire nævnte typer bliver til en berigende

dynamik for folkekirken. Og noget tyder på, at dette lykkes, for det er kun fire procent af rådsmedlemmerne, der nævner, at de ikke stiller op til det næste menighedsrådsvalg på grund af samarbejdsproblemer eller kirkepolitiske uenigheder.

Da ovennævnte præsentation af de fem typer indeholdt visse værdimæssige markeringer, er det muligt at placere dem i Sinus-modellens koordinatsystem på følgende måde:



Figur 22: Typer af menighedsrådsmedlemmer, Danmark 2008 placeret i Sinus-modellen over sociale lag / klasser og grundorientering

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 123ff.

Note 1: Da vi ikke har oplysninger om menighedsrådsmedlemmernes indkomst og erhvervsfunktion, er deres placering på lodret akse alene bestemt af længden af deres uddannelse.

Note 2: Sogne- og regionalkirken er placeret, hvor de skønsmæssigt har deres tyngdepunkt. Følgende to forhold har haft betydning for dette skøn:

1. *Aktionsradius*: Når det drejer sig om at bestemme de forskellige livsstile i befolkningen, vurderede Gunnar Otte (som vi så på side 38), at der var tre dimensioner, som var de vigtigste, nemlig dels de to, der er vist i figuren og dels individernes *aktionsradius*. Og det forekommer rimeligt at antage, at livsformerne til højre i figuren (som bl.a. indeholder de mobile, jf. Figur 7 på side 98) har den største aktionsradius, hvilket betyder, at de er mest tilbøjelige til at bevæge sig rundt i et større område.
2. *Nye tilbud til nichemenigheder*: Det er per definition i højere grad individerne med en kulturel orientering i retning af felt "C) Nyorientering", som

føler et behov for nye kirkelige tilbud, og som det antydes på Figur 20 på side 201, er der en tendens til, at de nye kirkelige tilbud i højere grad er regionalkirkelige (denne antydning bekræftes af den mere detaljerede analyse i Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 92-97).

Det samlede indtryk ser lovende og tilforladeligt ud i den forstand, at det meste af Sinus-modellens bane er dækket ind. Det tyder på, at de forskellige livsformer (jf. Figur 7 på side 98) eller sociokulturelle miljøer (jf. Figur 2 på side 37) til en vis grad er repræsenterede i menighedsrådene, og at rådene også indeholder personer, der ”taler regionalkirkens sag”. Der er imidlertid et MEN, som den følgende tabel giver et indtryk af:

Tabel 11: Nøgletal for fem hovedtyper af menighedsrådsmedlemmer

	Menighedsrådsmedlemmer, der har særligt fokus på:				
	1) Den kristne menighed	2) Det lokale sted	3) Servicekirken	4) Niche-menighederne	5) Pragmatisk samarbejde
Vi bør holde os til vort eget sogn	22%	70%	4%	7%	11%
Menighedsrådsarbejdet er den vigtigste fritidsinteresse	59%	7%	8%	24%	39%
Gennemsnitsalder	64 år	60 år	54 år	58 år	61 år
Længere uddannelse	44%	68%	66%	83%	62%
Antal år i rådet	14 år	10 år	7 år	8 år	11 år
Vil <i>ikke</i> genopstille	34%	33%	43%	42%	31%
Føler, at Gud ofte griber konkret ind i sit liv	34%	5%	2%	24%	12%
Udbredelse	11%	6%	8%	6%	41%

Note 1: De fem typer udgør tilsammen 72 procent af rådsmedlemmerne. De resterende 28 procent dækkes af 39 andre typer.

Vi ser, at det især er ”regionalkirkens talerør” i menighedsrådene, nemlig 3) *servicekirkens* og 4) *nichemenighedernes repræsentanter*, som hænger løst og er på vej ud af rådene: Selvom disse to typer er de yngste og derfor også har den korteste anciennitet i rådsarbejdet, så er det alligevel især dem, der i særlig grad *ikke* ønsker at genopstille til det kommende menighedsrådsvalg.

Delkonklusion

Den dobbelte folkekirke blev i første omgang formuleret som en vision i forbindelse med Tabel 9 på side 200. På baggrund af omtalen af *aktiviteterne* og regionalkirkens aktuelle *institutioner* kan vi dog konkludere, at udviklingen gennem de senere år viser, at den dobbelte folkekirke i stigende grad er noget, der bliver virkeliggjort. Der finder altså en forskydning sted fra den rene sognekirke over i retning af stadig mere regionalkirke. Sansen for, at folkekirken ikke alene skal være en territorialkirke, der dækker hele landet, men også skal være en kulturelt mangfoldig kirke, der kan opleves som relevant af de forskellige livsformer, sociokulturelle miljøer eller subkulturer, er altså stigende. Dette afspejler sig også blandt menighedsrådsmedlemmerne, hvor to af de fem typer jeg fandt frem til kan opfattes som talerør for regionalkirken. De to typer udgør dog skønsmæssigt kun 14 % af rådsmedlemmerne og er ikke så integrerede i rådsarbejdet som de øvrige, da de på trods af en kortere anciennitet i dette arbejde har den ringeste lyst til at genopstille til en ny funktionsperiode.

Hermed er det samtidig sagt, at den normativitet, jeg formulerede på side 200 som optakt til Tabel 9 ikke blot er tænkt, men også kan udledes af den udvikling, der faktisk har fundet sted: Folkekirkebegrebet er i skred og fordi man fortsat ønsker at være tæt på hele befolkningen, må man under de moderne vilkår med kulturel og religiøs pluralisme forsøge at overvinde både de geografiske og de kulturelle afstande, der er mellem de forskellige grupper i befolkningen.

Spørgsmålet er herefter, hvad det kommer til at betyde for en aktivitetsstatistik for folkekirken? Det første spørgsmål i den forbindelse er, hvad der kan være *succeskriterierne* for en sådan statistik. De foreløbige pejlemærker i den forbindelse er, at kirkens aktiviteter er en succes, hvis de viser, at folkekirken rent faktisk overvinder både de geografiske og de kulturelle afstande og derved bliver i stand til ”at forkynde Kristus som hele verdens frelser” (jf. note 19 på side 20) *for alle i befolkningen, uanset hvor de bor og hvilken subkultur de tilhører*.

Succeskriterier for folkekirken

Jeg vil nu forsøge at sammenfatte, hvad der skal til for at man kan sige, at den folkekirkelige virksomhed er en succes.

Udgangspunktet er, at folkekirken har en bestemt opgave, som er beskrevet i den augsburgske bekendelses artikel 7 (jf. side 13), og som er sammenfattet på følgende måde i Kirkeministeriets *Betænkning 1477. Opgaver i sogn, provsti og stift*:

”Folkekirkens mission som kristen kirke er at forkynde Kristus som hele verdens frelser. Dette udgangspunkt er lovgivningsmæssigt bestemt i Grundloven, der bestemmer folkekirken som den evangelisk-lutherske kirke. Forkyndelsen bygger på den grundforudsætning, at mennesker ikke ved egen indsats kan gøre sig fortjent til noget over for Gud, men kun kan modtage alt fra Gud i troen på Jesus Kristus. Kirkens overordnede opgave danner udgangspunkt for de konkrete former, kirkelivet får i sogn, provsti og stift. Alle konkrete målsætninger må dybest set tjene denne opgave.”³⁹⁴

Det vigtige ved denne formulering er ikke alene, at den er formuleret i en officiel kirkeministeriel betænkning, men også – og måske især – at denne formulering har vundet bred tilslutning i folkekirken.

Da folkekirkens forkyndelse af Kristus som hele verdens frelser finder sted i et moderne samfund og er rettet mod hele befolkningen, så må kirkens aktiviteter anses for særligt succesfulde, hvis det lykkes at forkynde evangeliet om Jesus Kristus på en måde, så det bliver hørt og forstået af flest mulige i befolkningen. Og det indebærer, at kirken bør være til stede overalt i landet og i flest mulige subkulturer.

Heraf følger, at en moderne folkekirke må være en dobbelt folkekirke forstået på den måde, at den både kan være et kirkeligt samlingspunkt i sognet og kan tilbyde kirkeligt relevante tilbud for særlige målgrupper, som er så små i de enkelte sogne eller er så specielle, at tilbuddene må udbydes i et større område end det enkelte sogn.

Og som vi så i forbindelse med Figur 21 på side 208 er det fortsat sådan, at menighedsrådene er de afgørende nøglespillere, når såvel de sogne- som de regionalkirkelige aktiviteter skal løftes. Derfor er det også relevant at se nærmere på menighedsrådsløftet, når succeskriterierne for folkekirken skal formuleres, og som vi så i note 21 på side 20, har det følgende ordlyd:

”På det konstituerende møde afgiver de nyvalgte medlemmer en erklæring på ære og samvittighed om at ville udføre det dem betroede hverv i troskab mod den danske evangelisk-lutherske folkekirke, så at den kan byde gode vilkår for den kristne menigheds liv og vækst.”³⁹⁵

Hermed udtrykkes, at *succeskriteriet* for menighedsrådsarbejdet er, at det lykkes at fremme menighedens liv og vækst. Og i forlængelse heraf skrev jeg i indledningen, at det i den forbindelse er vigtigt at gøre sig klart, at dette kriterium ikke uden videre er målbart. Menighedens liv og vækst har nemlig to dimensioner, som begge er gyldige:

- En kvantitativ vækst, som viser sig ved *flere deltagere* til de kirkelige arrangementer, og som umiddelbart kan måles.

³⁹⁴ Kirkeministeriet 2006, s. 12.

³⁹⁵ Menighedsrådslovens § 7.

- En kvalitativ vækst, som betyder, at *den enkelte deltager* får en *dybere* forankring i kristendommen. Denne kan ikke direkte måles, og det skyldes både, at der er tale om en meget kompleks organisk proces, som den pågældende måske endda ikke selv kan gøre rede for, men det skyldes også at de dybereliggende spor, som en kirkelig aktivitet har sat sig, måske først viser sig lang tid efter, at den fandt sted. Hermed være dog ikke sagt, at man ikke kan registrere *indikatorer* på den kvalitative vækst ved at spørge personen om de indtryk, en given aktivitet har givet den pågældende.³⁹⁶

Denne dobbelthed betyder, at menighedsrådets målsætningsarbejde kan bevæge sig i mange forskellige retninger, fordi de to dimensioner ikke nødvendigvis altid er forenelige. Man kan nemlig argumentere for, at ønsket om kvantitativ og kvalitativ vækst godt kan trække i hver sin retning. Synspunktet kan da være, at en folkelig event sjældent er det bedste sted til fordybelse, og at visse aktiviteter bedst bliver en succes, hvis der kun møder få mennesker op. Som eksempel på sidstnævnte kan nævnes en sognepræst, der indkalder til en samtale i præsteboligen, hvor man skal tale om troens betydning i ens eget liv. Der lægges her op til en personlig og dybtgående samtale, som har de bedste vilkår, hvis der ikke møder ret mange op.

Da det endvidere er sådan, at de nævnte aktiviteter skal finansieres, er det relevant at tilføje, at økonomisk ansvarlighed også spiller en væsentlig rolle i forbindelse med driften af det kirkelige liv. Dette fik kirkeminister Bertel Haarder til at efterlyse ”mere kirke for pengene” på årsmødet i Landsforeningen af Menighedsråd i 2007. Og dette er senere blevet titlen på et projekt, som Landsforeningen med støtte fra folkekirkens fællesfond satte i gang i 2013. Emnet er: ”Hvad virker, når vi vil have mere kirke for pengene – Best Practice katalog”.³⁹⁷

Da kristendom og kirke endvidere har præget det danske samfund på mangfoldige måder i mange hundrede år, så er det også en vigtig del af folkekirkens funktion at bidrage til sammenhængskraften i samfundet, bl.a. ved at repræsentere den kristendom, der traditionelt har været en fælles referenceramme i kulturlivet samt i etiske og eksistentielle debatter m.v. Derfor hører det også med til folkekirkens succes, at den kan fastholde sin position som det dominerende religionssamfund i landet og dens kulturelle og integrerende funktioner i samfundet, herunder i de lokale samfund.

³⁹⁶ Om måling af et kompleks fænomen som f.eks. hvor religiøs man er se Stefan Huber 2003.

³⁹⁷ *Menighedsrådenes Blad* 2013, nr. 10, s. 8f.

På baggrund af disse fem pejlemærker – bestemmelsen af folkekirkens opgave fra note 394, hensynet til økonomisk ansvarlighed, kirkens bredere funktioner for samfundet, menighedsrådsløftet fra note 395 og målsætningen om folkekirkens tilstedeværelse overalt i landet og i alle betydelige subkulturer – vil jeg pege på følgende seks succeskriterier for folkekirken:

- A. At folkekirken *er til stede i alle geografiske områder*
- B. At folkekirken *er til stede i alle betydelige subkulturer*
- C. At menigheden lever og vokser kvantitativt, dvs. at *der kommer flere deltagere til arrangementerne*
- D. At menigheden lever og vokser kvalitativt, dvs. at *den enkelte får en dybere forankring i kristendommen*
- E. At de kirkelige aktiviteter drives med *færrest mulige omkostninger*
- F. At folkekirken kan fastholde sin funktion som *bidragyder til sammenhængskraften* i samfundet

Spørgsmålet er herefter, om det er muligt at udforme en aktivitetsstatistik for folkekirken, som er i stand til at måle, om den har succes på de her opstillede seks parametre?

Inden dette bliver temaet for de to næste kapitler, skal det bemærkes, at jeg i det følgende på forhånd ser bort fra kriterium F, da det ligger uden for denne bogs rammer at beskæftige sig med disse bredere funktioner, som også har civilreligiøs karakter. En behandling af dette pkt. ville bl.a. kræve en analyse af folkekirkens placering i medierne, dens funktion som civilreligion i forbindelse med katastrofer og kristendommens placering i uddannelsessystemet. Pkt. F er derfor blot nævnt som en påmindelse om, at kriterierne A-E ikke kan gøre krav på at være en udtømmende liste over relevante succeskriterier for folkekirken.

Kapitel 5

Aktivitetsstatistik

Med dette kapitel påbegynder jeg besvarelsen af det spørgsmål, der var knyttet til tese 5 fra side 20, nemlig om det er muligt at organisere og tilvejebringe en aktivitetsstatistik, der belyser kirkens udbud af aktiviteter, efterspørgslen efter disse og denne efterspørgsels sociokulturelle profil?

Formålet med en sådan *statistik over folkekirkens virksomhed* er at give et grundlag for at vurdere, om folkekirken er en succes eller ej. Formålet kan derfor præciseres til at kaste lys over, *i hvilken grad* disse fem³⁹⁸ succeskriterier fra Kapitel 4 bliver tilgodeset:

- A. At folkekirken *er til stede i alle geografiske områder*
- B. At folkekirken *er til stede i alle betydelige subkulturer*
- C. At menigheden lever og vokser kvantitativt, dvs. at *der kommer flere deltagere til arrangementerne*
- D. At menigheden lever og vokser kvalitativt, dvs. at *den enkelte får en dybere forankring i kristendommen*
- E. At de kirkelige aktiviteter drives med *færrest mulige omkostninger*.

Da det sidstnævnte kriterium forudsætter en redegørelse for folkekirkens økonomiske system og regnskabsvæsen på såvel sogne-, provsti-, stifts- og nationalt niveau, vil jeg i det følgende se bort fra hele den økonomiske side af sagen.³⁹⁹ De følgende overvejelser tager dermed ikke højde for kriterium E.

Det første centrale spørgsmål for enhver statistik er, hvad der er dens *analyseenhed*? Herefter følger spørgsmålet om, hvad det er for specifikke *oplysninger*, der skal indhentes om disse enheder?

I vores sammenhæng er det første spørgsmål derfor, hvilken enhed, der skal hentes oplysninger om, for at kunne belyse succeskriterierne A-D? Og her opdager vi, at de fire kriterier bygger på to forskellige analyseenheder:

- For at kunne belyse, om folkekirken har aktiviteter overalt i landet (A) og antallet af deltagere til aktiviteterne (C), skal vi have oplysninger om

³⁹⁸ Som nævnt på side 215 ser jeg i det følgende bort fra det sjette kriterium F ”At folkekirken kan fastholde sin funktion som *bidragsyder til sammenhængskraften* i samfundet”.

³⁹⁹ Om de mange facetter ved folkekirkens økonomi se f.eks. *Folkekirkens økonomi* (maj 1995) og *Betænkning 1491. Folkekirkens lokale økonomi* (august 2007), begge udgivet af Kirkeministeriet.

den enkelte aktivitet: Hvor fandt den sted, hvilken karakter havde den, og hvor mange deltog?⁴⁰⁰

- For at kunne belyse, hvilke subkulturer, der deltog (B), og om deltagelsen gav den enkelte deltager en dybere forankring i kristendommen (D), skal vi have oplysninger om **den enkelte person, der deltog**; oplysninger, som kan belyse, hvilken subkultur personen tilhører og dennes udbytte af deltagelsen.

Allerede nu kan vi konkludere tre ting: For det *første* må en opgørelse, der skal kunne belyse alle fire succeskriterier, nødvendigvis bestå af to forskellige statistikker:

1. **En aktivitetsstatistik**, der belyser A og C: Hvilke arrangementer fandt sted hvor og hvornår, og hvor mange deltog?
2. **En brugerundersøgelse**, der belyser B og D: Hvilke kulturelle og evt. religiøse karakteristika havde den enkelte deltager, og hvad var dennes udbytte af deltagelsen?

For det *andet* er det meget mere simpelt at indhente oplysninger om kriterierne A og C, end det er at kaste lys over kriterierne B og D, men der er ingen vej uden om de to sidstnævnte, da **det er kriterierne B og D, der beskytter folkekirken mod en rent kvantitativ fiksering**: Sat på spidsen er det ikke nok, at der kommer mange til arrangementerne, hvis disse kommer fra nogle meget få sociokulturelle miljøer (B er ikke opfyldt) og ikke får andet udbytte end underholdning (D er ikke opfyldt).

For det *tredje* kan vi konkludere, at aktivitetsstatistikken og brugerundersøgelsen er væsensforskellige, ikke alene med hensyn til analyseenhed, men – som vi senere skal se – også med hensyn til design, indhold og dataindsamlingsmetode. Derfor vil jeg behandle dem i hver sit kapitel, således at jeg nu ser nærmere på aktivitetsstatistikken, mens brugerundersøgelsen bliver behandlet i Kapitel 6.

Ansætser til en aktivitetsstatistik

Folkekirken har ikke tradition for at føre statistik over sine aktiviteter, selvom der findes eksempler på enkelte sogne, der f.eks. har talt antallet af kirkegængere gennem en længere årrække.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Strengt taget omfatter folkekirkens tilstedeværelse i alle geografiske områder ikke alene, at den har *aktiviteter* i hele landet, men også at den har *medlemmer* i alle områder. Selvom en geografisk analyse af antallet af folkekirkemedlemmer derfor også er relevant for kriterium A, vil dette ikke indgå i de følgende overvejelser.

⁴⁰¹ Det gælder f.eks. Jersie og Kr. Skensved sogne, jf. følgende to kildetekster, der blev fremlagt af sognepræst Michael Rønne Rasmussen på et seminar om en aktivitetsstatistik for folkekirken den 14. november 2014: "Kirketællebogen for Jersie kirke 28. nov.

Der er dog to ansatser, som det er oplagt at bygge videre på, og som koncentrerer sig om aktiviteterne i hhv. sognegårdene og i kirkerne.

Den ene er tællingen af *kirkegængere*, som fandt sted i tre stifter i perioden 2000-2003. Det drejede sig om Roskilde, Viborg og Aalborg stifter, hvor man talte antallet af deltagere til alle gudstjenester og kirkelige handlinger gennem et helt år i hvert stift. Alt i alt blev der registreret 66.745 hændelser, som var opgjort på en ensartet måde, og som blev analyseret af Steen Marqvard Rasmussen.⁴⁰² Efter ca. 10 år er der kommet en anden bølge af stiftstællinger af kirkegængere. Først i denne runde var Lolland-Falster Stift:

”Den 1. januar 2011 søsatte Biskop Steen Skovsgaard, en systematisk optælling af kirkegængere i Lolland-Falsters stift, som en forsøgsordning der havde til hensigt at se på antallet af messefald i stiftet. Da optællingen blev gennemført som en forsøgsordning uden midler fra kirkeministeriet, var der ikke afsat faste midler, som kunne bidrage til at lave en gennemgående analyse af materialet.”⁴⁰³

Dertil kommer, at biskop Karsten Nissen igangsatte den anden tælling af kirkegængere i Viborg Stift den 1. april 2013, og han giver i den forbindelse følgende fire begrundelser for initiativet:

For det første: Verden har forandret sig igennem de senere år. Selvom folkekirken, hvad medlemstallet angår, er en af de stærkeste kirker i verden, er dens selvfølgelighed ikke den samme. Især efter anden verdenskrig er der sket mange og store omvæltninger i verden og i det danske samfund. Det gamle samfund, hvor tingene hang sammen i en mere eller mindre harmonisk syntese, med folkeskolen og folkekirken som de to store kulturbærende institutioner, blev løsere i fugerne. Indvandringen har blandt andet medført, at islam nu er det næststørste trossamfund i Danmark, og at der er kommet en række nye kristne kirker, som vi kalder ”migrantmenigheder” til landet. ...

For det andet: Folkekirken er ikke en forening for de særligt interesserede, men en åben og offentlig kirke, hvor der intet er at skjule. ...

For det tredje: Når ikke folkekirken selv tæller, sender medierne folk ud for at foretage egne tællinger efter forgoftbefindende. ...

For det fjerde: Præsterne og menighedsrådene har brug for den viden, som tallene vil kunne give når de skal tilrettelægge og planlægge det daglige arbejde. Skal

1965 til 12. sept. 2004” og ”Kirketællebogen for Kr. Skensved Kirke 28/11 - 1965 til 24/12 - 2012”.

⁴⁰² Resultaterne er offentliggjort i Steen Marqvard Rasmussen 2001, Cecilie Rubow 2003, Jens F. Munksgaard 2003. Et fjerde stift, nemlig København, gennemførte også en tælling i samme periode, men efter andre principper, som bl.a. indebar, at der ikke blev indberettet tal for den enkelte aktivitet, men summariske tal for en måned ad gangen. En sådan indberetningspraksis giver væsentlig ringere analysemuligheder.

⁴⁰³ Rasmus Birch 2012, s. 6.

babysalmesang ligge tirsdag eller onsdag? Skal det ligge formiddag eller eftermiddag? Hvor mange salmeark skal der trykkes til jul eller til Alle Helgen?”⁴⁰⁴

I forbindelse med denne anden bølge har Kirkeministeriets IT-kontor udviklet et indtastningsmodul, som gør indtastningen af de mange oplysninger væsentligt lettere end den manuelle proces, der blev anvendt ved de første tællinger i 2000-2003.⁴⁰⁵

Den anden ansats, som det er værd at hæfte sig ved i forbindelse med en aktivitetsstatistik, er en opgørelse af aktiviteterne i 2012 i *sognegårdene* i Aarhus Vestre Provsti.⁴⁰⁶

I den følgende præsentation og diskussion af en aktivitetsstatistik for folkekirken vil jeg – hvor det er påkrævet – skelne mellem en gudstjeneste- og en sognegårdsstatistik.⁴⁰⁷

Kategorispørgsmålet

Spørgsmålet er her, hvordan gudstjenesterne og aktiviteterne i sognegårdene mest hensigtsmæssigt kan inddeles i kategorier?

Gudstjenestestatistik

Denne statistik omfatter alle former for gudstjenester, uanset om de finder sted i kirkebygningen, ude i det fri eller på særlige institutioner som f.eks. plejehjem. Og til gudstjenester hører alle former lige fra de faste højmesser til enkeltstående specialgudstjenester samt de kirkelige overgangsritualer dåb, konfirmation, vielse og begravelse.

⁴⁰⁴ <http://viborgstift.dk/taellingdeltagerstatistik/> [hentet 05.02.14].

⁴⁰⁵ Det er lidt af en tilsnigelse at kalde disse for de første, for i 1965-66 fandt der en tælling sted i Aalborg Stift, som er rapporteret af T. Feldvoss og Jørgen Thorgaard i Kirkeministeriets strukturkommissions *Betænkning nr. 610*, 1971, 2. del, s. 35-49 og s. 53-116.

⁴⁰⁶ De enkelte aktiviteter opgjort for hvert sogn kan hentes på www.aavp.dk/intranetrod/Downloads/2012%20Aktiviteter%20i%20menighedslokaler/2012%20aktiviteter%20sogn%20for%20sogn%2C%20detaljeret.pdf [hentet 30.01.14].

⁴⁰⁷ Begrebsmæssigt er denne skelnen ikke stringent, da gudstjenestestatistikken er bestemt ud fra sit *indhold*, mens sognegårdsstatistikken er bestemt af det *sted*, hvor aktiviteten finder sted. Det ville være mere stringent at omdanne sidstnævnte til en statistik for *øvrige aktiviteter*, dvs. alt det, der ikke er gudstjenester, og som typisk finder sted i sognegården, præstegården eller konfirmandstuen, men også forekomme andre steder. Da kategorien 'øvrige aktiviteter' i sit sproglige udtryk får karakter af en uspecificeret restgruppe, har jeg dog valgt at kalde alt det, som ikke er gudstjenester for sognegårdsaktiviteter, da dette begreb indeholder mere information end 'øvrige aktiviteter'.

Denne brede mangfoldighed af gudstjenesteformer rejser spørgsmålet om, hvor detaljeret en kategorioversigt gudstjenestestatistikken bør operere med.

Som inspiration til dette vil jeg pege på tre muligheder. Den første er fra de tre ovennævnte stiftstællinger af kirkegængere i 2000-2003; den andet er de kategorier, som Kirkeministeriets IT-kontor har stillet til rådighed fra 2013 til tælling af kirkegængere, og den tredje kan implicit udledes af livsformsperspektivet, jf. succeskriterium B om, at folkekirken bør være til stede i alle betydelige subkulturer, og som implicerer, at *kategorierne bør være så detaljerede som muligt for at kunne give en så præcis kobling mellem den givne gudstjeneste og dens relevans eller nærhed til en bestemt socio-kulturel-religiøs subkultur som muligt*. Dette står imidlertid i modsætning til et fagstatistisk ønske om at undgå en masse kategorier, som indeholder ganske få hændelser.⁴⁰⁸ Følgende tabel giver overblik over de tre muligheder:

Tabel 12: Mulige kategorier til en gudstjenestestatistik

Tællingerne i de tre stifter 2000-2003		Livsformsperspektivet kunne tilføje:
Højmesse	(58%) ¹⁾	Gospel-
Anden søndags-		Jazz-
	(21%) ²⁾	
Familie-	(3%)	Spillemands-
Særskilt dåbs-	(5%)	Pilgrims-
Musik-	(1%)	Vej-
Anden gudstjeneste	(12%)	Mande-
De nye i kirkekalenderen³⁾		Single-
Hverdagsgudstjeneste		Jagt-
Friluftsgudstjeneste		Kæledyr-
Konfirmation		Taizé-
Spaghettigudstjeneste		Keltisk –
Børnegudstjeneste		Korshærs-
Stille-/meditationsgudstjeneste		Dialog- ⁴⁾
Plejhjemsgudstjeneste		
Ungdomsgudstjeneste		
Bisættelse/begravelse		
Vielse		
Velsignelse		

Note 1) Angiver udbredelsen af pågældende aktivitet i pct. af alle gudstjenester i Roskilde stift 2000.

Note 2) Er udeladt i den nye kirkekalender.

⁴⁰⁸ Det fagstatistiske problem ved dette er f.eks. beskrevet i Cyrus R. Mehta og Nitin R. Patel 1996, kapitel 2.

- Note 3) Denne liste indeholder summen af dem, Kirkeministeriet anvender pr. 1 april 2014 på www.sogn.dk, og dem, der fremgår af vejledningen til samme. Disse to lister er nemlig overraskende nok ikke identiske, jf. Sidsel Vive Jensen 2014.
- Note 4) Som eksempel kan nævnes lys- og dialoggudstjenesten i Helligåndskirken i København den 2. februar 2014. Den "... er blevet til i anledning af FN's Interfaith Harmony Week (tværreligiøs harmoniuge) og i samarbejde mellem Helligåndskirken, biskoppen og arbejdsgruppen for religionsteologi under Stiftsudvalget for Folkekirke og Religionsmøde. ... [Dialogpræst] Agnete Holm indleder med at understrege, at alle er samlet for at fejre Jesus som verdens lys, og at de interreligiøse gæster "vil give os et lys fra deres religiøse traditioner." De religiøse hilsner venter de dog med til efter gudstjenesten ..."⁴⁰⁹
- Note 5) Kirkekalenderen indeholder den indtastningsfacilitet, som Kirkeministeriets IT-kontor stiller til rådighed. En vejledning til indtastning via sogn.dk/admin findes på <http://sogn.dk/admin/TAST-GUDSTJENESTER.pdf> eller på http://viborgstift.dk/fileadmin/viborgstift/Diverse/Vejledning_kirketaelling_01.pdf [hentet 05.02.14].

Som vi ser, indeholdt de tre stiftstællingers kategorisering kun fem gudstjenestetyper plus den åbne mulighed for at anføre 'anden gudstjeneste', og af procentangivelserne fra Roskilde Stift i 2000 ser vi, at 79% af samtlige gudstjenester fandt sted om søndagen, samt at 'anden gudstjeneste', som senere er blevet yderligere opdelt, kun indeholdt 12% af samtlige gudstjenester. Kirkekalenderens nye standard indeholder syv mere, mens bruttolisten, der tager afsæt i livsformsbegreberne, foruden disse syv peger på yderligere 12 typer.

Da perioden fra tællingerne i 2000 og frem til i dag har været præget af en betydelig kreativitet med hensyn til udviklingen af nye gudstjenesteformer, er det oplagt at foretrække kirkekalenderens nye standard frem for de oprindeligt anvendte. Det er dog tænkeligt at nogle 'fra livsformsperspektivet' bør indgå under forudsætning af, at man samtidig kan undgå uoverskuelighed.

Dette kan sikres ved, at de kirkelige myndigheder (f.eks. biskop/stiftsråd, provstiudvalg og menighedsråd) får mulighed for at *oprette nye kategorier som underkategorier til de eksisterende*. Hermed kunne menighedsråd f.eks. introducere nye kategorier, som på den ene side har et bestemt livsformsperspektiv, men som på den anden side *både bliver registreret selvstændigt og som en delmængde af et bestemt standardiseret kategori*. Dette giver mulighed for detaljerede opgørelser uden at svække en på forhånd

⁴⁰⁹ Kristeligt Dagblad den 3. februar 2014, s. 5.

standardiseret opgørelse. Sidstnævnte er både vigtigt i forhold til en fælles opgørelse på f.eks. stiftsniveau, men også i forhold til analyser, der række bagud til tidligere år.

I *Løsningsbeskrivelse. Kirkekalender med mulighed for deltagerstatistik* fra Kirkeministeriet den 28. oktober 2012 lægges der op til netop denne løsning:

”Konkret efterspørgsel efter flere typer og kategorier overvejes og vil formentlig resultere i, at kategorier fremover vil blive niveaudelt ...En sådan ændring vil imødekomme mangfoldighed, samtidig med at hovedkategorierne kan anvendes i analyser på tværs af det kirkelige landskab.”⁴¹⁰

Sognegårdsstatistik

Den følgende tabel viser dels de kategorier, der er indarbejdet i kirkekalenderen (pr. februar 2014) og dels et forslag til supplerende kategorier, der bl.a. er inspireret af Aarhus Vestre Provstis opgørelse af aktiviteterne i 2012 (jf. note 406 på side 219).

Tabel 13: Kategorier til en sognegårdsstatistik

Hovedområde	Kirkekalenderen	Supplerende eller overlappende kategorier
Undervisning	Foredrag	Sogneaftener/kirkehøjskole
	Studiekreds	Bibellæsning/Bibelmaraton
		Studiegruppe til fordybelse i den kristne kirkes historie
		Samtalegrupper om troens betydning i den enkeltes liv
	Minikonfirmander	Minikonfirmandundervisning
Diakoni		Salmesangsftener
	Udflugt	Social aktivitet for menigheden
	Fællesspisning	Uddeling til jul
		Babysalmesang
	Besøgstjeneste	Besøgstjeneste
		Legestue eller samvær for dagplejere
		Værested el. lign. for børn og unge
	Ældreftermiddag	Værested/varmestue/café for voksne
		Genbrugsbutik

⁴¹⁰ Kirkeministeriet 2012B, s. 8.

Hovedområde	Kirkekalenderen	Supplerende eller overlappende kategorier
(Diakoni, fortsat)	Pilgrimsvandring	Pilgrimsvandring
		Selvhjælpsgrupper for psykisk syge, sørgende m.v.
		Arbejde blandt flygtninge/indvandrere
		Sorggruppe
Mission / religionsdialog		Social aktivitet for mennesker af forskellig religiøs overbevisning
		Besøg hos og af andre trossamfund
		Studiegruppe om andre religioner
Kulturformidling	Koncert	Kirkekoncert
	Kor	
		Skole-kirke-samarbejde
		Salon for den åbne samtale
		Malerværksted
	Basararbejde	Strikkecafé
Kommunikation		Kirkeblad
		Sognets hjemmeside på internettet
Andet	Orienteringsmøde	
	Møde	
		Menighedsmøde
	Andet	

Også her gælder det, at man som udgangspunkt bør følge en fælles standard med så få kategorier som muligt. På den anden side kan ikke mindst livsformsperspektivet (jf. succeskriterium B fra side 215) gøre det relevant med en mere detaljeret opgørelse. Og her gælder naturligvis også pointen fra note 410 om, at sådanne supplerende kategorier bør optræde som underkategorier til en standardiseret kategori.

Analysespørgsmål

Svarprocent

Den første og vigtigste forudsætning for en god aktivitetsstatistik er valide og repræsentative data. Til valide data hører, at der er tillid til, at optællingerne er foregået korrekt, og at dagene for optællingen er ”tilfældige”. Da kirkegangen i høj grad er bestemt af kirkeåret, kan tilfældigheden ikke sik-

res ved tilfældigt at udtrække nogle bestemte søn- og helligdage til en evt. optælling. Ligeledes svækker det validiteten, hvis man på forhånd annoncerer, at der finder en kirketælling sted på en bestemt dag.⁴¹¹ Begge dele taler for, at en tælling af kirkegængere bør foregå gennem et helt år.

Det andet er, om de indsamlede data er repræsentative for den population, som de skal give oplysninger om. Det afgørende for dette er, at der er opnået en høj svarprocent. Hvis tællingen sættes i værk i et enkelt sogn, er dette ikke noget problem, da alle i populationen – nemlig det pågældende sogn – deltager i tællingen. Anderledes ser det ud, når tællingen foregår i et helt stift (eller for hele landet). Det er da afgørende, at stort set alle kirkelige enheder deltager i optællingen. Det var da også tilfældet i de tre stiftstællinger, som jeg var med til at organisere, idet svarprocenterne lå mellem 84 og 95 procent. Dvs. at 84%-95% at sognene i de pågældende stifter deltog i tællingen.⁴¹²

I en fremadrettet sammenhæng er det vigtigt at overveje, hvordan man sikrer en høj svarprocent. I den forbindelse må det overvejes, om man opnår den højeste stabile tilslutning i hele tælleperioden ved at udvælge *et enkelt år*, hvor hele stiftet tæller, eller om det er bedre at indarbejde det som en fast rutine for en kirkefunktionær i hvert sogn i hele stiftet at tælle deltagerne *altid*, år efter år.

Jeg vil umiddelbart foreslå det førstnævnte af følgende grunde: Det vil være tilstrækkeligt for en deltagerstatistik på stifts- eller landsniveau, hvis man har tilbagevendende tællinger f.eks. *hvert 5. år*. Hvis vi både taler om en deltagerstatistik for gudstjenester og arrangementer i sognegårdene, vil jeg også mene, at der er tale om et meget stort arbejde, fordi der samlet set er tale om rigtig mange aktiviteter, som det vil være krævende at tælle deltagerne til. Og hvis tællingen gennemføres hele tiden, dvs. hvert år, vil man også forvente, at det omfattende materiale bliver analyseret hvert år, og det er faktisk ikke nødvendigt for at give et solidt billede af tilslutningen til

⁴¹¹ Dette er set i Viborg Stift, hvor man på forhånd annoncerede en tælling af kirkegængere på to dage i 2000, nemlig påskedag og 22. søndag efter trinitatis, jf. Kristeligt Dagblad den 4. november 1999 – www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/minus-s%C3%B8ndage-skal-registreres [hentet 14.05.14].

⁴¹² Jeg tilslutter mig den opfattelse blandt forskere, at svarprocenten generelt bør være på mindst 70 for undersøgelser, der påberåber sig at være repræsentative, jf. Peter Christian Linde 1990, s. 11ff. og Gustav Haraldsen, 1999, s. 22. Alan Bryman sætter dog et noget lavere niveau, idet han opfatter en svarprocent på 60 som acceptabel, jf. Alan Bryman 2008, s. 219. En mere nuanceret diskussion af svarprocenter findes i Andreas Diekmann 2006, s. 359ff., hvor han bl.a. argumenterer for, at estimeringer af gennemsnit og andele med en bestemt svarkategori i en population kræver en højere svarprocent end analyser, der har til formål at opspore mønstre mellem variable indbyrdes, herunder f.eks. korrelationerne mellem disse, jf. Diekmann 2006, s. 364.

folkekirkens aktiviteter. Hvert 5. år vil være nok, og det vil også sikre, at analyserne bliver imødeset som en særlig nyhed.

Procentberegning

Sognekirkelige aktiviteter

I forbindelse med analysen af kirkegangen i Roskilde Stift i 2000 drøftede jeg med biskop Jan Lindhardt, hvordan vi skulle beregne kirkegangsprocenten. Skulle vi sætte antallet af kirkegængere i forhold til antallet af folkekirkemedlemmer eller i forhold til antallet af indbyggere?

Et moderne *Gesellschaft*-perspektiv vil foretrække førstnævnte mulighed, da det tager højde for den religiøse pluralisme i samfundet. Hvis et hvert andet religionssamfund end folkekirken skulle beregne deres deltagesprocent – f.eks. den katolske kirke i Aarhus – så ville man naturligvis sætte deltagelsen i forhold til medlemskredsen i det pågældende område.

Et traditionelt *Gemeinschaft*-perspektiv vil derimod betone, at det nære forhold mellem folkekirken og hele befolkningen skal afdækkes ved at sætte antallet af deltagere i forhold til det samlede antal af indbyggere i området. Jan Lindhardt mente det sidstnævnte, og da opdragsgiver bestemmer, blev det naturligvis sådan.

Et – ganske vist lidt besværligt – kompromis ville naturligvis være at foretage begge beregninger, da det ene jo ikke er rigtigere end det andet; de to muligheder siger blot hver deres.

Regionalkirkelige aktiviteter

Lidt mere kompliceret bliver det, når det handler om regionalkirkelige aktiviteter som f.eks. specialgudstjenester i kirken eller møder om religionsdialog i sognegården. Spørgsmålet er nemlig, om det overhovedet giver mening at beregne en deltagerprocent for sådanne aktiviteter? Hvis 185 personer deltager i en ungdomsgudstjeneste fredag aften i Brorsons kirke i København, hvad skulle disse 185 deltagere da i givet fald sættes i forhold til? Antallet af unge i det pågældende sogn eller antallet af unge i hele Storkøbenhavn? Begge dele forekommer misvisende.

Jeg vurderer, at det i første omgang kun giver mening at opgøre de absolutte tal for deltagelsen i sådanne tilfælde og vil dertil føje, at det vil være rimeligt at lade disse deltagertal indgå i procentberegninger på aggregerede data for det pågældende stift eller provsti. Som eksempel kan nævnes en analyse, der skulle belyse, hvor mange procent af befolkningen (eller folkekirkens medlemmer), der i løbet af et år gik i kirke på hhv. søn- og helligdagene og på hverdagene. I det tilfælde ville deltagerne i fredagens ungdomsgudstjeneste høre med under sidstnævnte kategori.

Analyse af gudstjenesterne

For at give et indtryk af, hvad en analyse vedrørende *gudstjenesterne* kunne indeholde vil jeg anføre følgende eksempler, som alle er vist på stiftsniveau, men de kan naturligvis også gennemføres for mindre områder, f.eks. et provsti.⁴¹³ Det bør dog pointeres, at analyserne er begrænsede af de muligheder, som datasættene fra 2000-2003 indeholder.⁴¹⁴

Da der i skrivende stund ikke foreligger standardiserede data vedrørende aktiviteterne i sognegårdene, har jeg ikke vist eksempler på, hvordan sådanne kan analyseres, men eksemplerne angående gudstjenesterne vil principielt kunne overføres til sognegårdsaktiviteterne, når data i den rette standardiserede form foreligger.

Antal tjenester og antal deltagere

Den følgende tabel viser, hvor mange tjenester, der blev holdt inden for hver af gudstjenestekategorierne (jf. Tabel 12 på side 220), og hvor mange deltagere, der var til disse tjenester i Viborg Stift:

Tabel 14: Nøgletal for gudstjenester i Viborg Stift i kirkeåret 2001-2002

Tjenestens art – messefald som selvstændig kategori ²⁾	Antal tjenester		Antal kirkegængere		Gennemsnit pr. tjeneste ²⁾	
	Antal	Pct	Samlet antal	Samlet antal i pct.	Antal	kirkegang sprocent ³⁾
Højmesse med dåb	2.490	12%	22.7632	12%	91	6%
Højmesse med konfirmation	327	2%	70.529	2%	216	14%
Højmesse uden dåb og konfirmation	7.611	37%	270.276	37%	36	2%
Anden søn- og helligdagsgudstj.	1.378	7%	62.201	7%	45	3%
Børne-/familiegudstjeneste	435	2%	47.570	2%	109	7%
Særskilt dåbsgudstjeneste	90	0%	2.431	0%	27	2%
Vielse	1.132	5%	75.199	5%	66	4%
Begravelse/bisættelse	3.438	17%	227.749	17%	66	4%
Musikgudstjeneste	279	1%	24.866	1%	89	6%
Kirkekoncert	360	2%	31.002	2%	86	6%
Anden gudstjeneste	2.175	11%	123.121	11%	57	4%
Messefald ²⁾	117	1%	0	0%	0	0%
Andet	845	4%	60.395	4%	71	5%
Total	20.677	100%	1.222.971	100%	59	4%

⁴¹³ Analyserne er gennemført i statistikprogrammet SPSS version 11 eller 21 med mindre andet er nævnt.

⁴¹⁴ Data fra den seneste tælling af kirkegængere i Viborg Stift vedrørende 2013-14 forelå ikke, da dette afsnit blev skrevet.

- Note 1: Tallene ligger her lidt højere end de tilsvarende tabeller på side 7 og 8 i Cecilie Rubow 2003, eksempelvis er det samlede antal tjenester her 20.677 mod 20.002 i Cecilie Rubow 2003, s. 8. Forskellen skyldes, at tabellerne i Cecilie Rubow 2003 også er opgjort for land- og bysogne, hvorfor de 675 hændelser, som ikke har kunnet registreres efter urbaniseringsgrad, ikke er medtaget i de to tabeller i Cecilie Rubow 2003.
- Note 2: Messefald er pr. definition en planlagt gudstjeneste, hvortil der registreres et deltagerantal på nul. Heraf følger, at oplysningerne om messefald bør indgå i beregningen af det gennemsnitlige antal deltagere for den pågældende tjeneste med et bidrag på nul deltagere. Således er beregningen dog ikke foretaget i Viborg Stift for det pågældende år, hvor messefald er udskilt som en selvstændig kategori. Da oplysningen om det samlede antal messefald også er interessant, vil jeg foreslå, at messefald i kommende analyser optræder på begge måder; altså dels som en selvstændig kategori, og dels som indeholdt i beregningen af det gennemsnitlige antal deltagere under de enkelte tjenestearter, hvor messefald er forekommet.
- Note 3: Den gennemsnitlige kirkegangsprocent udtrykker hvor mange procent af indbyggerne i stiftets gennemsnitssogn, der i gennemsnit deltog i hver enkelt af de anførte handlinger. Som eksempel kan nævnes 'højmesse med dåb', hvor der i gennemsnit deltog 91 personer i hver af disse. Da der i gennemsnitssognet bor 1.547 indbyggere, svarer det til, at 6% af disse deltog i hver af højmesserne med dåb.

Vist med et eksempel læses tabellen på følgende måde: Der blev i kirkeåret 2001-2002 holdt 7.611 'højmesser uden dåb og konfirmation' i hele Viborg Stift. Dette svarer til 37% af de i alt 20.677 planlagte hændelser (de gennemførte hændelser fås ved at trække de 117 messefald fra dette tal). Til disse 7.611 højmesser uden dåb og konfirmation deltog der i *gennemsnit* 36 kirkegængere, mens *det samlede antal* kirkegængere til de 7.611 højmesser uden dåb og konfirmation var 270.276. Dette er 37% af det samlede deltagerantal på 1.222.971. Og som det fremgår af tabellens note 2 svarer det til, at der i stiftets gennemsnitssogn deltog 2% af sognets indbyggere i hver enkelt af disse 'højmesser uden dåb og konfirmation'.

Vi ser altså, at det er 'højmesser uden dåb og konfirmation', der har det største volumen af kirkegængere (nemlig 270.276 svarende til 37% af alle kirkegængere), men at disse (bortset fra 'særskilt dåbsgudstjeneste') ligger lavest med hensyn til antallet af deltagere til den enkelte handling med 2%.

Samlet til færre kategorier ser nøgletallene således ud:

Tabel 15: Nøgletal for overgangsritualer og andre kirkelige handlinger i Viborg Stift i kirkeåret 2001-2002

Tjenestens art – messefald som selvstændig kategori	Antal tjenester		Antal kirkegængere		
	Antal	Pct	Gennem- snit	Samlet antal	Samlet antal i pct.
Gudstjenester på søn- og helligdage	8.989	44%	37	332.477	44%
Overgangsritualer	7.477	36%	81	603.540	36%
Øvrige tjenester	4.094	20%	69	286.954	20%
Messefald	117	0%	0	0	0%
Total	20.677	100%	60	1.222.971	100%

Da man jævnligt diskuterer gudstjenestetidspunktets betydning for, hvor mange der deltager i de pågældende tjenester, kan det også være relevant at foretage følgende opgørelse:

Tabel 16: Gudstjenesterne fordelt efter tidspunktet for deres afholdelse i Viborg Stift i kirkeåret 2001-2002

	Tidspunkt for gudstjeneste	Antal tjenester	Gennemsnitligt antal deltagere
Højmesse med dåb	Kl. 8.00 - 9.15	251	50
	Kl. 9.30 - 11.30	2.172	97
	Kl. 13.00 - 17.00	53	63
	Kl. 18.30 - 23.00	8	46
Højmesse med konfirmation	Kl. 8.00 - 9.15	63	192
	Kl. 9.30 - 11.30	260	222
	Kl. 13.00 - 17.00	3	195
	Kl. 18.30 - 23.00	1	120
Højmesse uden dåb og konfirmation	Kl. 8.00 - 9.15	2.020	20
	Kl. 9.30 - 11.30	4.328	39
	Kl. 13.00 - 17.00	795	57
	Kl. 18.30 - 23.00	398	32
Anden søn- og helligdagsgudstj.	Kl. 8.00 - 9.15	843	22
	Kl. 9.30 - 11.30	83	31
	Kl. 13.00 - 17.00	338	109
	Kl. 18.30 - 23.00	104	35
Børne-/familiegudstjeneste	Kl. 8.00 - 9.15	23	192
	Kl. 9.30 - 11.30	221	117
	Kl. 13.00 - 17.00	140	91
	Kl. 18.30 - 23.00	45	88

	Tidspunkt for gudstjeneste	Antal tjenester	Gennemsnitligt antal deltagere
Særskilt dåbsgudstjeneste	Kl. 8.00 - 9.15	6	27
	Kl. 9.30 - 11.30	38	30
	Kl. 13.00 - 17.00	22	26
	Kl. 18.30 - 23.00	4	11
Musikgudstjeneste	Kl. 8.00 - 9.15	0	-
	Kl. 9.30 - 11.30	36	49
	Kl. 13.00 - 17.00	31	109
	Kl. 18.30 - 23.00	209	94

Hovedtendensen er, at tjenester i det tidligst anførte tidsrum er dårligst besøgt. Dette gælder dog ikke børne- og familiegudstjenester. Endvidere ses, at 'anden søn- og helligdagsgudstjeneste' og 'musikgudstjeneste' får størst tilslutning i tidsrummet 13.00-17.00.

Hvis man ønsker at sammenfatte *kirkegangens størrelse* med et enkelt tal, ser jeg to brugbare indikatorer:

Den ene mulighed er *at dividere det årlige antal kirkegængere til gudstjenesterne på alle kirkeårets søn- og helligdage med antallet af indbyggere i området* (eller antallet af folkekirkemedlemmer, jf. diskussionen af procentberegningen på side 225). Dette tal kan opfattes som *en indikator på den samlede volumen af kirkegængere for det pågældende kirkeårs søn- og helligdage*, og den kan bruges til at sammenligne kirkegangen fra område til område eller fra det ene år til det andet, fordi den tager højde for, at områderne har et forskelligt antal indbyggere (eller folkekirkemedlemmer). Den næste tabel viser et eksempel på en sådan sammenligning af forskellige områder, som her er tre stifter:

Tabel 17: Antal kirkegængere til gudstjeneste i løbet af kirkeårets søn- og helligedag pr. indbygger i stiftet

Stift	År	Antal kirkegængere pr. indbygger
Roskilde	2000	0,9
Viborg	2001-02	2,2
Aalborg	2002-03	1,6

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2001, Cecilie Rubow 2003, Jens F. Munksgaard 2003.

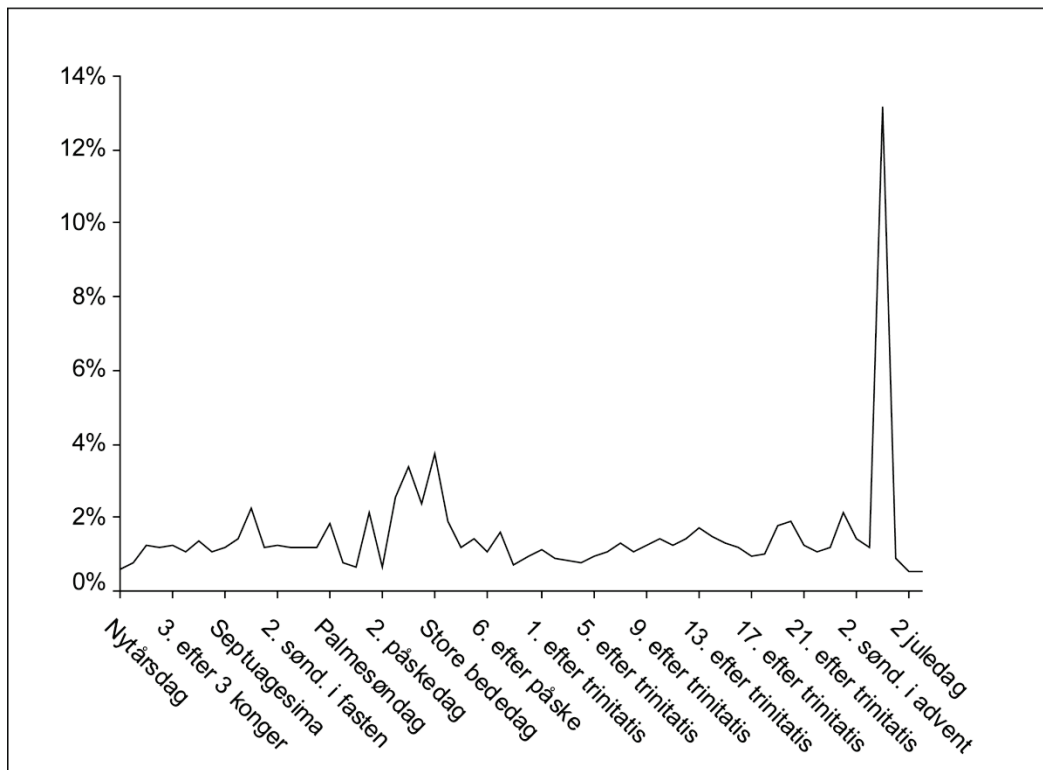
Den anden mulighed er at beregne, *hvor mange procent af sognets folkekirke-medlemmer, der i gennemsnit deltog i de enkelte gudstjenester på kirkeårets søn- og helligdage*.⁴¹⁵ Dette tal kan opfattes som en indikator for tilslutningen til den enkelte gudstjeneste.

Disse indikatorer kunne man herefter regne videre på f.eks. med det formål at undersøge, hvad der er de mest karakteristiske forskelle på de sogne, der har en høj hhv. en lav kirkegang. Hermed bevæger vi os over i de multivariate analyser, jeg omtaler nærmere på side 244ff.

Kirkeåret

Kirkeåret er defineret ved samtlige søn- og helligdage gennem et år, og det begynder med første søndag i advent.

Kirkeårets rytme i Roskilde Stift ses af den følgende figur, og da tællingen fulgte kalenderåret, bliver forløbet vist således, at man slutter med advent og jul.



Figur 23: Andelen af indbyggerne i Roskilde Stift, som går i kirke på hver

⁴¹⁵ Der ses hermed bort fra de særskilte kirkelige handlinger (f.eks. begravelser), som også er gudstjenester. Endvidere kunne beregningen gennemføres både med og uden juleaften og konfirmationsdagene, da disse dage vil være outliers, der løfter det samlede gennemsnit på en uhensigtsmæssig måde, hvis man ønsker at danne sig et overblik over den almindelige kirkegang.

af kirkeårets søn- og helligdage i 2000

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 15.

Note: Af pladshensyn er kun hver fjerde søn- og helligdag nævnt langs vandret akse, mens tallene for dem alle naturligvis er vist på kurven.

Figuren giver et indledende overblik, men da den kan være svær at aflæse i detaljer, kan den med fordel suppleres med en tabel over f.eks. kirkeårets Top-10, og til sammenligning er resultaterne fra de to andre stifter også anført:

Tabel 18: Rangordning af de ti dage i kirkeåret med den største kirkegang

Dag i kirkeåret	Roskilde Stift 2000	Viborg Stift 2001-02	Aalborg Stift 2002-03	Antal stifter ³⁾
<i>1. advent</i>	(7) 2,2	(4) 4,6	(7) 3,4	3
Juleaften	(1) 13,1²⁾	(1) 22,2	(1) 17,9	3
Fastelavn	(6) 2,2	(7) 3,7		2
<i>Palmesøndag</i>		(8) 3,5		1
<i>Påskedag</i>	(8) 2,1	(6) 3,9	(10) 3,1	3
1. efter påske	(4) 2,5		(6) 3,7	2
2. efter påske	(3) 3,4		(2) 4,8	2
3. efter påske	(5) 2,4			1
4. efter påske	(10) 1,9	(3) 6,3	(5) 4,1	3
5. efter påske		(2) 6,4	(3) 4,4	2
Bededag	(2) 3,7	(5) 4,5	(4) 4,2	3
<i>Pinsedag</i>		(9) 3,5		1
22. efter trinitatis		(10) 3,3	(8) 3,2	2
Alle helgen	(9) 1,9		(9) 3,2	2

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2001, Cecilie Rubow 2003, Jens F. Munksgaard 2003.

Note 1: Tallene viser kirkegangsprocenten, der er beregnet på stiftsniveau på baggrund af antallet af indbyggere.

Note 2: Juleaften var i 2000 sammenfaldende med 4. søndag i advent.

Note 3: Kolonnen med 'antal stifter' viser, hvor mange stifter, der har den pågældende dag med i deres top-10.

Vi ser for det første, at det kun er nødvendigt at anføre 14 dage i kirkeåret for at kunne placere de ti mest besøgte dage i alle tre stifter. Det viser, at der i høj grad er tale om de samme dage. Nærmere bestemt ser vi, at *fem* af dagene optræder i alle tre stifter, at *seks* af dem optræder i to stifter, mens de resterende *tre* af de 14 dage kun optræder i ét stift.

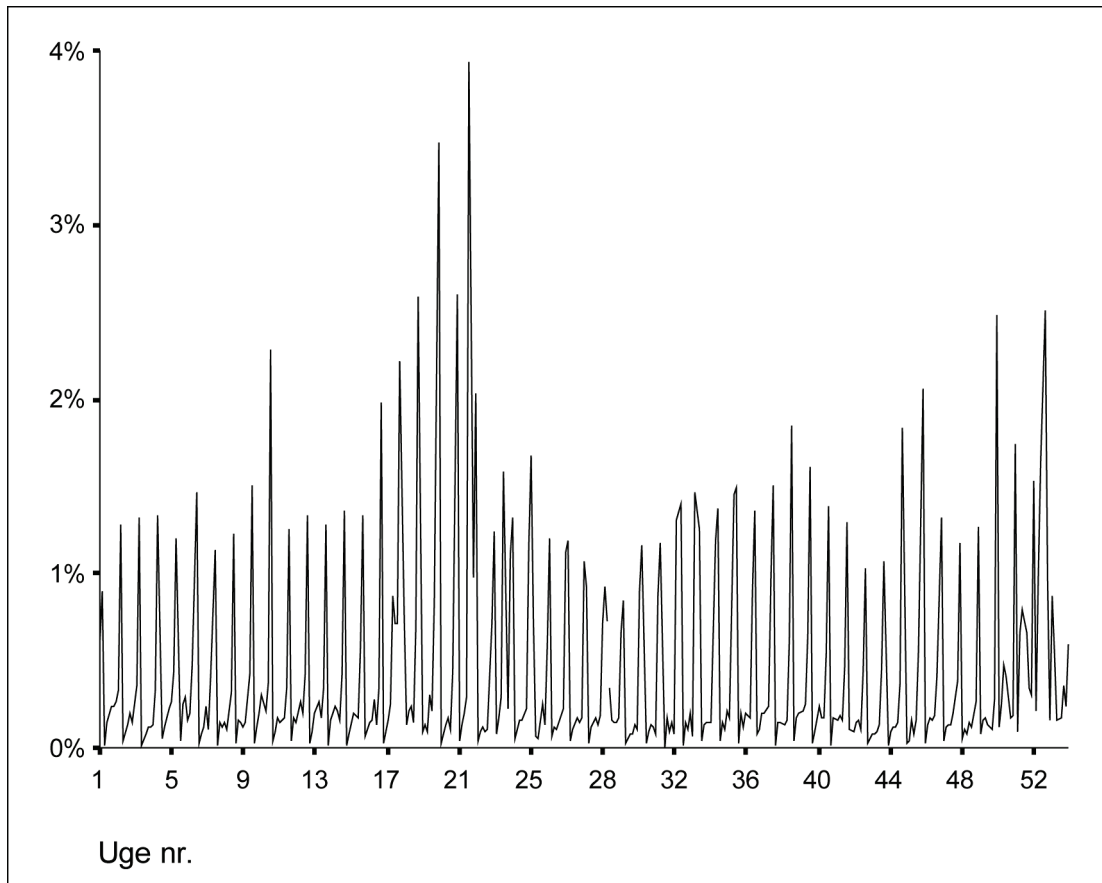
Som ventet ligger juleaften nr. ét i alle tre stifter, og der er god grund til at tro, at de efterfølgende søn- og helligdage er dem, hvor der afholdes konfirmation. I Roskilde Stift indtager disse pladserne 2-5; i Aalborg Stift pladserne 2-6 og i Viborg Stift pladserne 2-3. De *folkeligt set* væsentligste dage er altså juleaften og konfirmationsdagene.

Jeg har herefter tilladt mig at markere dem af de anførte 14 dage med kursiv, som jeg vurderer er de *kirkeligt set* væsentligste, nemlig kirkeårets begyndelse samt påske og pinse. Og det er da bemærkelsesværdigt, at netop disse dage ligger markant højere på listen i Viborg Stift end i de to øvrige. Det tyder på, at befolkningens tilknytning til de kirkeligt set vigtigste dage er størst i Viborg Stift.⁴¹⁶ Det er derfor oplagt, at man kan sætte ind med særlige opmærksomhedsskabende foranstaltninger, hvis man ud fra en kirkelig betragtning vurderer, at nogle helligdage står svagt (f.eks. langfredag) i det samlede billede.

Kalenderåret

Til forskel fra kirkeåret, der indeholder 62-65 søn- og helligdage, indeholder kalenderåret 265-266 dage. Vi skal nu se nærmere på, hvordan kirkegangen fordeler sig over alle dagene i kalenderåret. Da vi fra Tabel 18 ved, at kirkegangen juleaften er ca. 3,5 gange højere end den næsthøjeste, har jeg undladt at medtage juleaften i den følgende figur, da det så giver mulighed for at se flere detaljer:

⁴¹⁶ Det er også her vi finder to af de tre dage, som kun optræder i et enkelt stift, nemlig palmesøndag og pinsedag.



Figur 24: Andelen af indbyggerne, der deltog i en gudstjeneste eller kirkelig handling på alle årets dage bortset fra juleaften, Roskilde Stift 2000

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 12.

Note: Ugenumrene er af tekniske årsager forskudt med +2 i forhold til kalenderens nummerering. Det betyder eksempelvis, at figurens uge 21 er uge 19 ifølge kalenderen.

Figuren viser, hvor stor en procentdel af stiftets indbyggere, der var i kirke på hver eneste af årets 366 dage (idet 2000 var skudår) bortset fra juleaften, uanset om de deltog i højmesse, vielse, begravelse, musikgudstjeneste eller en anden form for kirkelig handling. Det vil sige, at alle de registrerede former for tjenester i kirken her betragtes under ét for at give en beskrivelse af, hvordan brugen af kirkerne er fordelt på alle årets dage.

En detaljeret betragtning af tallene viser, at der foregik en eller anden form for kirkelig handling hver eneste dag i året bortset fra en enkelt dag i

juli, når de 273 sogne, der indgik i tællingen i Roskilde Stift, betragtes under ét.⁴¹⁷

Da langt de fleste højmesser er placeret på søndage, og der er tradition for visse andre dage til begravelser, kan vi forvente et ugentligt mønster i kirkegangsprocenten. Hermed bliver det relevant at indføre *sæsonbegrebet*, som vi også kender fra naturens kredsløb eller økonomisk statistik over f.eks. arbejdsløsheden eller aktiviteten i bygge- eller turistbranchen. I disse andre tilfælde tager man ofte udgangspunkt i et år, der opfattes som én sæsonbevægelse bestående af 12 måneder. Der er dog flere grunde, der taler for at tage udgangspunkt i *en uge og betragte dens syv dage som én sæsonbevægelse*, når det her drejer sig om at beskrive sæsonrytmen i det kirkelige arbejde:

1. Kirkeåret er i sig selv et meget broget forløb med mange toppunkter under vejs.
2. Som vi så i forbindelse med tolkningen af Tabel 18 spiller placeringen af konfirmationerne en betydelig rolle for disse toppunkters placering, men disse konfirmationsdage kan ligge gemt flere forskellige steder i løbet af kirkeåret.
3. Vore data indeholder kun et enkelt år, hvorfor en sæsonanalyse af dette ene tilfælde ikke kan kaste nyt lys over tallene i forhold til det mønster, der allerede fremgår af Figur 23 på side 230.
4. Da man i den folkekirkelige debat jævnligt taler om, at der i de senere år er sket en forskydning i retning af, at mange nye initiativer finder sted på hverdage, kan det i forhold til fremtidige analyser være nyttigt at få klarhed over, hvordan kirkegangen varierede over en standarduge i 2000.

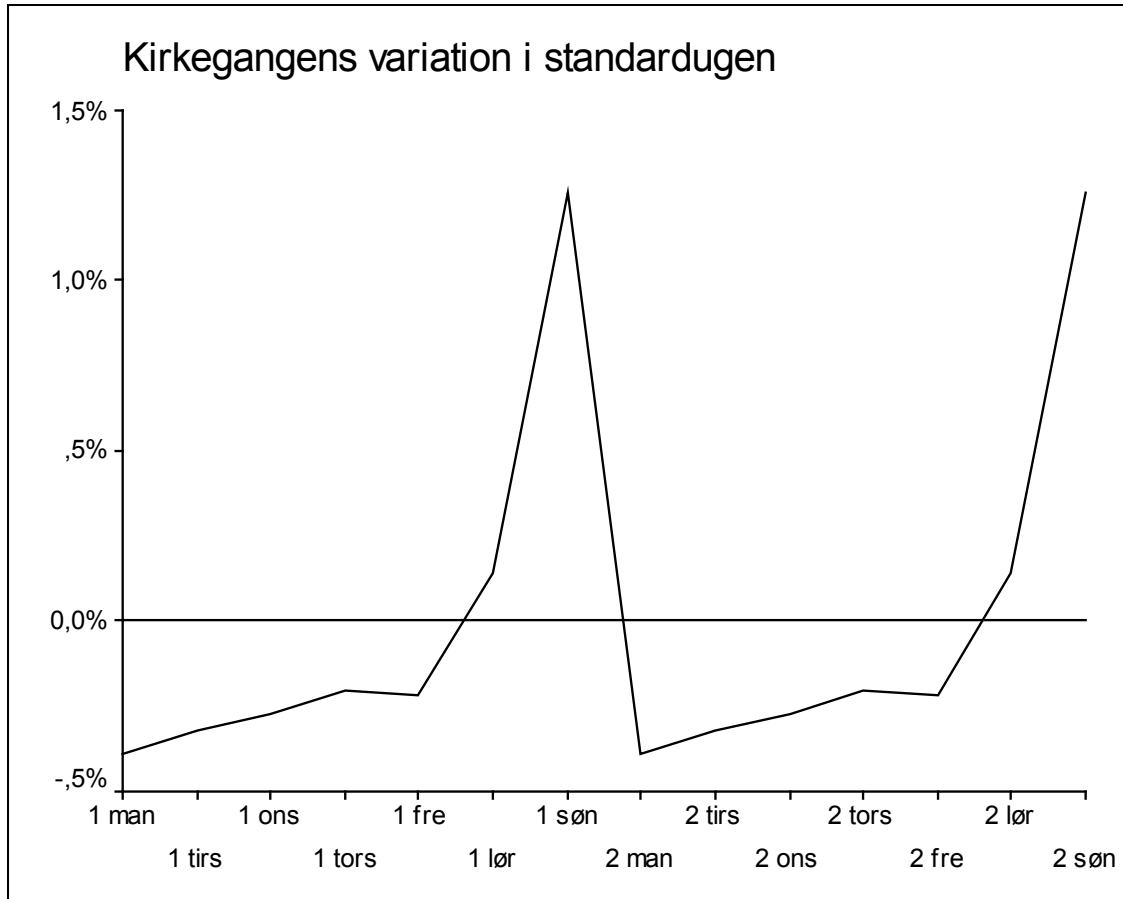
Når vi betragter ugens syv dage som én sæson, så følger der heraf, at vore data fra Roskilde Stift vedrørende 2000 indeholder 52 sæsonforløb plus 2 dage. Med denne periodeinddeling bliver det herefter muligt at anvende den statistiske metode, der kaldes sæsonmæssig dekomposition.⁴¹⁸ Formå-

⁴¹⁷ Bag den lille oplysning om, at der var *en enkelt* dag i juli, hvor der ikke foregik noget, gemmer der sig en vigtig metodisk pointe: For at kunne gennemføre de nedenstående tidsserieanalyser korrekt er det nødvendigt at gennemgå datasættet meget grundigt for at sikre sig, at der i det datasæt, der er aggregeret over datoen, findes præcis én case for hver eneste dag i perioden, uanset om der foregik noget eller ej, jf. SPSS 1999, s. 2-7.

⁴¹⁸ Som introduktion til metoden kan anbefales Jørgen Wedebye, 1968, s. 4-13 og 32-38. Dens fortrin som introduktion er, at den er skrevet længe inden pc'eren og dermed de avancerede statistikprogrammer blev opfundet. Forfatteren beskriver derfor metoden på en overskuelig måde, der kan håndteres med simpel teknologi som papir og blyant.

let hermed er for det første at udskille *den typiske sæsonvariation* (dvs. kirkegangens normale variation i løbet af ugens 7 dage) og for det andet de cykliske bevægelser i kirkegangen, der måtte finde sted i årets løb, når vi ser bort fra sæsonbevægelsen inden for ugens 7 dage.

Den typiske sæsonvariation ser således ud:



Figur 25: Sæsonbevægelsen vist som to standarduger, Roskilde Stift 2000

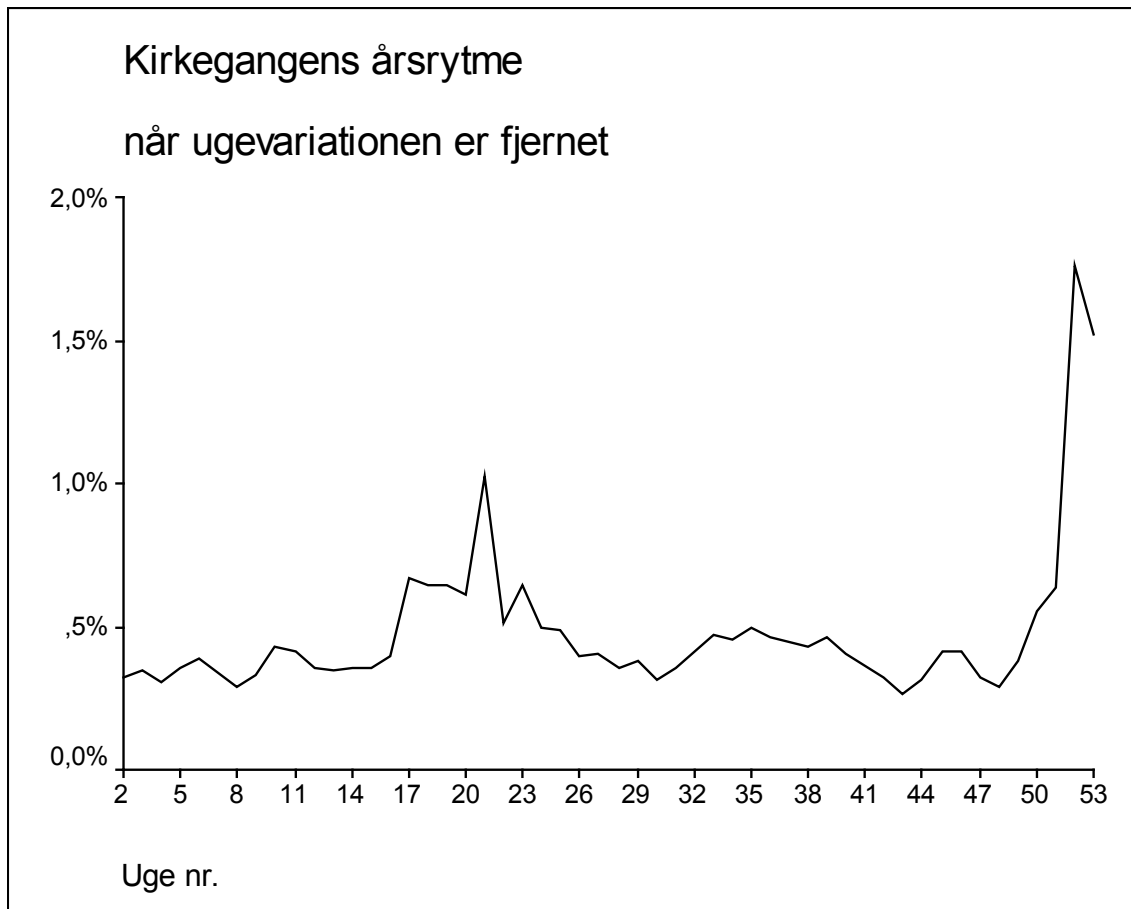
Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 12.

Note: 0,0% = ugens gennemsnitlige kirkegangsprocent. Figuren viser derfor, hvordan kirkegangsprocenten i løbet af ugen varierer omkring dette ugentlige gennemsnit. -0,39% for mandag betyder derfor ikke, at der kommer færre end 0 personer i kirke. Det betyder, at på en almindelig mandag er andelen af kirkegængere lig med gennemsnittet for den pågældende uge -0,39%

Vi ser som ventet, at søndagen er sæsonens højdepunkt med en kirkegang på ugegennemsnittet plus 1,3%. Herefter følger lørdagen med en kirkegang på ugegennemsnittet plus 0,1%. Den øvrige dage ligger – som ventet – under ugegennemsnittet.

Den næste figur viser det andet formål med analysen, som er at afdække de bevægelser i kirkegangen, der måtte finde sted i årets løb, når vi ser bort

fra den sæsonbevægelse, der fremgik af Figur 25. Da dette ikke er særligt interessant i vores sammenhæng, vises det blot for fuldstændighedens skyld:



Figur 26: De cykliske bevægelser i kirkegangen for alle årets dage, når sæsonbevægelsen inden for ugens 7 dage er fjernet.

Note: For at gøre figuren overskuelig, er forløbet vist med glidende gennemsnit beregnet over et interval på tre dage.

Vi ser som ventet to væsentlige afvigelser fra et generelt niveau, nemlig perioden fra uge 17 (palmesøndag)⁴¹⁹ til uge 23 (5. søndag efter påske), der indeholder mange konfirmationer, samt juledagene. Derudover viser kurven (ligesom i Figur 24) et relativt lavt niveau, da den gennemsnitlige kirkegangsprocent er 0,5. Dette er dog ikke så problematisk, som det umiddelbart ser ud, for her betragter vi jo alle kirkelige handlinger, som finder sted på *alle* ugens dage, under ét. Den mest præcise konklusion vedrørende

⁴¹⁹ Ugenumrene er af tekniske årsager forskudt med +2 i forhold til kalenderens nummerering.

dette niveau er derfor, at *der hver eneste dag i løbet af året i gennemsnit er 0,5% af stiftets indbyggere i kirke.*

I et fremadrettet perspektiv er det mest interessante ved sæsonanalysen at undersøge, om sæsonvariationen fra Figur 25 har ændret sig siden 2000 som følge af, at der siden da måtte være sket en forskydning i retning af, at mange nye initiativer finder sted *mellem* søndagene, jf. pkt. 4 fra side 234.

Inddragelse af eksterne oplysninger

Det giver en så væsentlig berigelse af analysemulighederne på stiftsniveau at inddrage eksterne oplysninger om sognene, at det for mig at se må være et ”must” at gøre det. Jeg tænker i den forbindelse særligt på to eksterne kilder:

Den *ene* er de sogneoplysninger, som ”kirkestatistikken” indeholder, og som blev nævnt på side 107. I Roskilde-analysen benyttede jeg følgende derfra som forklarende variabler i forhold til aktivitetsstatistikken:

- Antal indbyggere i sognet
- Antal indbyggere i sognet *under 18 år*
- Antal indbyggere i sognet, der er *fylt 60 år*
- Antal medlemmer af folkekirken
- Andelen af indbyggere i sognet, der har en lang eller mellemlang uddannelse
- Sognets flyttefrekvens, dvs. andelen af indbyggerne, der flytter til/fra sognet pr. år

Hvis man, som jeg nu lægger op til, inddrager et bredere livsformsperspektiv, kan det også være relevant at inddrage følgende:

- Andelen af indbyggere i de forskellige husstandstyper
- Indbyggernes medianindkomst
- Andelen af indbyggere med bestemte arbejdsstillinger, herunder f.eks. lønmodtager, selvstændig, arbejdsløs og pensionist
- Andelen af indbyggere inden for bestemte erhvervsgrupper

Den *anden* eksterne kilde, jeg vil foreslå inddraget, er den inddeling af landets sogne efter urbaniseringsgrad, som jeg udformede og bestilte hos Danmarks Statistik i 1992, som er blevet opdateret i 1996, 2000, 2004 og 2008, og som har vist sig særdeles anvendelig i en lang række undersøgelser af kirkelige forhold siden da.⁴²⁰ Sognets urbaniseringsgrad er defineret efter størrelsen på den største by i sognet. Den operationelle definition af

⁴²⁰ Da utallige statistiske tests har vist, at urbaniseringsgraden er den faktor, der giver de mest signifikante forskelle i diverse undersøgelser af folkekirkelige forhold, har jeg af og til formuleret det sådan, at vi har to slags folkekirker i Danmark – den på landet og den i byerne – med hver sine karakteristiske særpræg.

urbaniseringsgraden findes i Rasmussen 1993B, hvor den første gang blev anvendt.⁴²¹ Den inddeler sognene i syv grupper, hvoraf de fem nederste trin fremgår af Tabel 19 nedenfor på side 239. De to, der mangler i tabellen, er dem, som ikke findes i Viborg Stift, som Tabel 19 handler om, nemlig 'byområder med 50.000+ indbyggere bortset fra hovedstaden' og 'hovedstadsområdet'. Derudover vil jeg her nøjes med at nævne, at urbaniseringsgraden ikke må forveksles med sognets størrelse, da et sogn med få indbyggere godt kan befinde sig inde i København, mens et sogn med mange indbyggere godt kan ligge på landet og indeholde flere små landsbyer. Sidstnævntes urbaniseringsgrad vil da være defineret af størrelsen på den største af disse landsbyer.

Forskelle på land og by

Som antydnet i note 420 spiller urbaniseringsgraden ofte en afgørende rolle, hvis man vil forstå folkekirkens forskellige vilkår, og i forhold til analysen af gudstjenesterne kan urbaniseringsgraden komme i spil på to principielt forskellige måder:

1. Man kan på forhånd inddele sognene efter urbaniseringsgrad og så foretage en række analyser, der sammenligner sogne med forskellige urbaniseringsgrader.
2. Man kan inddrage urbaniseringsgraden som en af flere variabler i en såkaldt multivariat analyse. Denne mere komplicerede situation vender jeg tilbage til på side 244, hvorfor jeg her blot vil nævne, at det indebærer, at urbaniseringsgraden må konkurrere med de øvrige forklarende variabler om sin betydning.

I begge tilfælde vil det lette overskueligheden betydeligt, hvis urbaniseringsgradens syv trin reduceres til færre grupper som f.eks. landsogne, hvor den største by har under 1.000 indbyggere, og bysogne som de øvrige. Vi skal i det følgende se eksempler på begge de ovenstående punkter og starter med det første, der lægger op til de mest simple analyser.

Som det fremgik på side 215 og 217, er det ikke muligt at belyse alle seks succeskriterier ved hjælp af aktivitetsstatistikken, da denne kun egner sig til at belyse A og C, som handler om, hvilke arrangementer, der fandt sted hvor og hvornår, og hvor mange der deltog. Vi skal derfor nu se nærmere på udbuddet og efterspørgslen efter gudstjenesterne:⁴²²

⁴²¹ Jf. Rasmussen 1993B, s. 184-186.

⁴²² De følgende opgørelser heraf kan naturligvis laves for et hvilket som helst udvalg af de kirkelige aktiviteter, men jeg har her valgt at vise et generelt eksempel, hvor alle gudstjenester indgår bortset fra vielse, begravelse og særskilt dåbsgudstjeneste, jf. note 1 til Tabel 19.

Udbud af gudstjenester

Den følgende tabel viser udbuddet af gudstjenester inden for hver af de fem urbaniseringsgrader, der forekommer i Viborg Stift, og jeg har valgt at standardisere opgørelsen, så antallet af udbudte gudstjenester sættes i forhold til antallet af folkekirkemedlemmer i sognet; – det absolutte antal og deres procentvise fordeling på urbaniseringsgraderne fremgår dog af kolonnerne yderst til højre:

Tabel 19: Antal gudstjenester pr. sogn pr. år pr. 100 folkekirkemedlemmer i Viborg Stift 2001-02

Urbaniseringsgrad	Antal gudstjenester pr. 100 medlemmer				Antal tjenester	
	Under 5	5,0 - 9,9	10+	Gennemsnit	Abs.	Pct.
Landdistrikter	7%	22%	71%	14,1	2.349	17%
Byområder med 200 - 999 indbyggere	18%	58%	23%	9,1	4.952	35%
Byområder med 1.000 - 4.999 indb.	67%	24%	10%	3,9	2.964	21%
Byområder med 5.000 - 19.999 indb.	64%	18%	18%	3,1	1.105	8%
Byområder med 20.000 - 49.999 indb.	83%	17%	0%	2,7	2.827	20%
Total	34%	35%	31%	5,0	14.197	100%

Note 1: Opgørelsen omfatter alle gudstjenester inden for kategorierne højmesse (med eller uden dåb og konfirmation), anden søndagsgudstjeneste, familiegudstjeneste, musik- og anden gudstjeneste. De kirkelige handlinger vielse, begravelse og særskilt dåbsgudstjeneste er ikke medregnet.

Note 2: Summen af hver rækkes procenter under 'Antal gudstjenester' er 100 procent.

Note 3: Urbaniseringsgraden er defineret efter størrelsen på den største by i sognet.

Note 4: Forskellen mellem urbaniseringsgraderne er stærkt signifikant, da en χ^2 -test resulterer i $p < 0,001$.

Det fremgår af rapporten fra Viborg Stift, at den gennemsnitlige kirkegangsprocent for søn- og helligdagene er noget højere i land- end i bysognene, nemlig hhv. ca. 4,0% og 2,5%.⁴²³ Ud fra Tabel 19 kan vi dertil

⁴²³ Jf. Cecilie Rubow 2003, s. 13, idet landsognene er defineret som sogne, hvor den største by har under 1.000 indbyggere. Da jeg i dette og det næste afsnit sætter udbuddet af gudstjenester og kirkegangen i forhold til antallet af folkekirkemedlemmer, vil jeg lige erindre om, at disse kirkegangsprocenter fra den oprindelige analyse er beregnet i forhold til antallet af indbyggere (jf. i den forbindelse diskussionen heraf på side 225).

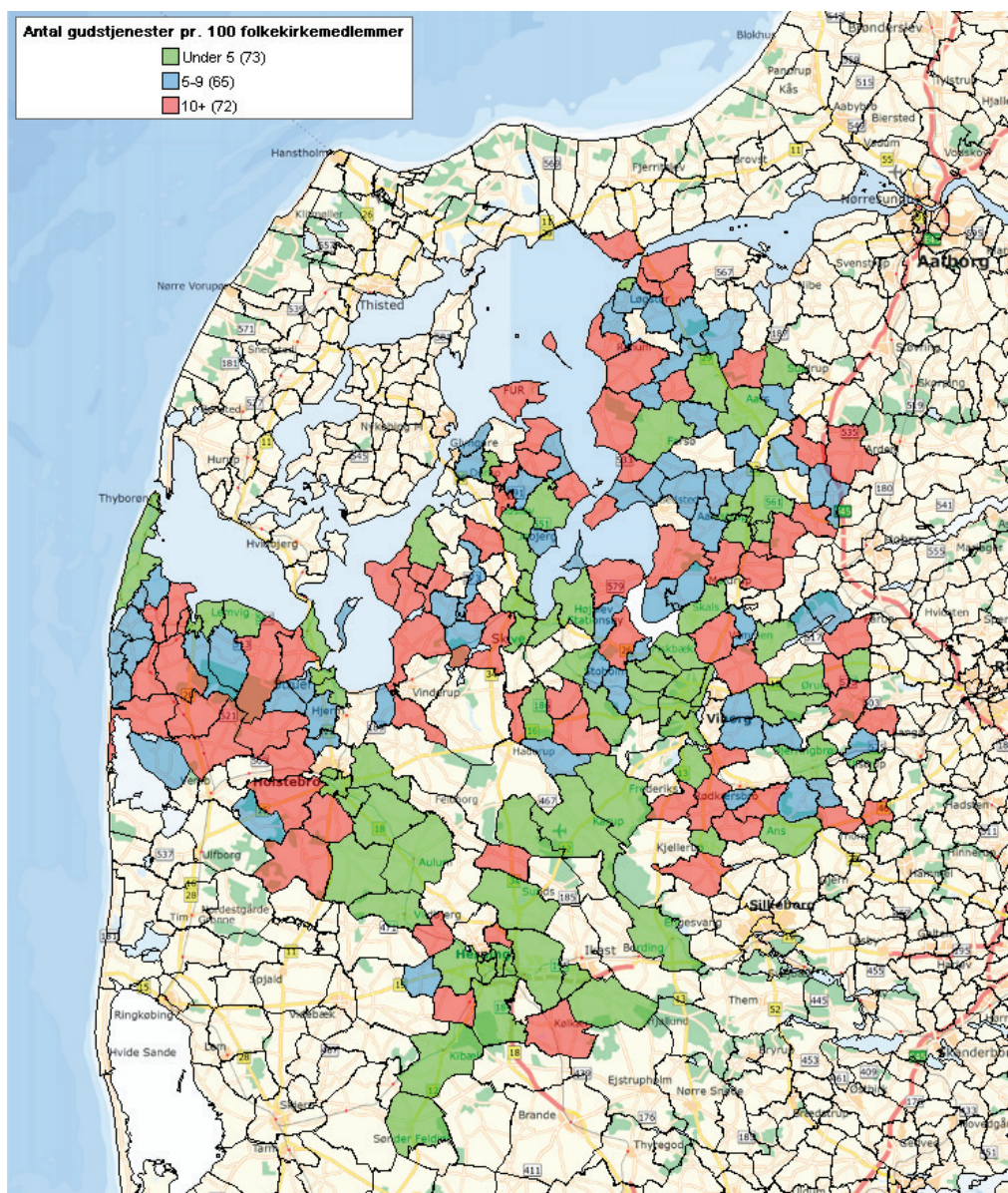
føje, at denne højere kirkegang er forbundet med, at man i landsognene holder væsentligt flere gudstjenester pr. 100 folkekirkemedlemmer, end tilfældet er i de større byer. Af gennemsnitstallene ser vi, at der f.eks. holdes 5,2 gange så mange gudstjenester pr. 100 medlemmer i landdistrikterne sammenlignet med byerne med 20.000+ indbyggere.

Tilsvarende hedder det i rapporten fra Roskilde Stift:

”Undersøgelsen af antal deltagere i gudstjenesterne i land- og bysognene leder frem til en umiddelbart paradoksal konklusion: På den ene side er kirkegangen målt i procent størst i landsognene, men på den anden side er der i absolutte tal færre til gudstjeneste i disse sogne. Dette afspejler en væsentlig strukturel forskel på land- og bysogne, nemlig at i forhold til indbyggertallet er der langt flere kirker på landet end i byerne. Det betyder bl.a., at i forhold til indbyggertallet holdes der langt flere gudstjenester på landet end i byerne. Dette er velkendt. Det nye er, at vi med denne undersøgelse kan præcisere denne forskel. I landsognene betragtet som helhed holdes der 54 søn- og helligdagsgudstjenester om året pr. 1.000 indbyggere, mens der i bysognene kun holdes 13. Forklaringen på, at der kommer færre til gudstjenesterne på landet end i byerne, samtidig med at kirkegangsprocenten er størst på landet, er, at der holdes 4 gange så mange søn- og helligdagsgudstjenester pr. 1.000 indbyggere på landet, som der gør i byerne.”⁴²⁴

Det følgende kort viser, hvordan sognene i Viborg Stift er placeret inden for de tre hovedgrupper fra Tabel 19:

⁴²⁴ Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 29. Bemærk at tallene for Roskilde, – der er væsentligt større – er beregnet som antal gudstjenester pr. 1.000 indbyggere, mens tallene for Viborg er beregnet pr. 100 folkekirkemedlemmer.



Figur 27: Antal gudstjenester pr. sogn pr. 100 folkekirkemedlemmer i Viborg Stift 2001-02

Note: Figuren har primært illustrerende karakter, da den lider under følgende unøjagtigheder: Data inkl. sognenes cpr-kode er fra 2001, hvorimod kortets skabelon er fra 2014. Det betyder, at visse sogne er ændret bl.a. som følge af kirkedistrikternes nedlæggelse pr. 1. februar 2009 (jf. lov nr. 47 af 28. januar 2009, §§ 6-8), og at Viborg Stifts grænse er ændret som følge af de ændrede provstigrænser pr. 2007, der fandt sted som en konsekvens af den seneste kommunalreform. Heraf følger, at 13 af de viste sogne ikke længere hører under Viborg Stift.

Efterspørgsel efter gudstjenester

Den næste tabel giver et indtryk af efterspørgslen målt på, hvor mange tjenester, der skal holdes for at hvert medlem i sognet i gennemsnit kommer til gudstjeneste én gang på et år:

Tabel 20: Antal gudstjenester, der skal holdes i sognet for at hvert medlem i gennemsnit går i kirke én gang pr. år i Viborg Stift 2001-02

Urbaniseringsgrad	Antal gudstjenester for at opnå én årlig deltagelse pr. medlem			Gennemsnit
	Under 15	15-24	25+	
Landdistrikter	71%	27%	2%	12
Byområder med 200 - 999 indbyggere	31%	45%	23%	20
Byområder med 1.000 - 4.999 indbyggere	12%	19%	69%	34
Byområder med 5.000 - 19.999 indbyggere	9%	18%	73%	38
Byområder med 20.000 - 49.999 indbyggere	4%	8%	88%	55
Total	34%	30%	36%	25

Note 1: Note 1 fra Tabel 19 gælder også her. Det vil naturligvis være muligt at foretage en tilsvarende opgørelse for bestemte udvalgte gudstjenestetyper. Som eksempel kan nævnes en opgørelse, der ser bort fra 'højmesser med dåb eller konfirmation' samt 'juleaften'.

Note 2: Summen af hver rækkes procenter er 100 procent.

Note 3: Urbaniseringsgraden er defineret efter størrelsen på den største by i sognet.

Note 4: Forskellen mellem urbaniseringsgraderne er stærkt signifikant, da en chi²-test resulterer i $p < 0,001$.

Note 5: Tabellens procenttal læses på denne måde: I 71% af landdistrikterne er det kun nødvendigt at holde under 15 gudstjenester for at opnå et kirkegang, der svarer til, at hvert folkekirkemedlem i sognet har været i kirke én gang, hvis der ikke er gengangere til disse tjenester. I byområderne med 20.000+ indbyggere gælder dette kun for 4% af sognene, hvorimod hele 88% af sognene i disse byområder er nødt til at holde 25 gudstjenester eller flere for at nå op på et så stort antal kirkegængere, at det ville svare til, at hvert folkekirkemedlem i sognet har været i kirke én gang. Denne lidt snørklede beregningsmåde kunne også formuleres på en mere velkendt måde: Hvis der i et sogn skal 25 gudstjenester til for at sikre, at alle medlemmerne har været i kirke en gang (forudsæt at det var unikke deltagere, dvs. uden gengangere), så ville det svare til, at kirkegangsprocenten pr. gudstjeneste var $100\% / 25 = 4\%$. Tendensen i tabellen kan derfor også udtrykkes på den måde, at kirkegangsprocenten til den enkelte gudstjeneste er væsentligt højere i landområderne end i de store byer.

Begrundelsen for at udtrykke kirkegangsprocenten pr. gudstjeneste på denne fremmedartede måde er at formulere et effektivitetsmål; – som viser sig at komme landområderne til gode. Disse områder skal simpelthen holde færre gudstjenester for at opnå en volumen af kirkegængere, der svarer til, at alle medlemmerne har været i kirke én gang i løbet af året. Man bør derimod ikke læse nogen årsagssammenhæng ind i tabellen, da det ikke giver mening at antage, at det er udbuddet af gudstjenester, der er styrende for, hvor meget man går i kirke. Det ville jo indebære den absurde konklusion, at storbyerne kunne blive mere effektive af at gøre som på landet – at holde flere gudstjenester, jf. Tabel 19.

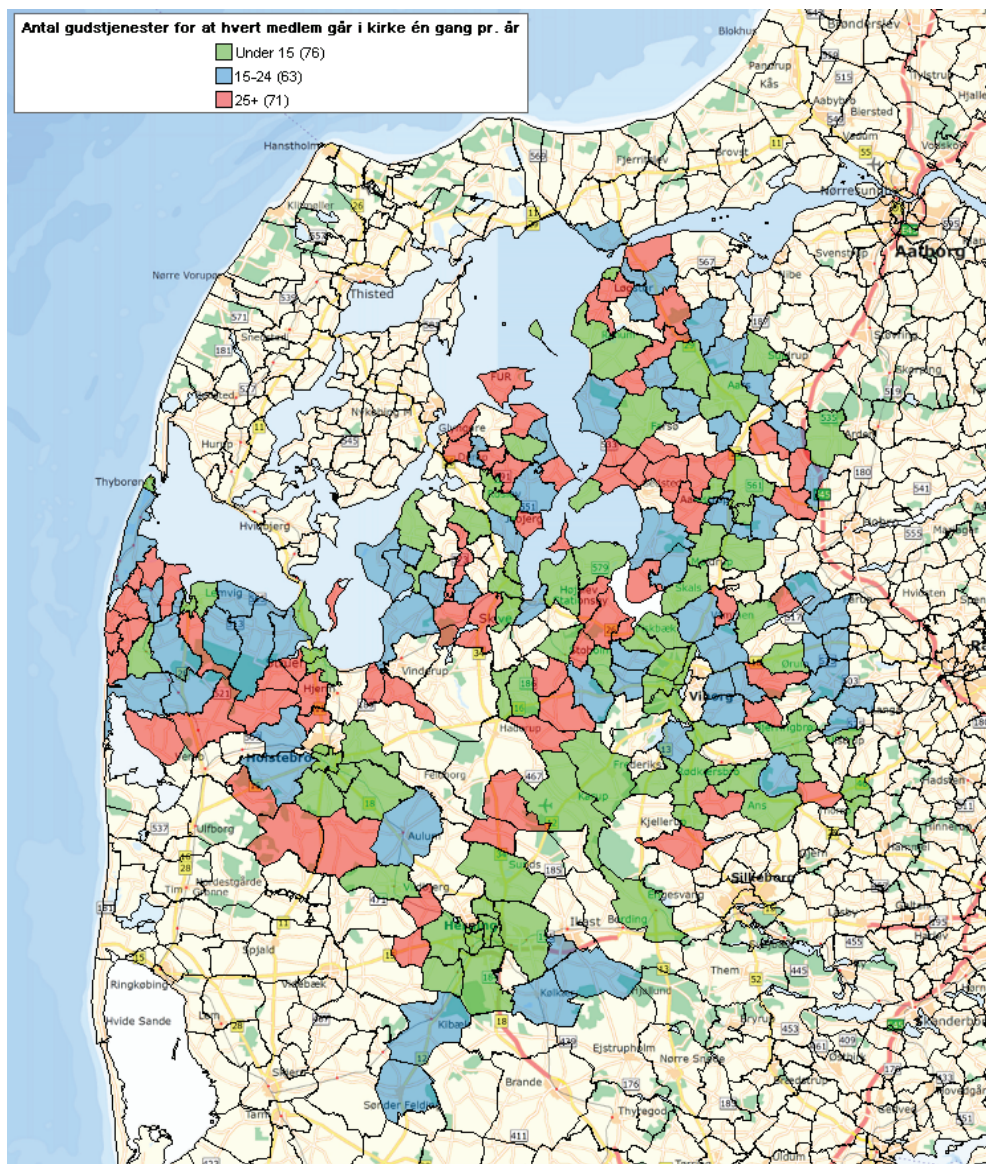
Opgørelsen, der kombinerer antallet af gudstjenester med antallet af kirkegængere og antallet af folkekirkemedlemmer i sognet leder frem til følgende resultat: Formuleret i rent rationelle termer ser vi en stærkt signifikant tendens til, at *landsognene er langt mere effektive, hvis målsætningen er at opnå en kirkegang, der svarer til, at hvert medlem af folkekirken i gennemsnit kommer til gudstjeneste i kirke én gang om året*. Dette kan nemlig i landdistrikterne klares ved at holde 12 gudstjenester, hvorimod det kræver 55 i de største byer.⁴²⁵ Den *tekniske* forklaring på den højere effektivitet i landsognene er, at selvom der holdes flere gudstjenester pr. 100 folkekirkemedlemmer (jf. Tabel 19 på side 239), så kommer der procentvist flere til hver enkelt af disse tjenester på landet sammenlignet med byerne.⁴²⁶ Det interessante spørgsmål i forlængelse heraf er, hvad den *sociologiske* forklaring på dette kan være.⁴²⁷

Det følgende kort viser, hvordan sognene inden for de tre hovedgrupper fra Tabel 20 er placeret:

⁴²⁵ Denne stærkere effektivitet er naturligvis også gældende, hvis målsætningen var, at hvert medlem i gennemsnit kommer til gudstjeneste i kirken to gange (eller et hvilket som helst andet tal) om året.

⁴²⁶ Pearsons korrelationskoefficient for 'Antal gudstjenester pr. 100 medlemmer' og 'Antal gudstjenester for at opnå én årlig deltagelse pr. medlem' viser da også en stærk og signifikant negativ sammenhæng, da den er -0,42 ($p < 0,001$). Dvs. at *sogne med mange gudstjenester pr. 100 medlemmer har brug for få gudstjenester for at opnå én årlig deltagelse pr. medlem*. Dette tekniske resultat kan naturligvis ikke løsrives fra sin kontekst, som jo er, at denne 'effektive' situation er bundet til landsognene. Derfor kan man ikke konkludere, at kirkegangsprocenten pr. gudstjeneste ville stige i byerne, hvis man begyndte at holde flere gudstjenester pr. 100 folkekirkemedlemmer.

⁴²⁷ Dette spørgsmål kalder på en nærmere undersøgelse af kirkens funktioner på landet og i byerne, hvilket ligger udenfor denne bogs rammer.



Figur 28: Antal gudstjenester, der skal holdes i sognet for at hvert medlem i gennemsnit går i kirke én gang pr. år i Viborg Stift 2001-02

Multivariate analyser med brug af "kirkestatistikken"

Vi skal nu se nærmere på inddragelsen af den før nævnte kilde med eksterne oplysninger, som bør inddrages i analysen af de indsamlede oplysninger om gudstjenesterne, nemlig et udvalg af dem, der findes i "kirkestatistikken".

Rent teknisk er den enkleste løsning at hente oplysningerne ved hjælp af hovedtabellen "Udvalgte tabeloplysninger efter område og nøgletal", som

giver mulighed for at vælge 23 forskellige oplysninger om de enkelte sogne.

Data kan hentes i Excel-format, og i den forbindelse er det vigtigt at markere feltet 'Inkl. koder i sep. kolonner', fordi det sikrer, at sognenes cpr-koder kommer med over i filen, og det er en forudsætning for, at data efterfølgende kan flettes ind i filen med data over gudstjenesterne.

I forbindelse med hentningen af tallene skal man være opmærksom på, at man kun får et brugbart standardformat,⁴²⁸ hvis man henter de 23 nøgleoplysninger om sognene ad tre omgange, da dette standardformat kun fungerer med op til og med otte variabler pr. hentning.

Hvis man henter alle de ovennævnte eksterne oplysninger om sognene, vil der efterfølgende være i hundredevis af analysemuligheder. Jeg vil generelt foreslå at inddrage de ti forklarende variabler, som blev nævnt på side 237, men andre kan naturligvis komme på tale, afhængig af hvad man ønsker at afklare. Opgaven er altså dels at begrænse sig til de væsentligste, men også at vide, hvordan analyserne gennemføres fagligt forsvarligt, og da er det især to problemer, man skal være opmærksom på, nemlig at inddrage kontrolvariabler og at undgå den såkaldt aggregative fejlslutning:

Inddragelse af kontrolvariabler

Generelt er det vigtigt at foretage analyserne som *multivariate*. Dvs. at man *ikke* inddrager de mulige forklarende variabler én ad gangen i selvstændige analyser, men *inddrager dem alle på én gang*, for kun på den måde kan man tage højde for, at de forklarende variabler normalt også er indbyrdes forbundne.

Hvis det til *eksempel* er sådan, at ældre mennesker går mere i kirke end yngre mennesker, og at ældre mennesker generelt har en kortere uddannelse end yngre, hvad betyder det så, hvis man finder, at kirkegangen er højest i sogne, hvor der er en stor andel med kort uddannelse? Umiddelbart vil man slutte, at korte uddannelser fører til en høj kirkegang, *men* det kunne jo være, at der her blot var tale om en skinsammenhæng: At den virkelige sammenhæng er, at sognet indeholder mange ældre, og at den høje alder er årsagen til den højere kirkegang. Problemet er altså, at hvis alderen ikke er med i analysen af uddannelsens betydning for kirkegangen, så bliver denne virkelige sammenhæng skjult og kommer falsk til udtryk ved, at de mange ældre (som generelt har kortere uddannelser) får det til at se ud som om, de kortere uddannede har en høj kirkegang. Problemet er altså, at der er en

⁴²⁸ Hermed mener jeg, at hver enhed (f.eks. et sogn) får sin egen række, mens hver nøgleoplysning får sin egen kolonne.

korrelation mellem alder og uddannelse, som der ikke bliver taget højde for i en bivariat analyse, der kun inddrager kirkegang og uddannelse.

Den multivariate analyse tager højde for den situation ved at belyse sammenhængen mellem uddannelse og kirkegang på en måde, så der bliver kontrolleret for, at dem med forskellige uddannelser også til en vis grad har forskellige aldre. Hvordan denne kontrol foregår afhænger af den valgte metode, hvor den mest simple er at indføre alderen som kontrolvariabel. Det kan f.eks. ske ved at inddele befolkningen i forskellige aldersgrupper og derefter undersøge sammenhængen mellem uddannelse og kirkegang inden for hver aldersgruppe. I forlængelse heraf må det pointeres, at multivariate analyser pr. definition er avancerede og derfor kun kan gennemføres korrekt af statistiske fagfolk.⁴²⁹

Den aggregative fejlslutning

Under betegnelsen ”den økologiske fejlslutning” præsenterede William S. Robinson i en artikel fra 1950 det problem, at man ikke kan slutte direkte fra analyser på et niveau (f.eks. et geografisk område) til konklusioner på et andet niveau (f.eks. individet). Jeg vælger her at bruge den norske professor i statsvidenskab Ottar Helleviks lidt tungere begreb *den aggregative fejlslutning*, da det giver en klarere association til, at problemet netop kan opstå, når man arbejder med aggregerede data. Et klassisk eksempel er Émile Durkheims (1858-1917) påvisning af, at selvmordsraten var særligt høj i de tyske provinser, hvor andelen af protestanter var høj, og andelen af katolikker tilsvarende var lav.⁴³⁰ Det er da fristende at slutte, at protestanterne var mere tilbøjelige til at begå selvmord end katolikkerne. Problemet er ”bare”, at man så slutter direkte fra data på ’provinsniveau’ til sammenhænge på individniveau, og det er ikke noget sikkert grundlag at konkludere på.

Fristelsen til at drage sådanne konklusioner er stor, hvis man har en problemstilling på individniveau (f.eks. hvad er karakteristisk for de personer, der går meget i kirke?), men kun har data på et mere overordnet niveau som f.eks. sognet. Og som vi så på side 107 er det netop situationen for ”kirkestatistikken”, da oplysninger, der handler om individerne (f.eks. alder, køn, uddannelse og civilstand) ikke findes på individniveau i ”kirkestatistikken”, men kun summeret op som antallet (eller andelen) med en bestemt alder, uddannelse osv. i sognet.

⁴²⁹ Om brugen af kontrolvariabler se f.eks. Svend Kreiner 1999, kapitel 12, Ottar Hellevik 1997, s. 364ff. eller Jürgen Bortz 1999, kapitel 10, som dog er meget matematisk teknisk orienteret.

⁴³⁰ Jf. Émile Durkheim 1981 [1897], især s. 43-47.

I sin lærebog i forskningsmetode for sociologi og statskundskab ved Oslo Universitet viser Ottar Hellevik med konkrete tabeller, hvordan det er muligt at konstruere data, som viser en sammenhæng på et aggregeret niveau, som viser sig at være modsat på det underliggende individniveau;⁴³¹ – hvor problemet jo er, at de sidstnævnte ofte ikke er tilgængelige, som det f.eks. er tilfældet i ”kirkestatistikken”.

William S. Robinsons artikel ”førte i første omgang til at det ble satt spørsmålstegn ved all bruk av aggregerte data. Snart kom en imidlertid til at dette var en overdreven reaksjon ...”,⁴³² da det under visse forudsætninger giver mening at bruge sådanne data:

Man må for det *første* gøre sig klart, at man ikke kan teste hypoteser på individniveau ved hjælp af analyser af aggregerede data, men man kan godt bruge sådanne analyser til at formulere hypoteserne. Som vi skal se nedenfor på side 251 ff., finder jeg, at der er en højere kirkegang i sogne, hvor der er relativt mange personer med længerevarende uddannelser. Det kunne i første omgang føre til formuleringen af den grove hypotese, at folk med lange uddannelser går mere i kirke end folk med korte.

For det *andet* må man så arbejde videre med disse hypoteser ved at sætte dem ind i en teoretisk sammenhæng, som gør, at hypoteserne virker meningsfulde, og her kan det umiddelbart knibe med ovenstående grove hypotese, da man teoretisk kan argumentere for, at folk med længerevarende uddannelser generelt er mere kritiske overfor de etablerede religioner.

For det *tredje* må man forsøge at supplere med beslægtede empiriske undersøgelser, der bygger på data på det individniveau, som hypotesen handler om. Dette vil jeg da også forsøge i det pågældende afsnit på side 251 ff.

Efter disse metodiske overvejelser vil jeg i det følgende give et par smagsprøver på multivariate analyser, hvor også urbaniseringsgraden inddrages i analysen:

Sogne med kritisk mange messefald i Roskilde stift

I Roskilde Stift var der i 2000 messefald 162 gange svarende til 0,8% af de planlagte gudstjenester og kirkelige handlinger. Som ventet viser det sig, at disse messefald ikke er jævnt fordelt på sognene, idet 69% af sognene i stiftet ikke kommer ud for et eneste messefald, mens 31% registrerer ét eller flere. Hermed være ikke sagt, at disse 31% af sognene alle havde betydelige problemer med messefald, da nogle af dem blot havde et enkelt i ny og næ. Opgaven var derfor at finde ud af, *hvad der nærmere karakteriserede de sogne, som havde kritisk mange messefald.*

⁴³¹ Jf. Ottar Hellevik 1997, s. 373-376.

⁴³² Ottar Hellevik 1997, s. 376.

Jeg valgte af både saglige og praktiske grunde at *definere kritisk mange messefald som værende mere end 6% af de planlagte højmesser*.⁴³³ Det viser sig, at 15% af alle stiftets sogne da hører til gruppen med kritisk mange messefald.

Opgaven er herefter at sammenligne de 15% af stiftets sogne med kritisk mange messefald med de resterende 85% af sognene og undersøge, om førstnævnte adskiller sig fra sidstnævnte med hensyn til en række forhold.

Følgende tabel viser, at det er tilfældet med hensyn til urbaniseringsgrad og flyttefrekvens:

Tabel 21: Oddskvoter til forudsigelse af risikoen for, at sognet har messefald ved mere end 6% af de planlagte højmesser på søn- og helligdage

Forklarende variabler	Risiko for messefald
Sognetype	
Bysogne	1,0
Landsogne	2,9 [**]
Er flyttefrekvensen over 11%?	
Ja	1,0
Nej	2,7 [*]
Hosmer & Lemeshows test	p = 0,17

Note 1: Tabellen viser resultatet af en logistisk regressionsanalyse, som dog ikke har kunnet gennemføres præcist nok i SPSS. Det skyldes, at den lille gruppe af sogne med kritisk mange messefald under analysen bliver opdelt i fire grupper (bysogne med og uden flyttefrekvens på over 11% og landsogne med og uden flyttefrekvens på over 11%), som ender med at blive meget små. I den situation er det nødvendigt at foretage en eksakt test af sammenhængene, og det er sket i specialprogrammet *LogXact*. Om denne sjældent brugte mere præcise metode se Cyrus R. Mehta and Nitin R. Patel 1996B.

⁴³³ Den *praktiske* grund har at gøre med, at når man statistisk skal sammenligne forskellige grupper af sogne (her dem *med* og dem *uden* kritisk mange messefald), er det et problem, hvis den ene gruppe er stor, mens den anden er *meget lille*. Den *saglige* grund er, at grænsen skal udtrykke en situation, hvor andelen af messefald er så stor, at man med rimelighed kan tale om et kirkeligt problem. Grænsen på 6% er et forsøg på at balancere disse to hensyn ved at sige, at grænsen på den ene side sat så lavt, at gruppen med kritisk mange messefald bliver forholdsvis stor, mens den på den anden side skønnes at være så høj, at man med rimelighed kan tale om et sagligt problem.

- Note 2: Flyttefrekvensen angiver, hvor stor en procentdel af sognets indbyggere, der er flyttet til og fra sognet i løbet af en år. Er til- og fraflytningsprocenten forskellig, udtrykker flyttefrekvensen et gennemsnit af de to.
- Note 3: * viser at den statistiske test resulterer i $p < 0,05$, mens ** betyder, at $p < 0,01$.
- Note 4: Som kontrol af modellen fra den logistiske regression er benyttet Hosmer og Lemeshows goodness-of-fit-test. Den tester, om de modelberegne sandsynligheder er signifikant forskellige fra de observerede, jf. S. Kreiner, 1999, s. 533f. Det bemærkes, at en god model forudsætter, at der *ikke* kan påvises en signifikant forskel. Derfor skal p-værdien være stor, og i det mindste større end 0,10, der er sat som kritisk signifikansniveau.

Da oddskvoter ikke er almindeligt kendte, vil jeg først – med et eksempel – omtale, hvordan tabellen 'læses':

Eksempel:

Risikoen for, at en planlagt højmesse resulterer i messefald for sogne med en flyttefrekvens over 11% *sættes* til 1,0. Denne gruppe sogne (der er vist med 'Ja' til, at flyttefrekvensen er over 11%) kaldes referencekategorien. Ud fra denne forudsætning beregnes oddskvoten for de sogne, der har en lavere flyttefrekvens, til 2,7. Det betyder, at risikoen for messefald er 2,7 gange større for sognene med lille flyttefrekvens (der er vist med 'Nej' til, at flyttefrekvensen er over 11%) end den er for sognene med stor flyttefrekvens.

Tabellen viser, at risikoen for, at en højmesse ender med messefald er 2,9 gange større i land- end i bysognene. Mere overraskende er det, at hvis sognet har en lav flyttefrekvens, så er risikoen for, at en højmesse ender med messefald 2,7 gange så stor, som hvis flyttefrekvensen er højere.⁴³⁴ Sogne med størst risiko for messefald er folgelig landsogne med en lav flyttefrekvens.

Det ligger ikke lige for at give en sociologisk forklaring på flyttefrekvensens betydning, så inden jeg forsøger mig med en tolkning, kan det være nyttigt at vide, at flyttefrekvensen for gennemsnitssognet i Roskilde Stift i det pågældende år var 11%, altså netop den værdi der adskiller de to grup-

⁴³⁴ Det skal pointeres, at styrken ved logistisk regression er, at den kan holde effekterne af de to forklarende variabler ude fra hinanden. Det betyder, at flyttefrekvensen har betydning *alt andet lige*. Dvs. hvis vi alene betragter bysognene, har flyttefrekvensen betydning, og hvis vi alene betragter landsognene, har den også betydning. Metodens styrke er altså, at effekten af flyttefrekvensen bestemmes på en måde, der tager højde for, at der samtidig er en urbaniserings-effekt og omvendt. Om denne problematik se Svend Kreiner, 1999, s. 351-375.

per. Ligeledes bør det erindres, at analysen inviterer til at foretage en aggregativ fejlslutning (jf. side 246), i og med at flyttefrekvensen er knyttet til *individer*, der flytter, mens de øvrige variabler i analysen er knyttet til et andet og større niveau, nemlig *sognet*. Og som vi så på side 247, kan aggregerede data i bedste fald bruges til at udsige noget om individerne (her deres tilbøjelighed til at gå i kirke) på den måde, at de kan inspirere til at formulere hypoteser, som herefter må understøttes på anden vis, nemlig ved at blive sat ind i en teoretisk meningsfuld sammenhæng og/eller ved at blive understøttet af data på individniveau om et tilsvarende emne. Ingen af disse to understøttelsesmuligheder kan jeg dog bringe i anvendelse i dette tilfælde, hvorfor *de følgende tolkninger må tages med forbehold for, at der kan være tale om en aggregativ fejlslutning*:

En mulighed tolkning af flyttefrekvensens betydning kan være, at en vis mængde af nytilflyttere kan give kirkegangen et løft, fordi nogle af nytilflytterne ser det kirkelige liv som en mulighed for at blive integreret i lokalsamfundet.

En anden måske mere sandsynlig mulighed er, at en overgennemsnitlig flyttefrekvens kan være en indikator på forhold, som den foreliggende analyse ikke kan afdække, eksempelvis nogle kulturelle forhold. Jeg tænker her på, at sogne med en overgennemsnitlig flyttefrekvens kan være særligt attraktive at flytte til, fordi de er levende og har et rigt foreningsliv og dermed er en god kontekst for kirken at udfolde sig i.

Det er dog interessant, at *hvis* resultatet havde vist det *modsatte*, nemlig at en *lav* flyttefrekvens ”beskyttede” mod messefald, ville dette også give mening, da man så kunne sige, at der lettere opstår en stabil kernemenighed, når mange i sognet har boet der i lang tid.

Den situation er i øvrigt karakteristisk for mange statistiske analyser og er derfor principielt og metodisk interessant: Ofte siger folk f.eks. om spørgeskemaundersøgelser, at de blot bekræfter, hvad de allerede vidste i forvejen. Det er dog min erfaring, at denne fornemmelse af forudviden opstår, fordi vi mennesker kan forestille os mange forskellige sammenhænge. Vi har så at sige tænkt løseligt over stort set alle muligheder for årsagssammenhænge på forhånd, og når så den statistiske analyse udpeger én af dem som den gældende, tænker vi uvilkårligt, at det vidste vi i forvejen. Sandheden kan dog være, at uanset hvad analysens resultat måtte blive, så havde vi tænkt det i forvejen. I den situation er pointen ved den statistiske analyse, at den udpeger *netop dén ene* af de mange tænkte muligheder, som faktisk er gældende; – og hvilken dét er, ved vi måske *netop ikke* i forvejen. Da vi imidlertid har glemt, at alle muligheder allerede har været igennem vore tanker, opleves det nye resultat – udpegningen af det faktisk gældende – ikke som nyt, men som velkendt.

Det må dog også tilføjes, at resultatet af en statistisk analyse godt kan ende med at være meningsløst, hvis det ikke er muligt at sætte det ind i en meningsgivende sammenhæng, der er troværdig. Det drilagtige er dog, at selv sådanne 'meningsløse' resultater *senere* kan vise sig at indeholde en mening. Den næste analyse er tæt på at være et eksempel på dette:

Sammenhæng mellem kirkegang og uddannelse

I rapporten vedrørende Roskilde Stift 2000 undersøgte jeg, om uddannelsesbaggrunden hos sognets voksne befolkning, flyttefrekvensen i sognet samt dets urbaniseringsgrad havde noget betydning for, hvor mange der gik til gudstjeneste på årets søn- og helligdage. Jeg nåede frem til følgende:⁴³⁵

1. Flyttefrekvensen har ikke nogen påviselig betydning for sognets gennemsnitlige kirkegangsprocent, når der tages højde for betydningen af forskellen på land- og bysogne og betydningen af andelen af sognets indbyggere, der har lang eller mellemlang uddannelse.
2. Urbaniseringsgraden (som her blot er inddelt i land- og bysogne) har den betydning, at den gennemsnitlige kirkegangsprocent er 2 procentpoint højere i land- end i bysognene, når der er taget højde for betydningen af andelen af befolkningen med lang og mellemlang uddannelse.
3. Det viser sig, at kirkegangen er højere i de sogne, hvor mange af dets indbyggere har en lang eller mellemlang uddannelse.

Jeg må erkende, at jeg i 2001, da jeg foretog analyserne, lettere ville kunne forklare, hvis pkt. 3 havde vist det *modsatte*, da flere undersøgelser var nået frem til, at folk med længere uddannelser generelt er mindre religiøse end den øvrige befolkning.⁴³⁶ Men nu var det modsatte tilsyneladende tilfældet, og mit eneste tolkningsforsøg var da at henvise til mit "... generelle indtryk fra medierne af, at personer med længerevarende uddannelse er blevet mere positive overfor kirke og kristendom, end de var i kølvandet på ungdoms- og studenteroprøret i 1970'erne..."⁴³⁷ Da der blot var tale om i enkeltpersoner som den tidligere rødstrømpe Bente Hansen, var der her tale om en svag støtte til det fundne resultat. Og som vi så i afsnittet om Den aggregative fejlslutning på side 246ff., var det da også muligt, at pkt. 3 slet ikke var

⁴³⁵ Der var tale om en lineær regressionsanalyse, men da den almindelige metodes forudsætning om varianshomogenitet ikke var opfyldt, blev der anvendt en vægtet regressionsanalyse, jf. Christian F.G. Schendera 2009, s. 394. Den nærmere beskrivelse af analysen fremgår af Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 39f.

⁴³⁶ Som eksempel kan nævnes EKD's første medlemsundersøgelse fra 1972, jf. Helmut Hild 1974, s. 245ff.

⁴³⁷ Steen Marquard Rasmussen 2001, s. 40.

noget gyldigt fund, da dette jo lægger op til en slutning fra data på sogneniveau til en konklusion på individniveau. Da dette ikke umiddelbart er tilladt, bliver opgaven at arbejde videre med den grove hypotese, som pkt. 3 lægger op til, om, at 'folk med lange uddannelser går mere i kirke end folk med korte', og det kan ske i to retninger, jf. 247f.: Den ene er at sætte hypotesen ind i en teoretisk sammenhæng, hvor den får mening og troværdighed, mens den anden er at afklare, om der findes undersøgelser med data på *individniveau*, der kan understøtte hypotesen, som er formuleret ud fra data på *sogneniveau*. Jeg vil her undlade den teoretiske diskussion og koncentrere mig om det sidstnævnte, som må være vigtigst i denne empiriske sammenhæng:

Først ca. 10 år senere fandt jeg støtte til en bedre tolkning end den løse formulering fra note 437. Det skete i forbindelse med undersøgelsen af menighedsrådsmedlemmernes forhold til deres arbejde i rådene, hvor jeg fandt, at rådsmedlemmerne med kort uddannelse er mindre religiøse end dem med længere uddannelser. På den baggrund formulerede jeg følgende *polariseringstese*:

”Det kunne ... tænkes, at lang uddannelse førte til en grundigere gennemtænkning og afklaring af ens forhold til religion, og at dette førte til en stærkere *polarisering* af forholdet til religion blandt folk med længere uddannelse. Hvis det var tilfældet, kunne man sige, at det netop var den ene pol blandt de veluddannede (dem, der havde udviklet et positivt forhold til religion), som gik ind i menighedsrådene, mens den anden pol (ateisterne og agnostikerne) holdt sig væk. Det ville så betyde, at uddannelsens betydning i retning af øget religiøsitet, som gælder for rådsmedlemmerne, ikke kunne overføres til befolkningen som helhed.”⁴³⁸

Denne polariseringstese for de højtuddannede kan hente støtte fra flere undersøgelser, som er baseret på data på individniveau. Den første jeg vil nævne er en undersøgelse, der er foretaget af Hartmann og Pollack fra universitetet i Leipzig. Den handler om, hvordan medlemskabet har udviklet sig i de evangeliske kirker i det tidligere DDR siden murens fald i 1989. De når frem til følgende:

”... Beslutningen om indmeldelse bliver især truffet af dem, som tilhører middelklassen og de højtuddannede Hvis man tager i betragtning, at de yngre aldersgrupper og de højtuddannede oftere bliver berørt af både ind- og udmeldelser, må man regne med, at der i disse befolkningsgrupper er opstået en vis polarisering i forhold til kirken.”⁴³⁹

⁴³⁸ Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 53.

⁴³⁹ Detlef Pollack 2003, s. 117. I samme bog nævner Pollack også, at ”de få unge, som tilhører kirken i det østlige Tyskland, har en højere uddannelse end de konfessionsløse på samme alder ...“ (Pollack 2003, s. 87).

Den anden undersøgelse, jeg vil nævne, er af Carsten Wippermann og handler om unge menneskers religiøsitet. Han formulerer otte forskellige måder at være religiøs på,⁴⁴⁰ og en af disse opfatter Wippermann som den fuldt integrerede religiøsitet. Den er kendetegnet ved, at personen både *tænker* over sin religion, *taler* med ligesindede om den og lader den få betydning i *hverdagen*. Han når endvidere frem til, at denne intensive religiøsitet oftere forekommer blandt højt uddannede end blandt lavt uddannede.⁴⁴¹

En tredje undersøgelse, der peger i samme retning, er Jonas Bromanders undersøgelse af religiøsiteten i Enköping, der på mange måder bliver opfattet som en svensk gennemsnitsby. I undersøgelsen, der er offentliggjort i 2008, belyser han bl.a., i hvilket omfang befolkningen selv mener, at de har religiøse oplevelser i forskellige sammenhænge, og et af resultaterne er følgende om naturoplevelser (som her kaldes åndelige, selvom det er en tolkning af en tabel om religiøse oplevelser):

”Andliga upplevelser i naturen var den enskilda typ av upplevelse som flest individer i Enköping har varit med om. Något överraskande (åtminstone för mig) förefaller det som om utbildning här är den faktor som delar Enköpings befolkning. Omkring 35 procent av de enköpingsbor som har eftergymnasial utbildning uppger att de haft andliga upplevelser i naturen. För andra ligger nivån på ca 15 procent.”⁴⁴²

En fjerde undersøgelse, der lægger sig på linie hermed, er den svenske kirkes medlemsundersøgelse. I sin bog om denne nævner Bromander, at refleksioner over livets store spørgsmål er mest udbredte blandt de højt uddannede,⁴⁴³ og at dette har med religiøsitet at gøre, fremgår af religionssociologen Volkhard Krechs påpegning af, at refleksion og religiøsitet tilsyneladende gensidigt fremmer hinanden i vor tid.⁴⁴⁴

Jeg finder det ikke nødvendigt at præsentere flere af de utallige multivariate analyser, som det er muligt at foretage af de data, der foreligger fra tællingen af kirkegængere i de tre stifter. Afslutningsvis vil jeg blot nævne, at tællingerne havde hver sit formål i de tre stifter, og at de nærmere analyser naturligvis skal reflektere dette. Da jeg ikke har inddraget særlige analyser fra Aalborg vil jeg her blot nævnte, at man dér især lagde vægt på, at analyserne kunne understøtte lokale diskussioner af strukturelle forhold. Derfor blev der lagt vægt på analyser, der var gennemført på provstiniveau.

⁴⁴⁰ Disse er nærmere beskrevet i Steen Marquard Rasmussen 2008A, s. 24ff.

⁴⁴¹ Jf. Carsten Wippermann 1998, s. 282.

⁴⁴² Jonas Bromander 2008, s. 80.

⁴⁴³ Jf. Jonas Bromander 2005, s. 110.

⁴⁴⁴ Jf. Volkhard Krech 2008, s. 42.

Konklusion

Hvilken sammenhæng er der mellem ovenstående analyser og vore seks succeskriterier? Disse var, som beskrevet på side 215:

- A. At folkekirken *er til stede i alle geografiske områder*
- B. At folkekirken *er til stede i alle betydelige subkulturer*
- C. At menigheden lever og vokser kvantitativt, dvs. at *der kommer flere deltagere til arrangementerne*
- D. At menigheden lever og vokser kvalitativt, dvs. at *den enkelte får en dybere forankring i kristendommen*
- E. At de kirkelige aktiviteter drives med *færrest mulige omkostninger*
- F. At folkekirken kan fastholde sin funktion som *bidragyder til sammenhængskraften* i samfundet.

Spørgsmålet er altså i hvilken grad ovenstående analyser kaster lys over de seks succeskriterier? Som det fremgik på side 215 og i starten af dette kapitel, vælger jeg helt at se bort fra pkt. E, da det kræver en regnskabsanalyse, som må designes specielt til dette formål, og pkt. F, som ville kræve en analyse af folkekirkens placering i medierne, dens rolle i forbindelse med katastrofer og kristendommens placering i uddannelsessystemet. Endvidere nævnte jeg, at en statistik, hvor de enkelte aktiviteter og antallet af deltagere til disse registreres, alene kan belyse punkterne A og C, mens det bliver en brugerundersøgelses opgave at belyse punkterne B og D.

På den baggrund kan man operere med følgende former for statistik for folkekirken, hvor pkt. E og F også bliver nævnt for fuldstændighedens skyld:

Tabel 22: Statistikformer for folkekirken

Statistikform	Formål	Analyse- enhed	Nøgle- oplysninger
<i>Aktivitetsstatistik</i>			
Gudstjenestestatistik	A: Er kirken tilstede med gudstjenester i alle geografiske områder? C: Antal deltagere til disse	Den enkelte aktivitet	Hvilke gudstjenester fandt sted hvor og hvornår? Antal deltagere
Sognehusstatistik	A: Er kirken tilstede med sogneaktiviteter i alle geografiske områder? C: Antal deltagere til disse	Den enkelte aktivitet	Hvilke aktiviteter fandt sted hvor og hvornår? Antal deltagere
<i>Brugerundersøgelser</i>	B: Har kirken kontakt med alle subkulturer? D: Den enkeltes udbytte	Den enkelte deltager	Indikatorer på succeskriterierne B og D
<i>Økonomiske undersøgelser</i>	E: Drives de kirkelige aktiviteter med færrest mulige omkostninger?	Den enkelte aktivitet	Udgifter og indtægter ved aktiviteterne
<i>Medieanalyse</i>	F: Kan folkekirken fastholde sin funktion som bidragsyder til sammenhængskraften i samfundet?	Det enkelte debatindlæg	Hvor hyppigt og hvordan anvendes kristendommen som reference i kultur- og samfundsdebatten?
<i>Undersøgelser af medlemsskab</i>	Hvor stor en andel af borgerne er medlemmer af kirken?	Den enkelte borger	Medlemskab eller ej plus baggrundsoplysninger

Note 1: Bogstaverne A-F under formål henviser til listen over succeskriterier på side 215.

Note 2: Under gudstjenester hører også de kirkelige overgangsritualer.

Opgaven er derfor nu at sammenfatte, hvad en aktivitetsstatistik kan bidrage med i forhold til succeskriterierne A og C.

Idékatalog til analyser

I nedenstående tabel har jeg sammenfattet en række forslag til analyser af aktivitetsstatistikken vedrørende *gudstjenester*, der bygger på den præsentation af eksempler, jeg viste på side 226 til 253. Selvom aktiviteterne i sognegårdene ikke indgik i denne præsentation, vil flere af disse ideer dog også kunne anvendes på sådanne.

Ideerne er formuleret i forhold til data om kirkegængere på stiftsniveau under forudsætning af, at der – som for Roskilde, Viborg og Aalborg – fin-

des tilgængelige data med en passende datastruktur fra en tidligere tælling. Det er således underforstået, at det er muligt at sammenligne data fra en ny tælling med data fra en tidligere:

Tabel 23: *Idékatalog til analyser*

Formålet er at besvare følgende spørgsmål:	Analyse	Belyser succes-kriterium
1. Hvordan er fordelingen af de gennemførte gudstjenester på de enkelte kategorier, og er den anderledes end ved 1. tælling?	Optælling svarende til venstre del af Tabel 14 + statistisk test for signifikans (nedenfor forkortet til STS)	A
2. Hvilke gudstjenestetyper har den største tilslutning pr. tjeneste og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Optælling svarende til højre del af Tabel 14 + statistisk test for signifikans (nedenfor forkortet til STS)	C
3. Er der sket ændringer i forhold til den 1. tælling i den samlede deltagelse i kirkeårets gudstjenester?	Beregning af det samlede årlige antal kirkegængere til kirkeårets gudstjenester divideret med antallet af indbyggere (jf. s. 229) + STS i forhold til 1. tælling	C
4. Hvilken betydning har overgangsritualerne for den samlede kirkegang, og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Hvordan er forholdet mellem deltagere i alm. gudstjenester på søn- og helligdage, i overgangsritualer og i øvrige gudstjenester (jf. Tabel 15) + STS i forhold til 1. tælling	C
5. Hvordan er udbuddet af gudstjenesterne fordelt på tidspunkter, hvilken betydning har tidspunktet for antallet af deltagere, og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Opgørelse som i Tabel 16+ STS i forhold til 1. tælling	A + C
6. Hvilke dage i kirkeåret har den største kirkegang, og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Opgørelse som i Tabel 18	C
7. Er forholdet mellem kirkegang på søn- og hverdage ændret i retning af, at hverdagene fylder relativt mere sammenlignet med 1. tælling?	Standardugens struktur findes med sæsonmæssig dekomposition (jf. Figur 25) og testes i forhold til standardugen ved 1. tælling (outlineren juleaften udelades af analysen).	C
8. Er forholdet mellem gudstjenestedeltagelse på søn- og hverdage ændret i retning af, at hverdagene fylder relativt mere sammenlignet med 1. tælling? Og er der forskel på udviklingen i land- og bysogne?	Som pkt. 7, dog således at kun gudstjenester indgår i opgørelsen, og at analysen gennemføres for hhv. land- og bysogne, der herefter sammenlignes.	C
9. Hvordan varierer gudstjenesteudbudet med sognets urbaniseringsgrad, og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Opgørelse som i Tabel 19 (evt. opgjort for særligt udvalgte gudstjenestetyper) og Figur 27 + STS i forhold til 1. tælling	A
10. Hvordan varierer gudstjenestedeltagelsen med sognets urbaniseringsgrad, og har dette ændret sig siden den 1. tælling?	Opgørelse som i Tabel 20 (evt. opgjort for særligt udvalgte gudstjenestetyper) + STS i forhold til 1. tælling	C
11. Hvilken betydning har socio-demografiske forhold som f.eks. alder, uddannelse og flyttefrekvens for kirkegangen?	Multivariate analyser som beskrevet på side 244ff.	C (+ B) ¹⁾

Note 1) I indledningen til dette kapitel hed det helt generelt, at aktivitetsstatistikken kun kan bidrage til at belyse succeskriterierne om, at folkekirken bør være til stede i alle geografiske områder (A), og at menigheden lever og vokser kvantitativt (C).

Man kan dog godt argumentere for, at nogle af de multivariate analyser kan kaste en *lille smule lys* over, om folkekirken er til stede i alle betydelige subkulturer (B). Hvis det f.eks. viser sig, at kirkegangen (alt andet lige!) er størst i sogne med mange børnefamilier og mindst i sogne med mange unge enlige uden børn, så kunne det tyde på, at folkekirken har bedre kontakt med den førstnævnte gruppe end med den sidstnævnte. Dette ændrer dog ikke ved, at en egentlig brugerundersøgelse – som omtales i Kapitel 6 – er bedre egnet til at afklare dette.

Bortset fra tabellens note 1 kan vi konkludere, at aktivitetsstatistikken giver god mulighed for at belyse succeskriterierne A og C:

Om *folkekirken er stede i alle geografiske områder* (A) kan belyses med punkterne 1, 5 og 9:

1. I hvilke omfang er de forskellige gudstjenestetyper blevet udbudt – i stiftet, provstiet eller sognet?
9. Hvor mange gudstjenester bliver der *relativt set* udbudt i et givent område? Disse kan opgøres pr. 100 folkekirkemedlemmer (som i Tabel 19) og vises på et landkort (som i Figur 27). Analyserne kan efter behov gennemføres mere detaljeret for bestemte typer af gudstjenester.
5. På hvilke tidspunkter (og evt. ugedage) er de forskellige gudstjenester blevet udbudt?

Om *menigheden vokser kvantitativt* (C) kan belyses med punkterne 2-8 og 10-11 med det forbehold, at en belysning af, om menigheden *vokser eller skrumper*, kun kan afklares, hvis der foreligger data fra flere år:

- 2+4. Hvordan er tilslutningen til de enkelte gudstjenestetyper (2), evt. inddelt i hovedgrupperne gudstjenester og overgangsritualer (4)?
6. Hvordan er tilslutningen til gudstjenesterne i løbet af kirkeårets søn- og helligdage?
- 5+7+8. Hvilken betydning har gudstjenesternes placering på klokkeslæt og ugedag for antallet af deltagere? Og er der sket en forskydning i de senere år i retning af, at en større del af kirkegangen finder sted *imellem* søndagene?
- 10+11. Hvilken betydning har urbaniseringsgraden og socio-demografiske forhold for kirkegangen?
- 3+10. På hvilket niveau ligger kirkegangen generelt på de to foreslåede *indikatorer*, der sammenfatter dette – dvs. (a) det samlede årlige antal kirkegængere til gudstjenesterne divideret med antallet af indbyggere (eller folkekirkemedlemmer) (3) og (b) antallet af gudstjenester, der skal holdes i sognet, for at hvert medlem i gennemsnit går i kirke én gang pr. år (9).

Aktivitetsstatistikens begrænsninger

Som det er fremgået, kan aktivitetsstatistikken ikke belyse succeskriterierne B og D, som handler om, hvorvidt folkekirken er til stede i alle betydelige subkulturer (B) og om, hvorvidt den enkelte deltager får en dybere forankring i kristendommen (D).

Begrundelsen for denne begrænsning er, at aktivitetsstatistikens analyseenhed er den enkelte *aktivitet*, mens en afklaring af pkt. B og D forudsætter oplysninger om den enkelte bruger, som deltog, dvs. personens alder, køn, uddannelse, kulturelle præferencer (musiksmag, syn på kunst, medievaner m.v.) og evt. religiøse orientering samt om dennes personlige udbytte af at deltage. Hermed er vi samtidig fremme ved spørgsmålet om, hvorvidt disse mangler kan overvindes med brugerundersøgelser.

Kapitel 6

Brugerundersøgelser

Opgaven

Brugerundersøgelsens opgave er at belyse følgende to succeskriterier for folkekirken, jf. side 215:

B. Om folkekirken *er til stede i alle betydelige subkulturer*

D. Om menigheden lever og vokser kvalitativt, dvs. at *den enkelte får en dybere forankring*

Begrundelsen for pkt. B består af to led: Det *første* er, at det er muligt, at følgende spørgsmål fra Berlins biskop fra 1994 til 2009, Wolfgang Huber, (jf. note 159 på side 85) er væsentligt:

”Betyder det at være kristen ikke alene en omvendelse til Kristus, men også en omvendelse til en borgerlig, mere eller mindre moderne eller endda førmoderne livsstil? Er det at være eller blive kristen igen forbundet med uevangeliske betingelser?”

For den tyske evangeliske kirkes vedkommende mente han ja. Og det *andet* led i begrundelsen for pkt. B er, at der (som vi så i Tabel 3 på side 81) er noget, der tyder på, at den danske folkekirke på tilsvarende måde er fanget i nogle få livsformer, som endda er i tilbagegang i det moderne samfund, men vi *ved* det ikke. Den situation kan ikke være tilfredsstillende for en folkekirke, der vil leve op til sit begreb, som det blev bestemt i Kapitel 4. Pointen var her, at den må være en dobbelt folkekirke, fordi dens ”aktiviteter [må] anses for særligt succesfulde, hvis det lykkes at forkynde evangeliet om Jesus Kristus på en måde, så det bliver hørt og forstået af flest mulige i befolkningen. Og det indebærer, at kirken bør være til stede overalt i landet og i flest mulige subkulturer” (jf. side 213).

Begrundelsen for pkt. D er, at kirken forfejder sin opgave, hvis den alene tænker kvantitativt om sin succes. Det er ikke et mål i sig selv, at mange deltager i dens aktiviteter, hvis disse bevæger sig væk fra det egentlige, som er at bringe den enkelte person i nærmere kontakt med Jesus Kristus som verdens frelser.

Hermed er vi fremme ved det spørgsmål, der var knyttet til tese 6 fra side 21, og som handlede om, hvorvidt det er muligt at udforme en aktivitetsstatistik, som tager højde for, at ”menighedens liv og vækst” både har en kvantitativ og kvalitativ side?⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Der er her en påfaldende parallel til udviklingen af etiske regnskaber på Handelshøjskolen i København (CBS) i 1980'erne. Den første virksomhed, der fremlagde et etisk

Relateret til succeskriterierne lyder spørgsmålet, om det er muligt at *udforme* og *gennemføre* brugerundersøgelser, som kan belyse pkt. B og D? Da brugerundersøgelser altid gennemføres et bestemt sted, og derfor ofte skal tilgodese mange andre behov end de her nævnte, skal det præciseres, at opgaven i det følgende ikke er at designe en konkret brugerundersøgelse, som umiddelbart kan anvendes i en given sammenhæng, men alene er at *formulere de spørgsmål, der skal til for netop at kunne belyse pkt. B og D.*

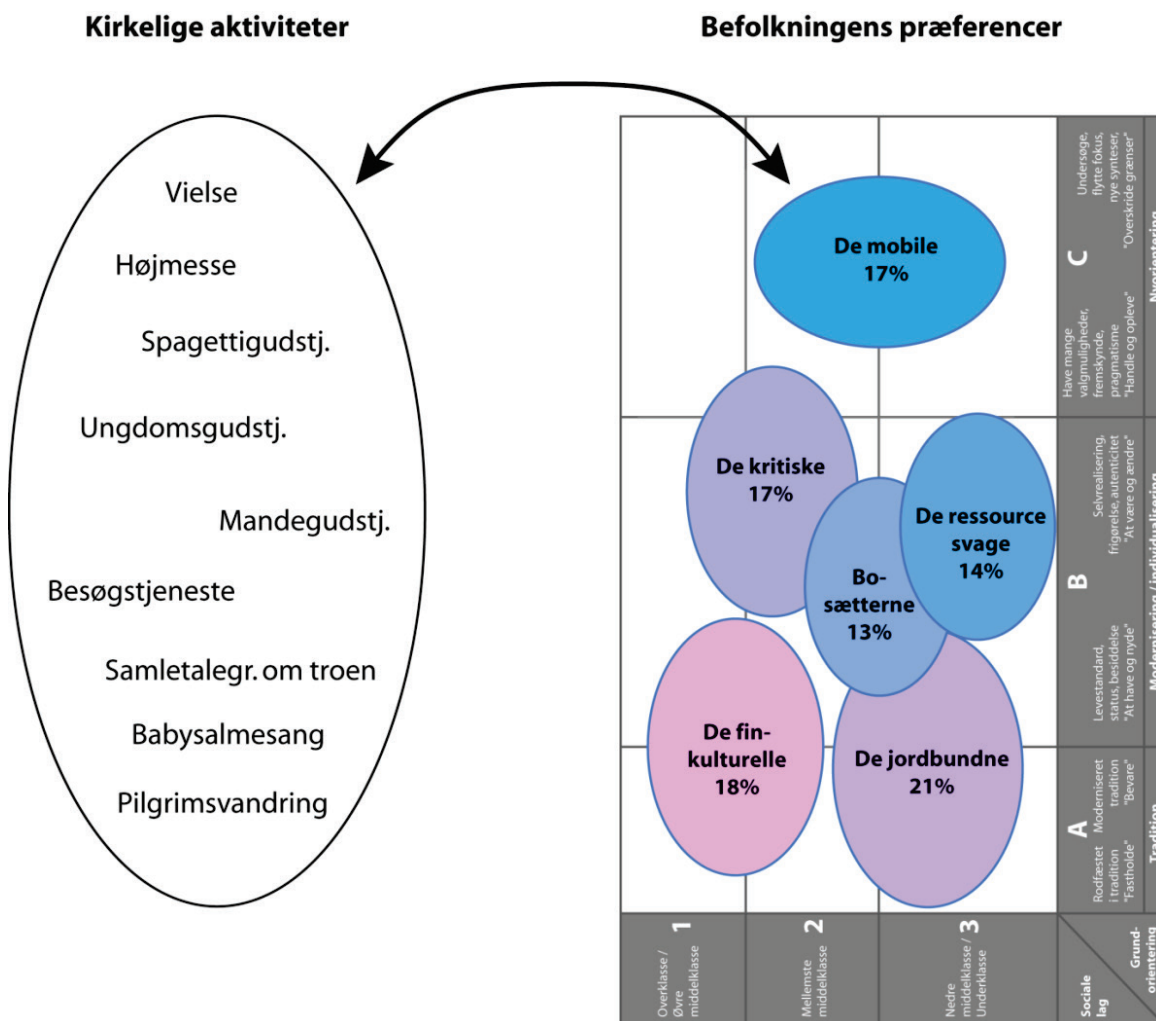
Udgangspunktet er, at vi på den ene side har en kirke, som tilbyder en række aktiviteter, og at vi på den anden side har en befolkning, som kan opdeles i subkulturer med forskellige præferencer i forhold til kristendom og kirke. Og som redskaber til at *forstå* disse subkulturer har jeg præsenteret de seks livsformer fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse, Sinus-modellens ti sociokulturelle miljøer og Tönnies-Berger-modellen over ni forskellige kulturelt-religiøse orienteringer.

Opgaven er altså at beskrive relationen mellem de kirkelige aktiviteter og de forskellige subkulturer. Forekommer aktiviteterne relevante nok til, at man møder op? Hvad får man ud af deltagelsen? Og er viften af tilbud bred nok til, at folkekirken får kontakt med alle betydelige subkulturer?

Hvis vi som eksempel tager EKD's seks livsformer, således som de blev placeret i Sinus-modellen over sociale lag og kulturel grundorientering fra

regnskab, var Sparekassen Nordjylland (SN) i 1989, men siden er mange kommet til. Ideen om det etiske regnskab opstod i sammenhæng med overgangen til værdibaseret ledelse, som handler om, at det i en kompleks verden er nødvendigt at *supplere regulering med fælles værdier* som pejlemærker at navigere efter. Den tanke kan udvides til, at det er nødvendigt at *supplere det økonomiske regnskab med et etisk*, fordi det førstnævnte ikke viser, om virksomheden lever op til sine værdier. Selvom de konkrete formuleringer af disse kan variere fra tid til anden, blev den overordnede værdi bestemt til at virksomheden skal være til gavn for helheden. Da man ikke kan spørge 'helheden', opererer man i stedet for med virksomhedens interesser, som f.eks. er medarbejderne, kunderne og lokalsamfundet. Ved hjælp af spørgeskemaer om værdier og vurderinger af konkrete forhold kommer interesserne til orde i det etiske regnskab, som derfor kan vise, hvad der er konsensus eller disharmoni om i forhold virksomheden. Formålet med regnskabet er dog ikke blot at foretage denne opgørelse: "Formålet ... er at give et øjebliksbillede af virksomhedens arbejde med den moderne samtale-etik og dermed gøre det uhåndgribelige lidt mere konkret. En samtalekultur skabes ikke alene, fordi virksomheden vælger at opstille et etisk regnskab. Det etiske regnskab kan hjælpe til med at fremme virksomhedens etik og samtalekultur ..." (Mette Morsing 1991, s. 19). I artiklen *Etisk regnskab for folkekirken?* fra 1991 diskuterer jeg mulighederne for at overføre dette koncept til en kirkelig sammenhæng og peger bl.a. på denne forskel: "[F]orholdet mellem det etiske og det økonomiske regnskab [vil] være forskelligt i hhv. SN og folkekirken. I folkekirken vil det økonomiske regnskab være underlagt det etiske, mens det omvendte ... må være tilfældet for SN." (Rasmussen 1991, s. 7, sp. 2).

Figur 7 på side 98, drejer det sig om at undersøge, om der er korrespondance mellem kirkens aktiviteter og befolkningens præferencer:



Figur 29: Forholdet mellem folkekirkens aktiviteter og befolkningens præferencer i forhold til kristendom og kirke

Da jeg her har valgt livsformerne fra EKD's medlemsundersøgelse til at illustrere problematikken, er det nærliggende at spørge, om det nu også skal være disse livsformer eller Sinus-modellens miljøer, Tönnies-Berger-modellens orienteringer eller en kombination af disse, der skal lægges til grund for brugerundersøgelserne? Det vender jeg tilbage til i afsnittet om metoden på side 262. Her vil jeg blot nævne, at mange hensyn skal tages i betragtning ved udformningen af en brugerundersøgelse, herunder især mulighederne for rent praktisk at gennemføre den.

Jeg går efter at udforme *et design* for en brugerundersøgelse, der opfylder følgende krav:

- a) Det er *standardiseret*, da dette giver mulighed for at blive brugt i mange sogne og føre til resultater, der kan aggregeres for større områder, og som kan sammenlignes indbyrdes.
- b) Det er *bredspektret* forstået på den måde, at det indeholder spørgsmål vedrørende alle centrale forhold, herunder objektive forhold som køn, alder, civilstand, forhold til arbejdsmarkedet m.v. og subjektive forhold som kulturelle præferencer (musiksmag, kultur- og fritidsvaner m.v.) og religiøs orientering (bibelsyn, religiøs praksis m.v.).
- c) Designet er '*økonomisk*' i den forstand, at de ønskede oplysninger bliver indsamlet med færrest mulige spørgsmål.
- d) Det er *praktisk* forstået på den måde, at det er så let og overskueligt som muligt for brugerne at besvare ude i felten, dvs. i forbindelse med deres deltagelse i et givent arrangement.
- e) Det er *målrationalt analyserbart*, hvilket betyder, at det er muligt at formulere nogle standardprocedurer, som kan omsætte data til oplysninger, der kaster lys over succeskriterierne B og D. Dette pkt. har naturligvis forbindelse med pkt. a), men er mere omfattende, da det også handler om muligheden for rent faktisk at samle grupper af spørgsmål fra brugerundersøgelsen til *indikatorer* på de forhold, der skal opgøres for at kunne belyse succeskriterierne B og D.

Metoden

I den første rapport over EKD's femte medlemsundersøgelse kan man læse denne meget vigtige metodiske pointe:

"Kendetegnspolariteterne er imidlertid mere stabile end typerne selv ... Førstnævnte kaldes her for "dimensioner"."⁴⁴⁶

Dette svarer ganske nøje til Gunnar Otte, der i note 57 på side 38 skrev, at det er nogle få hoveddimensioner, der gentagne gange optræder i de mange undersøgelser af livsstile. Og det er i god overensstemmelse med, at jeg i tilknytning til Figur 2 på side 37 konstaterede, at selvom Sinus-modellens sociokulturelle miljøer har ændret sig over tid, så er modellens "grundstruktur ... meget robust forstået på den måde, at det i tidens løb kun har været nødvendigt at foretage små justeringer af indholdet på de to akser".

Denne konstatering har den væsentlige konsekvens, at *det vigtige ikke er at udforme indikatorer, der direkte kan indkredse hver enkelt af de subkulturer, vi aktuelt opererer med. Det vil være enklere at opstille indikatorer for de relativt få dimensioner, som vi finder vigtige.* Det vil samtidig resultere i et måleinstrument, som er mere robust forstået på den måde, at det er

⁴⁴⁶ Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 77.

mere fleksibelt til at rumme forandringer over tid i livsformerne eller subkulturerne.

Hermed kan spørgsmålet fra side 261 (om det skal være disse EKD's livsformer, Sinus-modellens miljøer, Tönnies-Berger-modellens orienteringer eller en kombination af disse, der skal lægges til grund for brugerundersøgelserne) samtidig besvares. Det er slet ikke nødvendigt at vælge mellem disse modeller; vi kan nøjes med at vælge, hvilke dimensioner vi anser for væsentlige. Heraf følger to opgaver:

1. At udvælge de *dimensioner*, der anses for at være de mest centrale i forhold til at indkredse de subkulturer, der har betydning for at belyse befolkningens forskellige præferencer i forhold til kirstendom og kirke.
2. At udforme *indikatorer* for hver enkelt dimension.

Jeg vil nu se på, hvordan de to opgaver kan løses i forhold til hvert af de to succeskriterier, som brugerundersøgelsen har til opgave at måle:

Kriterium B: Er folkekirken til stede i alle betydelige subkulturer?

Dimensionerne

Til måling af succeskriterium B foreslår jeg, at følgende fem dimensioner bliver inddraget, hvis det er praktisk muligt:

1. ***Graden af modernisering***, som indeholder den kulturelle grundorientering fra Sinus-modellens vandrette akse med felterne A, B og C.
2. ***Måder at være religiøs på***, som indeholder de tre religiøse strategier deduktiv, reduktiv og induktiv fra Tönnies-Berger-modellen.
3. ***Aktionsradius*** forstået som den afstand, man bevæger sig væk hjemmefra i en almindelig uge for at deltage i en kirkelig aktivitet. Denne er hentet fra Gunnar Otte (jf. side 38), men tilrettet den aktuelle kontekst.
4. ***Graden af interesse i socialt samvær*** forstået som ønsket om at indgå i et intensivt samvær med ligesindede i en mindre gruppe. Denne har jeg ikke tidligere omtalt, men den er hentet fra EKD's femte medlemsundersøgelse, hvor man finder den væsentlig i den kirkelige sammenhæng.⁴⁴⁷
5. ***Social status***, som hentes fra Sinus-modellens lodrette akse, og som indeholder rangordenen under-, middel- og overklasse.

Rækkefølgende på de fem dimensioner er ikke tilfældig, men er et udtryk for, hvor vigtige jeg tror de er at få med i den ønskede brugerundersøgelse. Vi ser, at Tönnies-Berger-modellen er godt dækket ind med de to første, hvor dog også den femte hører med, da denne model er ment som en udbygning af Sinus-modellen.

⁴⁴⁷ Jf. Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 77.

For dimension 3 og 4 gælder, at de ikke er knyttet direkte til modellerne, men de er taget med, fordi de er relevante i en kirkelig sammenhæng, og fordi det er tænkeligt, at de forskellige subkulturer også adskiller sig på disse dimensioner: *Aktionsradius* forekommer mig relevant i forhold til problematikken omkring sogne- og regionalkirken, jf. side 200, og som vi så i Figur 22 på side 210, har denne polaritet også forbindelse med det koordinatsystem, hvori livsformerne (eller de sociokulturelle miljøer) kan placeres. *Graden af interesse i socialt samvær* kan også være relevant, da den formodentlig har betydning for præferencerne i forhold til en del kirkelige aktiviteter, der har fællesskabskarakter, herunder ønsker om sådanne på steder, hvor dette ikke tilbydes, og ifølge rapporten fra den femte EKD-medlemsundersøgelse adskiller EKD's livsformer sig også på denne dimension.⁴⁴⁸

Indikatorerne

Opgaven er herefter at udforme indikatorer for hver enkelt dimension. Ifølge *Den Danske Ordbog* er en *indikator* et ”instrument der måler og viser hvordan noget forholder sig”. I vores sammenhæng er en indikator knyttet til begrebet *operationel definition*. *Spørgsmålet* er derfor, hvilke operationer der skal til for at kunne indplacere individerne på de ovenstående dimensioner, og *svaret* skulle gerne være: Hvis et individ har svaret på en bestemt måde på et bestemt standardiseret spørgsmål med tilhørende svarkategorier, så kan det indplaceres et bestemt sted på den givne dimension. At udforme indikatorer er derfor at formulere disse bestemte spørgsmål med standardiserede svarmuligheder.

For at finde frem til brugbare spørgsmål vil jeg se nærmere på de brugerundersøgelser o.l., der findes inden for det kirkelige område for at undersøge, om de indeholder spørgsmål, der kan relateres til mine fem dimensioner, og hvor brugbare disse spørgsmål har været i praksis ifølge de pågældende undersøgelser.

Mig bekendt findes der kun to danske brugerundersøgelser inden for det sognekirkelige område, og de er begge gennemført af sociolog Linda Bak Schröder.⁴⁴⁹ Dertil kommer en tysk undersøgelse fra Hannover, som jeg

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Derudover kan nævnes en fokusgruppeundersøgelse fra Karlsrunder Kirke, der er gennemført i 2007 af Stig Fog, samt ca. et dusin sogneundersøgelser, hvor man med spørgeskemaer har forsøgt at kortlægge, hvad lokalbefolkningen måtte have af ønsker til kirkens aktiviteter. Da mit fokus er standardiserede undersøgelser med svar fra de personer, som rent faktisk har deltaget i en kirkelig aktivitet, vil jeg i det følgende se bort fra de i denne note nævnte undersøgelser.

også vil inddrage. Inden jeg fremdrager brugbare indikatorer fra disse undersøgelser, vil jeg her give en ultrakort generel præsentation af dem.

Kort præsentation af undersøgelserne

Helligåndskirken i Aarhus 2006

Sociolog Linda Bak Schröder har gennemført to brugerundersøgelser, hvoraf den første fandt sted Helligåndskirken i Aarhus i 2006 og den anden i Silkeborg kirke i 2008. Da den førstnævnte havde det klareste design, og da dette var en egentlig brugerundersøgelse, der ligger tæt på det, jeg søger i dette kapitel, vil jeg nøjes med at holde mig til denne.⁴⁵⁰

Undersøgelsens formål var bredt formuleret af menighedsrådet, idet den var sat i værk ”for at evaluere de aktuelle tilbud, for at opfange nye ideer og behov og for i det hele taget at lytte til brugerne.”⁴⁵¹

Dataindsamlingen fandt sted ved hjælp af et standardiseret spørgeskema, og målgruppen var alle personer, som deltog i én af kirkens aktiviteter fra og med søndag den 26. februar 2006 og en måned frem. Der blev i den periode i alt uddelt over 600 skemaer, og man opnåede en svarprocent på 60. Deltagerne blev bedt om at svare på 26 spørgsmål, hvoraf *det første sikrede, at personer, som i perioden deltog i flere aktiviteter, kun besvarede spørgeskemaet én gang*. De centrale emner for undersøgelsen var:⁴⁵²

- opfattelse af gudstjenesten,
- folks religiøse indstilling,
- hvorfor man kommer i kirken og
- ønsker om fornyelser og forandringer.

Jeg vender tilbage med omtale af udvalgte spørgsmål og resultater fra undersøgelsen, hvor det er relevant i afsnittene med de enkelte indikatorer fra side 267 og fremefter.

Den evangelisk-lutherske kirke i Hannover 2006

EKD's Socialvidenskabelige Institut har gennemført en medlemsundersøgelse for den evangelisk-lutherske kirke i Hannover, som havde et formål, der ligger ganske tæt op ad det succeskriterium B, som dette afsnit handler om:

”Det var denne spørgeskemaundersøgelses formål at udkrystallisere forskellige (sociokulturelle, SMR) miljøer med færrest mulige spørgsmål og derefter at

⁴⁵⁰ Undersøgelsen vedrørende Silkeborg kirke havde som intention at være en undersøgelse af holdningerne hos dels ”alle i sognet” (Linda Bak Schröder 2008, s. 2) og dels de fremmødte kirkegængere til fire udvalgte gudstjenester.

⁴⁵¹ Linda Bak Schröder 2006, s. 1.

⁴⁵² Jf. Linda Bak Schröder 2006, s. 2.

registrere anknytningspunkter til de almindelige kirkelige tilbud: I hvilken grad favoriserer disse tilbud bestemte miljøer, og i hvilken grad kendetegner tilbudene derved en kirkelig ”miljømæssig indskrænkning”? ...

I fokus stod ... at indkredse de sociokulturelle anknytningspunkter til de bestående kirkelige tilbud og derudover at finde mulige og brugbare (!) metoder til at udforme arrangementer med henblik på at nå de mennesker, som næsten ikke deltager i det kirkelige menighedsliv.⁴⁵³

Dataindsamlingen fandt sted i marts 2006 i form af telefoninterviews med 1.751 medlemmer, der var fyldt 16 år.⁴⁵⁴

Undersøgelsen blev fulgt op med en pjece fra den evangelisk-lutherske kirke i Hannover i 2010, hvis formål var

”... at udvikle en ledetråd for kirkemenighederne, som indeholder konkrete handlingsforslag til dels at analysere, hvilke miljøer der er tilstede i kirkemenigheden og til dels at foreslå, hvordan disse eksisterende miljøer kan benyttes til at rekruttere frivillige.”⁴⁵⁵

I pjecen finder man et praktisk og overskueligt værktøj, som gør det muligt for den lokale kirkeledelse selv at foretage undersøgelser af menighedens – og ledelsens egen! – sammensætning set ud fra et livsformsperspektiv. Og det er naturligvis en pointe, at dette redskab kan relateres direkte til de mere omfattende og langt mere avancerede analyser, som blev gennemført af EKD’s Socialvidenskabelige Institut.

Da formålet (svarende til vort succeskriterium B) er at udkrystallisere forskellige livsformer i medlemskredsen og vurdere, om kirkens tilbud favoriserer nogle af disse, er det naturligvis helt centralt at få greb om, hvordan man i denne undersøgelse udformer og indkredser de forskellige livsformer eller sociokulturelle miljøer. Om dette skriver man:

”Til miljødifferentieringen indgik de af Otte ... udviklede indikatorer for livsformerne, som reducerer det ellers almindeligt anvendte lange katalog af adfældsorienteringer og værdiforestillinger til ti spørgsmål med standardiserede svarmuligheder.”⁴⁵⁶

⁴⁵³ Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner 2013, s. 25.

⁴⁵⁴ Ahrens und Wegner 2013, s. 26. Desværre bliver det ikke oplyst, hvor mange man havde kontaktet for at opnå de 1.751 interviews; – det vil med andre ord sige, at den opnåede svarprocent ikke fremgår af rapporten. Selvom dette ikke er unormalt, er det højst kritisabelt, da netop svarprocenten er et vigtigt kvalitetsparameter for undersøgelser, der påberåber sig at være repræsentative.

⁴⁵⁵ Albert Wieblitz (Hg.) 2010, s. 2.

⁴⁵⁶ Ahrens und Wegner 2013, s. 26. Man knytter altså an til den modelarkitektur, som jeg også støtter mig til, jf. omtalen af Gunnar Otte og dennes forenelighed med Sinus-modellen på side 38f.

Vi skal nu se nærmere på de ti spørgsmål (eller rettere 12 eller 32, jf note 1 på side 268), som alle handler om Sinus-modellens to akser.

1. Graden af modernisering

Denne dimension kommer i Sinus-modellen til udtryk i den vandrette akse med de værdimæssige eller kulturelle orienteringer A) Traditionel, B) Modernisering og C) Nyorientering, og denne bliver i Tönnies-Berger-modellen genbrugt som lodret akse. Da livsstile i høj grad handler om disse orienteringer, og da Gunnar Otte har peget på en 'spørgsmåls-økonomisk' måde at måle disse på, der viser sig også at tage højde for Sinus-modellens lodrette akse vedrørende social lagdeling, og da Ottes spørgsmåls-indikatorer er blevet anvendt med stor tilfredshed i undersøgelsen for den evangelisk-lutherske kirke i Hannover, så er det oplagt at se nærmere på de hovedspørgsmål med tilhørende items, som kirken i Hannover anbefaler de lokale kirkeledelser at bruge:⁴⁵⁷

Anbefalede spørgsmål til lokale livsstilsundersøgelser

Man anbefaler fem hovedspørgsmål med tilsammen 32 items:

⁴⁵⁷ Jf. Albert Wieblitz (Hg.) 2010, s. 6-7. I forbindelse med oversættelsen har jeg orienteret dem mod danske forhold, hvilket giver to vigtige ændringer: Den ene er, at 'Et overregional avis (f.eks. *FAZ*, *Süddeutsche*, *Die Zeit*)' reelt betyder noget andet i Tyskland end 'en landsdækkende avis' i Danmark i og med, at Tyskland er meget større og er en forbundsrepublik, hvilket betyder, at delstaterne, som i flere tilfælde er større end Danmark, har betydeligt selvstyre. At læse en overregional avis er derfor et større skridt væk fra det lokale end at læse f.eks. *Jyllands-Posten* i Danmark. Den anden er, at jeg har erstattet 'Hjemstavnsfilm' med 'Folkekomedier / lystspil', da jeg – bl.a. på grund af forskellen i de to landes størrelser – vurderer, at egentlige hjemstavnsfilm ikke spiller nogen rolle i Danmark, og at folkekomedier eller lystspil, selvom det er noget ganske andet, har en tone og enkelhed, der kan minde om tyske hjemstavnsfilm.

1. Hvilke af følgende slags musik du særligt ofte?

(sæt gerne flere krydser)

- | | |
|--|------------------------------------|
| ☐ Folkemusik | ☐ Klassisk |
| ☐ Jazz | ☐ Musical |
| ☐ Blues | ☐ Opera |
| ☐ Operette | ☐ Rockmusik |
| ☐ Popmusik | ☐ Techno |
| ☐ Slager/dansktop-musik | |

2. Hvilke fjernsynsudsendelser interesserer du dig særligt for?

(sæt gerne flere krydser)

- | | |
|--|---|
| ☐ Fjernsynsshow / Quizshows | ☐ Folkekomedier / lystspil |
| ☐ Spillefilm | ☐ Actionfilm |
| ☐ Politiske debatter | ☐ Krimier |
| ☐ Sport | ☐ Familie- og underholdningsserier |
| ☐ Nyheder | ☐ Religiøse udsendelser |
| ☐ Kunst og kultur | |

3. Vi beder dig vurdere, hvor enig eller uenig du er i følgende påstande:

Helt enig	Delvis enig	Delvis uenig	Helt uenig
--------------	----------------	-----------------	---------------

- | | | | | |
|--|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| a. Jeg lægger vægt på en høj levestandard | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| b. Jeg lever efter religiøse principper | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| c. Jeg nyder livet i fulde drag | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| d. Jeg går meget i byen | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| e. Mit liv er særligt godt, når der hele tiden er gang i den | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| f. Jeg holder fast ved gamle traditioner fra min familie | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |

4. Afkryds det mest passende svar for følgende aktiviteter

Ofte	Af og til	Sjældent	Aldrig
------	-----------	----------	--------

- | | | | | |
|---|--------------------------|--------------------------|--------------------------|--------------------------|
| a. Jeg læser en landsdækkende avis | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| b. Jeg besøger kunstudstillinger, gallerier | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| c. Jeg læser bøger | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |

5. Når du af og til går på restaurant for at spise rigtig godt, hvor mange kroner giver du så maksimalt pr. person, inkl. drikkevarer?

Under 150 kr.	150- 300 kr.	301- 800 kr.	Over 800 kr.
☐	☐	☐	☐

Kilde: Gunnar Otte 2005, s. 456 og Ahrens und Wegner 2013, s. 183-184.

Note 1: Selvom nummereringen ikke når op på 10 spørgsmål, som blev nævnt ovenfor, er der strengt taget tale om hele 12, da punkterne 3-5 indeholder ti selvstændige spørgsmål, og sammen med spørgsmål 1-2 når man således op på 32 items.

- Note 2: Item 3.f. og 4.c. er udeladt i Ahrens und Wegner 2013, s. 183-184 og dermed også i Figur 30 nedenfor.
- Note 3: Da de ti items under pkt. 3-5 er tilstrækkelige til at bestemme de to dimensioner for livsstilene (jf. Gunnar Otte 2005, s. 456), vil disse være tilstrækkelige til en bestemmelse af disse.

Fra spørgsmål til livsstile

Ved hjælp af bl.a. faktor-, regressions- og korrespondanceanalyser når EKD's Socialvidenskabelige Institut frem til, at svarene fordeler sig på en måde, der kan vises med fire felter, der opstår ved at kombinere disse to dimensioner:⁴⁵⁸

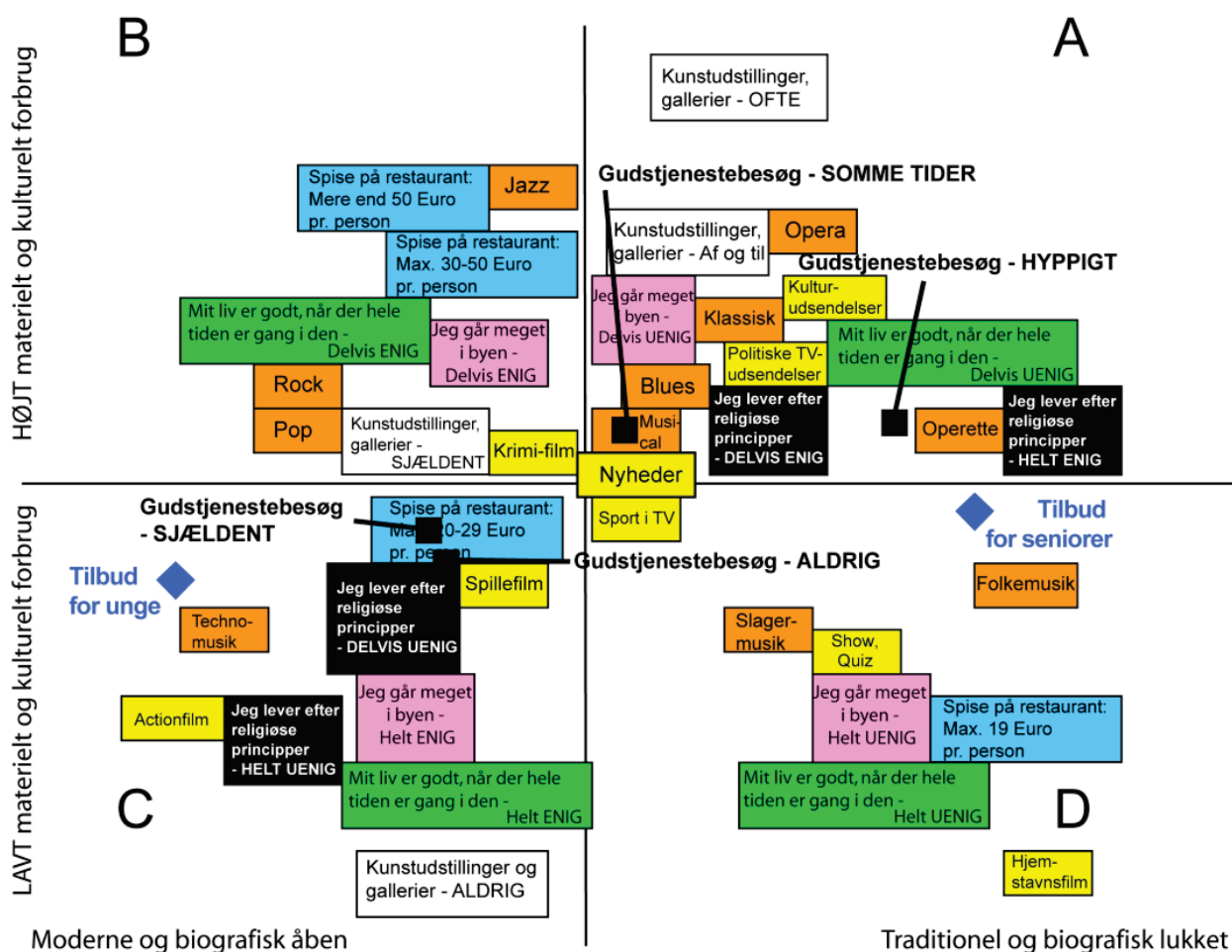
- Vandret: Fra *moderne og biografisk åben* til *traditionel og biografisk lukket*. Forskellen mellem de biografisk åbne og lukkede udtrykkes, hvor villig man er til at tage nye impulser ind i sit liv med den konsekvens, at man forandrer sig og får ændret sin identitet.⁴⁵⁹ Denne faktor er i et vist omfang aldersbestemt forstået på den måde, at yngre mennesker generelt er mere biografisk åbne end ældre.⁴⁶⁰
- Lodret: Fra *lavt materielt og kulturelt forbrug* til *højt materielt og kulturelt forbrug*

Følgende figur giver et indtryk af, hvordan et udvalg af svarmulighederne er fordelt på de fire felter:

⁴⁵⁸ Jf. Ahrens und Wegner 2013, s. 55-59.

⁴⁵⁹ Jf. hertil Niels Mortensens tale om ”grader af åbenhed” som en vigtig parameter i det moderne liv på side 130.

⁴⁶⁰ I EKD's femte medlemsundersøgelse opfattes dette som en forskel, der fortjener at optræde som en selvstændig dimension, jf. Schneider, Bedford-Strohm und Jung 2014, s. 77. Et eksempel på forskellen mellem den biografisk åbne og lukkede tilgang så vi i forbindelse med Figur 19 på side 192, hvor Jørgen Jørgensens lukkede position var, at tro og teologi ikke måtte adskilles (hvis troen er en *fast* bestanddel af ens eksistens, må teologien være lige så fast), mens Elof Westergaards åbne position var, at teologien hele tiden er undervejs med henblik på nye forståelser.



Figur 30: Social og kulturel orientering fastlagt af EKD's Socialvidenskabelige Institut

Kilde: Ahrens und Wegner 2013, s. 187.

Note: Figuren viser en tillempet udgave af den korrespondanceanalyse, der i detaljer fremgår af Ahrens und Wegner 2013, s. 57 og 58; – en tillempning, som forfatterne selv har stået for. Dog har jeg i figuren indsat hyppigheden af gudstjenestedeltagelse og andet vedrørende kirkelige aktiviteter fra korrespondanceanalysen i Ahrens und Wegner 2013, s. 64.

Korrespondanceanalysen giver et så fascinerende enkelt overblik over en mangfoldighed af variabler, at Lennart Rosenlund har kaldt den for data-analysens ”magiske øje”.⁴⁶¹ Men bag det enkle billede gemmer der sig en af de matematisk set mest avancerede statistiske metoder,⁴⁶² som betyder, at man skal være varsom med at ’læse’ figuren alt for håndfast. Det gene-

⁴⁶¹ Jf. Lennart Rosenlund, 1995, s. 55ff.

⁴⁶² En god dansk introduktion til metoden findes i Marianne Høyen, 2004

relle princip er, at hvert punkt (eller som her: kasse) repræsenterer en bestemt svarkategori, og at kasser kommer til at ligge tæt ved hinanden, hvis det (i hovedsagen) er de samme personer, som har valgt de pågældende svarkategorier. Der er dog en risiko for fejllæsning, hvis man sammenligner afstandene mellem punkterne *direkte* og uden at tage højde for kassernes *placering i forhold til akserne*. Man vil da f.eks. forledes til at tro, at folk, der foretrækker 'slagermusik', går hyppigere i kirke end dem, der ofte går på kunstudstillinger. Dette er dog ikke tilfældet. Det vigtige er her, at 'hyppig kirkegang' er trukket op i felt A og dermed har bevæget sig i samme retning som 'kunstudstillinger ofte' – set i forhold til den lodrette akse – og modsat 'slagermusik', der er trukket ned i felt D. Man kan heller ikke uden videre slutte, at folk, der ser 'politiske TV-udsendelser' går hyppigere i kirke end dem, der går på kunstudstillinger. Princippet er nemlig det, at jo tættere en kasse er på aksernes skæringspunkt (som jo ligger ved 'nyheder'), des mere *almindelig* er denne svarkategori blandt respondenterne: Alle ser nyheder, hvorfor det ikke lykkes nogen af felterne at trække 'nyheder' over på sit område. Og jo længere væk en kasse befinder sig, des mere *usædvanlig* er kategorien: At gå på 'kunstudstillinger ofte' er slet ikke en sag for felt C og næsten heller ikke for felt D – "kampen" om at vinde 'kunstudstillinger - ofte' over på sit felt står derfor mellem felt A og B, hvor det er felt A, der "vinder", fordi det allermest er dem, der har valgt denne svarmulighed. Tilsvarende ser vi, at 'gudstjenestebesøg – hyppigt' entydigt er trukket over i figurens højre side, hvor der viser sig en lille overvægt af folk fra felt A, hvorimod 'tilbud for seniorer' har en lille overvægt fra felt D, men da overvægten i begge tilfælde ikke er så stor, så ligger de to kasser forholdsvis tæt på den vandrette akse, men på hver sin side.⁴⁶³

Spørgsmålet er herefter, hvordan korrespondanceanalysens resultat fra Figur 30 kan relateres til vores sammenhæng, hvor de sociokulturelle orienteringer især er blevet bestemt ved hjælp af Sinus-modellen og livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse? Da sidstnævnte er den enkleste af de to ved kun at have seks livsformer mod Sinus-modellens ti miljøer, og da disse livsformer endvidere klart lader sig placere i Sinus-modellens akser (jf. Figur 7 på side 98) og dermed med nogen ret kan opfattes som en forenkling af denne model, vil jeg nu se nærmere på, om og i givet fald hvordan de seks livsformer fra EKD's medlemsundersøgelse kan relateres til de fire felter fra Figur 30.

At der er en sammenhæng udtrykker Petra-Angela Ahrens und Gerhard Wegner fra EKD's Socialvidenskabelige Institut på denne måde:

⁴⁶³ Korrespondanceanalysen brugt i forhold til danske præsters arbejdsopgaver kan ses i Steen Marqvard Rasmussen 2009A, s. 98ff.

”Sammenligner man dette empirisk kortlagte todimensionelle rum med andre undersøgelser fra livstils- hhv. miljøforskning som f.eks. Schultzes miljøer⁴⁶⁴ eller Sinus-miljøerne, så finder man ... en stor lighed i positioneringen af kendetegn (eller de derudaf udviklede typologier): det betyder, at det – i hvert fald i koordinatsystemets grove mønster – handler om temmelig stabile indplaceringer ...”⁴⁶⁵

Og sammenhængen mellem de seks livsformer fra EKD’s undersøgelse og de fire felter vil jeg beskrive på følgende måde:⁴⁶⁶

De finkulturelle hører hjemme i **felt A**, som Ahrens og Wegner kalder for *traditionelle og biografisk lukkede og med et højt materielt og kulturelt forbrug*.

De kritiske vil jeg placere i **felt B**, som ifølge Ahrens og Wegner er *moderne og biografisk åbne og – ligesom de finkulturelle – har et højt materielt og kulturelt forbrug*.

De mobile vil jeg placere i **felt C**, som indeholder de *moderne og biografisk åbne*, som – til forskel fra de kritiske – har et forholdsvis *lavt materielt og kulturelt forbrug*.

De jordbundne har en del fælles træk med **de ressourcetsvage**, hvorfor jeg vil placere dem begge i **felt D**, hvor vi finder de *traditionelle og biografisk lukkede*, der også har et *lavt materielt og kulturelt forbrug*.

Bosætterne vil jeg placere i den nedre del af figurens midterområde, således at denne livsform især findes i **felterne C og D**. Der er typisk tale om børnefamilier, der har så store omkostninger til den daglige drift af familien, at de har et relativt lavt materielt og kulturelt forbrug ud over det, der hører dagliglivet til. Gennemsnitsalderen (for de voksne) i denne livsform er 42 år, hvilket indikerer, at de biografisk set hverken er helt åbne eller lukkede, men netop i midterfeltet af C og D.

På denne baggrund vil jeg konkludere, at det skulle være muligt at anvende de af Gunnar Otte foreslåede items (jf. side 267) som indikatorer på dimensionen ”grad af modernisering”. Da det endvidere fremgår af Figur 30 på side 270, at der er en betydelig korrelation mellem flere af de forholdsvis mange items, er det endvidere sandsynligt, at disse kan reduceres i antal, uden at evnen til at udkrystallisere de forskellige livsformer dermed bliver nævneværdigt svækket.

⁴⁶⁴ Som det fremgik af noten til Figur 5 på side 91, benytter Schulz, Hauschildt og Kohler netop Schultzes dimensioner i deres arbejde med livsformerne fra EKD’s fjerde medlemsundersøgelse.

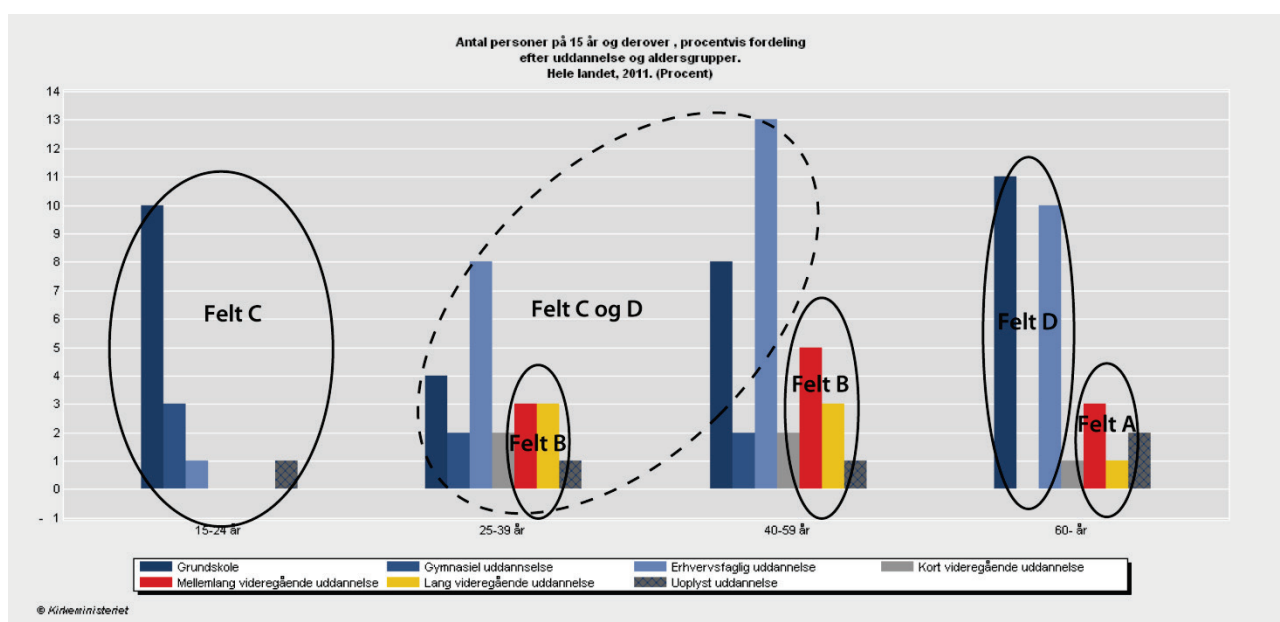
⁴⁶⁵ Ahrens und Wegner 2013, s. 59.

⁴⁶⁶ Jf. beskrivelserne af livsformerne på side 94ff. og stikordene til de fire felter hos Ahrens og Wegner 2013, s. 59.

Jeg vil altså foreslå, at man anvender flest mulige af Ottes items, men det er dog også muligt med udgangspunkt i Figur 30 at foretage en markant yderligere forenkling, hvis man kan stille sig tilfreds med en meget grov betragtning. Efter at have præsenteret de fire felter skriver de to forskere fra EKD's Socialvidenskabelige Institut nemlig:

”Derved må det ikke overses, at de kendte socio-strukturelle kendetegn, *især aldertilhørsforhold og det formale uddannelsesniveau*, i væsentlig grad bidrager til udformningen af det samlede billede, da disse faktorer er af stor betydning for en estimering af såvel de musikalske præferencer og fjernsynsinteresserne som for indplaceringen på indikatorerne vedrørende livsformerne.”⁴⁶⁷

Hermed være sagt, at de to faktorer, der i særlig grad bidrager til at skelne de fire felter fra hinanden, er alder og uddannelse. Og det giver et nyt perspektiv på Figur 10 fra side 109, der ud fra ”kirkestatistikken” viste befolkningen fordelt efter alder og uddannelse. Grovt sagt – og sådan er det altid med forenklinger – kan kernegrupperne i felterne A-D placeres på denne figur på følgende måde:



Figur 31: Kernegrupperne i felterne A, B, C og D fra Figur 30 skønsmæssigt relateret til befolkning på 15+ år fordelt på aldersgrupper og den senest afsluttede uddannelse

Denne kobling mellem alder, uddannelse og livsformer kunne – for en grov betragtning – gøre Figur 10 til en af de mere interessante fra ”kirkestatistikken”. Analysen af kirkerne i Hannover konkluderer, at den gudstjene-

⁴⁶⁷ Ahrens und Wegner 2013, s. 59, min kursivering.

stefejrende menighed (bortset fra dåb, konfirmation og juleaften) især kommer fra felt A. Det synes ikke af meget, og det er jo langt fra alle i dette felt der deltager.

2. Måder at være religiøs på

Det viser sig, at Linda Schröders to undersøgelser fra Helligåndskirken i Aarhus og Silkeborg kirke er særdeles relevante på denne punkt, fordi hun med udgangspunkt i min bog *Religiøse grundfarver* direkte har omsat Peter L. Bergers begreber om de tre religiøse strategier til følgende spørgsmål:

1. Hvilken beskrivelse passer bedst på dit forhold til kirke og kristendom?
(sæt et kryds)
- ☐ Min støtte til folkekirken skyldes mest, at kristendommen er en del af vores kultur
- ☐ Jeg tilslutter mig folkekirkens traditionelle lutherske tro
- ☐ Jeg forholder mig søgende til kristendommen
- ☐ Andet: _____

Fordelingen af de indkomne svar fra brugerundersøgelsen ses af denne tabel:

Tabel 24: Måder at være religiøs på blandt brugerne i Helligåndskirken

Måder at være religiøs på:	Svarfordeling	Indikator på religiøs strategi iflg. P.L. Berger	Linda Schröders begreber
Kristendommen er en del af vores kultur	42%	Reduktiv	Kulturkristen
Jeg tilslutter mig den traditionelle lutherske tro	45%	Deduktiv	Traditionel kristen
Jeg forholder mig søgende til kristendommen	13%	Induktiv	Søgende
Andet	0%	-	-

Kilde: Linda Bak Schröder 2006, s. 10.

Note: Da det ligger i konceptet om de tre religiøse grundfarver, at de kan blandes (jf. Steen Marquard Rasmussen 2005, s. 115ff.), var der i brugerundersøgelsen 27 personer svarende til 7,5%, som havde placeret sig selv mellem kategorierne, selvom skemaets anvisning var, at man kun skulle sætte ét kryds. Det bør derfor tydeliggøres i anvisningen, at man kun må sætte et kryds og da skal vælge den, der passer bedst til personen. Det fremgår desværre ikke af rapporten, hvordan Schröder har håndteret de 27 personer, der har afgivet et flertydigt svar, men det er min vurdering, at de bør optræde som 'ubesvaret'.

Linda Bak Schröder bruger de religiøse kategorier som forklarende variabel til en række analyser, og de viser, at der blandt kirkens brugere er markante og statistisk signifikante forskelle på de tre grupper med hensyn til en lang række spørgsmål, hvorfor hun konkluderer, at ”Steen Marquard Rasmussens koncept og tilhørende spørgsmål giver mening og er en valid måde at måle religiøs indstilling på.”⁴⁶⁸ *Der er således grund til at tro, at den religiøse dimension, der er Tönnies-Berger-modellens særtræk i forhold til Sinus-modellen, er væsentlig, og at Schröders forslag til operationalisering af de tre religiøse strategier er brugbar.*

Da den religiøse dimension vedrører en række ret komplekse forhold, finder jeg det dog nødvendigt at inddrage yderligere spørgsmål til belysning af denne dimension, og med henvisning til Tabel 6 på side 128, der sammenfatter kendetegn ved de tre strategier, foreslår jeg følgende:

2. Hvis du læser i Bibelen, hvordan opfatter du så denne bog? (sæt kun ét kryds og vælg den svarmulighed, der passer bedst) ☐ Den er en autoritet, fordi den er et bogstaveligt udtryk for Guds Ord ☐ Den er et hovedværk i den vestlige kultur på linje med anden stor litteratur ☐ Jeg bruger den som inspiration til min egen meditation
3. Mener du, at der findes sandheder på det religiøse område? ☐ Nej, det giver ingen mening at tale om absolutte sandheder i forbindelse med åndelige spørgsmål ☐ Ja, alle de store verdensreligioner udtrykker på hver deres måde bestemte sider af den store sandhed, som vi mennesker aldrig kan overskue ☐ Ja, kristendommen er absolut sand, for som Jesus siger: ”Jeg er vejen og sandheden og livet; ingen kommer til Faderen uden ved mig” (Johannesevangeliet, kapitel 14, vers 6)
4. Hvad er din holdning til højmessens traditionelle liturgi ☐ Det er vigtigt at bevare den velkendte liturgi, fordi den er gennemtænkt og slidstærk ☐ Det er vigtigt, at kirken følger med tiden og udtrykker sig på en let forståelig måde ☐ Det er vigtigt at bevare højtideligheden, men det kan også ske ved at lade sig inspirere af andre traditioner som f.eks. katolikker, ortodokse og østlige traditioner som f.eks. buddhisme

⁴⁶⁸ Linda Bak Schröder 2006, s. 12.

3. Aktionsradius

Da brugerundersøgelsens respondenter er de personer, der rent faktisk er mødt op til en given aktivitet, behøver man her ikke spørge om, hvor langt er man villig til at køre for at deltage i en interessant kirkelig aktivitet, og hvordan man generelt holder sig orienteret om, hvad der foregår af kirkelige aktiviteter i området. Man kan i stedet spørge de fremmødte mere præcist:

1. Bor du i sognet? ☐ Ja ☐ Nej, jeg bor i et af nabosognene ☐ Nej, jeg bor længere væk
2. Hvordan har du fået oplysning om, at aktiviteten i dag fandt sted? (sæt kryds ved alle de svarmuligheder, som passer) ☐ Fordi jeg tidligere har deltaget i et arrangement i sognet ☐ Fra en lokalavis ☐ Fra sognets kirkeblad ☐ Fra sognets hjemmeside ☐ Fra provstiets hjemmeside ☐ Fra Facebook ☐ Fra venner / bekendte ☐ Andet: _____

4. Graden af interesse i socialt samvær

Denne dimension, der stammer fra EKD's femte medlemsundersøgelse, foreslår jeg bliver målt med dette spørgsmål, som er hentet fra min undersøgelse af menighedsrådsmedlemmernes forhold til deres arbejde i rådene:

Hvor ofte ...	Aldrig	Sjældent	Af og til	Ofte	Meget ofte
1. Hvor ofte deltager du i uformelt samvær i forbindelse med kirkelige arrangementer (kirkekaffe o.l.)	☐	☐	☐	☐	☐
2. Hvor ofte deltager du i kirkelige aktiviteter, hvis primære mål er det sociale samvær?	☐	☐	☐	☐	☐
Hvor vigtigt ...	Slet ikke	Lidt	Mid-del	Noget	Meget
3. Hvor vigtigt er det for dig at deltage i kirkelige sociale aktiviteter?	☐	☐	☐	☐	☐

Kilde: Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 174.

5. Social status

I Sinus-modellen bygger denne akse på oplysninger om uddannelse, indkomst og placeringen på arbejdsmarkedet. Det er derfor nærliggende at inddrage følgende spørgsmål, som også blev brugt i undersøgelsen af menighedsrådsmedlemmernes forhold til deres arbejde i rådene:

1. Uddannelse (markér den uddannelsestype, du senest har afsluttet) ☐ Folkeskole ☐ Gymnasium/HF o.l. ☐ Faglig uddannelse (håndværkeruddannelse) ☐ Mellemlang videregående uddannelse (pædagog, skolelærer, sygeplejerske o.l.) ☐ Lang videregående uddannelse fra universitet, handelshøjskole o.l.
2. Forhold til arbejdsmarkedet: (vælg dén svarmulighed, der er mest dækkende) ☐ Faglært arbejder ☐ Ufaglært ☐ Selvstændig ☐ Ledende funktionær ☐ Funktionær i øvrigt ☐ Arbejdsløs ☐ Pensionist ☐ Studerende ☐ Andet: _____

Med disse to spørgsmål er indkomstforholdene dog ikke afdækket, men jeg vurderer, at det vil være at gå for tæt på at spørge direkte om dette i en brugerundersøgelse. Derfor vil jeg pege på, at den lodrette akse i Figur 30 på side 270 siger lidt om dette, hvor det især er spørgsmålet om restaurantbesøg, der direkte indikerer noget om indkomstforhold.

Supplerende baggrundsoplysninger

Udover ovenstående spørgsmål, der er knyttet til de enkelte dimensioner, er det også relevante at inddrage spørgsmål vedrørende en række baggrundsforhold. Jeg foreslår følgende af sådanne inddraget:

1. Køn: ☐ Mand ☐ Kvinde
2. Alder: Jeg er _____ år
3. Har du fået en religiøs opdragelse som barn? ☐ Ja, lidt (f.eks. vi gik i kirke til højtiderne) ☐ Ja, meget (aftenbøn, gik ofte i kirke) ☐ Nej
4. Hvor ofte deltager du i aktiviteter i sogne- eller præstegården? ☐ Aldrig eller næsten aldrig ☐ Ca. en gang om året ☐ Ca. 2-4 gange om året ☐ Ca. en gang om måneden ☐ Normalt hver uge

Kriterium D: Får den enkelte en dybere forankring i kristendommen?

Af følgende tre grunde vælger jeg til en start at oversætte ”dybere forankring” til ”mere religiøs”:

For det første giver det god mening, da det at være religiøs ifølge *Den Danske Ordbog* betyder at være ”præget af en stærk tro på en bestemt religion”.

For det andet foreligger der en gennemarbejdet operationalisering af religiøsitsbegrebet i Stefan Hubers doktorafhandling *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität* fra 2003.

Og for det tredje er denne operationalisering allerede blevet brugt både internationalt⁴⁶⁹ og i Danmark,⁴⁷⁰ hvilket gør det muligt at sammenligne religiøsiteten blandt brugerne af kirkelige aktiviteter med religiøsiteten blandt danske menighedsrådsmedlemmer og med befolkningerne i andre lande.

Stefan Huber argumenterer i sin doktorafhandling for, at selvom religiøsitet er et meget komplekst fænomen, så kan graden af religiøsitet måles nogenlunde sikkert ved hjælp af 10 spørgsmål, der tilsammen dækker de fem dimensioner, som religiøsiteten ifølge Huber består af. En del af argumentationen for dette er, at målingen ikke bliver nævneværdigt mere præcis ved at udvide antallet af spørgsmål til f.eks. det dobbelte.

På den baggrund foreslår jeg, at brugernes grad af religiøsitet måles ved hjælp af de ti spørgsmål, og da kriterium D indeholder et tidsperspektiv i form af, om personen har fået en *dybere* forankring hhv. er blevet *mere* religiøs ved at deltage i de kirkelige aktiviteter, foreslår jeg, at der til hver af religiøsitetens fem dimensioner knyttes et spørgsmål om denne dynamik, som har denne form: ”Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter det seneste år styrket betydningen af ... [den givne religiøse dimension]?”

Det giver samlet set anledning til følgende 15 spørgsmål:

*Dimensioner og indikatorer*⁴⁷¹

De følgende overskrifter udtrykker dimensionerne, mens de efterfølgende spørgsmål under hver dimension indeholder indikatorerne:

1. Den intellektuelle interesse

	Aldrig	Sjældent	Af og til	Ofte	Meget ofte
1. Hvor ofte tænker du på religiøse spørgsmål?	☐	☐	☐	☐	☐
2. Hvor interesseret er du i at vide mere om religiøse spørgsmål?	Slet ikke ☐	Lidt ☐	Middel ☐	Noget ☐	Meget ☐
3. Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter <u>det seneste år</u> styrket din interesse for religiøse spørgsmål?	Nej, slet ikke ☐	Ja, men kun lidt ☐	Ja, noget ☐	Ja, meget ☐	

⁴⁶⁹ Jf. Bertelsmann Stiftung 2008 og 2009.

⁴⁷⁰ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 44-62.

⁴⁷¹ Jf. Steen Marquard Rasmussen 2012, s. 44 og 174.

2. Den religiøse ideologi

4. Hvor sandsynligt er det efter din vurdering, at Gud eksisterer?	Slet ikke	Lidt	Middel	Noget	Meget
	☐	☐	☐	☐	☐
5. Er der sandsynligvis et liv efter døden?	☐	☐	☐	☐	☐
6. Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter <u>det seneste år</u> styrket din tro på Guds eksistens eller et liv efter døden?	Nej, slet ikke	Ja, men kun lidt	Ja, noget	Ja, meget	
	☐	☐	☐	☐	

3. Den offentlige religiøse praksis

7. Hvor ofte går du i kirke?	☐ Ca. 2-4 gange om året				
☐ Aldrig eller næsten aldrig	☐ Ca. en gang om måneden				
☐ Ca. en gang om året	☐ Normalt hver uge				
8. Hvor vigtigt er det for dig at deltage i gudstjeneste?	Slet ikke	Lidt	Middel	Noget	Meget
	☐	☐	☐	☐	☐
9. Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter <u>det seneste år</u> bevirket, at du oftere går i kirke?	Nej, slet ikke	Ja, men kun lidt	Ja, noget	Ja, meget	
	☐	☐	☐	☐	

4. Den private religiøse praksis

10. Hvor ofte beder eller mediterer du?	Aldrig	Sjældent	Af og til	Ofte	Meget ofte
	☐	☐	☐	☐	☐
11. Hvor vigtig er den personlige bøn for dig?	Slet ikke	Lidt	Middel	Noget	Meget
	☐	☐	☐	☐	☐
12. Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter <u>det seneste år</u> styrket betydningen af den personlige bøn/meditation?	Nej, slet ikke	Ja, men kun lidt	Ja, noget	Ja, meget	
	☐	☐	☐	☐	

5. De religiøse erfaringer

	Aldrig	Sjældent	Af og til	Ofte	Meget ofte
13. Hvor <i>ofte</i> føler du, at Gud meddeler dig noget?	☐	☐	☐	☐	☐
14. Hvor <i>ofte</i> mærker du Guds nærvær i dit liv? ¹⁾	☐	☐	☐	☐	☐
15. Har din deltagelse i kirkelige aktiviteter <u>det seneste år</u> <i>styrket</i> dine religiøse erfaringer af Guds nærvær eller meddelelser fra Gud?	Nej, slet ikke	Ja, men kun lidt	Ja, noget	Ja, meget	
	☐	☐	☐	☐	

Note 1) Dette spørgsmål er ændret i forhold til Stefan Hubers formulering, som lød: ”Hvor ofte føler du, at Gud griber konkret ind i dit liv?” Denne ændring er inspireret af Heinzpeter Hempelmann 2013B, s. 25.

Udover simple analyser af de enkelte spørgsmål giver ovenstående indikatorer vedrørende succeskriterium D *for eksempel* mulighed for:

At indplacere hver person på Stefan Hubers indeks over graden af religiøsitet.

At indplacere hver person i en af de tre kategorier ’ikke religiøs’, ’religiøs’ og ’meget religiøs’.

At indarbejde disse tre kategorier i den kultur- og livsformsanalyse, der er vist et eksempel på i Figur 30 på side 270.

At undersøge om der gør sig en Matthæus-effekt gældende i forhold til kriterium D eller ej. Det vil sige, om det er sådan, at det især er de i forvejen religiøse, der bliver endnu mere religiøse af at deltage i de kirkelige aktiviteter, eller om det måske omvendt er de ikke religiøse, der bliver religiøse.

At anvende indekset over graden af religiøsitet som en forklarende variabel på linje med andre mulige forklarende faktorer. Dermed kan man f.eks. afklare spørgsmål som, hvorvidt det er religiøsiteten, eller alderen eller måske musikalsk præference, der betyder mest for, om man vælger at deltage i en meditationsgudstjeneste, hvor musikken fremføres med guitar og klarinet.

Konklusion på anden del om folkekirkens svar

At noget er relevant betyder ifølge *Den Danske Ordbog*, at det er ”interessant eller væsentlig[t] i den givne sammenhæng.” At folkekirken er relevant for dens medlemmer eller befolkningen må derfor betyde, at den forekommer interessant eller væsentlig for dem i deres *livssammenhæng*.

I en kultur, der er præget af en stærk syndsbevidsthed, vil det kristne evangelium med dets tilsigelse af syndernes forladelse være umiddelbart relevant. I en dansk sammenhæng, hvor denne bevidsthed ikke er udbredt, må folkekirkens relevans etableres på en anden måde, men som relevansbegrebet udtrykker, må udgangspunktet være individernes livssammenhæng, eller som Sinus Instituttets forretningsfører Bodo Flaig udtrykte det (jf. side 36):

”Kun den der forstår, hvad der bevæger menneskene, kan bevæge dem.”⁴⁷²

I *bogens første del* har jeg præsenteret en række forskellige modeller og begreber, der alle har til formål at forstå, ”hvad der bevæger menneskene”, nemlig de seks livsformer fra EKD’s medlemsundersøgelse, de ti sociokulturelle miljøer fra Sinus-modellen og de ni kulturelt-religiøse orienteringer fra Tönnies-Berger-modellen.

Samlet set tegner der sig et meget kompliceret begrebsapparat med henblik på dette ene *at forstå, hvad der bevæger menneskene*. Nogle vil formentlig tænke: Fint nok, men mindre kan gøre det; og jeg vil i hovedsagen være enig med følgende tilføjelse:

Det primære formål med at udvikle det omfattende begrebsapparat er at opnå den *præcision*, som er intentionen med alt videnskabeligt arbejde. For at opnå dette må man ofte give køb på den *enkelhed*, som er intentionen med at udvikle redskaber til praktisk brug.

På den anden side er ét af de foreslåede fire redskaber fra Tabel 7 på side 193 meget enkelt. Det drejer sig om ”kirkestatistikken”, der forholdsvis let tilgængeligt giver en grov inddeling af befolkningen efter sociodemografiske variabler som f.eks. køn, alder, indkomst og husstandstype.

Og det gode er, at værktøjerne fra Tabel 7 ikke udelukker, men supplerer hinanden: *Hvis man opfatter ”kirkestatistikken” rent demografiske opdeling af befolkningen som tilstrækkelig, bør man naturligvis holde sig til denne*. Ønsker man en mere nuanceret refleksion, kan Sinus-modellen bruges til at gøre opmærksom på, at befolkningen også adskiller sig på en kulturel dimension, der bevæger sig fra ’forankring i traditionen’ over ’moderne selvrealiserings- og nydelsesværdier’ til ’postmaterielle værdier’. *Vil*

⁴⁷² www.sinus-institut.de [hentet 22.11.13]

man lidt tættere på det religiøse og kirkelige, kan denne suppleres med livsformerne fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse, og vil man helt tæt på de forskellige religiøse tænke måder, foreslår jeg at benytte Tönnies-Berger-modellen.

I alle tilfælde beskrives det, hvordan den danske befolkning kan inddeles i grupper, der har et forskelligt forhold til folkekirken, og *temaet for bogens anden del* var derefter at undersøge, *hvordan* dette er en udfordring for folkekirken?

I Kapitel 4 undersøgte jeg, hvordan folkekirken *rent faktisk har reageret*, og det korte svar er, at den har forsøgt at differentiere sine tilbud i takt med, at befolkningens ønsker til kirken selv er blevet differentieret. Der er her tale om en dialektisk proces, for netop ved at differentiere sine tilbud har folkekirken dermed selv været med til at skabe yderligere forventninger i befolkningen til, at kirken er klar til at udvikle nye tilbud til særlige målgrupper.

Problemet er imidlertid, at folkekirken endnu kun famlende forsøger at drage de logiske konsekvenser af denne udvikling på det organisatoriske plan. Man har nemlig så langt som muligt forsøgt at udvide mængden af specialtilbud til bestemte målgrupper inden for den rene sognekirkes rammer, men det er at overanstrenge denne. At differentiere sine tilbud i takt med befolkningens ønsker overskrider nemlig den rene sognekirke af to grunde: For det første er målgrupperne ofte for små i det enkelte sogn, og for det andet har det enkelte sogn som regel ikke selv ressourcerne til at udvikle og drive disse tilbud med den høje kvalitet, som folkekirken er kendt for.

Det principielle organisatoriske svar på denne modsætning mellem sognestrukturen og ønskerne om de mange forskellige specialtilbud er at udvikle en form for regionalkirke. Hermed menes, at folkekirken organiserer sig på en måde, så den koordineret kan iværksætte specialtilbud til niche-menigheder inden for et større geografisk område. Der er tegn på en sådan udvikling af en regionalkirke i form af diverse samarbejder på tværs af sognegrænser; nogle steder med provstiet som ramme, jf. antydningen af de regionalkirkelige institutioner i Figur 21 på side 208. Hvordan en sådan regionalkirke skal ledes, og hvordan en sådan ledelse kan hænge sammen med menighedsrådenes ledelse af sognekirken, er imidlertid endnu et åbent spørgsmål.

Spørgsmålet er herefter, om en aktivitetsstatistik kan understøtte denne udvikling i retning af mere målrettede og differentierede tilbud fra folkekirken til befolkningen?

Mit svar på dette består af følgende tre led:

1. led er at pege på, hvilke kriterier der skal være opfyldt, for at en moderne folkekirke kan betragtes som en succes, når den ønsker at være kirke for alle dens *medlemmer*, når disse er præget af kulturel pluralisme og forskellige opfattelser af, hvad det vil sige at være kristen. Jeg peger da på følgende fem succeskriterier:

- A. At folkekirken *er til stede i alle geografiske områder*
 - B. At folkekirken *er til stede i alle betydelige subkulturer*
 - C. At menigheden lever og vokser kvantitativt, dvs. at *der kommer flere deltagere til arrangementerne*
 - D. At menigheden lever og vokser kvalitativt, dvs. at *den enkelte får en dybere forankring i kristendommen*
 - E. At de kirkelige aktiviteter drives med *færrest mulige omkostninger*.
- Udvides blikket til også at omfatte folkekirkenes funktioner for hele samfundet – herunder for dets institutioner og befolkningen som helhed – så nævnte jeg, at dette sjette kriterium blev relevant:
- F. At folkekirken kan fastholde sin funktion som *bidragyder til sammenhængskraften* i samfundet.

2. led er at vise, *hvordan* en aktivitetsstatistik, der opgør antallet af deltagere til de forskellige kirkelige aktiviteter, kan være et brugbart mål for kriterierne A og C. I Kapitel 5 diskuterer jeg, hvordan en sådan statistik kan se ud; på side 226ff. viser jeg eksempler på, hvordan data om gudstjenesterne kan analyseres, og i Tabel 23 på side 256 sammenfatter jeg mine forslag til disse analyser.

3. led i mit svar er at pege på, at en måling af succeskriterierne B og D vil forudsætte, at man gennemfører brugerundersøgelser, der er designet sådan, at det er muligt at belyse, hvad det er for subkulturelle miljøer, der i særlig grad gør brug af kirkens tilbud, og hvad de får ud af det. I Kapitel 6 kaster jeg mig ud i den svære opgave – som endnu ingen i Danmark har prøvet kræfter med – at foreslå et design for en sådan undersøgelse, der på den ene side tager højde for, at det er et meget ”blødt emne”, der skal belyses, men at det på den anden side må ske med ”hårde metoder”, hvis det skal lykkes med tiden at standardisere sådanne brugerundersøgelser.

I forhold til menighedsrådenes (og til dels provstiudvalgenes og stiftsrådenes) arbejde med målsætninger, der var udgangspunktet for bogen, jf. indledningen, vil jeg pege på følgende tre opgaver som umiddelbart nærliggende opfølgninger på denne bog:

1. At afklare *hvordan* de tællinger af kirkegængere m.v., der i øjeblikket finder sted i flere stifter, kan indgå som meningsfulde bidrag til målsætningsarbejdet. Hvilke analyser er særligt relevante, og hvad kan de i særlig grad bruges til i de forskellige kirkelige organer?

2. At gennemføre brugerundersøgelser efter det i Kapitel 6 skitserede design med henblik på at afklare, om det er i stand til at tilgodese sit formål.
3. At formulere koncepter for målsætningsarbejde med udgangspunkt i denne bogs analyser, som tager højde for, at den folkekirkelige virkelighed er så forskellig, som den er, både med hensyn til sognenes sociokulturelle karakter og menighedsrådenes ressourcer.

Det er i den forbindelse en væsentlig pointe, at de foreslåede fire redskaber bevæger sig fra det enkle til det komplicerede: Nogle steder er situationen i lokalområdet eller i menighedsrådet sådan, at det mest oplagte er at gribe til ”kirkestatistikken” med henblik på en grovkornet opdeling af befolkningen, mens situationen andre steder mere kalder på det præcisionsarbejde, som kan være nødvendigt, hvis man vil formulere målsætninger for bestemte små nichemenigheder.

Det er på den baggrund nærliggende at udvikle koncepter for, hvordan man – f.eks. i et menighedsråd – kan arbejde med målsætninger, hvis man som nybegynder foretrækker en enkel metode, hvis man har en vis rutine, og hvis man er klar til at kaste sig ud i en mere avanceret proces.

Litteratur

- Ahrens, Petra-Angela und Gerhardt Wegner 2013: *Soziokulturelle Milieus und Kirche: Lebensstile - Sozialstrukturen - kirchliche Angebote*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Andersen, David Hedegaard 2008: *Er vælger egoister? - En systematisk analyse af, i hvor høj grad danske vælgeres holdninger til velfærdsstaten er motiveret af egeninteresse*, Aalborg Universitet
- Andersen, Erling og Mogens Lindhardt 2010: *Forandringer i provstierne. Provstiernes udvikling og provsternes arbejde*, Hillerød: FIPs Forlag
- Andersen, Heine, Thomas Brante og Olav Korsnes (red.) 1998: *Leksikon i Sociologi*, Viborg: Akademisk Forlag
- Andersen, Kristina Vaarst og Mark Lorenzen 2009: *Den danske kreative klasse*, Århus: Forlaget Klim
- Barth, Karl, 1936: *Vi tror...*, København
- Bekendtgørelse nr. 739 af 13. juli 2009 om stiftsråd
- Bekendtgørelse nr. 771 af 24. juni 2013 af lov om menighedsråd
- Bekendtgørelse nr. 753 af 25. juni 2013 af lov om folkekirkens økonomi
- Bellebaum, Alfred, 1966: *Das soziologische System von Ferdinand Tönnies unter besonderer Berücksichtigung seiner soziographischen Untersuchungen*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain
- Berger, Peter L. 1961: *The Noise and Solemn Assemblies*, N.Y. Garden City: Doubleday & Company, Inc.
- Berger, Peter L. 1974: *Religion, samfund og virkelighed*, Lindhardt og Ringhof.
- Berger, Peter L. 1979: *The Heretical Imperative*, N.Y. Garden City: Anchor Press
- Berger, Peter L. 1999: "The Desecularization of The World: A global overview" i: Berger, Peter L. (Ed.): *The Desecularization of The World*, William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, Peter L., Brigitte Berger og Hansfried Kellner, 1974 [1973]: *The Homeless Mind*, New York: Random House
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann, 1987 [1966]: *Den samfundsskabte virkelighed*, Viborg: Lindhardt og Ringhof
- Berger, Peter L., Grace Davie og Effie Fokas 2010 [2008]: *Religiøse USA – sekulære Europa?*, København: Forlaget ANIS
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) 2008: *Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung

- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) 2009: *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung
- Bickel, Cornelius 1991: *Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus*, Opladen: Westdeutscher Verlag
- Bickel, Cornelius 2002: „Ferdinand Tönnies und Helmuth Plessner“ i: Wolfgang Eßbach, Joachim Fischer und Helmut Lethen (Hg.): *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 183-194
- Bille, Trine, Torben Fridberg, Svend Storgaard og Erik Wulff: *Danskernes kultur- og fritidsaktiviteter 2004*, akf-forlaget
- Birch, Rasmus 2012: *kirkegængere Lolland-Falster stift*, Roskilde Universitet. <http://rudar.ruc.dk/bitstream/1800/9326/1/Projekt-kirkegang2.pdf> [hentet 23.01.14]
- Bjørn, Claus 2007: *Grundtvig som politiker*. Udgivet af Thorkild C. Lyby, Frederiksberg: Forlaget ANIS
- Blüm, Norbert Sebastian 1967: *Willenslehre und Soziallehre bei Ferdinand Tönnies*, Bonn: Die Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
- Boff, Clodovis 1986: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München, Chr. Kaiser Verlag
- Bonhoeffer, Dietrich, 1969: *Modstand og hengivelse*, København: Rasmus Fischers Forlag
- Bonhoeffer, Dietrich 1986 [1927]: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München: Chr. Kaiser Verlag
- Bortz, Jürgen 1999: *Statistik für Sozialwissenschaftler*, Berlin; Heidelberg: Springer Verlag
- Brummer, Arnd und Ursula Ott 2013: „Bei uns in der Gemeinde ...“ i: *Christmon. Das evangelische Magazin* Nr. 10, 2013, s. 28-31
- Breuer, Stefan 1996: „Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer ‚deutschen Linie‘ der Soziologie“ i: Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. (Hg.): *Tönnies-Forum* 1996, Nr. 2, s. 14-41
- Bromander, Jonas 2005: *Medlem i Svenska kyrkan. En studie kring samtid och framtid*, Verbum Förlag
- Bromander, Jonas 2008: „Enköpingsstudien: en religionssociologisk analys” i: Kajsa Ahlstrand och Göran Bunnar (red.): *Guds närmaste stad?*, Verbum Förlag, s. 53-102
- Bryman, Alan 2008: *Social Research Methods*, New York: Oxford University Press
- Bultmann, Rudolf, 1967: *Jesus Kristus og mytologien*, Munksgaard
- Calmbach, Marc, Berthold Bodo Flaig und Ingrid Eilers 2013: *MDG-Milieuhandbuch 2013: Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus*. München: MDG Medien-Dienstleistung GmbH.

- Carstens, Uwe 1993: *Chronik der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft. Zum 30jährigen Jubiläum des Ferdinand-Tönnies-Hauses 1962-1992*, Tönnies-Forum, Kiel: Sonderausgabe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.
- Carstens, Uwe 2005: *Ferdinand Tönnies. Friese und Weltbürger. Eine Biographie*, Norderstedt: Books on Demand GmbH
- Delrapport 1 fra tænketanken til Københavns biskop*, 1997
- Delrapport 2 fra tænketanken til Københavns biskop*, 1998
- Dieckmann, Andreas 2006: *Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Duhm, Dieter 1978 [1975]: *Varestruktur og ødelagt mellem menneskelighed*, Gylling: Borgens Forlag
- Durkheim, Émile 1981 [1897]: *Selvmodet*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Engelhardt, Klaus, Hermann von Loewenich und Peter Steinacker (Hg.) 1997: *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirckenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Florida, Richard 2005: *Den kreative klasse*, Århus: Forlaget Klim
- Fromm, Erich, 1968 [1966]: *Det guddommelige menneske*, Aalborg: Hans Reitzels Forlag
- Fromm, Erich, 1969 [1964]: *Menneskets hjerte*, Aalborg: Hans Reitzels Forlag
- Fromm, Erich, 1982 [1976]: *At have eller at være*, Gads Forlag
- Fromm, Erich, 1983 [1950]: *Psykoanalyse og religion*, Viborg: Hans Reitzels Forlag
- Fusager, Sille Meineche 2014: "Den relevante kirke – demografisk viden som en forudsætning for udvikling" i: Hans Raun Iversen og Marie Vejrup Nielsen (red.): *Tal om kirken – Undersøgelser af tilgange til at se på folkekirkens aktiviteter*, København: Center for Kirkeforskning, Københavns Universitet
- Gerhardt, Uta 2001: *Idealtypus. Zur methodischen Begründung der modernen Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Grosbøll, Thorkild 2003: *En sten i skoen*, Forlaget ANIS
- Grube, Kirsten 2009: *De unge voksne og folkekirken*, Kirkefondet
- Gundelach, Peter (red.) 2002: *Små Danskernes værdier 1981 – 1999*, København: Hans Reitzels Forlag
- Gundelach, Peter (red.) 2011: *Små og store forandringer. Danskernes værdier siden 1981*, København: Hans Reitzels Forlag
- Gustafsson, Göran och Thorleif Pettersson (red.) 2000: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, Verbum Förlag
- Hampe, Michael 2007: *Die Macht des Zufalls. Vom Umgang mit dem Risiko*, Berlin: WJS Verlag

- Hanselmann, Johannes, Helmut Hild und Eduard Lohse (Hg.) 1984: *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirckenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
- Haraldsen, Gustav, 1999: *Spørreskjemametodikk*, Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Harris, Russ 2012: *ACT teori og praksis*, Viborg: Dansk Psykologisk Forlag
- Hauschildt, Eberhard, Eike Kohler und Claudia Schulz 2010: *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Vandenhoeck & Ruprecht
- Hellevik, Ottar 1997: *Forskningsmetode i sosiologi og statsvitenskap*, Gjøvik: Universitetsforlaget
- Helligåndskirkens menighedsråd 2011: *Virksomhedsplan – en plan for Helligåndskirkens virke, 2011-2012*. www.helligaandskirken-aarhus.dk/fra-kirkens-liv/virksomhedsplan/virksomhedsplan [hentet 16.11.12]
- Hempelmann, Heinzpeter 2012: *Gott im Milieu. Wie Sinusstudien der Kirche helfen können, Menschen zu erreichen*, Gießen: Brunnen Verlag
- Hempelmann, Heinzpeter 2013A: *Prämodern – Modern – Postmodern: Warum "ticken" Menschen so unterschiedlich? Unterschiedliche Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindegarbeit und Kirchenleitung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft
- Hempelmann, Heinzpeter 2013B: *Kirche im Millieus. Der Sinus-Kirchenstudie „Evangelisch in Baden und Württemberg“*, Gießen: Brunnen Verlag
- Henriksen, Lisbeth Lang og Mette Kaae 2009: *Værdibaseret ledelse – forandringer på vej i folkekirken*, Roskilde Stift
- Hild, Helmut 1974: *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen-Berlin: Burckhardthaus-Verlag
- Huber, Stefan 2003: *Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität*, Leske + Budrich, Opladen
- Huber, Stefan 2009A: „Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien“ i: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung, s. 17-52
- Huber, Stefan 2009B: „Vom Öffnen der Blackbox: Religiöse Determinanten der politischen Relevanz von Religiosität“ i: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung, s. 667-689
- Huber, Wolfgang, Johannes Friedrich und Peter Steinacker (Hg.) 2006: *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Hägglund, Bengt, 1966: *Teologins historia*, Lund
- Høyen, Marianne, 2004: *Korrespondanceanalyse*, Akademisk Forlag

- Iversen, Hans Raun og Anders Pontoppidan Thyssen (red.) 1986: *Kirke og folk i Danmark*, Forlaget ANIS
- IKON nr. 37 december 2001: *Vejen hjem. Personlige beretninger om vejen til Kristus*, udgivet af Informations- og samtaleforum for Kristendom Og Nyreligiøsitet
- Jensen, Sidsel Vive 2014: „Kirkens egne undersøgelser – et udsnit“ i: Hans Raun Iversen og Marie Vejrup Nielsen (red.): *Tal om kirken – Undersøgelser af tilgange til at se på folkekirkens aktiviteter*, København: Center for Kirkeforskning, Københavns Universitet
- Joas, Hans 1992: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Joas, Hans 1999: *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- John, René 2008: *Die Modernität der Gemeinschaft. Soziologische Beobachtungen zur Oderflut 1997*, Bielefeld: Transcript Verlag
- Jørgensen, Theodor 1996: „Det almindelige præstedømme og det folkekirkelige demokrati“ i: Espersen, Jørgensen, Stenbæk, Christoffersen og Iversen, 1996: *Det almindelige præstedømme og det folkekirkelige demokrati*, Forlaget ANIS, s. 42-66
- Kirkeministeriet 2006: *Betænkning 1477. Opgaver i sogn, provsti og stift*, København: Kirkeministeriet
- Kirkeministeriet 2009: *Betænkning 1511. Omlægning af statens tilskud til folkekirken til bloktilskud*, København: Kirkeministeriet
- Kirkeministeriet 2011: *Betænkning 1527. Provstestillingen og provstiets funktion*, København: Kirkeministeriet
- Kirkeministeriet 2012: *Rapport for evaluering af permanente stiftsråd*, København: Kirkeministeriet
- Kirkeministeriet 2012B: *Løsningsbeskrivelse. Kirkekalender med mulighed for deltagerstatistik*, Kirkeministeriet den 28. oktober 2012
- Kirkeministeriet 2013: *Debatoplæg fra Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken*, København: Kirkeministeriet
- Kirkeministeriet 2014: *Folkekirkens styre. Betænkning 1544 fra Udvalget om en mere sammenhængende og moderne styringsstruktur for folkekirken*, København: Kirkeministeriet
- KIRKEN i DAG, nr. 4, 2009, Tema: Præst og menighedsråd, Kirkefondet
- Kompass. *Soldat in Welt und Kirche*, Nr. 9, 2012, s. 4-7, Der katholische Militärbischof für die deutsche Bundeswehr
- Knoblauch, Hubert 2008: ”Kommunikationsgemeinschaften” i: Ronald Hitzler, Anne Honer und Michaela Pfadenhauer (Hg.) 2008: *Posttraditionale Gemeinschaften*, VS Verlag, s. 73-88

- Krech, Volkhard 2008: „Exklusivität, Bricolage und Dialogbereitschaft“ i: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): *Religionsmonitor 2008*, Bertelsmann Stiftung, s. 33-43
- Kreiner, Svend 1999: *Statistisk problemløsning*, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag
- Kretzschmar, Gerald 2001: *Distanzierte Kirchlichkeit. Eine Analyse ihrer Wahrnehmung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft
- König, René 1955: „Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft“ i: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1955, Heft 3, s. 348-420
- Lenze, Malte 2002: *Postmodernes Charisma*, Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag
- Linde, Peter Christian 1990: „Kvalitet og omkostninger i repræsentative stikprøveundersøgelser“, i *DDA-nyt nr. 55*, 1990, Dansk Data Arkiv
- Luther, Martin 2006: *Om verdslig øvrighed*, Gylling: Aarhus Universitetsforlag
- Løgstrup, Knud Ejler, 1983 [1956]: *Den etiske fordring*, Haslev: Gyldendal
- Løgstrup, Knud Ejler, 1987: *Solidaritet og kærlighed. Essays*, Viborg: Gyldendal
- Malmgart, Liselotte 2003: *Vilkår for liv og vækst. Menighedsrådsloven 1903-2003*, Århus: Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer
- Marx, Karl 1970: *Kapitalen*, 1. bog, bind 1, København: Rhodos
- Mehta, Cyrus R. and Nitin R. Patel 1996: *Exact tests 7.0 for Windows*, SPSS Inc.
- Mehta, Cyrus R. and Nitin R. Patel, 1996B: *LogXact for Windows*, Founders of Cytel Software Corporation
- Merz-Benz, Peter-Ulrich 1991: „Die begriffliche Architektonik von »Gemeinschaft und Gesellschaft«“ i: Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hg.): *Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«*, Opladen: Leske + Budrich, s. 31-64
- Mills, Charles Wright 2002: *Den sociologiske fantasi*, København: Hans Reitzels Forlag
- Moltmann, Jürgen, 1985: *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil I*, München
- Morsing, Mette 1991: *Den etiske praksis. En introduktion til det etiske regnskab*, København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck
- Mortensen, Niels, 2004: *Det paradoksale samfund*, Gylling: Hans Reitzels Forlag
- microm-Geo-Milieus®, u.å.: *Lokalisering psychographischer Zielgruppen zur operativen*, Neuss
www.sinus-institut.de/uploads/tx_mpdownloadcenter/microm-GeoMilieus.pdf
- Munksgaard, Jens F. (red.) 2003: *Sogn og kirke – Struktur og liv. En undersøgelse af kirkegang og sogneliv i Aalborg stift 2002/2003*. Aalborg stiftsavis Forlag
- Nissen, Karsten 2008: *En gammel folkekirke i en ny tid*, Aros Forlag
- Osterkamp, Frank 2005: *Gemeinschaft und Gesellschaft: Über die Schwierigkeiten einen Unterschied zu machen*, Beiträge zur Sozialforschung Band 10, Berlin: Duncker & Humblot

- Otte, Gunnar 2005: „Entwicklung und Test einer integrativen Typologie der Lebensführung für die Bundesrepublik Deutschland“ i: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 34, Heft 6, Dezember 2005, s. 442-467
- Pade, Mikkel, 1999: *Nye religiøse bevægelser i Danmark*, Haslev: Gyldendal
- Petersen, Verner C. 2004: *Hinsides regler. Selvorganisering og ledelse med ansvar*, København: Børsens Forlag
- Plessner, Helmuth 2002 [1924]: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Pohl-Patalong, Uta 2005: *Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Pollack, Detlef 2003: *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Mohr Siebeck
- Pollack, Detlef 2009: *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2*, Mohr Siebeck
- Die Priester 2012: *Spiritus Dei*, das Live-Konzert aus Altötting d. 15.02.2012, DVD, München: Polydor
- Printer, Regin, 1962 [1952-53]: *Skabelse og genløsning*, København: G.E.C. Gads Forlag
- Printer, Regin, 1988: „Grundanliggendet i Karl Barths teologi” i: Prenter, Glenhøj og Christensen, 1988: *Grundanliggende, kirkekamp og etik*, Sabro
- Ritzer, George 1977: *Fundamentale perspektiver i sociologien*, Odense: Fremad
- Rasmussen, Steen (Marqvard) 1981: *Kapitallogikkens befrielse*, København: Sociologisk Institut.
- Rasmussen, Steen (Marqvard) 1991: „Etisk regnskab for folkekirken?” i: *Teologisk Forum* 1991, nr. 7, tillæg til *Kristeligt Dagblad* den 22. juli 1991
- Rasmussen, Steen (Marqvard) 1992: „Tönnies – og Marx. Tönnies’ kapitalismekritik – et alternativ til Marx’?” i: tidsskriftet *Dansk Sociologi*, 1992, nr. 3, s. 36-50
- Rasmussen, Steen (Marqvard) 1993: „Som vand og ild – om forholdet mellem sociologi og kristendom”, i tidsskriftet *Dansk Sociologi*, 1993, nr. 4, side 60-80
- Rasmussen, Steen (Marqvard) 1993B: „Begravelsesformer på land og i by i dag – takster, udbredelse og holdninger” i: Birthe Lund og Hans Raun Iversen (red.): *Livshjælp*, Århus: Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmers forlag, s. 179-240.
- Rasmussen, Steen Marqvard 2001: *Kirkegang i Roskilde stift 2000 – statistisk dokumentation*, Roskilde Stift
- Rasmussen, Steen Marqvard 2003: „Det nære forhold til kirkelig kristendom – og det fjerne” i: Karen Schousboe og Steen Marqvard Rasmussen: *Menigheder og mennesker*, Aros Forlag, s. 23-75
- Rasmussen, Steen Marqvard 2004: „Værdistyring i den evangelisk-lutherske folkekirke” i: *Præsteforeningens Blad* 2004, nr. 32 og 33

- Rasmussen, Steen Marquard 2005: *Religiøse grundfarver – Peter L. Bergers sociologi i anvendelse på folkekirken*, Frederiksberg: Aros Forlag
- Rasmussen, Steen Marquard 2007: „Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring” i: Berit Schelde Christensen, Viggo Mortensen og Lars Buch Viftrup (red.): *Karma, Koran og Kirke*, Forlaget Univers, s. 145-257
- Rasmussen, Steen Marquard 2008A: „Menighedsrådsvalget som et valg af ledere” i: Steen Marquard Rasmussen (red.): *Menighedsrådsvalgets betydning og tilslutning*, skriftserien Perspektiv på folkekirken nr. 1, 2008. Århus: Landsforeningen af Menighedsråd, s. 11-49.
- Rasmussen, Steen Marquard 2008B: „Menighedsrådsvalgene 1996-2004 – med tilbageblik” i: Steen Marquard Rasmussen (red.): *Menighedsrådsvalgets betydning og tilslutning*, skriftserien Perspektiv på folkekirken nr. 1, 2008. Århus: Landsforeningen af Menighedsråd, s. 51-106.
- Rasmussen, Steen Marquard (red.) 2009A: *Præsten som generalist og specialist*, skriftserien Perspektiv på folkekirken nr. 2, 2009, Århus: Landsforeningen af Menighedsråd
- Rasmussen, Steen Marquard 2009B: *Aldersfordelingen i menighedsrådene*, Landsforeningen af Menighedsråd
- Rasmussen, Steen Marquard 2012: *Meninger med menighedsråd. Hvad rådsmedlemmerne vil, synes og tror på*, skriftserien Perspektiv på folkekirken nr. 3, 2012. Viby Jylland: Landsforeningen af Menighedsråd
- Rasmussen, Steen Marquard 2012B: „Motoren bag folkekirkens reformer” i Dansk Kirketidende 2012, nr. 5, Grundtvigsk Forum, s. 6-10
- Rasmussen, Steen Marquard 2012C: „Anmelderkritik af »Meninger med menighedsråd«: Et gensvar” i: Præsteforeningens Blad, 2012 nr. 36, s. 754-755.
- Rasmussen, Steen Marquard 2013: „Spændende spændinger – på vej mod nye kirkepolitiske strømninger” i Kirken i Dag 2013, nr. 1, Kirkefondet, s. 8-10
- Rasmussen, Steen Marquard 2013B: „På vej mod den dobbelte folkekirke – med religionsmødet som eksempel” i: *Magasin om Religionsmøde* 2013, nr. 4, udgivet af Folkekirke og Religionsmøde, s. 4-12
- Rasmussen, Steen Marquard, Leise Christensen, Povl Götke og Gert Nicolajsen 2011: *Kirkelig undervisning med fokus på minikonfirmand- og konfirmandundervisning*. Rapporten indgår i Kirkeministeriets høringsmateriale om dåbsoplæring i folkekirken, der er udsendt den 28. februar 2011
- Rasmussen, Steen Marquard og Doris Lindholmer 2004: *Demokratiske afklaringer i Stenløse*. Udgivet af Landsforeningen af Menighedsrådsmedlemmer
- Riis, Ole 2001: *Metoder på tværs. Om forudsætningerne for sociologisk metodekombination*, Jurist- og Økonomforbundets Forlag
- Rosa, Hartmut, Lars Gertenbach, Henning Laux und David Strecker 2010: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag

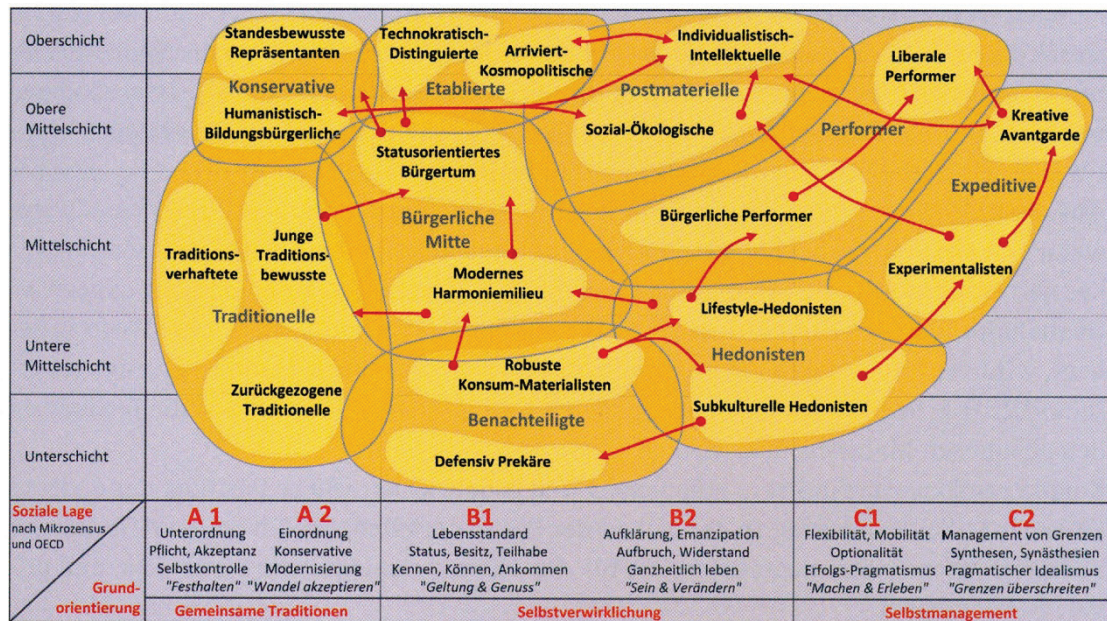
- Rosenlund, Lennart, 1995: „Korrespondanse. Dataanalysens »magiske øye«” i: *Sociologisk tidsskrift*, 1995, nr. 1, s. 55-78
- Rubow, Cecilie (red.) 2003: *Billeder af Viborg stift. Kirkestatistik og kirkeliv*, Viborg stift
- Schanz, Hans-Jørgen 1973: *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status*, Århus: Modtryk
- Schanz, Hans-Jørgen 1993: *Er det moderne menneske blevet voksent?*, Viborg: Modtryk
- Schanz, Hans-Jørgen 2008: *Modernitet og religion*, Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Schanz, Hans-Jørgen i *Eksistens DR*, Program 1, den 14. februar 2010
(www.dr.dk/P1/Eksistens/Udsendelser/2010/02/04110330.htm)
[hentet 16.02.10]
- Schendera, Christian F.G. 2009: *Regressionsanalyse mit SPSS*, München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH
- Schledermann, Helmuth 2007: *Gensidig tålsomhed. Islam og Vesten – juridisk • politisk*, Viborg: Hovedland
- Schluchter, Wolfgang 2005: *Handlung, Ordnung und Kultur*, Mohr Siebeck
- Schmid, Wilhelm 2007: *Glück. Alles, was Sie darüber wissen müssen, und warum es nicht das Wichtigste im Leben ist*, Frankfurt am Main: Insel Verlag
- Schneider, Nikolaus, Heinrich Bedford-Strohm und Volker Jung (Hg.) 2014: *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Evangelische Kirche in Deutschland
- Schnell, Tatjana 2009: *Implizite Religiosität. Zur Psychologie des Lebenssinns*, Dustri Verlag
- Schröder, Linda bak 2006: *Stor brugerundersøgelse i Helligåndskirken 2006*, kan hentes på www.helligaandskirken.dk/fra-kirkens-liv/spaendende-brugerundersogelse/stor-brugerundersogelse-i-helligaandskirken-2006
- Schröder, Linda bak 2008: *Rapport til Silkeborg kirke*.
- Sen, Amartya 2007: *Identitet og vold*, København: Informations Forlag
- Sennett, Richard 2003: *Det fleksible menneske eller arbejdets forvandling og personlighedens nedsmeltning*, Højbjerg: Forlaget Hovedland
- Sennett, Richard 2008: *The Craftsman*, London: Yale University Press
- Sinus Institut und microm Consumer Marketing u.å.: *Erfolgreich mit den Sinus-Milieus®. Die psychographische Zielgruppenwährung und ihre Anwendungsmöglichkeiten*, Heidelberg
- Sinus Sociovision 2009: *Migranten-Milieus in Deutschland*, Sinus Institut
- SPSS 1999: *Time Series Analysis and Forecasting with SPSS Trends 9.0*, Chicago: SPSS Inc. Training Department

- Steinert, Heinz 2010: *Max Webers unwiederlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt am Main: Campus Verlag
- Teknologirådet 2003: *Hvorfor hvister man i kirken? Rapport fra borgerhøring og konference om fremtidens folkekirke*, Teknologirådet
- Tietz, Udo 2002: *Die Grenzen des Wir. Eine Theorie der Gemeinschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Thomsen, Marie Hedegaard 2012: *Et åbent hus med mange indgange*, Aarhus Universitet
- Tönnies, Ferdinand, 1905: „Die Entwicklung der Technik. Soziologische Skizze“ i: Rolf Fechner (Hg.): *Ferdinand Tönnies. Soziologische Schriften 1891-1905*. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt Band 13, München; Wien: Profil Verlag 2008, s. 289-322
- Tönnies, Ferdinand, 1906: *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht*, Leipzig: Verlag von Theodor Thomas
- Tönnies, Ferdinand, 1907: „Das Wesen der Soziologie“ i: Ferdinand Tönnies 1925: *Soziologische Studien und Kritiken*, Band I, Jena: Verlag von Gustav Fischer, s. 350-368
- Tönnies, Ferdinand, 1921: *Marx. Leben und Lehre*, Jena: Erich Lichtenstein Verlag
- Tönnies, Ferdinand, 1926: „Der Begriff der Gemeinschaft“ i: Ferdinand Tönnies 1926: *Soziologische Studien und Kritiken*. Band II, Jena: Verlag von Gustav Fischer, s. 266-276
- Tönnies, Ferdinand, 1932: *Innledning til sociologien*, Oslo: Fabritius & Sønners Forlag
- Tönnies, Ferdinand, 1988 [1912]: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Tönnies, Ferdinand, 2002 [1926]: „Rezension von »Grenzen der Gemeinschaft«“ i: Wolfgang Ebbach, Joachim Fischer und Helmut Lethen (Hg.): *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 353-356
- Vejledning nr. 9080 af 25. februar 2013 om kirke- og provstiudvalgskassernes budget, regnskab og revision, Ministeriet for Ligestilling og Kirke.
- Warburg, Margit 2005: „Gudspåkaldelse i dansk civilreligion. Er det andet end folkekirkens Gud, der påkaldes?“ i: Morten Thomsen Højsgaard og Hans Raun Iversen (red.): *Gudstro i Danmark*, København: Forlaget ANIS, s. 125-141
- Weber, Max 1985A: „Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik“ i: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck, s. 215-290
- Weber, Max 1985B: „Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie“ i: Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr Siebeck, s. 427-474

Litteratur

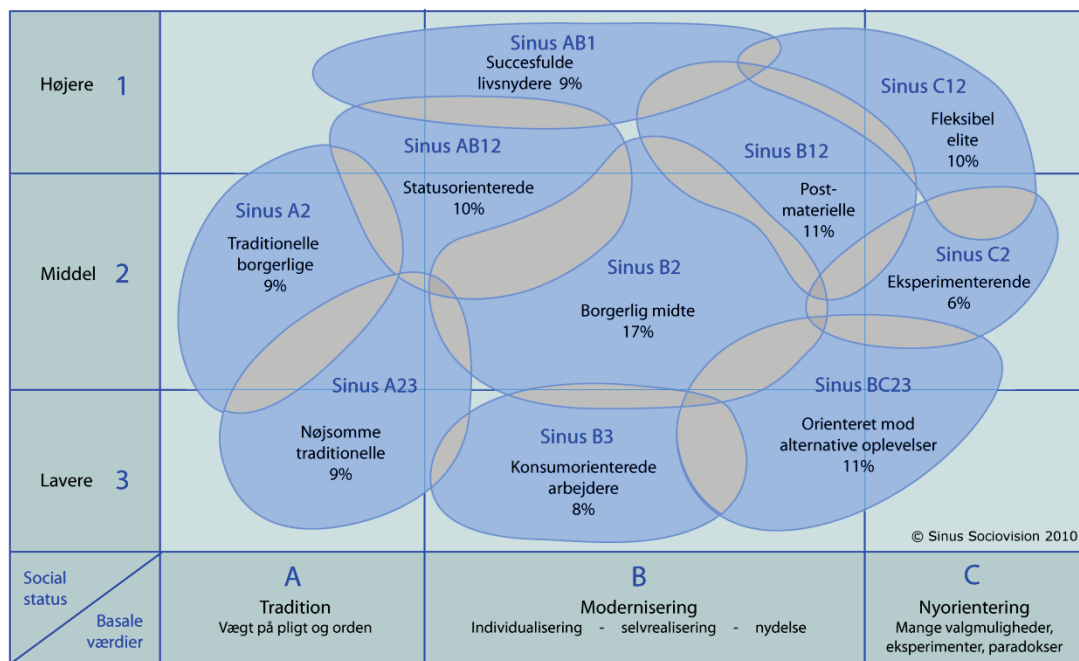
- Weber, Max 2003A [1904]: „Den socialvidenskabelige og socialpolitiske erkendelses »objektivitet«” i: Max Weber 2003: *Udvalgte tekster*, Bind 1, Hans Reitzels Forlag, s. 65-127
- Weber, Max 2003B [1919]: „Videnskab som levevej” i: Max Weber 2003: *Udvalgte tekster*, Bind 1, Hans Reitzels Forlag, s. 181-211
- Weber, Max 2003C [1921]: „Sociologiske grundbegreber” i: Max Weber 2003: *Udvalgte tekster*, Bind 2, Hans Reitzels Forlag, s. 189-239
- Weber, Max 2004: *Gesammelte Werke*, Digitale Bibliothek Band 58, Berlin: Directmedia
- Wedebye, Jørgen 1968: *Elementære Tidsrækkeanalysemetoder*, Lærebøger og Kompendier 2, Københavns Universitets Institut for Samtidshistorie og Statskundskab
- Wieblitz, Albert (Hg.) 2010: *Das Blickfeld erweitern. Menschen begeistern – Ehrenamtliche gewinnen. Handreichung für Kirchenvorstände in der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers*, Haus kirchlicher Dienste der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers in Zusammenarbeit mit dem Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD
- Winsnes, Ole Gunnar (red.) 2005: *Tallenes tale 2005*, Rapportserie fra Stiftelsen Kirkeforskning nr. 28, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag
- Wippermann, Carsten 1998: *Religion, Identität und Lebensführung*, Leske + Budrich
- Wippermann, Carsten 2011: *Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit*, Würzburg: Echter Verlag
- Zander, Jürgen 1982: „Einleitung des Herausgebers“ i: Ferdinand Tönnies 1982: *Die Tatsache des Wollens*, Beiträge zur Sozialforschung Band 1, Berlin: Duncker & Humblot
- Zimmermann, Johannes und Anna-Konstanze Schröder (Hg.) 2010: *Wie finden Erwachsene zum Glauben?* Aussat Verlag
- Østerberg, Dag 1974: *Emile Durkheims samfunnslære*, Oslo: Pax Forlag A/S

Bilag

Eksempler på sociokulturelle modeller

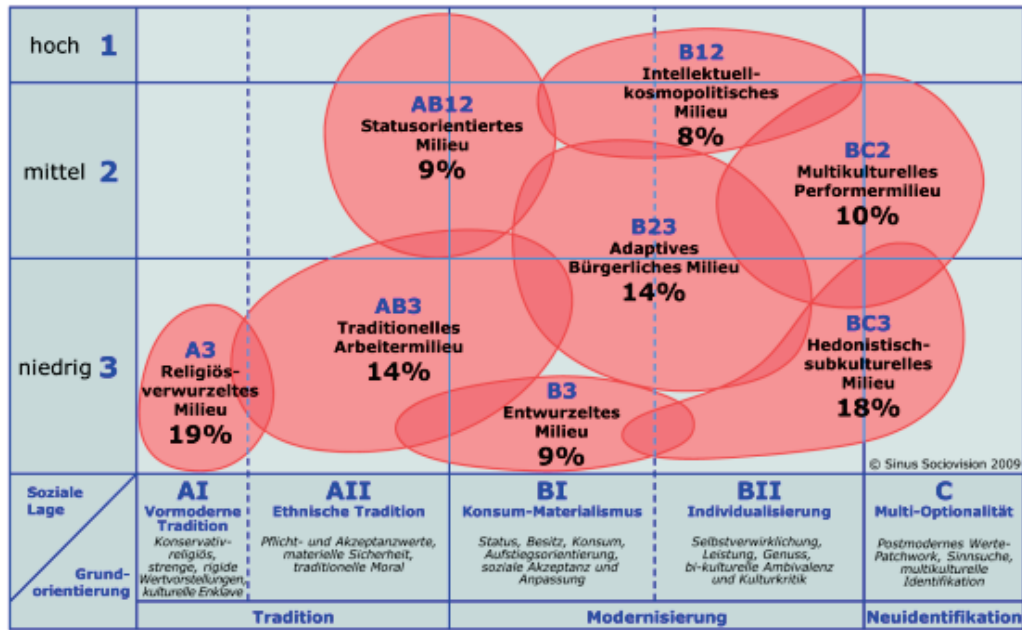
Figur 32: Individuel mobilitet mellem delta-modellens sociokulturelle miljøer

Kilde: Carsten Wippermann 2011, s. 89



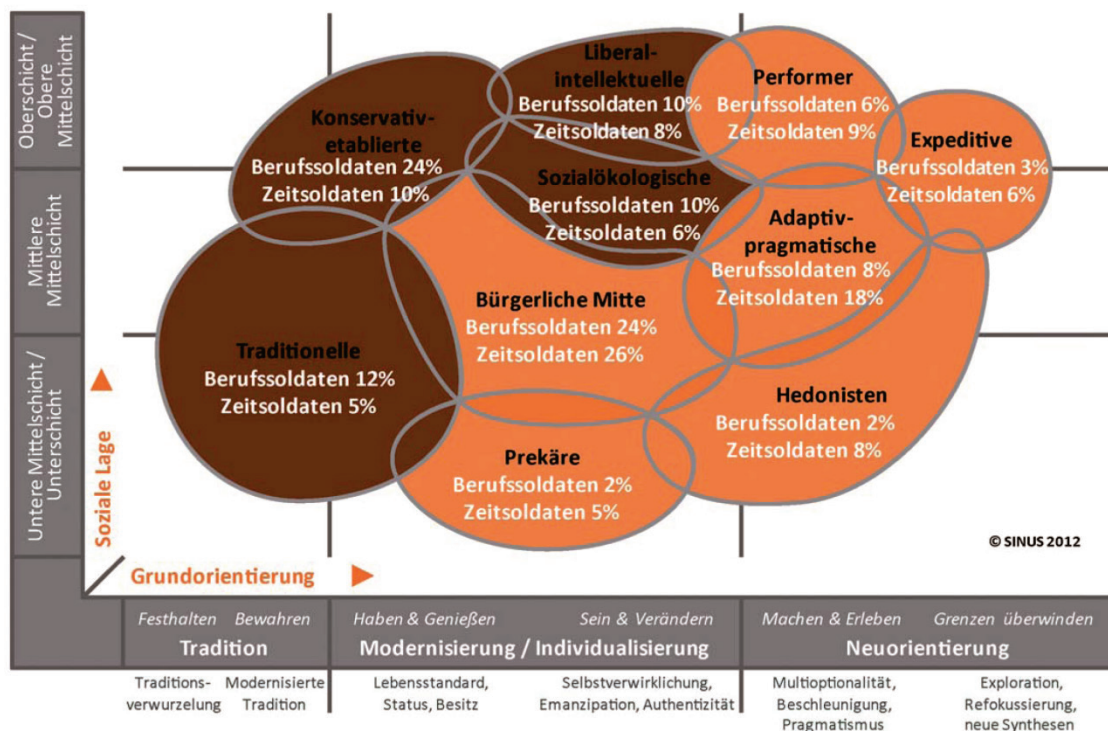
Figur 33: Sinus-miljøerne i Schweiz 2010 placeret i forhold til social status og grundorientering

Kilde: http://www.sinus-institut.de/uploads/tx_mpdownloadcenter/Sinus-Grafik_Schweiz.pdf [Hentet 19.12.13]



Figur 34: Sinus-model over tyskere af tyrkisk afstamning 2008

Kilde: Sinus Sociovision 2009, s. 3.



Figur 35: Sinus-model over værnepligtige (Zeitsoldaten) og professionelle soldater (Berufssoldaten)

Kilde: „Die Bundeswehr – soziokulturell so vielfältig wie unsere Gesellschaft“ i *Kompass*, Nr. 9, 2012, s. 6.

Nøgleoplysninger om EKD's livsformer

Tabel 25: Typiske træk ved seks livsformer fra EKD's fjerde medlemsundersøgelse

	De finkulturelle	De jordbundne	De kritiske	Bosætterne	De ressourcesvage	De mobile
Alder	55+ år	50+ år	25-65 år	30-50 år	40+ år	14-40 år
Uddannelse	Høj	Lav	Meget høj	Mellem til høj udd.	Lav	Under udd. eller mellem til høj
Kulturel orientering	Traditionel	Meget traditionel	Moderne og kritisk	Moderne og praktisk	Meget traditionel	Moderne med fokus på oplevelse
Værdier, man lægger vægt på	Dannelse, kvalitet, høj anseelse, historisk sans	Sparsommelighed, enkelhed, regelmæssighed	Nydelse, tænkning, socialt engagement, dannelse, kvalitet	Nydelse, familiens trivsel, planlægning	Sparsommelighed, regelmæssighed og nydelse	Nydelse, udseende, spænding, uafhængighed
Fritidsinteresser	Klassisk musik, teater, Litteratur	Selskabelighed, folkeligt kultur	"Verdensmusik", jazz, teater, bøger, videreuddannelse	Familien, haven, gør-det-selv, sport, biograf, rock, pop	Afstand til fin- og ungdomskultur, hjemmeliv	Rock, pop, natteliv, computer, sport, biograf
Social orientering	Familie, venner	Nabokontakt, lokalsamfundet, foreninger	Byliv, venner, projektbestemte netværk	Familien, naboer, venner, børneinst., foreninger	Isolation	Byliv, venner, ikke nabokontakt
Ønske til frivilligt arbejde	Ansvarlig borger, med i forening	Tjener for fællesskab, praktiker	Rådgiver med ekspertviden, ofte ift. samfund & miljø	Nabohjælp, idrætsforening og praktisk arbejde	Ikke så motiveret, men dog familie og venner	Hjælpsom ved en event, det skal helst være sjovt
Ønske til gudstjenesten	Traditionel højmesse med fin klassisk orgelmusik	Traditionel højmesse, letforståelig prædiken	Meditativ & tematisk, tankevækkende prædiken	Familieorienteret, festlig, gospel, optræden	Traditionel højmesse, letforståelig prædiken	Events, drop-in muligheder, ungdomsgudstj.
Frastødende ved gudstjenesten	Eksperimenter, uorden, det triviale	Det finkulturelle og højtravende	Det overfladiske og triviale, dogmatisk tale	Krav om stilhed, langtrukket	Det finkulturelle og højtravende	Eksperimenter, overraskelser
Bibelsyn	Kultur, livsvisdom	Svært forståelig, hellig, trøstende	Verdenslitteratur, udtrykker troserfaring	Fortællinger	Svært forståelig, hellig, trøstende	Kultur, eventyrlig
Hvad er teologi?	De lærtes diskussion er interessant for læge	Vigtigt med teologer til at forklare læge, hvad det går ud på	En diskussion, man også selv bør deltage i og give sit bidrag til ud fra egen faglighed	Forsøget på at gøre kristendommen forståelig og fremdrage værdier, som vi kan leve på	De lærtes diskussion, som er nyttesløs for os andre	En diskussion blandt nørdede om store spørgsmål

Kilde: Schulz, Hauschildt und Kohler 2009.

ISBN 978-87-91838-90-3

STEEN MARQVARD RASMUSSEN

Den relevante folkekirke – et sociologisk grundlag for målsætningsarbejde, aktivitetsstatistik og brugerundersøgelser