

# ”Du är ju baptist”

En kvalitativ studie av hur tro och religiös identitet  
har formats hos sex finlandssvenska baptister

Sara Högberg, 38138  
Pro gradu-avhandling i praktisk teologi  
Handledare: Patrik Hagman  
Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi  
Åbo Akademi  
2021

# ÅBO AKADEMI – FAKULTETEN FÖR HUMANIORA, PSYKOLOGI OCH TEOLOGI

Abstrakt för avhandling pro gradu

Ämne: Praktisk teologi	
Författare: Sara Högberg	
Arbetets titel: "Du är ju baptist": En kvalitativ studie av hur tro och religiös identitet har formats hos sex finlandssvenska baptister	
Handledare: Patrik Hagman	Handledare:
Abstrakt:  I avhandlingen undersöks hur tro och religiös identitet har formats hos unga i finlandssvensk baptism genom sex djupintervjuer med unga vuxna baptister i åldern 26–34 år. Alla deltagande i studien bekände en personlig tro och identifierade sig som baptister. De hade vuxit upp i ett kristet hem där familjen deltog i en församling tillhörande Finlands svenska baptistsamfund i Nyland eller Österbotten. Intervjuerna behandlade deras uppväxt fram till idag. Studien fokuserar på vilka faktorer som varit centrala för att utveckla en tro och en religiös identitet, hur det såg ut att börja omfatta en egen tro och i vilken utsträckning baptistiska praktiker och värderingar var en del av den processen. Uppmärksamhet ägnades även åt den religiösa minoritetstillhörighetens eventuella påverkan. Centralt för att utveckla både tro och baptistisk identitet var en religiös socialisering under uppväxten, där familjen, baptistförsamlingen och baptistsamfundets lägerverksamhet samverkade. Viktigt för trosutveckling var även vuxna förebilder som levde ut en äkta och osjälvisk tro, och att tron inte kändes tvungen men ändå kunde behandlas öppet i hemmet. Jämnåriga vänner, som flera hittade i andra frikyrkor, spelade särskilt i tonåren roll för tro och församlingsverksamhets relevans. Alla hade uppmärksammats på ett religiöst annorlundaskap, i synnerhet i skolmiljön. Olika typer av dialog med både andra kristna kyrkor och sekulära miljöer i tonåren och som unga vuxna var särskilt betydelsefullt för de deltagandes förståelse av sin religiösa identitet och påverkade även deras tro. En återkommande jämförelse av baptistiska särdrag mot den kulturellt dominanta evangelisk-lutherska traditionen kan ha påverkat deras förståelse av sin egen tradition. Att omfatta en egen tro var en process där socialisation och egna livserfarenheter samspelade, särskilt erfarenheter av att tron hjälpte att hantera livet. Alla hade utvecklat en benägenhet för religiösa praktiker som troendedop, bibelläsning och bön, men det varierade i vilken grad dessa spelade en särskild roll för hur deras tro formades och de själva gjorde bruk av dem. För några var det egna dopet förenat med betydelsefulla trosstärkande erfarenheter. I några fall uppdagades även spänningar mellan baptistiska och kulturella värderingar. Den personliga tron som baptistisk betoning verkade fungera som en resurs för att hitta värdefull kristen gemenskap över samfundsgränser och samtidigt behålla en tydligt baptistisk identitet.	
Nyckelord: Tro, religiös identitet, trosutveckling, baptism, religiös socialisering, religiös minoritet, unga vuxna, finlandssvenska frikyrkor, Finlands svenska baptistsamfund, finlandssvenskar, religiös praktik	
Datum: 5.6.2021	Sidoantal: 123
Abstraktet godkänt som mognadsprov:	

# Innehållsförteckning

<b>1</b>	<b>Inledning</b>	<b>6</b>
1.1	<i>Syfte och frågeställning</i>	7
1.2	<i>Tidigare forskning om finlandssvensk baptism, ung tro och trosformning</i>	8
1.3	<i>Material</i>	10
1.4	<i>Metod och teori</i>	11
1.5	<i>Etiska överväganden</i>	14
1.6	<i>Jag och min forskning</i>	15
1.7	<i>Avhandlingens uppbyggnad</i>	18
<b>2</b>	<b>Informanternas kontext</b>	<b>19</b>
2.1	<i>Finland som religiöst landskap i västvärlden</i>	19
2.2	<i>Baptismen i Svenskfinland</i>	22
2.2.1	<i>Baptismens väg till Finland</i>	23
2.2.2	<i>FSB:s organisation, församlingsliv och kännetecken</i>	25
2.2.3	<i>FSB:s barn- och ungdomsarbete</i>	30
2.3	<i>Generation Y och livsskedet ung vuxen</i>	33
<b>3</b>	<b>Tro, religiös identitet och hur de formas</b>	<b>39</b>
3.1	<i>Levd religion</i>	39
3.2	<i>Religion, tro och religiösa praktiker</i>	41
3.3	<i>Religiös identitet</i>	45
3.4	<i>Religionspsykologiska perspektiv</i>	48
<b>4</b>	<b>Analys</b>	<b>53</b>
4.1	<i>Grundläggande relationer och kontexter</i>	53
4.1.1	<i>Familjen</i>	54
4.1.2	<i>Uppväxtförsamlingen</i>	58
4.1.3	<i>Hummelholmen</i>	64
4.1.4	<i>Förebilder</i>	68
4.1.5	<i>Sammanfattande diskussion</i>	72
4.2	<i>Förhandlingsplatser</i>	75
4.2.1	<i>Möten med andra kristna grupper</i>	76
4.2.2	<i>Möten med det ickekristna</i>	86
4.2.3	<i>Sammanfattande diskussion</i>	89
4.3	<i>Baptistiska praktiker och värderingars betydelse</i>	92
4.3.1	<i>Troendedopet</i>	93
4.3.2	<i>Personlig tro och kristen gemenskap</i>	97
4.3.3	<i>Att vårda gudsrelationen</i>	100
4.3.4	<i>Sammanfattande diskussion</i>	102
<b>5</b>	<b>Sammanfattande diskussion</b>	<b>105</b>
5.1	<i>Sammanfattning</i>	105
5.1.1	<i>Vilka faktorer är centrala för utvecklingen av en tro och en religiös identitet?</i>	105
5.1.2	<i>Hur fungerar processen mot att omfatta en egen tro och i vilken utsträckning brukas baptistiska praktiker och värderingar?</i>	106
5.1.3	<i>Spelar minoritetspositionen någon roll för dessa processer och i så fall vilken?</i>	108
5.2	<i>Diskussion</i>	108
	<b>Lista över förkortningar</b>	<b>113</b>

<b>Käll- och litteraturförteckning.....</b>	<b>114</b>
<b>Bilaga: Intervjuguide.....</b>	<b>123</b>

Jag vill inledningsvis tacka informanterna, som har låtit mig ta del av sina tankar på ett så personligt tema som deras religiösa övertygelse. För mig var våra samtal mer än en vetenskaplig intervju. Jag ser dem som en gåva som på flera sätt påverkat mig och min syn på vår gemensamma frikyrkliga tro och tradition. Jag hoppas att jag har gjort livsberättelserna rättvisa, för en människas väg till en egen tro är i allra högsta grad – hur akademisk uppgiften än må vara – helig mark.

Tack också till Patrik, Bernice, Marie och seminariet i praktisk teologi. Tack till Tove för hjälpen med intervjuguiden, och alla de från Finlands svenska baptistsamfund som tålmodigt hjälpt mig reda ut aspekter av den finlandssvenska baptismen i otaliga mejl och samtal – ingen nämnd, ingen glömd.

# 1 Inledning

Rötterna till denna pro gradu-avhandling finns i en fråga som ställdes av en ung finlandssvensk baptist till en äldre i en mejlkonversation inför ett läger på baptisternas lägergård i österbottniska Monäs: ”Vad är baptistisk identitet?” Jag besvarade mig över insikten att jag inte visste något bra svar på frågan. Samma obekväma känsla har uppkommit regelbundet under min studietid då jag ibland fått väldigt utmanande frågor om den baptistiska tradition jag tillhör. Mina erfarenheter har väckt en nyfikenhet på hur den yngre generationen finlandssvenska baptister egentligen ser på sig själva. Hur tror de och hur har den tron tagit form i dem? Vad innebär det för dem att vara baptister och på vilket sätt är det en del av deras identitet? Det finns inget enkelt svar på dessa frågor, eftersom akademisk forskning om frikyrklighet i Svenskfinland ur ett samtida teologiskt perspektiv är närmast obefintlig. Denna avhandling är en början till att utforska detta område genom att undersöka hur tro och religiös identitet har formats hos ett antal baptister som idag är unga vuxna. Jag hoppas att den förutom att ge ny akademisk kunskap ska få bidra till diskussion om finlandssvenska baptisters självförståelse.

I mitt exemplar av Nils Näsmans doktorsavhandling *Baptismen i svenska Österbotten 1868–1905* (1962), som min mormor gav min morfar efter hans första år på Betelseminariet i Stockholm 1963, hittade jag ett pappersark med en recension skriven av Torsten Bergsten. Han beskriver föremålet för Näsmans forskning, de österbottniska baptisterna, som ”en försvinnande liten del av Finlands befolkning.” Baptisterna i Finland motsvarar med sina idag runt 2000 medlemmar fördelade relativt jämnt på ett svensk- och ett finskspråkigt samfund väl den beskrivningen. Eftersom baptismen kom till i Finland i mitten av 1800-talet och snabbt blev en organiserad rörelse har den dock hunnit rotas i det finländska samhället på de ställen där den etablerades och skapa en egen identitet. Baptismen utgör därför trots det ringa anhängarantalet en integrerad del av Finlands religiösa karta och studier av baptism i Finland breddar förståelsen för den kristna mångfaldens uttryck i landet.

Mellan 2003 och 2019 hade baptistsamfundets medlemsantal minskat med 318 personer – en betydande andel var avlidna – och under en femtioårsperiod var minskningen dryga 1100. Därtill ligger medelåldern på över 50 år.<sup>1</sup> Unga vuxna är med andra ord en liten del av baptistsamfundets medlemmar, men gruppen är central för FSB:s framtid. Det gör det intressant och relevant att fördjupa förståelsen för deras trosidentitet. Emellertid berör min avhandling inte bara finlandssvensk baptism. Det är ett faktum att ålderskategorin unga vuxna lyser med sin

---

<sup>1</sup> Power Point med FSB:s medlemsstatistik presenterad på samtalsdag 12.10.2019.

frånvaro i många kristna kyrkor och samfund både i och utanför Finlands gränser<sup>2</sup> och såväl kyrkor som akademiker försöker förstå den trenden.

Inom olika samhälls- och beteendevetenskapliga discipliner har det bedrivits gedigen forskning om västerländska ungas religiositet de senaste decennierna. Forskningen visar att yngre generationers inställning till religion och sätt att vara religiösa skiljer sig märkbart från äldre generationers.<sup>3</sup> Min studie ger inblick i hur det kan fungera att bli religiös och hantera religion både som ung och i en ung generation. En intressant aspekt som mitt val av forskningsmiljö bidrar med är vilken betydelse det kan ha för tro och religiöst identitetsskapande att vara del av en minoritet – eller flera. Finlandssvenska baptister är nämligen en trippel minoritet: svensk-språkiga i Finland, kristna i ett sekulärt samhälle, frikyrkliga i en folkkyrkodominerad<sup>4</sup> kultur.

## 1.1 Syfte och frågeställning

Studiens syfte är att ta reda på, och fördjupa förståelsen för, vad som påverkar och utgör finlandssvenska baptisters tro och religiösa identitet. Genom att fokusera på en tämligen outforskad kristen tradition i Finland och unga vuxnas uppväxterfarenheter bidrar den till att bredda forskningen om såväl kristna rörelser i landet som unga finländares religiositet. I avhandlingen undersöks utvecklingen av kristen tro och identitet hos unga vuxna som under uppväxten medverkat i en församling ansluten till Finlands svenska baptistsamfund (FSB). Studien syftar särskilt till att svara på följande fråga med hjälp av tre underfrågor:

Hur formas tro och religiös identitet hos unga i finlandssvensk baptism?

- Vilka faktorer är centrala för utvecklingen av en tro och en religiös identitet?
- Hur fungerar processen mot att omfatta en egen tro och i vilken utsträckning brukas baptistiska praktiker och värderingar?

---

<sup>2</sup> Perrin 2020, x. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har haft ett tydligt minskat deltagande i fram för allt huvudgudstjänsten, men också i annan verksamhet och kyrkliga förrättningar, mellan 1995 och 2015. De som i störst grad skriver ut sig ur kyrkan är i åldern 20–29 år, följt av 30–39 åringarna, men det är också de åldersgrupperna som skriver in sig i störst utsträckning. (<https://public.tableau.com/profile/kirkon.tutkimuskeskus#!/vizhome/Kirkonjensenyys2016/Kirkonjensenyys2015>, hämtad 16.2.2021.)

<sup>3</sup> Se till exempel Tervo-Niemelä 2016, 27–44.

<sup>4</sup> 69,7 % av finländarna var medlemmar i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2018, vilket är en stor minskning sedan 1975, men fortfarande har Evangelisk-lutherska kyrkan en prägel av folkkyrka i det finländska samhället. (<https://public.tableau.com/profile/kirkon.tutkimuskeskus#!/vizhome/Kirkoonkuuluvuus2018/Kirkoonkuuluvuus2018>, hämtad 16.2.2021.)

- Spelar minoritetspositionen någon roll för dessa processer och i så fall vilken?

## 1.2 Tidigare forskning om finlandssvensk baptism, ung tro och trosformning

FSB och enskilda församlingar har flitigt gjort egna skildringar av sin historia och verksamhet, där Leif-Erik Holmqvists jubiléumshistorik *Finlands Svenska Baptister 150 år: 1856–2006* (2006) är den mest omfattande. Anneli Lohikko skrev en liknande historik, *Baptistit Suomessa 1856–2006* för Suomen Baptistikirkko (SBK), men hon fokuserar naturligt nog på de finskspråkiga baptisterna. År 2007 firade även Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf. (SBFU) sitt 100-årsjubileum med en egen historik.<sup>5</sup> Baptismen behandlas även i ett par skriftliga presentationer av finlandssvensk frikyrklighet.<sup>6</sup> Akademiska arbeten om finlandssvensk baptism är emellertid få och av övervägande historisk karaktär. Ingen doktorsavhandling har skrivits sedan Nils Näsmans *Baptismen i svenska Österbotten 1868–1905* år 1962. Ett par pro-graduavhandlingar i teologi har producerats. År 1979 skrev Leif-Erik Holmqvist *Baptisternas första tidningar i Finland 1892–1908* och Samuel Svenfelt skrev 2011 *Humlefestivalen 1980–1994: En kristen musik- och kulturtradition*.<sup>7</sup> Min pro gradu-avhandling bidrar till helt ny typ av forskning om finlandssvensk baptism med sitt tydliga samtidsfokus. Samtidigt får baptismen utgöra kontexten för fördjupning i fenomen relevanta för såväl andra kristna kyrkor, samfund och kontexter som akademiska discipliner som är intresserade av vad det kan innebära att växa upp i ett religiöst minoritetssammanhang och/eller att vara en kristen ung vuxen i samtiden – ämnen som studerats desto flitigare under de senaste åren. Nedan presenterar jag en bråkdel av sådan forskning som särskilt relaterar till min egen studie.

Arniika Kuusisto disputerade vid Helsingfors universitets beteendevetenskapliga fakultet år 2011 med avhandlingen *Growing up in affiliation with a religious community: A case study of seventh-day adventist youth in Finland*. Med både kvalitativa och kvantitativa metoder undersökte hon socialisation i en religiös gemenskap, med särskilt fokus på hur religiös identitet och

<sup>5</sup> *100 år av myggbett, gemenskap och gudsnärvaro: sbfu 1907–2007*. Mia Stenmark et al. (red.).

<sup>6</sup> Institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo akademi kartlade utan nya vetenskapliga undersökningar finlandssvensk samtida frikyrklighet 1972, vilket presenterades i *Finlandssvensk frikyrklighet* av Nils G Holm och Håkan Sandström. Frikyrklig Samverkan FS rf. har också låtit göra bredvidläsningslitteratur för grundskolan och gymnasiet, t.ex. *Våra frikyrkor i Svenskfinland* år 1986.

<sup>7</sup> Utöver de uppräknade finns några pro-graduavhandlingar i teologi om väckelse i Österbotten, där även baptismen behandlas: Roger Petterssons *Väckelserörelserna i 1800-talets Esse* (2002) och Yvonne Liljedahl–Lunds *Församlingsliv och väckelse i Purmo 1870–1920* (2001). Även Dennis Rundts *Från religiös väckelse till vänsterradikalism – en undersökning av den vänsterradikala politiska traditionens uppkomst i Munsala fram till 1920* (1989) och Malena Saarmans *Anna Heikel – en ovanligt rik begåfvning: en frikyrklig kvinnas aktörskap och nätverkande i Jakobstad i slutet på 1800-talet* (2012), skrivna inom ämnena statsvetenskap respektive nordisk historia, berör finlandssvensk baptism.



värderingar påverkas. Undersökningen gjordes inom en annan finländsk frikyrka, sjundedagsadventisterna. En liknande, men genomgående kvalitativ, studie i finlandssvensk och huvudsakligen evangelisk-luthersk kontext utgör Maria Klingenberg doktorsavhandling i teologi, *Conformity and contrast: Religious affiliation in a Finland-Swede youth context* (2014). Bland informanterna fanns också några informanter som tillhörde minoritetssamfund. Klingenberg såg att majoritets- och minoritetspositioner påverkade den religiösa identitetsförhandlingen och att minoritetsrepresentanter såg sin religiösa tillhörighet som en mer betydande del av sin personliga identitet i jämförelse med majoritetsrepresentanter. Andra relevanta iakttagelser är att vänner spelade stor roll för socialisationsprocessen och att förmedlandet av tro i låg utsträckning var explicit och verbalt.

Patrik Hagman undersökte år 2017 med etnografiska materialinsamlingsmetoder och teologiska tolkningsverktyg ungas relation till det evangelisk-lutherska församlingsarbetet med avstamp i Jakobstads svenska församlings ungdomsarbete.<sup>8</sup> Studien belyser svårigheter i att förmedla en kristen identitet till de unga och integrera dem i församlinglivet utanför ungdomsverksamheten och för ung vuxentiden. Samtida ungdomsarbete i en frikyrklig kontext har svenska etnologen Maria Zackariasson undersökt genom intervjuer med aktiva unga i den frikyrkliga ungdomsorganisationen Equmenia<sup>9</sup> om deras engagemang. Resultaten presenteras i boken *Gemenskapen: Deltagande, identitet och religiositet bland unga i Equmenia* (2016). Undersökningen hade ett samhällsdeltagande perspektiv men berörde även identitetsfrågor.

Ett färskt bidrag till forskningen i unga vuxnas tro, och en inspiration till min egen avhandling, är Ruth Perrins omfattande forskningsprojekt som resulterat i boken *Changing shape: The faith lives of millennials* (2020). Perrin intervjuade närmare femtio 29–37-åringar som varit bekännande kristna i tidiga 20-årsåldern om hur deras tro hade formats under den tiden i syfte att undersöka viktiga faktorer för att behålla och fördjupa en tro. Perrins resultat kommer att speglas mot mina på relevanta punkter i avhandlingen.

---

<sup>8</sup> Presenteras i kapitlet "Världens bästa ungdomsarbete och världens sämsta gudstjänster?: Finlands Evangelisk-lutherska kyrkas konfirmandarbete som 'Den perfekta ön'" i antologin *Man ska vara sig själv: En bok om ungdomar, tro och delaktighet*. Forsling et al. (red). 2019.

<sup>9</sup> Equmenia är Equmeniakyrkans ungdomsorganisation. Equmeniakyrkan bildades 2011 och är en fusion av tidigare Metodistkyrkan i Sverige, Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionskyrkan.

### 1.3 Material

Materialet i min studie består av mellan 50 minuter och två timmar långa semistrukturerade djupintervjuer med sex informanter. Antalet informanter bestämdes till sex stycken för att ge avhandlingen en rimlig avgränsning. Informanterna har hittats med metoder som funnits naturligt till hands<sup>10</sup> – i praktiken genom personliga kontakter och hjälp från församlingar. De har nåtts via sociala medier, telefonsamtal och e-post. Vid kvalitativ forskning är det inte relevant att få fram en statistisk representation. Informanten kan på sin höjd representera sig själv och andra som faller inom det mönster som studiet av hens berättelse visar. Jan Trost anser dock att det är skäl att eftersträva bästa möjliga variation bland informanterna inom ramen för den homogena grupp som studeras, eftersom intresset vid kvalitativa studier ofta ligger just i variationen inom den avgränsade gruppen.<sup>11</sup>

I min studie utgörs den homogena gruppen av individer i åldern 26–34 år som vuxit upp i anslutning till någon av församlingarna som utgör Finlands Svenska Baptistsamfund (FSB) och vid intervjutillfället bekände en kristen tro. Jag valde att avgränsa informanterna till unga vuxna<sup>12</sup> runt 30-årsåldern, eftersom forskning visar att religiositeten generellt då börjar stabiliseras och den kognitiva förmågan att behandla så abstrakta saker som religion är färdig utvecklad.<sup>13</sup> Åldersgruppen har dessutom fått lite distans till uppväxten samtidigt som tidshoppet till den är förhållandevis litet. Variationen i gruppen utgörs dels av att alla informanter haft anknytning till olika församlingar. Alla landskap där det finns svenskspråkiga baptistförsamlingar är representerade och hälften av församlingarna är stadsförsamlingar medan hälften är landsortsförsamlingar. Dels syns variationen i församlingsaktivitet vid tiden för intervjuerna. Ingen har helt slutat delta i kyrklig aktivitet, men variationen i regelbundenhet går från några enstaka kyrkobesök per år till veckovist deltagande i gudstjänst och andra aktiviteter. Utöver detta har jag eftersträvat en jämn könsfördelning. Fyra är kvinnor och två män. Majoriteten kvinnor beror på att det visade sig vara svårare att hitta män som ville ställa upp på intervju. I hög grad finns även variation mellan typer av utbildning, civilstånd och livssituationer. Hälften av informanterna lever i äktenskap och är eller ska vid intervjutillfället snart bli föräldrar. En har ett stadigvarande samboförhållande och två är singlar. Eftersom samfundet är litet är basen för urvalet numerärt litet. Dessa faktorer har påverkat möjligheten

---

<sup>10</sup> Trost 2010, 140–141.

<sup>11</sup> Trost 2010, 137, 140–142.

<sup>12</sup> Se vidare om unga vuxna och informanternas generation i kapitel 2.2.

<sup>13</sup> Whitney & Ebstye King 2014, 140. McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>1</sup>, 4.

till en variationsrik grupp och därför är jag positivt överraskad över att jag lyckats hitta en förhållandevis stor variation inom den avgränsade gruppen.

#### 1.4 Metod och teori

Som forskningsmetod valdes djupintervju, eftersom studiens mål är att bättre förstå enskilda personers tankar och erfarenheter samt hitta mönster för det undersökta fenomenet.<sup>14</sup> Jag bedömde att enskilda intervjuer lämpade sig bäst för att de gav goda förutsättningar för att djupgående kunna behandla en fråga som för många kan uppfattas vara personlig, och för att det främjade informanternas anonymitet. De halvstrukturerade intervjuerna har ett fokuserat och avgränsat temaområde utifrån studiens frågeställning. Frågorna är öppna, och en intervjuguide<sup>15</sup> på temaområdet till gemensam bas för intervjuerna har utarbetats med hjälp av den teoretiska ramen för studien och min egen erfarenhet av baptistsammanhanget.<sup>16</sup> Alla intervjuer bandades, tre av dem även med videoupptagning. Den tekniska apparaturens närvaro bidrog till en känsla av formalitet i de intervjuer som utfördes ansikte mot ansikte. De två som utfördes i en lokal anknuten till baptistsamfundet präglades också av större formalitet än den hemma hos informanten, men enligt min upplevelse hindrade det inte proceduren. De intervjuer som på grund av coronapandemin gjordes som videosamtal i Zoom eller Skype hade en mer avslappnad karaktär. Skärmen verkade skapa en distans som främjade informanternas berättande och hindrade mig från att avbryta i onödan. Därutöver kan hemmamiljön ha påverkat bekvämlighetsfaktorn.

En kvalitativ forskningsintervju är inte vilket samtal som helst. Intervjuare och informant påverkar varandra och interaktionen under intervjusituationen kan inte separeras från den åstadkomna kunskapen. Det sociala samspelet skapar kunskapen.<sup>17</sup> Eftersom intervjusamtalet är professionellt placeras forskaren i en maktposition gentemot informanten. Det finns ett tydligt på förhand definierat mål och forskaren styr över ämnet, frågorna och utformningen av intervjutillfället. Vidare påverkas asymmetrin i maktbalansen av intervjuarens kompetens på det berörda ämnet och förförstådda ensamrätt till tolkning av det material som skapas. Den oundvikliga maktasymmetrin bör intervjuaren vara medveten om eftersom den kan påverka informantens beteende, till exempel så att den anpassar sina svar efter vad den tror att

---

<sup>14</sup> Trost 2010, 43–44.

<sup>15</sup> Se bilaga.

<sup>16</sup> Trost 2010, 40–42. Patel och Davidson 2003, 71–72.

<sup>17</sup> Kvale & Brinkmann 2014, 49, 77. Fägerborg 2011, 95.

intervjuaren vill höra.<sup>18</sup> I min undersökning visade en av informanterna sådana tendenser. Hen återkom ständigt till huruvida det vi talade om relaterade till hens tro. Det att jag hade berättat att undersökningen skulle handla om tro påverkade alltså informantens inställning under intervjun.

Djupintervju som metod har sina inneboende begränsningar. Eftersom jag är intresserad av att skapa förståelse för en process som skett över tid har jag varit beroende av informanternas minnen och förtroende att anförtro mig dem. Minnet kan förändras, informanterna är selektiva i vad de delar med mig och de tolkar sina liv i berättandet.<sup>19</sup> Perrin konstaterar till exempel i anslutning till sin undersökning av generation Y:s<sup>20</sup> trosliv, att en påverkande faktor är vilken förståelse som informanterna själva redan har för sin samtida tro och förändringarna på vägen dit.<sup>21</sup> Undersökningen ger mot denna bakgrund ingen uttömmande bild av informanternas väg till en tro och religiös identitet och resultaten kan heller inte säga något generellt om unga vuxna finlandssvenska baptisters erfarenheter. Användningen av mängduttryck som ”hälften” och ”majoriteten” i denna avhandling måste således förstås uteslutande som enheter av den berörda gruppen informanter.

Jag har transkriberat intervjuerna i sin helhet, men putsat bort de pauser och utfyllnadsord som enligt min bedömning saknat betydelse för svarens innebörd. Majoriteten av intervjuerna utfördes genomgående på österbottniska dialekter. Ett dialektalt sätt att uttrycka sig och standardiserat skriftspråk skiljer sig markant från varandra. Kvale och Brinkmann konstaterar att utskrivning av intervjuer alltid är förbundet med att abstrahera och transformera det ursprungliga materialet som ”är en levande social interaktion där tidsförloppet, tonfallet och kroppsuttrycket är omedelbart tillgängliga för dem som deltar i samtalet.”<sup>22</sup> Jag valde att gå emot allmän praxis och bevara dialekt och talspråklighet i intervju-utskriften med strävan att bevara kontakten med intervjutillfället som helhet i analysprocessen. Detta tillvägagångssätt har varit möjligt eftersom jag som infödd österbottning behärskar den dialektala kulturen och själv har utfört, transkriberat och analyserat intervjuerna. Jag bedömer att mitt val har hjälpt mig att behålla känslan för intervjumaterialet som mer än utskriven text vid analysen och därmed främjat intervjuernas validitet som material för min studie.<sup>23</sup> I den skriftliga fram-

---

<sup>18</sup> Kvale & Brinkmann 2014, 51–53.

<sup>19</sup> Fägerborg 2011, 97.

<sup>20</sup> De födda under 80-talet och 90-talets början. Se vidare i kapitel 2.2.

<sup>21</sup> Perrin 2020, xv.

<sup>22</sup> Kvale & Brinkman 2014, 217–218.

<sup>23</sup> Kvale & Brinkman 2014, 224–227. Eftersom vad som är en valid utskrift varierar beroende på studiens syfte, bedömer jag att mina blir mer valida om de hjälper mig att minimera de ändå oundvikliga abstraktionerna. Beträffande reliabiliteten är utskrift alltid en tolkning oavsett om den innehåller fler talspråkliga drag, men jag

ställningen av studien har citatens talspråk omvandlats till skriftspråk. Symbolen [...] i citaten betecknar att kortare eller längre delar av citatet bortlämnats medan tre punkter (...) visar att informanten håller en liten paus i berättandet.

Jag har följt det tillvägagångssätt vid analys och tolkning av materialet som Caroline Gustavsson praktiserat i sin doktorsavhandling i pedagogik, det vill säga en kombination av erfarenhetsnära och erfarenhetsöverskridande analys, där den första fokuserar på informanternas erfarenheter och den andra på materialets relation till studiens teoretiska ramverk.<sup>24</sup> I praktiken utförs de två tolkningsprocesserna parallellt och i samspel med varandra. Min teoretiska ram har varit min grundläggande tolkningshorisont och styrt arbetet från startpunkten, men jag har hela tiden inom denna ram försökt förhålla mig explorativt till mina informanternas erfarenheter. Den teoretiska ramen har utvecklats under arbetets gång i dialog med intervjuernas innehåll och dess centrala delar presenteras närmare i kapitlen 2 och 3. Eftersom jag ville undersöka formande av tro och religiös identitet hos enskilda religionsutövare utgick jag från det teoretiska perspektivet levd religion, som sedan kompletterades med varierande teorier, forskning och fakta om såväl tro och identitet som informanternas kontexter. Innehållet i den teoretiska ramen styrdes alltså från början av frågeställningen och senare utifrån syftet att skapa en bättre förståelse för intervjumaterialet.

I tolkningsarbetet har jag ömsom fokuserat på att skapa en uppfattning av varje enskild informants förståelse av sin livserfarenhet, ömsom satt berättelserna i jämförande relation till varandra och hela tiden haft den teoretiska ramen som bollplank för att söka djupare förståelse för innebörden av intervjusvaren. I praktiken har jag gjort många genomläsningar av utskriften, först som helheter och sedan för att sammanställa citat på de teman som under arbetets gång i dialog med teorin framträtt som centrala och relevanta för forskningsfrågan. När varje område med citatsammanställningar har behandlats, har jag också vid behov återvänt till de enskilda intervjuerna för att kontrollera eller fördjupa. Vid behov har jag också gått tillbaka till ljudspåren. Det här och liknande abduktiva sätt att jobba analytiskt är enligt Knut Tveitereid något som kommit att falla sig naturligt för kvalitativ praktisk-teologisk forskning, eftersom det har likheter med hermeneutiska och kontextuella perspektiv på analys som var kännetecknande för teologer redan innan den ”empiriska vändning” (empirical turn) som präglar i synnerhet den praktiska teologin i samtiden.<sup>25</sup>

---

tror att den hjälp som utskriften ger mig att återkalla intervjutillfället hindrar allt för stora friheter i både transkriberingen och tolkningen.

<sup>24</sup> Gustavsson 2013, 55–58.

<sup>25</sup> Tveitereid 2018, 41, 44.

## 1.5 Etiska överväganden

Forskningsetik kan delas in i ett forskarettiskt plan, där forskningsseder som transparens, validitet, ärlighet, mångsidig tolkning och tydlig redovisning står i fokus samt ett forsknings-etiskt plan, som behandlar skyldigheter i relation till informanterna.<sup>26</sup> Jag har tagit del av Forskningsetiska delegationens (TENK) anvisningar för etiska principer vid humanforskning, vilka Åbo Akademi förbundet sig till. En central princip som behandlas där är informerat samtycke, kort sagt att eftersträva tydlighet i dialogen med informanterna om vad studien har för mål, hur den ska utföras, deras roll och min.<sup>27</sup> Vid förfrågan om att medverka i studien informerades de om studiens syfte, natur och sammanhang samt att strikt konfidentialitet inte kan garanteras dem på grund av de små sammanhang som studeras. Vid inledningen av varje intervju berättade jag mer ingående för informanterna om deras rättigheter. De gavs möjlighet att när som helst avbryta sin medverkan eller vägra att svara på intervjufrågor och de fick information om min egen tystnadsplikt och säkrandet av trygg förvaring av materialet.<sup>28</sup> Alla gav samtycke till att jag fick använda materialet i senare egen forskning och lovade för alla deltagandes anonymitets skull att inte delge andra än den närmaste familjekretsen att de deltagit i studien.

Den konfidentialitet som kännetecknar kvalitativa intervjuer har eftersträvats.<sup>29</sup> Jag gjort mitt yttersta för att bevara informanternas anonymitet i framställningen av studien. Endast de uppgifter som är nödvändiga för att förstå och analysera materialet har angivits. Jag har tilldelat informanterna en slumpmässigt vald bokstav för att kunna hålla analysen könsneutral men ändå bevara en personlig aspekt i deras berättelser. I vissa fall utelämnas bokstaven medvetet för att främja anonymiteten. I citaten har utskriftenas talspråk omvandlats till skriftspråk på ett sådant sätt att den ursprungliga karaktären bevarats men språket standardiserats för att bevara mina informanternas anonymitet och integritet.<sup>30</sup> Jag har även anonymiserat namn på platser, församlingar, personer och dylika avslöjande detaljer.

Som forskare är jag skyldig att ge en så rättvis och ärlig bild av materialet som möjligt. Jag har under studiens gång särskilt blivit förtrogen med något som Oscar Pripp listar som en forskarettisk fara: att låta oväntade och motbevisande upptäckter ta stor plats i rapporteringen av

---

<sup>26</sup> Pripp 2011, 80–81. Se även Kvale & Brinkmann 2014, 11–112 om forskarens roll.

<sup>27</sup> Forskningsetiska delegationens publikationer 3/2019, Pripp 2011, 81. Trost 2014, 107.

<sup>28</sup> Enligt riktlinjer i Trost 2010, 61–65, 123–130.

<sup>29</sup> Trost 2010, 44, Kvale & Brinkmann 2014, 109–110.

<sup>30</sup> Kvale & Brinkmann 2014, 227–228. Eftersom jag är den enda som får läsa transkriptionerna i sin helhet bedömer jag det inte äventyra anonymiteten att talspråkligheten behållits där.

resultaten.<sup>31</sup> En annan närbesläktad tendens som jag försökt motverka är att dra för tidiga slutsatser om mönster bland informanterna, eftersom studiens genomgående kvalitativa natur omöjliggör generalisering. Jag har strävat efter att behandla varje informants berättelse som unik och balansera de trender jag upptäckt med eventuella exempel på avvikande erfarenhet eller åsikt.

## 1.6 Jag och min forskning

Eftersom jag har en nära relation till det studerade sammanhanget, ser jag det som nödvändigt att ge utrymme för en diskussion om hur det har påverkat studien. Den amerikanska praktiska teologen Eileen R. Campbell-Reed<sup>32</sup> konstaterar att kvalitativa teologiska studier är en “oundvikligt relationell uppgift”<sup>33</sup> och att den är relationell på tre plan: till den egna personen, till den sociala positionen och till kulturen. Reed reflekterar över reflektivitet utgående ifrån sin erfarenhet av att som kvinnlig baptistpastor i sin doktorsavhandling ha studerat kvinnliga baptistpastorer. En av hennes iakttagelser är att forskaren alltid är bunden till en rad roller som utgår från erfarenheten och överlappar varandra.<sup>34</sup> Forskarens reflektiva uppgift är att medvetandegöra sin position till det studerade och ansvarsfullt hantera de konsekvenser som följer. Denna ständigt pågående reflektionsprocess gäller både inför och under materialinsamlingen i relationen till de studerade människorna, och under materialbearbetningen och framställningen även i de relationer som forskaren bildar med potentiella läsare samt läsarnas relation till de människor som studien handlar om.

Vilken är då min självförståelse, mina påverkande roller och min sociala position i denna studie? Hypotetiskt sett kunde jag, liksom Campbell-Reed i sin undersökning, ha varit min egen informant. Som ung vuxen delar jag upplevelsen av att tillhöra den här tidsåldern med allt vad det innebär (se kapitel 2). Vidare är jag en troende kristen och även jag har utvecklat en tro i tät interaktion med en baptistförsamling tillhörande FSB. Baptismens närvaro finns generationer tillbaka i min släkt på både mödernet och fädernet, såväl lekfolk som ledare representerade. Vid tiden för intervjuerna var jag även anställd av baptistsamfundet som verksamhetsledare för Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf. (SBFU). Min förtrogenhet med baptist-

---

<sup>31</sup> Pripp 2011, 80.

<sup>32</sup> Jag använder Campbell-Reeds bidrag i antologin *What really matters* (Idestrom och Stangeland Kaufman red., 2018, 77–98) som huvudsaklig samtalspartner i det här underkapitlet.

<sup>33</sup> Campbell-Reed 2018, 84.

<sup>34</sup> Campbell-Reed 2018, 79.

rörelsen i Svenskfinland och önskan att förstå mitt eget trossamfund bättre kan inte separeras från valet av forskningsområde.

Rollen som pro-graduskribent i praktisk teologi delar jag inte med någon av mina informanter, och det är den med allt vad den innebär som hjälpt mig att upprätta den distans som är nödvändig för att kunna fungera i det vetenskapliga sammanhang som är min avhandlings huvudsakliga kontext och adressat. Campbell-Reed beskriver distansen som en process att som forskare göra den bekanta kontexten främmande igen så att den kan studeras med nya perspektiv och verktyg.<sup>35</sup> Den nya positionen som forskarrollen gav mig gentemot baptist-sammanhanget formade faktiskt en ny blick på det, där kontakten med mitt teoretiska ramverk blev det främsta verktyget för skapandet och upprätthållandet av distansen. Även om det teoretiska ramverket breddades längs vägen var det nödvändigt att skapa en viss teoretisk grund innan intervjuerna påbörjades. Det hjälpte mig att fokusera på ämnet och minnas min roll i intervjusituationen och distanserade min erfarenhet från informanternas i analysarbetet.

Undersökningens personliga beröringspunkter har dock gjort det utmanande att hålla distans till mitt intervjumaterial och inte jämföra eller identifiera mig själv med informanterna. Jag märkte tidigt i undersökningen att informanternas berättelser berörde mig och också fick mig att se på mig själv och min erfarenhet med nya ögon. Vidare väcktes många tankar om vårt gemensamma uppväxksammanhang. Jag har haft hjälp av det tips som Oscar Pripp ger etnologiska fältarbetare för att medvetandegöra sina egna åsikter och ställningstaganden i relation till fältet: att betrakta forskningsprocessen som en dialog, där poängen inte är att driva en agenda eller åsikt utan ”göra egna insikter om den sociala verkligheten” och se saker ur flera olika perspektiv.<sup>36</sup> Jag ser ingen risk att jag skulle försöka ta ställning för eller emot något i denna undersökning, däremot att min egen erfarenhet och bild av vad det är att vara finlandssvensk ung vuxen baptist på subtila sätt skulle kunna styra både under intervjuerna och i analysarbetet. Genom att betrakta studien som en dialog mellan mig och mitt studieobjekt har jag välkomnat de insikter om mig själv som varit oundvikliga och gett utlopp för uppkomna tankar och känslor i ett separat dokument för att ytterligare främja distansen i forskningsprocessen. Som jag ser det är också den här aspekten av forskningsprocessen en viktig del i att se den bekanta miljön med nya blick.

Jag märkte, liksom Campbell-Reed, att det faktum att de olika sociala roller forskaren omfattar, och som alltid är närvarande på ett överlappande sätt i forskaren, inte bara innebär en reflexiv

---

<sup>35</sup> Campbell-Reed, 91.

<sup>36</sup> Oscar Pripp 2011, 73–74.



utmaning utan också en stor tillgång som kan berika forskningserfarenheten. Min roll som ung vuxen och baptist innebar en inifrånposition präglad av en delad erfarenhet av platser, personer och fenomen samt ett delat språkbruk. Tillsammans utgjorde allt detta en förförståelse som påverkade intervjusamtalet på flera sätt. Enligt Eva Fägerborg är den maktosymmetri jag beskrivit i metodkapitlet något som forskaren under intervjun ska försöka utjämna så att situationen blir så avslappnad som möjligt.<sup>37</sup> Den delade erfarenheten bidrog enligt min upplevelse med förståelse och igenkänning som skapade en avslappnad och familjär atmosfär som främjade förtroendet för mig som intervjuare. Informanterna har troligen först i ett senare skede sett mig som forskaren och i första hand ett bekant ansikte – både från baptistverksamhet genom åren och som dåvarande anställd för SBFU – som de vet att har en gemensam bakgrund.

Inifrånpositionen gjorde risken för onödiga missförstånd mindre och frigjorde mer tid åt mig till en djupare analys eftersom jag slapp ägna mycket tid åt att skapa en bild av det undersökta sammanhanget. Eftersom min kulturella inifrånposition lätt kan vara svår att få grepp om då den är en så självklar del av min erfarenhet, kan det säkerligen diskuteras hurvida den har gjort mig blind för viktiga saker i mitt material och skapandet av det. Campbell-Reed konstaterar att det kanske är den svåraste dynamiken att upptäcka eftersom man lever mitt i den. Här har seminariearbetet varit ovärderligt utöver den nämnda teoretiska ramen. Där har andra som inte delat denna erfarenhetsvärld kunnat hjälpa mig se mina egna begränsningar.

Ett konkret exempel på både inifrånpositionens konsekvenser och teorins roll som distansskapare är det i intervjuerna ofta förekommande uttrycket ”att döpa sig”. Under intervjuerna använde jag uttrycket lika lätt som informanterna, och det främjade en flytande dialog och bekvämlighet i berättandet. Mina teologiska kunskaper om dopet uppmärksammade mig dock vid transkriberingen på en spänning mellan ordvalet och den teologiska förståelsen av dopet som väckte frågor. Om jag hade märkt detta under intervjun skulle jag visserligen ha kunnat försöka fördjupa materialet om deras dopsyn, men eftersom trosinnehåll inte primärt är studiens fokus ser jag en större vinst i att mina förkunskaper kunnat hjälpa dem att berätta på ett naturligt sätt.

En risk med att intervjua som jag mycket väl förstår efter arbetet med den här avhandlingen är att börja identifiera sig så starkt med sina informanter att man äventyrar den viktiga distansen och tar deras perspektiv.<sup>38</sup> En annan relaterad risk är att man i för hög utsträckning börjar driva

---

<sup>37</sup> Fägerborg 2011, 103.

<sup>38</sup> Kvale & Brinkmann 2014, 111–112.

någon uppdragsgivares intressen.<sup>39</sup> Under studiens gång har jag fått påminna mig om vem som är min uppdragsgivare. Mitt jobb på SBFU var nyttigt för forskningen, eftersom det gav mig en inblick i hur arbetet fungerar just nu och en återknytning till samfundet, eftersom min studietid har inneburit en naturlig period av mer distans då FBS inte har någon församling på studieorten. Men under tiden jag jobbade för baptistsamfundet var det lätt att bolla studien med det behov av att förstå unga vuxna jag såg inom samfundet på ett sätt som lätt gav mitt arbete en konfessionell vinkling. Att huvudjobbet av analysen gjordes efter anställningsförhållandets slut hjälpte mig att fokusera på vilket bidrag min studie är till forskningsområdet. Den praktiska teologin är inte främmande för att ge de kontexter den studerar råd utifrån forskningen,<sup>40</sup> men även om jag hoppas att min studie kan hjälpa finlandssvenska baptister att få syn på sin verklighet är akademien min uppdragsgivare och mitt uppdrag har varit att öva mig i att forska.

## **1.7 Avhandlingens uppbyggnad**

I inledningskapitlet har jag presenterat avhandlingens syfte, frågeställning, material och metodiska aspekter samt positionerat mig själv i relation till min studie. Kapitel två utgör en bakgrund till informanternas kontext och kapitel tre behandlar teoretiska perspektiv på tro, religiös identitet och hur de formas. Tillsammans fungerar dessa två kapitel som studiens teoretiska referensram. I kapitel fyra analyserar jag det insamlade materialet i tre underkapitel. Respektive underkapitel i analysen avslutas med en diskussion. I det avslutande femte kapitlet sammanfattar och diskuterar jag resultaten i relation till frågeställningen.

---

<sup>39</sup> Pripp 2011, 74–75.

<sup>40</sup> Hegstad 2015, 82.

## 2 Informanternas kontext

### 2.1 Finland som religiöst landskap i västvärlden

Under många årtionden talade man i västvärlden om sekularisering som en process av att religionen fick minskad betydelse, men på senare tid har den bilden problematiserats. Visserligen har religionen fått en mindre offentligt synlig roll, men det verkar inte betyda att den är på väg att försvinna. Den kanadensiske filosofen Charles Taylor har arbetat med frågor om religionens plats i moderna västerländska samhällen. Kort sammanfattat är hans slutsatser att människan har gått från ett samhälle där religion var sammanflätat med och förklaringen till allt i tillvaron via att religion separerats från det offentliga livet och den offentliga makten men bevarats som en viktig och identitetsskapande del av att tillhöra ett kollektiv, till att bli något som berör människans personliga identitet. Enligt Taylor präglas människor och samhällen i alla tider av kulturella ramar – grundläggande, kollektiva, förklarande och ofta omedvetet påverkande berättelser om vad som är verkligt viktigt i livet. Ovanstående utveckling hänger samman med att icketro blivit en stark del av den rådande västerländska kulturella ramberättelsen som ett resultat av att allt mer av verkligheten kunnat förklaras med förnuft och vetenskap. Konsekvensen av detta är att möjligheten till en transcendent verklighet utesluts och att en livshållning som räknar med en transcendent verklighet står i spänningsförhållande till icketron. Att vara religiös i en sådan kontext blir något väldigt personligt som kan möta fördömande om det levs ut för högljutt.<sup>41</sup>

Enligt Taylor har människan som en meningssökande varelse fortsättningsvis behov av att vara i kontakt med något transcendent. Religionen och andlighetens betydelse minskar nödvändigtvis inte, men den rådande kulturella ramen möjliggör för den enskilda människan att skapa sin egen tro och andlighet med fler resurser än tidigare. När religiös identitet blir ens ensak minskar också plikt känslor gentemot ett socialt kollektiv, t.ex. församlingar eller religiösa grupper. Religionens position och funktion i samhället hör samman med ytterligare en övergripande kulturell berättelse som Taylor anser att dominerar samtiden sedan 1960-talet med dess ungdomsrörelse, den om autenticitet. I det han kallar för ”autenticitetens tidevarv” har fokus riktats mot individens behov som ledstjärna för vad som är ett gott liv. Rätten och friheten att uttrycka sig själv betonas. Meningen med livet blir förenat med att upptäcka och uttrycka ens verkliga jag. Valet att anamma religion görs utifrån hur meningsfull den är för individen, inte i sig, och när institutionell religion inte möter ens behov eller tilltalar en är steget till att

---

<sup>41</sup> Ritzer & Stepinsky 2014, 459–460, 463. Root 2019, 22–23, 44–46.

bryta med den inte långt. I fråga om religion har den västerländska människan gått från att inte ha något val, till att få välja och vilja identifiera sig med någon enhet utanför sig själv till att slutligen vilja välja men inte vilja identifiera sig. Trots skepsisen mot att identifiera sig med institutionell religion finns dock fortfarande ett behov av att utöva sin religion i gemenskap med andra.<sup>42</sup>

En viktig faktor om man vill förstå religionens plats i det finländska samhället är den nordiska välfärdsstatens framväxt, där folkhemmet och folkkyrkorna var viktiga förutsättningar. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland (EVL) har som en konsekvens av det forna statskyrkosystemet och sin del i välfärdsstatens framväxt fortfarande en särskild plats i samhället på liknande sätt som i övriga Norden. Det finns en dynamisk relation mellan religion och samhälle som fortfarande i viss mån präglar t.ex. beslutsfattande. Största delen av nordborna tillhör fortfarande en folkkyrka, deltar i kyrkliga förrättningar vid viktiga livshändelser och ser kyrkan som en självklar samlade och handlande kraft vid kriser och katastrofer. Många ser också kyrkorumen som åtminstone kulturellt, och ofta också personligt, viktiga. Religionssociologen Anders Bäckström skriver att folkkyrkorna fungerar som ”samhälleliga nyttigheter” och är ”en del av den officiella välfärdsstatens utbud av tjänster”, men utöver detta är folkkyrkan i marginalerna. Jan-Olav Henriksen konstaterar att gruppen som upprätthåller möjligheten för den stora massan att konsultera kyrkan vid behov – de som regelbundet deltar i kyrkans verksamhet och tror i enlighet med dess lära – är förhållandevis liten. De flesta nordiska människor lever rent socialt och intellektuellt i den föreställningsvärld som Taylor presenterar.<sup>43</sup>

Finland blir allt mer mångkulturellt genom ökad migration och det gör att annan religion än folkkyrkan syns allt oftare i samhället. I dagens mediasamhälle kommer också övriga världen närmare, inklusive nyheter som berör religiösa aspekter, ofta i form av spänningar och konflikter. Förutom att media lätt ger religionen en konfliktbetonad vinkel kan det att kontakten med religionen blir genom medielinsen göra den mindre personligt relevant.<sup>44</sup> Förutom kulturell och religiös pluralism kännetecknas samhället av snabba förändringsprocesser. I ett samhälle som känns osäkert i sin snabbföränderlighet blir frågor om existensen aktuella på ett nytt sätt. Alla dessa faktorer aktualiserar religion på både offentliga och privata plan och utmanar uppfattningen om religion som en privatsak. Samtidigt visar nya forskningsresultat att

---

<sup>42</sup> Ritzer & Stepinsky 2014, 464. Root 2019, 28, 36–40.

<sup>43</sup> Henriksen 2019, 10. Bäckström 2008, 21, 27–28.

<sup>44</sup> Tervo–Niemelä 2016, 31.

Finland helt tydligt är ett land där de yngre generationerna i väldigt låg utsträckning anser sig vara religiösa jämfört med äldre generationer och förmedlingen av religion till nya generationer blir allt ovanligare. Det sistnämnda är ett märkbart fenomen i de flesta länder i Västeuropa och det förklaras delvis av att det är svårt att hävda relevansen av en religiös tradition ett pluralistiskt mediesamhälle där religionens offentliga ställning är svag.<sup>45</sup>

Frikyrkorna i Finland är kristna minoritetssamfund med sina några tusen till tiotusen medlemmar<sup>46</sup> i jämförelse med EVL:s medlemsantal på dryga 3,7 miljoner.<sup>47</sup> Hitkomna under andra halvan av 1800-talet och 1900-talets första hälft har de sina små medlemsantal till trots utvecklat starka rötter i landet – inte minst i Svenskfinland. När frikyrkorna kom definierades de i hög grad mot den evangelisk-lutherska majoritetskyrkan, men givet den beskrivna utvecklingen kan man anta att det sekulära<sup>48</sup> samhället i hög grad tagit den platsen och ställt EVL och frikyrkorna inför liknande kulturella utmaningar. Att ha ett stift för alla svenskspråkiga församlingar i landet, Borgå stift, verkar dock påverka rollen EVL har bland finlandssvenskarna och i det finlandssvenska samhället. Religionen fungerar ofta bland språkminoriteter, även bland finlandssvenskar, som ett offentligt sammanhang som värnar språket. Susann Sundback skriver att ”språket är centralt både för det religiösa livet och för etniciteten och kan därför ena de två på sätt som stärker vardera.”<sup>49</sup> Forskning visar att den här dynamiken återfinns också i finlandssvenska frikyrkor och väckelserörelser, men att Borgå stift som institution har fått ett så starkt fäste i den finlandssvenska kulturella identiteten att stiftet är en faktor som alla oavsett kyrkotillhörighet måste förhålla sig till.<sup>50</sup> I praktiken syns EVL:s lite annorlunda roll bland finlandssvenskar jämfört med finsk-språkiga finländare i undersökningar som visat att svenskspråkiga har tenderat att vara mer lojala mot EVL och Borgå stift vid jämförelser av in- och utträden och kyrklig aktivitet.<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Tervo–Niemelä 2016, 31, 33–35. Bäckström 2008, 26. Salomäki et al. 2021, 37–39, 47–49, 185–187.

<sup>46</sup> Några exempel: Suomen Vapaakirkko 14900 medlemmar, Pingstkyrkan 11800 och Adventistkyrkan 3000. (Salomäki et al. 2021, 48.)

<sup>47</sup> Evl:s statistik från mars 2021: <https://www.kirkontilastot.fi/viz?id=186> (hämtad 23.4.2021)

<sup>48</sup> När jag i fortsättningen talar om ett sekulärt samhälle ska det förstås i relation till den teori som behandlades inledningsvis i detta underkapitel.

<sup>49</sup> Sundback 2010, 192.

<sup>50</sup> Sundback 2010, 179–180, 192.

<sup>51</sup> Sundback 2010, 182.

## 2.2 Baptismen i Svenskfinland

Studiens informanter är rotade i den finlandssvenska baptiströrelsen, vars samlade organ är Finlands Svenska Baptistsamfund (FSB). När jag använder ordet baptism i avhandlingen betecknar det i första hand den finlandssvenska baptismen. I övriga fall framgår syftningen av sammanhanget. Eftersom avhandlingen inte syftar till att definiera finlandssvensk samtida baptism, ligger en detaljerad kartläggning utanför uppgiften. För att tolka materialet och svara på mina frågor, är det ändå viktigt att skapa en bild av hur baptismen som informanterna vuxit upp och fortfarande interagerar med tar sig uttryck. Som noterat är den akademiska forskningen skral. Jag har i huvudsak använt FSB och SBFU:s egna historiker,<sup>52</sup> Näsmans avhandling, FSB:s samfundsordning och andra texter från FSB:s webbplats ([www.baptist.fi](http://www.baptist.fi))<sup>53</sup> samt ett par beskrivningar av finländsk baptism utgivna utanför samfundet.<sup>54</sup> Jag ber läsaren ha överseende med att det kan finnas förenklingar och ofrånkomliga generaliseringar som inte ger verkligheten full rättvisa i det som följer och påminner om att generella identitetsbeskrivningar av kristendom är svåra att göra. Kristendomen har en inneboende identitetsmässig oenhetlighet med olika traditioner (baptism, katolicism etc.) som tagit form i dialog med rådande omständigheter – politiska, historiska, sociala, kulturella och interreligiösa.<sup>55</sup> Även mindre enheter av traditionerna har sina egna särdrag, eftersom sådana i mindre skala speglar en liknande typ av interaktion med sin omgivning. Enligt Harald Hegstad är svårigheterna som detta skapar ”en påminnelse om att alla teologiska konstruktioner är pågående arbete och imperfekta.”<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> *Finlands svenska baptister 150 år: 1856–2006* (Holmqvist 2006), *60 år under bar himmel – om ett liv i tält och hydda, SBFU:s lägerverksamhet 60 år* (Nordlund 1991) och *100 år av myggbett, gemenskap och gudsnärvaro: sbfu 1907–2007* (Stenmark et al. 2007).

<sup>53</sup> Författaren till majoriteten av webbsidans texter, som redogör för baptismens historia, lära och uttryck, är Jan Edström. Ett par av Edströms texter har skrivits inför dialogsamtal mellan lutheraner och baptister kring millennieskiftet och en text har tidigare publicerats som en artikel i tidningen MST år 2010. (E-brev från Jan Edström 11.2.2020). Eftersom texterna publicerats på webbplatsen kan de, oavsett författare, tänkas spegla något av finlandssvenska baptisters självförståelse. Huvudsakligen med hjälp av dessa texter har jag formulerat de frågor i intervjuguiden som berör baptistisk identitet.

<sup>54</sup> Två kortfattade beskrivningar av finländsk baptism har gjorts av Harri Heino i *Mihin Suomi tänään uskoo* (2002) Veli-Matti Kärkkäinen i artikeln ”Vapaakristillisyyt, helluntalaisuus ja baptismi” i *Kirkkotiedon kirja* (2005). I båda skildringarna får SBK större utrymme än FSB, vilket jag ser som problematiskt givet den finlandssvenska baptismens relativt jämbördiga samfundsstorlek. I kyrkans forskningscentrals publikation ”De många religionernas och åskådningarnas Finland” (2017) bidrar Jan Edström med en text om den finländska baptismen som har en mer balanserad fördelning av spaltutrymmet, vilket säkert påverkas av hans hemvist inom FSB. Av dessa används Kärkkäinen och Edströms texter i avhandlingen.

<sup>55</sup> Henriksen 2019<sup>1</sup>, 2–3. Hegstad 2015, 79.

<sup>56</sup> Hegstad 2015, 79. Trots utmaningen förespråkar Hegstad fortsatta formuleringar av generella och idealiserade förståelser av kyrkan, eftersom han anser att det är just mötet mellan den konkreta, brokiga kyrkan och ideala bilder av kyrkans identitet som möjliggör ett kritiskt perspektiv. Den här ekklesiologiska arbetsmodellen har beröringspunkter med levd-religion-teoretikers förståelse av hur religion bör studeras, något jag behandlar i kap 3.1.

Om ovanstående dilemma är sant om kristendomen i allmänhet är det i synnerhet sant om baptismen, som är en av de största kristna rörelserna i världen idag och finns organiserad i över 250 grupper i över 200 länder. Att den baptistiska traditionen har betonat frihet och frivillighet främjar mångfalden och förstärker ytterligare svårigheterna att definiera baptism eller baptister. Mängden baptister i världen också svåruppskattad.<sup>57</sup> Medan utbredningen stagnerat eller börjat gå tillbaka i Nordamerika och Europa under de senaste tio åren är den på uppgång i andra delar av världen, fram för allt i Afrika. Majoriteten bor dock i Nordamerika, och i USA är baptister den största protestantiska gruppen. Europas baptister är i dag sammanlagt drygt 800 000. Av dem finns ca 2000 i Finland.<sup>58</sup> De finländska baptisterna är uppdelade i två samfund: Suomen Baptistikirkko (SBK) och Finlands Svenska Baptistsamfund (FSB). SBK består av 14 församlingar med dryga 800 döpta medlemmar men totalt ca 1500 aktiva.<sup>59</sup> FSB har dryga 860 döpta medlemmar i 13 församlingar och ingen pålitlig statistik över det totala antalet aktiva.<sup>60</sup> I det följande presenteras denna finlandssvenska baptisms kännetecken och barn- och ungdomsverksamhet efter en inledande beskrivning av baptismens uppkomst och väg till Finland.

## 2.2.1 Baptismens väg till Finland

Den baptism som utövas i Finland i dag tar sin början i England och Holland på 1600-talet. De engelska separatisterna John Smyth och Thomas Helwys flydde till Amsterdam 1608 undan de förföljelser som var konsekvensen av deras kritik mot anglikanska kyrkan.<sup>61</sup> Där bildade de 1609 en baptistförsamling, och en grupp återvände 1612 och grundade en församling även i

---

<sup>57</sup>Siffrorna varierar beroende på om man räknar enbart döpta församlingsmedlemmar eller tar med också aktiva men odöpta, t.ex barn i baptistfamiljer. Baptistiska Världsalliansen (BWA), som är det samlande organet för majoriteten baptistiska grupper i världen, anger sitt medlemsantal till 47 miljoner (<https://www.baptistworld.org/member-unions/>, hämtad 26.5.2021). Gourley (2015) anger 75 miljoner medlemmar i baptistorganisationer. Kärkkäinen (2005) uppskattar de aktiva till 100 miljoner, medräknat även de som inte officiellt är medlemmar.

<sup>58</sup>Kärkkäinen 2005, 293–294. Gaustad & Leonard 2005, 786. Gourley 2015, 180, 184. <http://www.ebf.osrg/about-ebf> (hämtad 3.3.2020).

[https://issuu.com/baptistworldalliance/docs/baptist\\_world\\_trends](https://issuu.com/baptistworldalliance/docs/baptist_world_trends) (hämtad 22.3.2021)

<sup>59</sup><https://www.baptisti.fi/suomen-baptistikirkko.html> (hämtad 3.3.2020). <https://www.baptisti.fi/suomen-baptistikirkko/historiaa.html> (hämtad 3.3.2020).

<sup>60</sup>E-brev från Peter Sjöblom 3.5.2021. FSB registerades som samfund först 1980 trots att det hade varit möjligt redan på 1920-talet. Före FSB:s tillkomst idkades samarbete i föreningsform sedan 1880-talet. Eftersom inte alla församlingar och enskilda medlemmar valde att gå med i FSB, existerar fortfarande föreningen Finlands svenska baptistmission rf. parallellt (Holmqvist 25–26, 127). I e-breven från samfundsföreståndare Peter Sjöblom framkom att 861 är samfundsmemmar men ytterligare 253 är enbart föreningsmedlemmar. Det ger en totalsiffra på 1114 registrerade baptister. Myndigheternas siffror för enbart FSB var ca 150 personer högre än samfundets egna statistik senast saken kontrollerades. Det kan ha flera orsaker, bl.a. att tidigare medlemmar glömt att begära officiell utträde ur registret. Sjöblom tror att totala antalet deltagande i samfundets verksamhet kan ligga på en ganska lika nivå som SBK:s uppskattningar.

<sup>61</sup>Puritanerna ville ha samvetsfrihet i fråga om tro och kyrkotillhörighet och krävde statsmaktens minskade inflytande över kyrkliga angelägenheter. (Gaustad & Leonard 2005, 784.)

England. I 1630-talets England delades baptisterna i två falanger på grund av olika frälsningssyn och dessa teologiska betoningar har funnits parallellt bland världens baptister ända till dags dato. Det är omtvistat i hur stor grad och på vilket sätt den anabaptistiska traditionen från reformationstiden har påverkat baptismen. I någon mån verkar mennoniter ändå ha influerat teologiska betoningar som Smith och Helwys församling i Amsterdam omfattade, t.ex. troendedop och arminiansk frälsningssyn. Kännetecknande för de första baptisterna var troendedop, samvetsfrihet, självbestämmande församlingar och strävanden efter religionsfrihet där åtskillnad mellan stat och kyrka var en viktig del. Baptismen spreds redan under 1630-talet vidare till Amerika. Där uppkom även nya grupper genom nya teologiska betoningar. The Great Awakening på 1700-talet bidrog till baptismens fotfäste och efter amerikanska revolutionen spreds den snabbt även bland den svarta befolkningen. Under 1800-talet växte baptismen enormt i USA, och i takt med att industrialismen främjade rörlighet mellan kontinenter och missionsrörelsen etablerades nådde den organiserade baptismen även det europeiska fastlandet från USA och Storbritannien parallellt. Den nordiska baptismen har främst en amerikansk förlaga. Sverige blev ett av de länder där baptismen hade framgång.<sup>62</sup>

Till Finland anlände baptismen som den första av frikyrkorna att etableras i Finland via Sverige till Åland med sjömannen C. J. M. Möllerswärd. Den första församlingen grundades på Föglö 1856. År 1870 bildades oberoende av varandra de första svenskspråkiga och finskspråkiga fastlandsförsamlingarna i Jakobstad och Luvia.<sup>63</sup> Svenskspråkiga församlingar grundades på 1880-talet också i sydligare delar av Österbotten samt Nyland och Åboland.<sup>64</sup> Utbredningen skedde som en snöbollseffekt av influenser från både hemvändande individer som börjat omfatta baptistisk lära via kontakter utomlands, i t.ex. Sverige och USA, och redan etablerade baptistiska grupper i landet, även över språkgränsen. Besök av utländska baptistpredikanter, främst från Sverige, var viktiga för spridningen på svenskspråkigt håll<sup>65</sup> och man använde svenska modeller för att organisera sin verksamhet.<sup>66</sup> Den tidiga finskspråkiga baptismen fick en vidare geografisk spridning – förutom i Österbotten och Satakunta även i mer centrala delar av Finland, Tavastland och Karelen. För att underlätta kontakt och samarbete mellan de olika lokalförsamlingarna grundades distrikts- och missionsföreningar i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet. Inledningsvis samarbetade båda språkgrupperna kring distrikts-

---

<sup>62</sup> Kärkkäinen 2005, 289–291. Hill 2007, 268–269. Fiddes 2018, 293–294, 310. Gaustad & Leonard 2005, 784. Gourley 2015, 180–183. Näsman 1962, 13.

<sup>63</sup> Lohikko 2006, 19–21, 27. Holmqvist 2006, 16–17.

<sup>64</sup> Holmqvist 2006, 21–22.

<sup>65</sup> Holmqvist 2006, 16–17, 26.

<sup>66</sup> Näsman 1962, 498–499.



föreningarna, men de svenskspråkiga var ledande figurer och språket var redan tidigt en försvårande faktor för ett organiserat samarbete. Under de första två decennierna av 1900-talet blir en uppdelning i två föreningar, kallade samfund, definitiv.<sup>67</sup>

Baptismen betecknas i Finland som en frikyrklig rörelse, vilket innebär två saker. För det första delar den drag av ”väckelsekaraktär med tonvikt på den enskildes avgörelse”<sup>68</sup> med andra frikyrkliga rörelser som etablerades i Norden under 1800-talet och början av 1900-talet och hade fått sin väckelseprägel i sina anglosaxiska ursprungskontexter.<sup>69</sup> Emellertid var Finland, och i synnerhet Österbotten, vid tiden för baptismens ankomst redan präglad av en pietistisk väckelse som också betonade personlig tro och de personligt troendes gemenskap men organisatoriskt stannat inom den evangelisk-lutherska kyrkans ramar. En sådant klimat hjälpte baptismens utbredning.<sup>70</sup> Termen frikyrka har ytterligare betydelsen av ett trossamfund utan särskild relation till statsmakten.<sup>71</sup> I nordisk kontext, där evangelisk-lutherska kyrkor historiskt har haft ett nära band till staten, har den här religionsfrihetsaspekten av baptismen som frikyrka varit av betydelse.<sup>72</sup>

## 2.2.2 FSB:s organisation, församlingsliv och kännetecken<sup>73</sup>

Baptister förespråkar en kongregationalistisk kyrkosyn, vilket innebär att församlingarna har självbestämmanderätt. Samarbeten i form av associationer eller samfund är vanliga, men det är alltid upp till de lokala församlingarna att besluta om sitt deltagande.<sup>74</sup> Finlands svenska baptistsamfund är således ett samlande organ för de självständiga baptistförsamlingar som valt att ansluta sig till organisationen. Inom ramen för samfundet samarbetar församlingarna kring ”förkunnelse av evangelium, undervisning i den kristna tron, utbildning, diakonalt och socialt arbete, barn- och ungdomsarbete, studie- och kursverksamhet, publikationsverksamhet, sång- och musikverksamhet och annan kulturverksamhet.”<sup>75</sup> Samfundet ordnar även offentliga guds-

---

<sup>67</sup> Lohikko 2006, 26, 31–33.

<sup>68</sup> Beskow 1999, 68.

<sup>69</sup> Hill 2007, 338–339.

<sup>70</sup> Näsman 1962, 45–61.

<sup>71</sup> Beskow 1999, 68.

<sup>72</sup> Kärkkäinen 2005, 285–286.

<sup>73</sup> I den här delen förekommer flera allmänna hänvisningarna till Holmqvists historik och texterna på baptist.fi som hänvisas till är om inget annat anges följande: [www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptismen-i-finland-och-som-en-varldsvid-trosgemenskap/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptismen-i-finland-och-som-en-varldsvid-trosgemenskap/) (hämtad 6.2. och 11.2.2020), <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/> (hämtad 6.2.2020), <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptister-en-global-rorelse-med-lokal-farg/http://> (hämtad 4.3.2020).

<sup>74</sup> Gourley 2015, 184, 186. För begreppet *kongregationalism* se Beskow 1999, 102.

<sup>75</sup> [Http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/) (hämtad 21.5.2021)

tjänster och möten, och en samfundsföreståndare fungerar verksamhetsövervakande och som kontakt till såväl medlemsförsamlingar som myndigheter och andra utanför samfundet, t.ex. de större nätverk och samarbetsorgan som FSB tillhör.<sup>76</sup> De finlandssvenska baptisterna har två viktiga verktyg som samlar dem som samfund. Det ena är lägerområdet Hummelholmen som presenteras mer ingående i nästa del. Det andra är tidningen Missionsstandaret (MST) som är inne på sin 129:e årgång och idag även går under det parallella namnet ”MST – människa, samtid, tro.”<sup>77</sup>

Baptisters betoning av samvetsfrihet och en nerifrån-upp-struktur<sup>78</sup> i religiösa angelägenheter har lett till få skriftliga formuleringar av baptistiska trosläror eller allmänt erkända teologiska auktoriteter. Baptisters lära har fram för allt stått att läsa i den praktiskt utlevda tron.<sup>79</sup> I den mån baptister har skrivna formuleringar om sin gemensamma tro, är de godkända av den berörda församlingen eller församlingarna som bildar en gemensam organisation.<sup>80</sup> Som registrerat religionssamfund har FSB behövt formulera en form av trosbekännelse i samfundsordningen och landat i att man bekänner Bibeln som Guds ord och omfattar den apostoliska och nicenska trosbekännelsen. Synen på Bibeln som den viktigaste auktoriteten för tro och liv omfattas av alla baptister. Emellertid är det också kännetecknande för baptister att betona individers tolkningsfrihet, vilket ibland har resulterat i varierande förståelser av bibelordets innebörd och tillämpning. Ett exempel på det här är frågan om kvinnor och kyrkligt ledarskap.<sup>81</sup> Här är Finland ett talande exempel. I FSB:s församlingar har kvinnor haft pastorstjänster sedan 1970-talet, medan SBK inte ordinerar kvinnliga pastorer.<sup>82</sup>

Baptister omfattar reformationens grundtanke om frälsning genom tro.<sup>83</sup> De har dock betonat individens personliga relation till Gud<sup>84</sup> och ofta också en särskild frälsningsupplevelse.<sup>85</sup> Dopet – i regel nedsänkingsdop – följer därefter som en bekännelse av den personliga trosövertygelsen och viljan att leva sitt liv i Jesu efterföljd, och är det officiella steget in i en

---

<sup>76</sup> Samfundet har varit medlem i Baptisternas världsallians (BWA) sedan organisationen grundades 1905 och tillhör underorganisationen Europeiska baptistfederationen (EBF), vars medlemssamfund finns i Europa, Centralasien och Mellanöstern. (Holmqvist 2006, 321. Gourley 2015, 184. <http://www.ebf.org/about-ebf>, hämtad 14.2.2020.)

<sup>77</sup> Edström 2017, 84.

<sup>78</sup> Gourley 2015, 180.

<sup>79</sup> Fahlgren 2018, 202.

<sup>80</sup> Gaustad & Leonard 2005, 786.

<sup>81</sup> Gourley 2015, 184, 186.

<sup>82</sup> Kärkkäinen 2005, 296. Edström 2017, 85. Holmqvist 2006, 118–119.

<sup>83</sup> Gourley 2015, 184.

<sup>84</sup> Gaustad & Leonard 2005, 786.

<sup>85</sup> Gourley 2015, 184.

församlingssamfund.<sup>86</sup> Baptister döper följaktligen inte spädbarn.<sup>87</sup> I praktiken utförs dopet i en inomhusbassäng kallad dopgrav eller utomhus i ett vattendrag. Dopkandidaten blir efter muntlig bekännelse av sin tro på Jesus Kristus nedsänkt i vattnet av dopförrättaren.<sup>88</sup> Även texterna på FSB:s webbplats markerar individens personliga tro på Jesus Kristus, omvändelse till ett liv i hans efterföljd och nedsänkingsdop som det yttre tecknet på denna process som centrala. Dopet uppfattas symboliskt som en akt av bekännelse och överlåtelse, men som en viktig del av frälsningsupplevelsen, och dopet beskrivs på webbplatsen som ”en mänsklig handling i vilken Gud är verksam.”<sup>89</sup> På webbplatsen kan man också läsa att det är den helige Ande som verkar tro och omvändelse i människan och är personligt närvarande i denne. De finlandssvenska baptisterna räknar med Andens närvaro och gåvor men tog redan när pingströrelsen kom avstånd från tanken om ett särskilt andedop.<sup>90</sup> Enligt baptist.fi råder det ingen uttalad samstämmighet inom den finlandssvenska baptiströrelsen om hur gåvorna tar sig uttryck. Vidare har den troende en aktiv roll i sin andliga utveckling. Tillsammans med friheten att välja sin övertygelse står ansvaret att leva enligt Jesu exempel. På baptist.fi konstateras att tros- och samvetsfriheten präglar också trosutövningen, men ett personligt andaktsliv med bibelläsning och bön betraktas som grundstenar i individens andliga liv. Utöver det kan medlen för att fördjupas i tro vara allt från bibelstudier och samtal till populärkulturella uttrycksformer som film.<sup>91</sup>

Det är de personligt troende, döpta individerna som tillsammans utgör den baptistiska församlingssamfundet.<sup>92</sup> FSB:s medlemsförsamlingar leds av en styrelse och äldstekar som sköter praktiska respektive andliga ärenden men i praktiken arbetar gemensamt, och församlingssamfundet, dvs. alla döpta medlemmar, innehar beslutanderätten. Verksamheten finansieras med frivilliga gåvor och kollekter. Baptist.fi lyfter fram den nytestamentliga församlingen som gemenskapens förebild och principen om det allmänna prästadömet som viktigt för församlingssamfundet. På webbplatsen beskrivs också lokalförsamlingens frihet som förenad med ett ansvar att vara Kristi tjänare i världen, och det är den helige Ande som fogar samman

---

<sup>86</sup> Gaustad & Leonard 2005, 786.

<sup>87</sup> Inom FSB praktiseras emellertid barnvälsignelse, en praktik som etablerades i frikyrkorna under 1900-talet och baseras på den nytestamentliga berättelsen om Jesus välsignelse av barnen i Mark 10. Barnet och familjen välsignas inför och av församlingen. Välsignelseakten är ett uttryck för tacksamhet och glädje men också för föräldrarnas och församlingens vilja att låta barnet få en kristen fostran och inneslutas i församlingssamfundet. Se t.ex. Bert Franzén 2006.

<sup>88</sup> Edström 2017, 85.

<sup>89</sup> <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/tro-i-relation/> (hämtad 4.3.2020)

<sup>90</sup> Holmqvist 2006, 51–52, 64.

<sup>91</sup> Edström 2017, 85.

<sup>92</sup> Församlingssamfund i en FSB-församling erhålls på egen begäran genom tro och dop eller anhållan om intagning från en annan församling (Edström 2017, 85.)

gemenskapen och utrustar den med gåvor för att tjäna varandra och andra. Ovanstående förståelse uttrycks i att det aktiva deltagandet i lokalförsamlingarnas verksamhet tar formen av ett frivilligt tjänande. Församlingsmedlemmarna bidrar med olika typer av resurser till verksamheten. Ekonomiskt genom tionde och bidrag,<sup>93</sup> men också med sin tid och kunskap. Församlingarna inom FSB är beroende av detta tjänandearbete, eftersom det oftast bara är pastorn som är anställd. Barn- och ungdomsarbete, diakoni, sångledning och annan verksamhet sköts således i stor utsträckning på frivillig basis.<sup>94</sup>

Baptister samlas till gudstjänst på söndagar, men det är också vanligt med olika slags veckovisa aktiviteter.<sup>95</sup> Holmqvists historik visar att både gudstjänsten och mindre samlingar har varit viktiga under alla tider för de finlandssvenska baptisterna. Baptistiska gudstjänster varierar i utformning eftersom den lokala kulturen tillåts influera. Det finns heller ingen baptistisk tradition av enhetlig gudstjänstordning med gemensamma riktgivande handböcker. Predikan och bön har dock alltid varit centrala delar, vilket även blivit fallet med församlingssång.<sup>96</sup> Predikans centralitet är en naturlig konsekvens av Bibelns roll som högsta auktoritet. Texterna på baptist.fi uppmärksammar den här korrelationen och tillägger att utöver predikan är bibelläsning en central del av FSB:s gudstjänster. FSB:s församlingar firar i regel nattvard i gudstjänsten en gång i månaden och vid särskilda högtider, och de praktiserar öppen nattvardsgemenskap. I likhet med andra baptister ser de nattvarden som en symbolisk handling som påminner om Kristi försoningsverk. Jesu närvaro genom Ordet och Anden under nattvardsmåltiden förutsätts.<sup>97</sup> Musikens betydelse inom finlandssvensk baptism är uppenbar i Holmqvists historik och är ett till exempel på hur församlingen tillsammans bidragit till det gemensamma arbetet. Musik har utövats som församlingsaktiviteter, t.ex. orkester- och körverksamhet. Grupper och enskilda individer har regelbundet musicerat i gudstjänster och på möten, och församlingssången har varit en viktig bidragande faktor för samhörighet och andlig uppmuntran. Musiken har också varit ett medel för att nå ut till människor utanför församlingsgemenskapen.<sup>98</sup>

FSB:s samfundsordning säger att ”i verksamheten betonas kristen människosyn och etik, nykterhet, fred, rättvisa samt omsorg om skapelsen.”<sup>99</sup> Meningen rymmer flera historiskt

---

<sup>93</sup> Edström 2017, 85–86.

<sup>94</sup> Edström 2017, 85.

<sup>95</sup> Gourley 2015, 186.

<sup>96</sup> Gaustad & Leonard 2005, 786. Gourley 2015, 186–187.

<sup>97</sup> Edström 2017, 85–86. Gourley 2015, 187.

<sup>98</sup> Edström 2017, 84. Näsman 1962, 83.

<sup>99</sup> [Http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/) (hämtad 21.5.2021)

viktiga aspekter av finlandssvenska baptisters trosutövning. Finlandssvensk baptism präglas av en självklarhet att engagera sig i det omkringliggande samhället och samhällsdebatten, och en vilja att ha inflytande på sin omgivning i frågor som engagerar utifrån dess teologiska grundförståelse. Baptister arbetade för religionsfrihet i Finland redan vid sekelskiftet 1900 och deltog i beredningen av religionsfrihetslagen 1922<sup>100</sup> och dess uppdatering 2003. Utöver politisk aktivitet på såväl riksnivå som kommunnivå har de särskilt under tidigare delen av sin historia deltagit i folkbildning genom att grunda vardagsskolor och bybibliotek.<sup>101</sup> På senare tid har de flitigt hjälpt flyktingar och asylsökande som anlant till Finland.<sup>102</sup> Även evangelisation, mission och biståndsarbete är centrala yttringar för att nå ut till samhället för finlandssvenska baptister enligt Holmqvists historik – och allmänt kännetecknande baptistiska praktiker.<sup>103</sup> FSB har praktiserat mission både i och utanför Finland. Under mina informanternas uppväxt verkar utlandsmissionen ha varit den mest framträdande.<sup>104</sup> Nykterheten som nämns i ovanstående citat är generellt inte främmande inom den världsvida baptistismen<sup>105</sup> och är en del av den finlandssvenska baptismens historiska arv.<sup>106</sup> Emellertid har inställningen till alkohol bland finlandssvenska baptister blivit liberalare. På 1970- och 1990-talet konstaterades det att absolut nykterhet hade minskat bland frikyrkliga och inte var lika utbredd bland den nya generationen baptister.<sup>107</sup> Nykterhet är dock fortfarande en officiell princip i till exempel ungdomsförbundets (SBFU) verksamhet.<sup>108</sup>

Baptistiska gruppers relationer till andra kristna grupper och syn på ekumeniska strävanden varierar storligen.<sup>109</sup> Den finlandssvenska baptismen präglas av dialog med andra kristna rörelser men ekumeniken tar sig huvudsakligen samarbetsmässiga, praktiska uttryck – och relaterar till delade hjärtefrågor – snarare än strävar efter kristen enhet.<sup>110</sup> Församlingarna har lokala dialoger och samarbeten och FSB är medlem av flera olika ekumeniska organ och

---

<sup>100</sup> Holmqvist 2006, 60.

<sup>101</sup> Edström 2017, 83.

<sup>102</sup> Edström 2017, 84.

<sup>103</sup> Gourley 2015, 188.

<sup>104</sup> Se Holmqvists historik, 1990–2000-talet.

<sup>105</sup> Gourley 2015, 187.

<sup>106</sup> Detta är naturligt eftersom baptismens ankomst till Finland sammanfaller med nykterhetsrörelsens begynnelsetid. Baptisten Alba Hellman i Vasa var en central gestalt i grundandet av den första helnykterhetsföreningen i Finland 1877, ”Vasa absoluta nykterhetsförening”. En svensk baptist, överste K.O. Broady, inspirerade till detta genom ett besök i Österbotten samma år, och i Jakobstad och Forsby grundades också föreningar. Föreningarnas medlemmar var inte uteslutande baptister, men baptister spelade onekligen en viktig roll för grundandet av dem. (Näsman 1962, 215–221.)

<sup>107</sup> Holmqvist 2006, 116, 148.

<sup>108</sup> SBFU:s stadgar, pdf förmedlad elektroniskt av styrelseordförande Sebastian Sundqvist 30.3.2021.

<sup>109</sup> Gaustad & Leonard 2005, 786–787.

<sup>110</sup> Holmqvist 2006, 197.

organisationer.<sup>111</sup> Man har en kontinuerlig dialog med SBK, och sedan 1990-talet har FSB, SBK och EVL haft regelbundna lärosamtal. Dialog och samarbete med andra finlandssvenska frikyrkor påbörjades tidigt på 1900-talet. År 1936 bildades Finlands svenska frikyrkoråd, som sedan 1999 går under namnet Frikyrklig Samverkan FS r.f.<sup>112</sup> FS har främjat den mellan-samfundsliga gemenskapen genom att bl.a. arbeta för medlemssamfundens intressen i samhället, koordinera utvecklingsbidrag till utlandet och ordna konferenser. Frikyrkorna har även regelbundet ordnat gemensamma konferenser och samlingar för frikyrkliga församlingsarbetare.<sup>113</sup> Redan på 1970-talet diskuterades möjligheten till en gemensam finlandssvensk frikyrka, vilket aldrig har förverkligats, men baptist- och pingstförsamlingarna i Vörå gick samman och bildade Vörå frikyrkoförsamling 1995. Ett viktigt uttryck för finlandssvensk frikyrkoekumenik är Fria kristliga folkhögskolan (FKF), som grundades 1945 av baptisterna, Fria Missionsförbundet, Metodistkyrkan i Finland och Pingströrelsen och Sedan 1970-talet har funnits i Vasa. Visionen var folkbildning i frikyrklig regi och på kristen grund. Verksamhetens mål och fokus har förändrats i takt med förändrade behov: från en renodlad folkhögskola via att mer fokuserat utbilda för församlingarnas behov, bl.a. genom en gemensam pastorsutbildning, till yrkesutbildning på institutnivå med fokus på ungdomsledarskap och teologi och slutligen till en andra stadiets grundutbildning för ungdoms- och fritidsledare med möjlighet att komplettera med gymnasiestudier.<sup>114</sup>

### 2.2.3 FSB:s barn- och ungdomsarbete

Baptisterna i Finland satsade tidigt på att nå barn och unga med evangeliet. Söndagsskolor för barn startades enligt anglosaxiskt mönster och svensk förlaga på många orter redan innan en församling grundades. Så var t.ex. fallet i Jakobstad, där söndagsskolan som Anna Heikel grundade 1868 hade över hundra söndagsskolelever redan 1869. Söndagsskolan hade en central roll i det aktiva arbetet för utbredning av den tidiga rörelsen. Den hade särskilt en evangeliserande och trosuppbyggande funktion med fokus på bibelundervisning, vilket var

---

<sup>111</sup> ”Frikyrklig Samverkan (FS), Fria Kristliga Folkhögskolan (FKF), Ekumeniska Rådet i Finland (ERF), MAF Finland, Kristliga radioutskottet och Finska Missionsrådet.” [Http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/var-vision/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/var-vision/) (hämtad 23.3.2021).

<sup>112</sup> Grundarna var Metodistkyrkan i Finland, Fria Missionsförbundet, de finlandssvenska baptisterna och pingströrelsen. Adventkyrkan och Frälsningsarmén har anslutit sig senare. (Holmqvist 2006, 63–64, 151. <http://www.frikyrkligsamverkan.fi/om-oss>, hämtad 25.4.2021)

<sup>113</sup> Holmqvist 2006, 151.

<sup>114</sup> *Femtio år med Fria kristliga folkhögskolan och några år till 1998*, 12–15. *Fria kristliga folkhögskolan: årsbok 2015–2016* 2016, 3. [Https://fkf.fi](https://fkf.fi) (hämtad 25.4.2021). I dag finns även ettåriga kurser i bl.a. musik och vård och högskolesamarbeten med svenska universitet inom både teologi och japanologi.

naturligt då personlig tro och dop enligt baptisterna föregick församlingsmedlemskap.<sup>115</sup> År 1885 började baptisterna även organisera bibelskolor för ungdomar som ett alternativ till evangelisk-lutherska kyrkans konfirmationsundervisning<sup>116</sup>, en föregångare till dagens Kristendoms- och bibelskola, numera kallad KDS.<sup>117</sup> Runt den tiden fanns och grundades några ungdomsföreningar i anslutning till rörelsen och småningom började särskilda samlingar för ungdomar ordnas vid årskonferenser.<sup>118</sup>

År 1907 är en milstolpe för baptistförsamlingarnas barn- och ungdomsarbete. Då bildades ett organiserande organ för verksamheten, Söndagsskol- och ungdomsförbundet i Finland, vilket 1931 bytte namn till Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf. (SBFU) – namnet föreningen fortfarande har.<sup>119</sup> SBFU möjliggjorde större gemensamma satsningar, att ha någon anställd för att driva verksamheten framåt och att utbilda de som ville satsa på barn- och ungdomsarbete och evangelisation. I början fokuserade man på möten och konferenser med evangelisation och uppbyggelse som mål och anställde en söndagsskolmissionär som reste runt i Svenskfinland. Redan tidigt satsades det på publikationsverksamhet med ett eget förlag 1907–1914 och en kortvarig egen tidning 1912–1914 som senare blev Missionstandaret tillsammans med baptisternas månadstidning.

Genom SBFU har flera olika verksamhetsformer fått fotfäste i baptistförsamlingarna. Två populära gruppverksamheter som dyker upp i mitt intervjumaterial är scouting och Goda Kamrater (GK).<sup>120</sup> GK var till för åldern 8–11 år och skulle fungera överbryggande mellan söndagsskola och den juniorverksamhet för 12–18-åringar som etablerades i församlingarna på 1930-talet.<sup>121</sup> Scoutingen testades redan på 1920-talet för en kort period i Helsingforsförsamlingen, men fick genomslag på 1980-talet då flera kårer grundades i baptistförsamlingarna som en del av SBFU:s arbete. Redan 1984 började baptistscouterna samarbeta med andra frikyrkliga scoutkårer<sup>122</sup> och sedan 2004 är scoutingen inom samfundets församlingar organisatoriskt en del av Frikyrkoscoutkåren Stigfinnarna rf. som är anslutna till Finlands Svenska Scoutförbund rf. Scoutingens betydelse i de församlingar där den praktiserades under

---

<sup>115</sup> Näsman 1962, 72–73, 76. Holmqvist 18–19.

<sup>116</sup> Holmqvist 2006, 24.

<sup>117</sup> I avhandlingen använder jag i fortsättningen förkortningen KDS om detta läger för att underlätta läsningen.

<sup>118</sup> Holmqvist 2006, 45–46. Stenmark et al. 2007, 13–14.

<sup>119</sup> Stenmark et al. 2007, 15.

<sup>120</sup> Holmqvist 2006, 45–46. Stenmark et al. 2007, 12–15.

<sup>121</sup> Holmqvist 2006, 61. Stenmark et al. 2007, 15–17.

<sup>122</sup> Holmqvist 2006, 132.

mina informanternas barn- och ungdomstid illustreras av att den utgjorde 30% av det totala deltagarantalet i församlingarnas barn- och ungdomsverksamhet i början av 2000-talet.<sup>123</sup>

Under 1930-talet började baptisterna ordna sommarläger för ungdomar, så kallade juniorläger, inspirerade av de svenska baptisterna. Fenomenet praktiserades redan av metodisterna i Finland. Lägren arrangerades först på olika orter och i flera upplagor för att täcka hela det geografiska verksamhetsområdet i Österbotten såväl som i Nyland. Kriget bromsade lägerverksamheten en aning, men efteråt blomstrade den igen och vinterläger började också arrangeras. Småningom, mot slutet av 1950-talet, blev lägren organiserade enligt olika åldersgrupper.<sup>124</sup> En ny fas i SBFU:s lägerverksamhet började 1962 då samfundet köpte den mark i byn Monäs i Nykarleby kommun som blev lägerområdet Hummelholmen. Redan samma sommar ordnades läger på platsen under enkla förhållanden. Under 1960-, 70- och 80-talet byggdes området gradvis upp och har kompletterats 00 och 10-talet.<sup>125</sup>

Av Holmqvists historik framgår att Hummelholmen genom åren har betraktats som en viktig plattform för att nå människor utanför samfundet, men också en plats som samlat baptister från olika församlingar till såväl umgänge som utveckling av gemensamt arbete. Platsen möjliggjorde nya verksamhetsformer och omformande av gamla. Samfundets gemensamma KDS blev ett sommarläger på det nybyggda Hummelholmen 1964<sup>126</sup> och har fortsatt i den formen till dags dato, men från och med 2010-talet i samarbete med MKF. Utöver barn- och ungdomsläger har det på lägerområdet organiserats bland annat läger och samlingar för vuxna,<sup>127</sup> gemensamma frikyrkliga scoutläger och från 1980 och framåt Humle-rock, som utvecklades till Humlefestivalen.<sup>128</sup> Festivalen hade många hundra deltagare under 1990-talet.<sup>129</sup> Området blev också en naturlig plats för tältmöten och konferenser av olika slag. Hummelholmen är samfundets gemensamma lägerområde, men inte det enda lägerområdet inom samfundet. I Karis fanns Åbacka, som inte längre är i baptisternas ägo, och Närpesbaptisterna har ett eget lägerområde på Äggrund i Nämptäs.<sup>130</sup> Därtill har man på lokalplan tidvis fortsatt ordna läger utanför Hummelholmen beprövade lägerplatser, t.ex. på Helsingön i Larsmo<sup>131</sup> och bland annat fjällresor och andra församlingsöverskridande aktiviteter har

---

<sup>123</sup> Holmqvist 2006, 170.

<sup>124</sup> Stenmark et al. 2007, 17.

<sup>125</sup> Stenmark et al. 2007, 26–27. Holmqvist 2006, 162.

<sup>126</sup> Stenmark et al. 2007, 17.

<sup>127</sup> Holmqvist 2006, 106.

<sup>128</sup> Holmqvist 2006, 131.

<sup>129</sup> Holmqvist 2006, 154–155.

<sup>130</sup> Holmqvist 2006, 117.

<sup>131</sup> Holmqvist 2006, 132.



organiserats av SBFU på andra orter. I dag är dock lägren, undantaget scoutlägren, mest koncentrerade till Hummelholmen – en trend som också präglat mina informanternas barn- och ungdomstid trots att andra lägerområden också figurerar i intervjuerna.

Under de finlandssvenska baptisternas historia i Finland har formerna för barn- och ungdomsverksamheten alltså varierat, men söndagsskolan och lägerverksamheten har bestått som centrala även om söndagsskoldeltagandet minskade betydligt under 1990-talets sista årtionden och början av 2000-talet, vilket sammanfaller något så när med informanternas aktivaste deltagandeperiod. På baptist.fi står att läsa att ”en omfattande ungdomsverksamhet är kännetecknande för baptisterna” även i dag, och till den räknas sommarverksamheten på Hummelholmen och andra evenemang som SBFU ordnar samt lokalförsamlingarnas veckovisa verksamhet, såsom söndagsskola, scoutverksamhet och dylikt.<sup>132</sup> Av webbsidorna framgår att barn- och ungdomsverksamheten fortfarande har som bakomliggande motiv att ”uppmuntra de unga till tro, delaktighet och ansvar så att de också själva en dag kan bekänna sin tro på Kristus, låta sig döpas och bli medlemmar i församlingen.”<sup>133</sup>

I korthet har kapitel 2.2 visat att de finlandssvenska baptisternas teologi och trosutövning överensstämmer med vad som generellt kännetecknar den baptistiska traditionen, t.ex. kongregationalistiska församlingar, Bibeln som auktoritet och troendedop. Finlandssvenska baptister har engagerat sig i det närliggande samhället, velat nå ut med sitt budskap och värdesatt både den personliga andakten och gemensam trosutövning i församlingen. Där är aktiviteter för barn- och ungdomar en viktig del som församlingarna skapat en gemensam organisation för, bl.a. kring läger. Den finländska baptismen präglas också av rik dialog med andra kyrkor och samfund, särskilt de finlandssvenska frikyrkliga.

### **2.3 Generation Y och livsskedet ung vuxen**

Mina informanter tillhör det som kommit att kallas för generation Y eller millennial-generationen, de födda under 1980-talet och början av 1990-talet i västvärlden. Generationsindelningar har uppkommit inom sociologin i försök att ringa in åldersgrupper som har viktiga kollektiva och formativa kulturella erfarenheter. Att något är generationsspecifikt betyder att människor som tillhör den generationen behåller gemensamma kännetecknande egenskaper trots att de åldras, till skillnad från att något är åldersspecifikt och därmed

---

<sup>132</sup> <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/> (hämtad 6.2.2020)

<sup>133</sup> <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/tro-i-relation/> (hämtad 4.3.2020)

förknippat med ett visst livsskede. Det har på sistone forskats flitigt om generation Y:s attityder och världsbild – däribland religiositet – inom många forskningsdiscipliner, och man har noterat betydande skillnader mellan den och tidigare generationer.<sup>134</sup>

De som tillhör generation Y är just nu åldersmässigt inne i, eller på väg ut ur, en process av vuxenblivande, något som i synnerhet sociologer och psykologer som ägnat sig åt ungdomars identitetsutveckling tillägnat stort intresse och en del av dem kommit att kalla ”emerging adulthood.” I fortsättningen benämner jag perioden ung vuxentiden. Det handlar om ett livsskede som ungefärligt kan begränsas till åldern 18–30 år och som verkar vara en särskilt formativ period för identitet, även den religiösa.<sup>135</sup> Ung vuxentiden är en tid då pubertetens biologiska processer som påverkar fysik, kognition och känslor fullbordas. De nyvunna förmågorna att tänka abstrakt och hantera känslor hjälper individen att hantera abstraktare aspekter av religion, vilket också ger en större möjlighet att kritisera.<sup>136</sup> Det pågår en frigörelseprocess från föräldrarna, där värderingar och trosföreställningar också förhandlas. I den processen börjar de unga göra allt fler självständiga beslut på egna villkor, men de söker fortfarande råd från andra. Åldersperioden präglas också av stora förändringar i levnadsförhållanden. Socialt blir vänner och kärleksrelationer vägande influenser. Universitetsstudier, jobb och friheten att röra sig i världen som man själv vill leder till miljöombyten och nya intryck, även religiösa sådana.<sup>137</sup> Ung vuxentiden kännetecknas av meningsskapande, där religion kan få bidra. Alla nya upplevelser ska bearbetas och integreras i ens egen förståelse av världen så att den blir begriplig och processen kan påverka förhållningssättet till både religion i sig och religiösa kontexter.<sup>138</sup> Hur formativ perioden är indikeras av att vid 30 års ålder har många individer en stabilare tillvaro och större tydlighet i värderingar, världsbild och trosföreställningar än de hade vid 20 års ålder.<sup>139</sup>

Det är ibland svårt att veta var gränsen mellan det generationsspecifika och åldersspecifika går då människor i ett visst livsskede fortfarande är präglade av sina historiska och samtida kulturella förutsättningar.<sup>140</sup> Ett exempel på denna svårighet är hur det ovan beskrivna livsskedet och dess kännetecken bottenar i den för generation Y kulturella självklarheten att gränsen mellan att vara ung och vuxen är otydlig. Livshändelser som tidigare markerade övergång till

---

<sup>134</sup> Tervo-Niemelä 2016, 27–29.

<sup>135</sup> Nelson 2014<sup>1</sup>, vii.

<sup>136</sup> Whitney & Ebstyn King 2014, 140.

<sup>137</sup> McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>1</sup>, 10

<sup>138</sup> McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>2</sup>, 22–24. McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>1</sup>, 4.

<sup>139</sup> McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>1</sup>, 4.

<sup>140</sup> Tervo-Niemelä 2016, 43.

vuxenlivet, som utbildning, jobb, giftermål och egen familjebildning, räknas fortfarande i viss mån som markörer, men följer nu i lägre grad ett allmänt händelsemönster och är inte lika självklara delar av vuxenlivet. Att det idag tar längre tid att identifiera sig som vuxen hänger samman med att det nu för tiden finns en självklar frihet att välja och en mångfald av valmöjligheter för hur man ordnar sitt liv. Dessutom är livet i hög grad känsligt för påverkan av yttre faktorer, till exempel samhällsekonomiska skeenden, då människor lever mer rörliga och socialt fragmenterade liv. Den socioekonomiska ställningen påverkar vuxenblivandeprocessen, då den endera kan ge möjligheten att välja att skjuta fram den eller skapa tvång att gå in i den. Att ungdomlighet har etablerats som samhällsideal bidrar också till de otydligare gränserna. Sådant som tidigare förknippades med ungdomsskedet, t.ex. lärande, är nu en legitim – och i vissa fall eftersträvansvärd – del av att vara vuxen.<sup>141</sup>

Generation Y:s delade formativa erfarenheter kännetecknas av mångfald, som är resultatet av en ökad globalisering och snabb teknisk utveckling där internets etablering är avgörande. Den här generationen är den första som levt med internet redan som barn.<sup>142</sup> De har behövt möta och hantera flera intryck i en tidigare ålder än äldre generationer som ett resultat av dessa världsomspännande processer och de är också mer rörliga. Som en generation som helt och hållet levt i ett konsumtionssamhälle och den autenticitetsbetonande kultur som nämndes i föregående delkapitel, präglas de naturligt nog även av dessa aspekter. Här näst presenterar jag några grundläggande kännetecken för generation Y som är relevanta med tanke på tro och religiös identitet.

Generation Y vill leva liv som är meningsfulla och känns autentiska och värderar ärlighet och äkthet högt även hos andra. Generationen tillskrivs ofta ett stort självfokus som kanske bäst illustreras av ett förespråkande av att vara sitt autentiska jag. Att uttrycka vem man är görs ofta med kreativa medel, och upplevelser i olika former bidrar till känslan av äkthet och mening i livet. Bilden av ett meningsfullt liv påverkas av att man via bland annat sociala medier kan ta del av fragment av andras liv, vilket skapar ett ideal som kan få det egna att te sig trist och händelselöst. Generation Y tappar lätt förtroendet för individer och institutioner som inte lever upp till uttalad standard och tenderar i lägre grad än tidigare generationer anta en formell religiositet, eftersom det upplevs som oäkta. När något faktiskt upplevs som äkta får det utrymme att forma deras liv.<sup>143</sup>

---

<sup>141</sup> Gustavsson 2013, 11–14. Perrin 2020, 5–6.

<sup>142</sup> Tervo–Niemelä 2016, 29–30.

<sup>143</sup> Perrin 2020, 9–11. Tervo–Niemelä 2016, 29–30.

Enligt generationsöverskridande forskning i USA tenderar generation Y att se det som legitimt att själv definiera vem Gud är, vilket man länkat samman med generationens jag riktade fokus.<sup>144</sup> I Finland syns något liknande i förändringen mellan generationer i orsaker till att skriva ut sig ur EVL. Yngre generationer argumenterar oftare än äldre för utträde utgående från sin egen position då de baserar sitt utträde på en diskrepans mellan deras egna och kyrkans värderingar.<sup>145</sup> I och med generation Y:s vana att vara ständigt uppkopplad, även på ett globalt plan, är de medvetna om sin omgivning och inte rädda för att uttrycka ställningstaganden. Perrin belyser det faktum att generation Y paradoxalt nog är medvetna om och tar ställning mot orättvisor, miljöproblem och annat som står fel till i världen, men samtidigt i ganska låg grad engagerar sig frivilligt i organisationer som försöker motverka sådana fenomen.<sup>146</sup> Men på den punkten verkar Perrins forskning visa en avvikande trend bland aktivt troende kristna unga, särskilt evangelikala, som tvärt om ofta engagerar sig ideellt med tron som motiverade faktor.<sup>147</sup>

Vidare kännetecknas generation Y av tolerans, vilket är en naturlig konsekvens av att betona det äkta och friheten att uttrycka sig själv. Generationen är van att möta andra sätt att tro och se på världen. Perrin konstaterar att ”individualism, erfarenhetens auktoritet och rätten till självbestämmande självklart förstås som moraliska av de flesta brittiska millennials” eftersom den kulturella normen är vad som kallas etisk liberalism, det vill säga att alla har rätt och frihet att leva sitt liv som de själva vill. Påståendet är sannolikt sant även i en finsk kontext. Frihet förstås av unga vuxna idag som rätten att uttrycka sig själv. Det leder inte bara till att unga i hög grad kritiserar och kanske bryter kontakten med kristna sammanhang som står för en mer traditionell moralsyn som kan anses hindra denna rätt att uttrycka sig, utan också att de som blir kvar i dessa sammanhang väljer vad de omfattar och förkastar och generellt är mer liberala än ledarskapet. Den här riktningen mot en mer tolerant moralsyn får också konsekvensen att generation Y oftare poängterar vad man har gemensamt än det som skiljer åt både inom kyrkor och mellan dem.<sup>148</sup>

Perrin konstaterar att generation Y:s ofta utdragna och explorativa process av att omfatta ett tydligt förhållningssätt i teologiska frågor är förstäelig mot bakgrunden att de lever med konkreta spänningar mellan samhällskulturen och teologin. Spänningarna berör tolerans, inklusivitet och exklusivitet. Generation Y:s moral tenderar oftare styras av vad som är rättvist

---

<sup>144</sup> Tervo–Niemelä 2016, 31.

<sup>145</sup> Tervo–Niemelä 2016, 31.

<sup>146</sup> Perrin 2020, 7.

<sup>147</sup> Perrin 2020, 7, 20–21.

<sup>148</sup> Perrin 2020, 11–12.

än objektiva sanningsanspråk. De tvingas i större utsträckning än tidigare generationer att ta ett eget ansvar för att forma sin religiösa identitet på grund av att de ständigt utsätts för kontrasterande åsikter och budskap såväl inom den sekulära som den kyrkliga kulturen, samtidigt som de utsätts för en hög grad av stress och förändring på grund av samhällets uppbyggnad.<sup>149</sup>

Enligt flera undersökningar präglas generation Y:s religiösa attityder av skepticism mot institutionaliserad religion. Dessutom är de ifrågasättande beträffande läror och tankemönster och det är ingen självklarhet att de behåller trossystem som inlärts som barn.<sup>150</sup> Religiositeten bland aktivt troende i generation Y präglas av en aktivt utövad valfrihet, en slags eklekticism. De kompletterar den undervisning de får i församlingen med andra teologiska källor. Mångfalden på källorna är stor tack vare internet och globaliseringen, men de använder sig också av resurser i närmiljön. Det kan till exempel handla om att lyssna på podcasts, läsa bloggar, delta i olika typer av religiösa evenemang och kurser, studera teologi eller skapa kontakter med kyrkor i andra länder. Perrins tidigare forskning på brittiska millennials visade det var vanligare att de anammade sådant innehåll som hörde till den tradition de huvudsakligen föredrog, men vissa lånade oreflekterat in från andra, till och med kontrasterande, teologiska traditioner. Perrin säger sig inte heller ha mött någon i sin forskning som teologiskt är lojala mot uteslutande en kristen tradition. Millennials verkar bygga ett slags mångsidigare teologiskt kapital än äldre generationer.<sup>151</sup>

En besläktad trend som forskare är eniga om, och Perrins undersökning bekräftar, är att röra sig obehindrat över samfundsgränser utan känsla av lojalitet till ett visst teologiskt sammanhang. Perrin talar om detta som ”transdenominationalism.” Allt fler väljer församlingstillhörighet på basen av sina egna preferenser och följaktligen är församlingarna av idag i stor utsträckning väldigt brokiga i fråga om medlemmarnas kyrkliga bakgrund, lära och kyrkosyn. Val av kyrkottillhörighet efter egna preferenser har praktiserats längre redan, men är något integrerat hos generation Y givet självklarheten i att leva rörligt och välja fritt.<sup>152</sup>

Även om trender för generation Y och unga vuxnas förhållningssätt till och utveckling av tro och religiös identitet kan urskiljas, är det viktigt att minnas att variationen inom grupperna är stor och forskningen huvudsakligen har fokuserat på västerländska människor med förhållandevis hög levnadsstandard. Perrins forskning visar att det på vissa punkter finns betydande skillnader mellan troende och icketroende. Ett konkret och relevant exempel är att religiösa i

---

<sup>149</sup> Perrin 2020, 143–145, 151–152.

<sup>150</sup> Tervo-Niemelä 2016, 30–31.

<sup>151</sup> Perrin 2020, 18–20, 140.

<sup>152</sup> Perrin 2020, 13.

västvärlden i hög grad fortfarande gifter sig unga.<sup>153</sup> Säkert är i alla fall att mina informanter befinner sig i slutskedet av en formativ del av livet och tillhör en generation som är vetenskapligt väl utforskad och har ett annorlunda förhållningssätt till religion än de föregående.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> McNamara Barry & Abo-Zena 2014<sup>2</sup>, 24–25. Perrin 2020, 6.

<sup>154</sup> Perrin 2020, 6.

### 3 Tro, religiös identitet och hur de formas

I detta kapitel presenteras de centrala teorier om trons och den religiösa identitetens natur och utveckling som jag tagit till hjälp för att analysera och tolka intervjumaterialet. Jag positionerar först avhandlingen inom det breda och aktuella forskningsfältet ”levd religion”<sup>155</sup> och behandlar sedan en mer specifik religionsförståelse av den norska religionsfilosofen Jan-Olav Henriksen samt Henriksen och systematiska teologen Olli-Pekka Vainios förståelser av religiös identitet. Slutligen presenterar jag några relevanta religionspsykologiska teoretiska perspektiv. Kapitlets innehåll fungerar som en allmäntteoretisk bakgrund och syftar inte till att ge en heltäckande bild av forandret av tro och religiös identitet.

#### 3.1 Levd religion

Termen ”levd religion” betecknar ett angreppssätt på religion inom akademisk forskning som synliggör det religiösa lekfolkets trosutövning. Empiriska fältstudier och kvalitativa undersökningar kännetecknar forskningsfältet, som både teoretiskt och metodologiskt rör sig över flera discipliner.<sup>156</sup> Levd-religion-forskningen har ursprung i fransk religionsantropologi och blomstrade i USA under 1900-talets senare del. Fältet uppstod som ett korrektiv till vad man upplevde vara ensidig religionsforskning som fokuserade på officiella företrädare, organiserad religion samt centrala skrifter och trosinnehåll. I fokus ville man i stället se hur helt vanliga människor – även marginaliserade grupper – upplever och lever ut sin tro i vardagen.<sup>157</sup>

Inom religionsstudier kan man nämligen skilja mellan representerad religion, där den organiserade religionens representanter är i fokus, rapporterad religion, som behandlar hur religion framställs i olika medier och den levda religionen, där lekfolkets religiösa praktik är det viktiga. Levd religion-forskarna hävdar att de skarpa gränser som uppstått i forskningens tidigare försök att ringa in olika religioner inte fungerar utanför den institutionella religionen, utan kan vara otydligare för den religiösa individen. De otydliga gränserna kan finnas dels mellan olika etablerade religioner och dels som en spänning mellan auktoriteter och anhängares normer och värderingar inom en religiös tradition.<sup>158</sup> Religionssociologen Meredith McGuire har betonat den komplicerade relationen mellan utlevd och lärd religion, där absolut likhet mellan den institutionellt rekommenderade religionsutövningen och den religiösa individens

---

<sup>155</sup> Eng. *lived religion*.

<sup>156</sup> Enstedt & Plank 2018, 10.

<sup>157</sup> Enstedt & Plank 2018, 10–13.

<sup>158</sup> Enstedt & Plank 2018, 9–10.

tro och praktik oftast saknas.<sup>159</sup> Enstedt och Plank lyfter fram detta som en av forskningsfältets grundförståelser och skriver sammanfattande:

Den etablerade religiösa traditionen determinerar inte anhängarnas religiösa tro och praktik utan villkorar och influerar den i olika grad och på olika sätt. Det innebär att människors religiösa praktik följer mönster, både inom ramen för religionens officiella praktik, i dess utkanter och i vardagslivet, och sällan sker på ett slumpartat vis. Men det innebär inte att det alltid finns ett glapp mellan den levda religiösa praktiken och den officiella, bara att detta förhållande inte kan tas för givet utan måste undersökas empiriskt.<sup>160</sup>

Det är med andra ord viktigt att minnas att den enskilda människans handlingsmönster är i ständig dialog med sin omgivning och att en religiös institution eller tradition kan vara en vägande influens i den dialogen. Även om den vardagliga utlevda tron ofta ser annorlunda ut jämfört med den officiellt förespråkade är de alltså inte varandras motpoler, utan behöver förstås i relation till varandra. Genom att använda den utlärdas religionens dogmer, normer och värderingar som en lins eller samtalspartner skapar forskaren således en större förståelse för individens religiositet.<sup>161</sup> Eftersom jag utför en kvalitativ undersökning av hur tro har formats hos lekmän kan min studie definieras som en levd-religion-studie. Teorin om det komplicerade förhållandet mellan individens tro och den utlärdas traditionen är värdefull för min undersökning, eftersom jag valt att undersöka trosformning inom ramen för en specifik religiös tradition och även vill ta reda på hur individens tro och trosutveckling relaterar till den institutionella tradition som den formats i dialog med.

Att definiera tro inom ramen för levd-religion-perspektivet innebär ett steg bort från bilden av tro som en övervägande kognitiv aktivitet där man håller vissa trosföreställningar och principer för sanna. I stället hänger den kognitiva aspekten av tro, menar man, starkt samman med praktiker: med vad, när och hur människor gör saker i relation till föremål och andra människor, individuellt och kollektivt. Trosföreställningar tar form i detta komplicerade samspel kan inte fränkopplas kroppslighet, materiella element och känslor, och är en process som oftast pågår under längre tidsperioder. Enstedt och Plank listar sju delvis överlappande fokusområden för levd-religion-forskningen: materialitet, kroppslighet, religiös praktik, relationer,<sup>162</sup> makt, rumslighet och berättelser. Alla områden spelar in på hur en människas tro formas och utlevs, men levd-religion-forskare fokuserar i regel mer på en eller några få aspekter i sina undersökningar.<sup>163</sup> Jan-Olav Henriksens förståelse av religion och tro, som jag har valt att huvud-

---

<sup>159</sup> Enstedt & Plank 2018, 11.

<sup>160</sup> Enstedt & Plank 2018, 12.

<sup>161</sup> Enstedt & Plank 2018, 11–12.

<sup>162</sup> Relationer kan i sammanhanget innebära allt från samfundstillhörighet till relationer till objekt.

<sup>163</sup> Enstedt & Plank 2018, 13–16.



sakligen använda mig av och som behandlas i följande delkapitel, delar ovanstående grundläggande syn.

## 3.2 Religion, tro och religiösa praktiker

### *Religion och religiösa praktiker*

Religionsfilosofen och teologen Jan-Olav Henriksen förespråkar vad han kallar ”en pragmatisk förståelse av religion,”<sup>164</sup> vilket innebär att försöka förstå religionen med utgångspunkt i hur den används och hänger samman med mänskligt beteende. Liksom levd-religion-forskarna förstår Henriksen religion som något som berör många olika men sammanflätade delar av människans erfarenhet: fysiska, psykiska, sociala och mystiska.<sup>165</sup> Religiöst engagemang är en mänsklig praktik som påverkar den praktiserande människan. Vidare hävdar Henriksen att teologi beror på och konstitueras av religiös praktik i ett slags dialog, där praktikerna både formas av det som är viktigt inom en religion och uttrycker detta viktiga.<sup>166</sup>

Henriksen centrerar sin pragmatiska religionsförståelse kring tre till varandra sammanlänkade dimensioner som han benämner orientering, transformation och legitimering.<sup>167</sup> Religionen fungerar som en källa av resurser ”som orienterar, transformerar och legitimerar specifika typer av mänskliga praktiker som är symboliskt förmedlade.”<sup>168</sup> Hur detta ser ut i praktiken kan variera i olika kontexter, och i praktiken är orientering, transformation och legitimering ofta samtidigt närvarande i en och samma praktik.<sup>169</sup>

Orientering innebär, enligt Henriksen, att ha en sorts riktning eller prioritetsordning för livet. Orientering är grundläggande för den mänskliga existensen, och bestämmer vad i livet som är betydelsefullt och värt uppmärksamhet. Orienteringen får människan att känna sig hemma i världen som en ordnad plats och den påverkar människans handlande i världen. Att orientera sig i livet aktualiseras särskilt då människan måste välja och känslan av ordning och trygghet hotas. Som tolkare av mänsklig erfarenhet och livsvärden kan religion erbjuda viktiga resurser till människors orienteringssystem i form av en referensram för ett meningsfullt levnadssätt och

---

<sup>164</sup> Henriksen 2016, 38.

<sup>165</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 61–63.

<sup>166</sup> Henriksen 2016, 37. Henriksen 2019<sub>1</sub>, 11–12.

<sup>167</sup> I de engelskspråkiga källorna benämns de *orientation*, *transformation* och *legitimization*.

<sup>168</sup> Henriksen 2016, 38.

<sup>169</sup> Henriksen 2016, 37–38. Henriksen 2019<sub>1</sub>, 11–12, 26.

för vad som är familjärt respektive annorlunda – ett ”specifikt fokus när man interagerar i världen.”<sup>170</sup>

Transformation handlar om förvandling, både social och personlig, och är starkt knutet till konkreta praktiker. Religion hjälper inte enbart människor förstå världen och handla i enlighet med den förståelsen, utan innehåller också ett element av transformation för både egen och andras del. Det syns bl.a. i många religioners betoningar av ett förvandlat tillstånd som konvertering eller frälsning, men exempelvis också när människor kämpar för rättvisa på religiösa grunder eller i healing-praktiker. Religionens transformativa aspekt fungerar motiverande för att bidra till en förändrad tillvaro och engagera sig religiöst. Enligt Henriksen talar det här, oftast praktiskt förankrade, elementet i religionen för att religion inte uteslutande kan förstås som en världsbild.<sup>171</sup>

Legitimering beskriver Henriksen som en huvudsakligen intellektuell aktivitet, en process att reglera och rättfärdiga religionens olika aspekter. I ljuset av det blir religioners läror

... den reflektiva praktik som strävar till att legitimera, rättfärdiga och förklara specifika typer av religiösa orienterande och transformerande praktiker i kontrast till eller i relation till alternativa praktiker som strävar mot liknande mål... [De] kan också innebära en kritik av existerande eller föreslagna orienterande och transformerande praktiker.<sup>172</sup>

Henriksen menar att läromässigt tänkande inte är isolerat från mänsklig praktik. Läror är alltid relaterade till orienterande och transformerande praktiker och konstitueras strikt taget av sin relation till dessa praktiker. Denna förståelse utmanar den sedan länge i västvärlden dominerande förståelsen av religion som kognitiva trosuppfattningar, som enligt Henriksen förstärkts av reformationens fokus på frälsning genom tro och påföljande behov av att markera särdrag från andra kristna grupper. Den legitimerande, läromässiga aspekten av religionen spelar enligt Henriksen en viktig roll, men kan inte förstås som fristående och konstituerande för religion, utan som något som samspelar med de orienterande och transformerande aspekterna.<sup>173</sup> Henriksen påpekar att de empiriska undersökningar av vanliga människors vardagliga religionsutövning som gjorts de senaste åren talar för att läran inte har en så framträdande roll som den traditionellt har tillskrivits. Snarare är det hur väl religionen fungerar i orienterande och transformerande syften som lyfts fram som värdefullt av informanterna. Det

---

<sup>170</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 19–20. Henriksen 2016, 38–39.

<sup>171</sup> Henriksen 2016, 39–40. Henriksen 2019<sub>1</sub>, 20–21.

<sup>172</sup> Henriksen 2016, 21.

<sup>173</sup> Henriksen 2016, 40. Henriksen 2019<sub>1</sub>, 21.

vill säga hur religionen hjälper dem att ge det konkret erfarna livet riktning, mening och resurser till önskad förändring.<sup>174</sup>

Henriksen lägger särskild vikt vid den sociala interaktionens betydelse för religion och förmedlandet av den. Socialt relaterade praktiker som berättande, symbolanvändning och ritualer är centrala, även om egen reflektion också är en viktig del. Religion kan ha en individuell och personlig dimension, men den existerar fristående från enskilda människors medvetande. Detta möjliggörs av att religion har sin grund i social kommunikation och interaktion och därför inte är separerbart från vår delade sociala verklighet. Henriksen hävdar att ”religion inte existerar utanför våra semiotiska och kommunikativa processer och praktiker.”<sup>175</sup> Ord och symboler är allmänt grundläggande för mänsklig kommunikation, och i synnerhet religioner präglas av användning av symboler och tecken och att utöva tolkning av dem. Symbolerna bidrar till meningsfullheten i tillvaron och är oskiljbara från både användarna och de praktiker de är en del av.<sup>176</sup> Symbolernas plats i förmedlandet av religiösa praktiker kan vara som del av utförandet eller för att legitimera en viss praktik.<sup>177</sup>

I och med att vi är fysiska varelser vars agerande alltid är bundet till kroppen, menar Henriksen att vi redan i vår kroppsliga erfarenhet av världen – vilken föregår det medvetna tänkandet – har vissa förutsättningar för orientering och transformation. Det medvetna tänkandet utvecklas ur den här erfarenheten och därför menar Henriksen att allt religiöst tänkande och andra praktiker har sin grund i väldigt vardagliga upplevelser. Till exempel metaforer, som har stor betydelse för religioners förmedlande av meningsfullhet i tillvaron, kan ha ursprung i konkreta kroppsliga erfarenheter och ha stor betydelse för en människas orientering.<sup>178</sup> Trots att Henriksen väldigt starkt förankrar religion i fysiska och sociala aspekter av mänsklig erfarenhet menar han att förnuftet har en betydelsefull plats ”eftersom [trossatser och doktriner] relaterar till erfarenhet och till praktiker som styrs av avsikter och intressen.”<sup>179</sup> Vad som är förnuftigt i fråga om religion är också tätt sammanbundet med utövarnas upplevda meningsfullhet av de religiösa praktikerna. Våra intellektuella funktioner kan helt enkelt inte separeras från kroppsliga och sociala praktiker, men de idéer som är en del av handlingarna behöver förstås för att helheten av praktiken ska bli begriplig.<sup>180</sup>

---

<sup>174</sup> Henriksen 2016, 40.

<sup>175</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 61.

<sup>176</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 61–63.

<sup>177</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 11–12.

<sup>178</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 50–52.

<sup>179</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 55.

<sup>180</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 55–56.

De religiösa praktiker som enligt Henriksen orienterar och transformerar människan, formar och upprätthåller läror och trosföreställningar<sup>181</sup> och själv formas av dem är inte vilka mänskliga handlingar som helst. Praktiker är enheter bestående av mindre delar och som bär på en mening som inte kan separeras från utförandet. De blir till och förmedlas i ett socialt sammanhang och har en emotionell och en kroppslig dimension. Vidare är de öppna till naturen, det vill säga definieras av ramar som gör att de kan igenkännas som en specifik praktik, men kan utföras i olika variationer, t.ex. bön. Praktiker involverar också ett förväntat resultat som kan forma både personen som utför dem och de som eventuellt är föremål för praktikerna.<sup>182</sup> Religiösa praktiker kan innehålla orienterande, transformerande och legitimerande dimensioner samtidigt. Henriksen tar moraliska praktiker som exempel, där orienteringsaspekten syns i att ett specifikt beteende upplevs som viktigt, transformationsaspekten i att det ingår ett moment av att förändra sitt beteende och legitimeringsaspekten i att man reflekterar över orsaken till sina handlingar.<sup>183</sup> Ett annat exempel är bibelläsning. Läsningens mål kan vara att söka vägledning för sitt liv och läsningen kan förvandla människans sätt att tänka eller handla och motivera varför vissa sätt att tänka eller handla är bättre än andra.<sup>184</sup>

## ***Tro***

Ovanstående religionsförståelse får konsekvenser för att definiera vad tro är och hur den uppstår. Tro har tidigare ofta behandlats som en uteslutande intellektuell aktivitet och trosföreställningar som något som existerar självständigt och osynligt som en separat del av mänskligt medvetande. Den pragmatiska religionsförståelsen öppnar för att se religiös åskådning som en viktig orienterande faktor för människan. Att utveckla en tro är, enligt Henriksen, en process som möjliggörs av social interaktion och går ut på att utveckla ett orienteringssystem som är förmedlat och upprätthållet med religiösa symboler och som får en att handla på sätt som dessa symboler motiverar och möjliggör.<sup>185</sup>

Henriksen förespråkar, med avstamp i religionsfilosofen Kevin Schilbracks resonemang, en dispositionell förståelse av tro. En sådan förståelse innebär att se tro som något som berör hela människan i hennes vardagliga liv, en helhet av benägenheter eller anlag som får en person att göra just de saker (tänka, handla, känna) den gör och inte något annat. Människor utvecklar

---

<sup>181</sup> Henriksen 2016, 48.

<sup>182</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 33–38, 47–50.

<sup>183</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 26.

<sup>184</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 33–38.

<sup>185</sup> Henriksen 2019<sub>1</sub>, 20.

alltså anlag för att göra vissa saker och dessa anlag formas typiskt sett av en social kontext. Den här processen är till stor del omedveten för individen själv och börjar ofta tidigt i livet genom observation av andra och ett eget deltagande som först senare blir begripligt genom undervisning och reflektion. ”Att ha en tro”, skriver Henriksen, ”är att ha vissa handlingsförmågor som du inte skulle ha om du inte hade den eller den tron.”<sup>186</sup> Det betyder inte att alla anhängare av specifika religiösa traditioner gör saker på samma sätt, men att utomstående i stora drag kan förvänta sig vissa beteenden från religionsutövare beroende på konfession.<sup>187</sup>

Som jag förstår Henriksen fungerar specifika religiösa praktiker orienterande, transformerande och legitimerande för människans varande och agerande i världen och har därför en viktig roll i formandet av tro. Att ha en tro är en form av orientering. Hur en människas orientering som helhet tar form är en komplicerad och svårbeskriven process som beror på många faktorer. Där religion är en viktig del och religionens praktiska och sociala aspekter spelar minst lika stor roll som vilja och rationalitet. När jag i min forskningsfråga undrar hur tro (och religiös identitet) har formats hos mina informanter ger Henriksens teori mig tillgång till en större del av deras berättelser än en teori som ser tro som något uteslutande intellektuellt och separerat från annan mänsklig aktivitet. Att betrakta tro ur den här vinkeln möjliggör också en viss möjlighet att förutspå beteendemönster på såväl personliga som offentliga plan<sup>188</sup> och kombinerat med förståelsen av finlandssvensk baptism hjälper det mig att belysa hur informanternas interaktion med den religiösa traditionen har påverkat tron.<sup>189</sup>

### 3.3 Religiös identitet

Identitet är minst lika svårdefinierat om religion. Konceptet är centralt inom psykologi och sociologi, men även inom andra vetenskapliga discipliner som studerar människan. Identitet förstås väldigt olika inom olika discipliner, till viss del också inomdisciplinärt. Identitets-

---

<sup>186</sup> Henriksen 2019, 58.

<sup>187</sup> Henriksen 2019, 56–59.

<sup>188</sup> Henriksen 2019, 56–57.

<sup>189</sup> Jag anser att denna dispositionella förståelse av tro möjliggör en användning av termerna tro och trosformning på ett sätt som inkluderar både religiositet och spiritualitet i bred bemärkelse. Båda begreppen är svårdefinierade och formas i takt med att forskningen framskrider. Medan religiositet ofta betecknar deltagande i en specifik religiös traditions läror, riter, gemenskaper och praktiker (Whitney och Ebstynne King 2014, 134–135) har spiritualitet fått beteckna ett allmänmänskligt sökande efter det heliga eller något större än en själv och den påföljande förmågan människan har att gå utöver sig själv och beakta andra. En sådan förståelse kan fortfarande involvera religiositet. (Whitney och Ebstynne King 2014, 134–135. Watts 2017, 3) Men spiritualitet kan också förstås som utlevd religiositet, ”tro som handling och kultur” som Sune Fahlgren uttrycker det, och den inomreligiösa definitionen av spiritualitet är central vid studiet av baptister, eftersom en sådan spiritualitet uttrycker den teologi som alltfjämt finns men sällan har skrivits ner. (Fahlgren 2018, 202).

forskningen kan mycket förenklat indelas i två huvudsakliga parallella angreppssätt, särskilt sedan 1990-talet och framåt.<sup>190</sup> Dessa är ett utvecklingspsykologiskt, som fokuserar på inre processer och mognad med en mer eller mindre färdig bild av vad mognad eller en fullgod utveckling innebär<sup>191</sup>, och ett socialpsykologiskt eller sociologiskt som fokuserar på kollektiv och individens plats i samhället och som ser identitet som något rörligt som ständigt formas i dialog med sociala kontexter.<sup>192</sup> I avhandlingen har jag valt att använda mig av huvudsakligen Jan-Olav Henriksen och Olli-Pekka Vainios förståelse av identitet.

Identitet handlar om självuppfattning, att identifiera sig med vissa saker framför andra.<sup>193</sup> Ordet identitet kommer från latinets *idem*, som betyder likhet. Att dela vissa egenskaper eller kvaliteter innebär att ha samma identitet.<sup>194</sup> Likhetsaspekten blir viktig när man behandlar religiös identitet. Att någon har en religiös identitet innebär, enligt den systematiska teologen Olli-Pekka Vainios förståelse, att man ”kan känna igen en individ eller grupp som tillhörande en känd religion, kyrka eller konfession genom att de delar ”religiösa attityder, åsikter, praktiker och etiska värden,” det vill säga övertygelse. Den tanken förutsätter att det finns något i övertygelsen som är bestående över tid trots möten med utmanande sätt att leva och tänka.<sup>195</sup>

Henriksen betonar för det första att religiös identitet bara är en del av den personliga identiteten. När vi möter en annan människa kan vi således ha mycket gemensamt trots att vi inte delar religion.<sup>196</sup> Däremot har inte en troende människas personliga identitet en specifik religiös del som kan separeras från andra delar av den. Vi berättar samtidigt flera olika överlappande och sammanbundna berättelser om oss själva. Att försöka separera en av dessa från de andra skulle ge en förvrängd bild.<sup>197</sup> För det andra positionerar han sig bland de som talar för identiteters föränderlighet, då han ser all form av identitets- och självuppfattning som en livslång rekonstruktionsprocess som kommer av vår identitets ständiga dialog med andra människors identiteter.<sup>198</sup> Självet har Henriksen i andra sammanhang definierat som något som föregår personlig identitet och är relaterat till upplevelsen av existens. Identitetsskapande kräver medvetenhet om att man existerar, och ett aktivt handlande i världen, och formas av reflektion över existensen.<sup>199</sup> Identitet som processer gäller enligt Henriksen på både ett personligt och ett

---

<sup>190</sup> Hammarén och Johansson 2009, 19–20.

<sup>191</sup> Hammarén och Johansson 2009, 22.

<sup>192</sup> Hammarén och Johansson 2009, 27.

<sup>193</sup> Hammarén och Johansson 2009, 8.

<sup>194</sup> Vainio 2010, 129.

<sup>195</sup> Vainio 2010, 129.

<sup>196</sup> Henriksen 2019<sub>2</sub>, 198.

<sup>197</sup> Henriksen 2019<sub>2</sub>, 198.

<sup>198</sup> Henriksen 2019<sub>2</sub>, 198.

<sup>199</sup> Henriksen 2013, 2–3.

kollektivt plan. Religiösa traditioner blir med bakgrund i hans pragmatiska religionsförståelse ”kluster av praktiker” där fokus ligger på ”vad vi gör och hur vi agerar och relaterar och de inkluderar självförståelsen som finns i sådana praktiker.” Traditionerna är alltså inte statiska, även om något bibehålls över tid som gör att man kan beskriva dem som annorlunda än andra. De religiösa traditionerna bidrar i sin tur, som en av flera bidragande delar, till att forma människors personliga identiteter. Ens egen religiösa formning relaterar till och påverkas av hur man uppfattar andra och sig själv i relation till dem.<sup>200</sup>

Även Vainio behandlar begreppen tradition och identitet, och menar att de har en nära relation till varandra. Identiteters förmåga att bestå över tid betyder att de har en delad berättelse, och delade berättelser är kännetecknande för traditioner.<sup>201</sup> Vainio tar hjälp av Alisdair MacIntyre, som förstår tradition som “en ständig rörelse och interaktion mellan olika identiteter.”<sup>202</sup> Religiösa traditioner vidareförs till nya generationer i dialog med andra och i den processen uppstår kollektiva identiteter, som visserligen kan förändras men fortfarande kan definieras av en viss enhetlighet. Gemenskapers identitet kan inte separeras från de människor som utgör dem. Han skriver: ”Trots att gemenskaper kan sägas ha identiteter är det bara möjligt eftersom individerna i gemenskapen delar några särskilda kännetecken.”<sup>203</sup> Kollektiva identiteter är också kontextuella, för att de uppstår som svar på specifika frågor vid specifika tider, och svår-gripbara på grund av att de innehåller element som är svåra att sätta ord på, t.ex. praktiker.<sup>204</sup> Vainio och Henriksen verkar vara överens om att religiösa identiteter och deras uppkomst är komplicerat och att sociala och personliga identiteter inte kan existera utan varandra och påverkar varandra.

Enligt Vainio lever kollektiva religiösa identiteter vidare genom att förmedlas till nya individer. Kristen identitet kan komma i varierande former, men konstitueras enligt Vainio alltid av förmedlandet av vad han kallar Jesus-händelsen. När nutidsmänniskans religiösa identitet tar form sker det genom en rad koncept och faktorer som i sig kan ses som en konsekvens av den tidiga förmedlingen av Jesus-händelsen. Genom Bibeln kan människan direkt ta del av Jesus-händelsen som evangelierna berättar den, men lika mycket får hon den till dels genom traditionsspecifika praktiker och undervisning. Utöver dessa uttryck för en mångtusenårigt förmedlad tradition spelar den individuella erfarenheten och personligheten roll för mot-

---

<sup>200</sup> Henriksen 2019, 199.

<sup>201</sup> Vainio 2010, 130.

<sup>202</sup> Vainio 2010, 130.

<sup>203</sup> Vainio 2010, 131.

<sup>204</sup> Vainio 2010, 130–131.

tagandet. Här ser Vainio, liksom Henriksen, identitetsskapandet som en process som möjliggör förändringar i identiteter i takt med att de förmedlas.<sup>205</sup> För att sammanfatta presenterar både Henriksen och Vainio religiös identitet som något som har både en individuell och en kollektiv dimension och som formas genom kontinuerliga processer.

### **3.4 Religionspsykologiska perspektiv**

Jag undersöker individers tro och religiösa identitet och formandet av dem under en längre tidsperiod. Jag utgår även ifrån en religionsdefinition där tro ses som något som berör människan och hennes erfarenhet på ett helhetligt och vardagligt sätt och är intimt förbundet med den sociala sfären. Därför är det relevant att beakta vad vi vet om människans tro i en vidare bemärkelse. Religionspsykologin studerar både individuella och sociala aspekter av religion och kan därför ge viktiga bidrag till min analys av intervjumaterialet.<sup>206</sup> Jag redogör för tre sådana viktiga tolkningsnycklar i detta delkapitel.

#### ***Den kognitiva utvecklingen och tro***

Det är naturligt att en människas religiositet förändras genom livet eftersom den samspelar med den biologiska utvecklingen av tänkandet. Religion och moral formas i takt med personlighetens utveckling. Redan i dynamiken i kontakten mellan föräldrar och spädbarn skapas en längtan efter beständig trygghet som aktualiseras när barnet måste hantera föräldrarnas frånvaro. Barn mellan två och sex års ålder saknar ännu förmåga till logiskt tänkande. De är intuitiva och lär sig genom att experimentera. De resonerar kring tillvaron genom fantasin, vars gräns till verkligheten ännu är otydlig. Det här sättet att tänka applicerar de följaktligen även på religiösa koncept. Gud blir då endera väldigt konkret eller närmast magisk i deras tankevärld.

Vid sju års ålder börjar ett konkret tänkande förankrat i verkligheten ta form så att barnet kan skilja mellan dröm och verklighet, men förmågan att skilja mellan fakta och hypotes saknas. Fram till puberteten kan det logiska tänkandet bara tillämpas på konkreta saker och händelser, och gudsuppfattningen förankras då i konkreta objekt och praktiker, t.ex. Bibeln och bön. Om barnet accepterar de konkreta aspekterna av en religiös gemenskaps trosuttryck och

---

<sup>205</sup> Vainio 2010, 131–133.

<sup>206</sup> Watts 2017, 4.



symbolvärld, finns förutsättningar för att tillhörighetskänslor ska uppstå. I puberteten utvecklas förmågan att tänka abstrakt. Barnet börjar kunna generalisera, skapa hypoteser, se hur saker är relaterade och tänka kring koncept. Konsekvensen för religiositeten blir en större förståelse för symboliska och abstrakta resonemang kring Gud och tro, t.ex. hur symboler relaterar till religiösa läror. Existentiella frågor blir aktuella, men eftersom det abstrakta tänkandets utveckling pågår hela puberteten är det möjligt att en 13-åring kan ställa frågor som hon omöjligt kan förstå svaret på förrän senare i den kognitiva utvecklingen.<sup>207</sup>

Vårt sätt att tänka fortsätter att formas i vuxen ålder och det påverkar också religiositeten. Unga vuxna genomgår en process av att bli mera självständiga i sin religiositet och sitt andliga omdöme. Ökande möten med andra sätt att tänka skapar en sorts ambivalens som leder till ett andligt sökande efter eget valda värden och ideal.<sup>208</sup> De stora förändringar i fysik, kognition och känslor som påbörjades i puberteten fullbordas med resultatet att individen kan behandla känslor på ett mer komplext sätt och tänka abstrakt. Individen kan förstå även religioners mer abstrakta och kognitivt komplexa delar, vilket betyder att de blir enklare att relatera till, men också att kritisera.<sup>209</sup> Först i medelåldern har människan lärt sig att hantera avvikande sätt att tolka verkligheten med respekt. Hon kan vara anhängare av en religiös tradition och samtidigt se dess begränsningar och trons komplexitet. Förmågan att se med andras ögon utvecklas ännu mer ju äldre man blir och samtidigt blir det allt viktigare att rota sig i (religiösa) institutioner som överensstämmer med ens värderingar och på så vis bidrar till ett meningsfullt liv.<sup>210</sup>

### ***Religiös socialisering och familjens betydelse***

Enligt kunskapssociologer formas människans verklighetsuppfattning, liksom allt annat, i relation till hennes omgivning. Den blir till som en social konstruktion i samspel mellan den sociala omvärlden och individen i tre steg. Dessa är (1) externalisering, själva exponeringen för verkligheten, (2) objektivering, som innebär att de mönster människan möter legitimeras till en objektiv verklighet som ordnar upp tillvaron för en grupp och (3) internalisering, att en individ tar till sig dessa objektiva verkligheter som sin egen. I takt med att nya generationer möter den nya verklighet de själva inte var med och skapade, måste tidigare generationer legitimera verkligheten för de yngre. Efter tillräckligt lång tid uppstår ett så kallat symboliskt universum,

---

<sup>207</sup> Johnson-Miller 2006, 2–3.

<sup>208</sup> Johnson-Miller 2006, 3.

<sup>209</sup> Whitney & Ebstye King 2014, 140.

<sup>210</sup> Johnson-Miller 2006, 3.

”en samlad teoretisk tradition som integrerar olika betydelseområden och innefattar den institutionella ordningen i en symbolisk totalitet.”<sup>211</sup> Utifrån det får allt i människans liv mening, och så länge en tillräckligt stor grupp människor ser en viss verklighetsuppfattning, till exempel religiös sådan, som självklar bibehålls den.<sup>212</sup>

En individ internaliserar kunskap – även religiös sådan – primärt genom socialisation, som kan indelas i primär och sekundär. Den primära utgör barndomens möte med signifikanta andra, som vanligen är föräldrarna, och i samspelet med dem lär barnet sig mönster och roller som det anammar. Föräldrar påverkar barnets trosutveckling genom hur de väljer att leva ut sin religion som individer och som familj. De influerar direkt genom att fungera som religiösa modeller för barnen att härma, både i hur de talar om och praktiserar tro inför och tillsammans med barnen, men också indirekt genom att de placerar in barnen i sammanhang där de kommer i kontakt med andra andliga vuxna förebilder och jämnåriga att speglas mot. Det senare är exempel på den sekundära socialisationen, som sker i möte med andra sociala kontexter än den närmaste familjen, t.ex. skolan eller en församlingssamfund. Det som lärs in i dessa sammanhang är mindre stabil kunskap som lättare kan ersättas med annat. Det är alltså möjligt att omtolka internaliserad kunskap, och varken institutioner eller individens relation till de som upprätthåller den specifika verklighetsuppfattningen är statiska.<sup>213</sup>

Ungdom och ung vuxentid innebär en förändring i inhämtandet av kunskap. Individen börjar som en naturlig del av det åldersspecifika utforskandet och självständigblivandet lyssna mer till vuxna röster utanför familjen.<sup>214</sup> När barnet flyttar hemifrån förlorar föräldrarna sin tidigare kontroll över den religiösa socialiseringen. Det finns belägg för att kvaliteten på föräldrabarnrelationen, hur föräldrarnas uppfostringsstil såg ut i tonåren och föräldrars attityder mot både det egna och barnets religiösa liv kan påverka religiositeten i ung vuxen ålder mer än direkt eller indirekt socialisering. Ett generellt stöttande och positivt föräldraskap med öppen kommunikation har visat sig ha positiva effekter på hur åldersgruppen hanterar livet i bred bemärkelse.<sup>215</sup> I ett omfattande longitudinellt forskningsprojekt i USA konstaterades att unga vuxna som upplevde sig ha en nära relation till sina föräldrar hade en religiositet som mer liknade föräldrarnas än de som inte upplevde föräldrarelationen som nära.<sup>216</sup> Syskonrelationer ska heller inte underskattas. Även här finns belägg för att nära relationer kan främja religiositet,

---

<sup>211</sup> Geels & Wikström 2012, 65.

<sup>212</sup> Geels & Wikström 2012, 62–67.

<sup>213</sup> Geels & Wikström 2012, 62–67. Nelson 2014, 61–62.

<sup>214</sup> Nelson 2014, 63.

<sup>215</sup> Nelson 2014, 64–66.

<sup>216</sup> Bengtson 2013, 73–75.

och i och med att syskonrelationerna tenderar bli mindre hierarkiska när alla börjar leva mer självständiga liv och mognar kognitivt skapas goda förutsättningar för förtroende och stöd mellan syskon också på trons område på ett annat sätt än i föräldra-barn-relationen.<sup>217</sup>

### ***Den religiösa gemenskapens roll***

Kristna gemenskaper – församlingar och mindre grupper i anslutning till dem – spelar en central roll i min studie. I tolkningen av mitt material har förståelsen av en församling som en komplex påverkande miljö visat sig vara särskilt relevant. William B. Whitney och Pamela Ebstyne King beskriver församlingen som ett slags ekosystem, en plats där ”religiös utveckling influeras av ett nätverk av relationer, ritualer och förväntningar över tid.”<sup>218</sup> De delar den här synen med Eugene C. Roehlkepartain och Eboo Patel, som hävdar att varje församling är sin egen unika kultur formad av många faktorer, till exempel numerär storlek, utrymmestillgång, historia, värderingar och åldersfördelning. Den här helheten, som utgör församlingens identitet, spelar roll för den interaktion människor har med församlingen och i den interaktionen sker ett förmedlande av den gemensamma vision som genomsyrar en församlings verksamhet. Själva interaktionen och förmedlingen kan ske på många plan – barn- och ungdomsarbete, familjearbete och gudstjänst, för att nämna några – och i olika former – till exempel direkt genom undervisning och i relationer till ledare och andra medlemmar eller genom subtilare påverkan som stämning och symboler. Församlingar och andra kristna gemenskaper har alltså goda och spridda förutsättningar att influera de barn och unga som regelbundet deltar i verksamheten, men dessa förutsättningar samspelar alltid med individens egen situation.<sup>219</sup>

Whitney och Ebstyne King urskiljer också tre kännetecknande aspekter av religiösa organisationer som de presenterar som olika typer av kontexter. Religiösa organisationer är ideologiska kontexter. De ger en ideologisk ram för tillvaron som stödjer meningsskapande och främjar internalisering av värderingar och trosföreställningar. Där värderas vissa saker som viktiga och individerna förväntas handla enligt det och reflektera över upplevelsen. Gemenskapen ger också ideologiska verktyg för att tolka den levda verkligheten, vilket är viktigt för formandet av identiteten. Religiösa organisationer är också sociala kontexter. Där skapas naturligt förebilder inom den religiösa normen som förkroppsligar de gemensamma värderingarna och det uppmuntras att själv ta roller av ledare och förebilder i olika aktiviteter,

---

<sup>217</sup> McNamara Barry & Christofferson, 78–79.

<sup>218</sup> Whitney & Ebstyne King 2014, 141.

<sup>219</sup> Eugene C. Roehlkepartain & Eboo Patel 2006, 6–8.

grupper eller gudstjänsten och därigenom vidga sin självförståelse och sitt självförtroende. Slutligen är religiösa gemenskaper en transcendent kontext. Whitney och Ebstye King förstår transcendens som en djupt meningsfull process där uppmärksamheten leds från en själv mot en annan eller något annat i den religiösa gemenskapen är det möjligt för människan att uppleva djup och meningsfull samhörighet, utan krav på fysisk närvaro, med både människor och en gudomlig verklighet. Detta medvetandegör ofta ens egen position i relation till den andra parten på ett sätt som är förenat med ansvarskänsla gentemot den. När en religiös gemenskap både hjälper individen att se sitt eget unika värde och sin samhörighet med något större (mänskligt och/eller gudomligt) påverkas förhållandet av den personliga identiteten positivt.<sup>220</sup>

Whitney och Ebstye King menar att både församlingar och inofficiella religiösa grupper på grund av de här kännetecknen – ideologisk enhet, ett socialt nätverk som föder och upprätthåller trosföreställningar, mening och värderingar samt möjlighet till att känna djupt meningsfull samhörighet – har potential att vara särskilt fruktbara miljöer för unga vuxna i processen att forma en sammanhållande identitet. De förmedlar värden som hjälper dem att se mening och ordning i tillvaron. I vilken mån de blir en nyckelplats för utforskning av tro och identitet beror dock på hur trygga de upplevs som ”experimentplats.” Om tro förminskas till dogmer som inte förankras i något större meningsbygge – transcendent eller socialt – eller om man inte får ifrågasätta gemenskapens lära och uttryck kan det få destruktiva följder för hur unga vuxna vågar utforska tron och sina roller i den religiösa gemenskapen. Det påverkar i förlängningen också den övergripande identitetsutvecklingen. Whitney och Ebstye King hävdar vidare att den religiösa gemenskapen indirekt kan forma identiteten under ung vuxentiden, trots att man är bara lite aktiv eller helt inaktiv under det livsskedet, om man har deltagit i en religiös gemenskap från tidig ålder. Trosföreställningar och värderingar kan ha internaliserats och medvetandegör att man identitetsmässigt är relaterad till gemenskapen oavsett aktivitetsnivå.<sup>221</sup> Sammantaget är församlingar och andra religiösa gemenskaper viktiga faktorer att beakta vid studiet av en människas väg till en tro, och även om påverkan inte är isolerad till ett enda livsskede har de potential att fungera extra stödjande för identitetsutvecklingen i ung vuxen ålder.

---

<sup>220</sup> Whitney & Ebstye King 2014, 143–145.

<sup>221</sup> Whitney & Ebstye King 2014, 140–148.

## 4 Analys

Analysen är indelad i tre underkapitel. Ett tydligt mönster i mitt material är att sociala relationer i olika former har varit mycket viktiga i processen att utveckla en tro och religiös identitet. De första två kapitlen fokuserar på dessa relationer och deras kontexter ur olika synvinklar. I 4.1 behandlar jag sådana som bidragit till självklara aspekter av informanternas tro och religiösa identitet och dessa kontexters inbördes relationer. I 4.2 fokuserar jag på informanternas möten med det annorlunda och det påföljande utmanandet av det självklara som dessa möten medfört. Dessa förhandlingsplatser, som jag har valt att kalla dem, har spelat särskilt stor roll för formandet av en religiös identitet. Kapitel 4.3 ägnar jag specifikt åt några baptistiska värderingar och praktikers relevans i relation till informanternas tro och religiösa identitet, men närliggande resonemang återfinns även i de tidigare delarna.

### 4.1 Grundläggande relationer och kontexter

Baptismen är en självklar del av informanternas liv. J uppvisar en viss motsägelsefullhet i hanteringen av sin relation till baptismen som antyder denna självklarhetsaspekt. Å ena sidan betonar hen upprepade gånger att baptismen är förknippad med ett eget val. Å andra sidan konstaterar hen också: ”I princip har jag ju alltid varit baptist med tanke på mina föräldrar.” Det märks att hen är djupt rotad i ett socialt sammanhang – baptismen som social identitet – men att trosidentiteten i relation till den identiteten är starkt länkad till det egna medvetna valet att ta över den här identiteten från föräldrarna helt och hållet. B reflekterar att den personliga betydelsen av baptismen konstrueras utifrån detta inifrånperspektiv av att höra till en social gemenskap och har därför svårt att säga vad baptismen betyder för hen utöver den.

[...] i och med att jag inte helt har... definierat och studerat att – jamen, vad är baptismen – så har jag lite svårt att säga vad *baptismen* betyder för mig. För jag har ju liksom alltid bara funnits i det här sammanhanget, och det har ju därför blivit betydelsefullt för mig på grund av allt som finns i det. [...] ja, vad betyder baptismen för mig? Tron och gemenskapen. (B)

Med den här inledningen vill jag lyfta frågan om de grundläggande sociala relationernas roll i informanternas trosutveckling. Till att ”alltid bara [ha] funnits i det här sammanhanget” räknas för dem alla en familjbakgrund och en församlingsaktivitet och alla människor som ryms däri.

### 4.1.1 Familjen

Alla de Perrins informanter som behållit sin tro och fortsatt utöva den i en kyrkokontext hade en kristen familjebakgrund av något slag. I samplet fanns både exempel på övertagna förhållningssätt till tro och (ibland smärtsamma) omformuleringar av tron i strid med familjens övertygelse. Som Perrin konstaterar och framkom i kapitel 3, är det en naturlig del av att utveckla en självständig identitet att ifrågasätta det tidigare självklara. Icke desto mindre fanns en grund som säkerligen spelade roll för att de, trots avvägar i vissa fall, ändå kallade sig kristna vid tiden för undersökningen.<sup>222</sup> Alla mina informanter har vuxit upp i hem med troende föräldrar som deltagit i en lokal baptistförsamling under hela eller majoriteten av informanternas liv. I vissa fall har baptismens närvaro i släkten gått flera generationer tillbaka i en eller båda föräldrarnas släkt. Det är rimligt att anta att familjekontexten har präglat informanterna. Vissa informanter påpekar själv familjens påverkan när jag frågar vad de själva tycker att har format deras tro mest.

Enligt kunskapssociologer är det i den socialisation som barndomens nära relationer erbjuder som människan utvecklar grundläggande förståelser av verkligheten och anammar utlevda mönster och roller. Det som internaliserats genom dessa relationer är i regel svårare att rubba än det som lärs in senare i livet.<sup>223</sup> Mycket riktigt ger intervjumaterialet exempel på denna process, och det är främst en grundläggande verklighetsuppfattning enligt ett kristet narrativ med medföljande värderingar, samt modeller för hur man lever ett kristet liv, som internaliserats i denna kontext. I motsats till trenden att aktiv förmedling av religion i de finska hemmen minskar,<sup>224</sup> har kristen tro varit vardag i mina informanters familjer i barndomen och tonåren. I det följande listar jag några exemplifierande iakttagelser på en mer konkret nivå beträffande familjens betydelse för mina informanters trosformning.

Familjen har påverkat kärnan i gudsbilden. Flera av dem beskriver Gud och vem Gud är för dem i dag i termer av trygghet och kärlek. Några konstaterar att Gud har fått flera nyanser med tiden, men en känsla av en grundtrygghet i relation till Gud som de upplevde redan i barndomen finns kvar. F reflekterar så här om sin gudsbild då och nu:

[...] den här på något sätt straffande, dömande Guden har nog varit långt borta [i barndomen]. Snarare har pappa ibland nattat en med orden "Gud är nära som luften du andas." Och mera en sådan här omslutande kärlek som finns med hela tiden and no matter what... Mera sådan grundkänsla, grundtrygghet. (F)

---

<sup>222</sup> Perrin 2020, 206–208.

<sup>223</sup> Geels & Wikström 2012, 62–67.

<sup>224</sup> Salomäki et al. 2021, 185–187.

Ja tror att ju äldre man blir desto mera nyanser får Gud. [...] Men för mig är nog Gud *fortfarande* liksom den här... den här tryggheten. Men kanske också, från att ha varit mera så här bomullsmjukt å varmt [...] att ja hoppas, när jag söker mig till Gud, att också hitta en sådan här styrka där – på engelska säger man guts [...] – att faktiskt på riktigt våga stå upp för det som är rätt och på riktigt göra skillnad och i Gud hitta den där kraften och tryggheten och stödet att: ”jo, jag gör rätt sak.”  
(F)

Det är väldigt sannolikt att trygghetskänslan som präglar gudsbilderna formats i de trygga uppväxtmiljöer som de flesta av mina informanter beskriver och som familjen varit en central faktor i. Notervärt är att den informant som haft svårast barndomsupplevelser inte beskriver Gud som någon trygghet, utan snarare som en uppdragsgivare, även om hen inte heller talar emot en bild av Gud som trygg.

Föräldrarna har i varierande grad aktivt uppmuntrat informanterna att utveckla en egen tro. Indirekt har de påverkat genom att ta med dem alla till söndagsskola och låta sin egen tro ta plats i vardagen och i församlingslivet. En mer direkt uppmuntran syns i att vissa föräldrar inkluderat informanterna i trospraktiker – man har läst Bibeln och bett tillsammans mer eller mindre regelbundet – och i något fall har föräldrarna särskilt i tonåren uppmuntrat till bibelläsning.<sup>225</sup> Hos de informanter som talar om en positiv och aktiv bibel- eller andaktsrutin i barndomen och tonåren dyker det också upp tankar om den egna bibelläsningen och andakten idag som visar på att de har en djupgående känsla av att sådant är viktigt. De tycker att de borde läsa Bibeln eller ta mer tid för personlig andakt än de lyckas göra i praktiken. Omvänt minns en informant, som inte ser bibelläsning som relevant, inte att det skulle ha uppmuntrats nämnvärt eller praktiserats kollektivt under uppväxten. Informanterna har alltså, föga överraskande, tagit med sig vanor och värderingar eller avsaknad av dem från sin uppväxtfamilj. Ett annat exempel på detta är E:s relation till sången som en andlig praktik. Hen sjöng andliga sånger tillsammans med modern under uppväxten och lovsångens betydelse för hens andlighet blev djupare under tonåren då hen praktiserade den med kristna vänner. Lovsång var en orsak till att hen trivdes i den senaste församlingen hen besökte regelbundet och nu är sången en möjlig ingång till en ny gemenskap på kristen grund att regelbundet vara en del av.

Det är inte bara i fråga om andliga praktiker som familjen har fungerat som modell för tro för informanterna. Flera av dem har mött svårigheter i den egna familjen eller bland släktingar och familjebekanta under uppväxten. Föräldrarnas hantering av dessa situationer har blivit konkreta exempel på hur man kan hantera svårigheter som gjort intryck på de här informanterna. När det

---

<sup>225</sup> Några berättar att gemensam bibelläsning främst har inträffat vid högtider, särskilt julen. Vissa har haft regelbundna andakter några gånger under året med både bön och bibelläsning tillsammans med hela familjen eller haft som nattningsrutin att be tillsammans med föräldrar. Det finns även exempel på att föräldrar har haft högläsning ur bibelöversättningar för barn.

svåra drabbade K:s familj hämtade föräldrarna styrka ur sin tro och fick stöd av andra kristna, och denna förtröstan upplevdes av K som en stabilitet och trygghet trots den beskrivna osäkerheten i tillvaron. När det svåra drabbat utanför kärnfamiljen har börens roll varit central. Två informanter berättar om sådana erfarenheter då familjen gemensamt, och som del i en större bönekedja, bitt om helande för någon sjuk i familjens närhet och blivit bönhörd. Det är upplevelser som lämnat positiva avtryck i tron i form av en övertygelse om att Gud finns och vill hjälpa. ”Det var väl nog första gången som jag som... kände att han finns faktiskt, han lyssnar faktiskt”, kommenterar E. En informant upplevde i sin tur att föräldrarna misslyckades med att vara kristna exempel när de gick igenom en skilsmässa under hens tonår, och kan i efterhand se att det försvårade en parallell egen troskris att de under den perioden inte hade kapaciteten att stödja hen i hens processer.

Ett genomgående drag i materialet, som exemplen ovan illustrerar, är att föräldrarnas *handlingar* väger tungt. Ur ett kunskapssociologiskt perspektiv är det helheten av och tidpunkten för påverkan som är avgörande, men det som informanterna minns och berättar att har influerat är konkreta exempel på att leva ut tro. Bara ett par av dem minns att föräldrarna hemma skulle ha talat mycket om sin tro eller tro i allmänhet annat än vid enstaka tillfällen när det dykt upp specifika frågor, men väldigt många berättar att det fanns ett tillåtande klimat att diskutera trosfrågor och ingen visar en negativ attityd till hur deras föräldrar diskuterade eller inte diskuterade tro med dem. Det verkar ha funnits en trygghet i att våga fråga. Detta med samtalsmotsägelsefulla betydelse är en intressant paradox, som indikerar att det är viktigare att möjligheten till samtal finns än att samtalen faktiskt blir av för att tron ska förmedlas vidare till barnen.

[Det har alltid funnits en tro] i familjen nog, att det har man ju vuxit upp med. Och på det sättet har det ju alltid varit tryggt där hemma [...] Men jag har nog alltid haft ett val också – kanske inte när man var riktigt liten men sedan då man blev lite äldre, då var det nog en period som jag kanske inte var så kyrkligt aktiv. (S: Mm.) Men [...] det har alltid funnits en trygghet att diskutera [saker som berör tro] hemma och man har ju sett hur de har hanterat olika situationer och där har det varit till stor hjälp nog. (K)

*Jag* har inte något minne av att vi pratade någon gång om tro hemma över huvud taget. [...] Mamma hade ju alltid varit troende [...] så vi pratade inte specifikt om tron, men tron fanns i... alltså, den fanns i hushållet på något sätt ändå hela tiden. Som den där stora elefanten i rummet som ingen pratade om. (J)

Och det har diskuterats väldigt mycket när man har blivit äldre, mycket diskussioner kring kvällste om allt möjligt: slaveri och bibelöversättningar och allt världens. [...] men jag har inte *någonsin* upplevt att det har varit påtvingat från föräldrarna [...], inte det här själva resonandet och diskuterandet kring tro. (F)



K och andra informanter som lyfte fram att det fanns ett öppet diskussionsklimat hemma under uppväxten har fortfarande en naturlig och uppskattad möjlighet till dialog om tro med sina föräldrar som några av dem fortsatt praktiserar, t.ex. över söndagsmiddagar.

En informant har baptistpastorer i familjen, en förälder och en förälders förälder. Det har enligt hen påverkat livet mycket. Den negativa konsekvensen låg främst i att det förstärkte känslan av annorlundaskap i en sekulär skolmiljö. Hen såg det som värdefullt att hen kunde diskutera diverse olika kyrkliga och teologiska temata hemma både av rent intresse och när hen hade mer personligt relevanta frågor, t.ex. hur hen skulle förhålla sig till en annorlunda kristen andlighet. Pastorsföräldern har kunnat förklara den baptistiska traditionen men uppmuntrat informanten att välja sin egen andliga väg. Hens medvetenhet om vad som klassas som traditionellt baptistiska principer är klart större i jämförelse med de andra informanterna. Hen är den enda som nämner saker som social rättvisa och nykterhet utöver en personlig tro och troendedop. Det är naturligt att denna informants baptism värderingsmässigt är närmare en officiell version av baptism eftersom hen har haft nära kontakt med representanter som har reflekterat över baptismen. Här finns kanske en del av förklaringen till varför få informanternas föräldrar aktivt talade om tro med barnen. De hade kanske helt enkelt inte kompetensen att svara på frågor på samma sätt som en pastor, men de försökte och det verkar ha varit nog för informanterna.

En annan möjlig orsak kan vara det komplexa i att uppfostra någon till att göra ett eget val att tro. Barndomens kyrkoaktivitet kändes ibland påtvingad för några av dem, men ingen talar om något tvång hemifrån att omfatta samma tro som föräldrarna eller att vara församlingsaktiva när de nådde en mer självständig ålder. E berättar så här om föräldrarnas konkreta uppmuntran till ett självständigt beslut gällande dopet, som konstaterat är intimt sammanbundet med den självständiga tron i den baptistiska traditionen:

Mamma och pappa har nog alltid sagt det också, att "det där [dopet] bestämmer du själv. Det där har vi inte något att göra med, det där gör du på egen hand." (E)

Beträffande syskonens bidrag till formandet av informanternas tro märkte jag att placeringen i syskonskaran påverkat några informanternas relation till församlingen i barndomen. En informant kände ett tvång att gå på gudstjänst då hen var äldst och följde föräldrarnas exempel fast hen i tonåren hellre hade velat stanna hemma och sova. Först när syskonen uteblev från gudstjänster insåg hen att det hade varit ett alternativ. För en annan informant resulterade äldstpositionen i en avsaknad av naturliga lite äldre förebilder, vilka hen önskade sig men inte heller hittade i församlingen. Vidare har trons naturlighet som samtalsämne syskon emellan varierat avsevärt mellan mina informanter – även i familjer där informanten beskriver att det rådde ett öppet

diskussionsklimat hemma beträffande tron under uppväxten. Man samtalande endera kollektivt eller enbart med föräldrarna. För B har syskonen och dialogen om tro dem emellan blivit ett uppskattat stöd för den egna tron i nutid medan F och K konstaterar att de har liten inblick i sina syskons tros liv men utgår ifrån att de har en tro även om den i vissa fall knappt märks.

Kort sagt har familjen gett en grundläggande kristen världsbild genom både ord och handling. Till den hör gudsbilder som speglar trygga och varma uppväxtmiljöer, förtrogenhet med bibelberättelser genom gemensam bibelläsning, en känsla för andliga praktiker i gemensam bön och andakt och en mall för hur man kan hantera svårigheter i livet med hjälp av Gud och den egna tron. Vidare syns ett mönster i betydelsen av att ha ett gott diskussionsklimat, där möjligheten att diskutera verkar ha varit avgörande för att känna trygghet i förhållande till tron. Någon informant tillskriver även själva diskussionerna stort värde. Syskonrelationerna har först i vuxen ålder fått betydande relevans för de som nämner dem, men positionen i syskonskaran påverkade för ett par av dem relationen till församlingen under uppväxten. Ingen har upplevt att tron tvingats på dem eller förutsatts av föräldrarna, men församlingsaktiviteten har för några ibland ändå känts tvungen. Att vara pastorsbarn har enligt min informant delvis förenats med ett sådant tvång och även en känsla av annorlundaskap utanför församlingen, men har haft desto positivare effekt på förmågan att hantera sin egen tro genom diskussioner. En viktig del av familjens påverkan är att de introducerat församlingssamfundet i deras liv, vilken behandlas i nästa del av analysen.

#### **4.1.2 Uppväxtförsamlingen**

Det är av flera orsaker intressant att undersöka uppväxtförsamlingens betydelse för trosformningen. Dels står baptismen – en rörelse som traditionellt betonat aktivt deltagande i en lokal församlingssamfundet som centralt för andlig utveckling – i en utmanande situation i en samtid kännetecknad av minskande lojalitet mot institutioner.<sup>226</sup> Dels har församlingen, vilket jag redogjorde för i kapitel 3.3, en enorm och unik potential att forma unga människors grundläggande värderingar, verklighetsuppfattning och identitet. Utifrån mitt intervju material är baptistförsamlingen relevant, eftersom den vid sidan av familjen varit en grundläggande socialiseringsfaktor i allas barndom. Längre fram kommer jag att diskutera relationen dessa sociala enheter emellan och konsekvenserna av den, men redan nu bör sägas att baptistförsamlingen och familjen är svåra att skilja från varandra. Det är genom familjen som

---

<sup>226</sup> Root 2019, 36–39.

informanterna kommit att delta i församlingens verksamhet och församlingsverksamhet har varit en naturlig del av familjernas liv. Ingen informant beskriver sitt deltagande i baptistförsamlingen under uppväxten som något negativt, men det finns blandade inställningar till församlingen och/eller församlingsaktivitet hos dem.

Det finns starka indikationer på att baptistförsamlingen har bidragit till grundläggandet av informanternas påfallande starka baptistiska identitet<sup>227</sup> med särskild betoning på den sociala aspekten av denna trosidentitet. Även om frekvensen av deltagande varierade bland informanterna, präglades allas församlingsaktivitet under uppväxten av sociala aktiviteter som söndagsskola, bönegrupper, läger, hobbyverksamhet och scouting. Detta deltagande i åldersgruppsanpassade aktiviteter har, tillsammans med familjens och församlingens täta sammanflätning, förankrat dem i församlingsgemenskapen. En annan faktor i den här sociala förankringen är de äldre församlingsmedlemmar som vissa av informanterna byggt betydelsefulla relationer till.<sup>228</sup> De sociala band som knutits till församlingen verkar ha skapat en stark lojalitetskänsla gentemot den oavsett om den främst beror på rollen församlingen hade i familjen, som i F:s fall, eller som i J:s fall har uppstått genom att aktivt delta i verksamhet och ha förebilder bland församlingsmedlemmar. Här är J särskilt illustrativ:

Församlingen är viktig, så de ska du alltid fara dit och träffa då du kan, och de träffar du också ganska regelbundet genom att vara kyrkvärd. Men själva tron och dess välmående är någonting som är på ditt eget ansvar. Men det kan du göra när som helst, var som helst, på dina egna villkor. Och om det nu är på mina egna villkor, då far jag inte och sätter mig ner i två och en halv timme och lyssnar och sitter där med de äldre herrarna och damerna, utan då far jag nog hellre ut i skogen och sätter mig ner någonstans och bara funderar, filosoferar så att säga. (J)

J:s lojalitet i form av kyrkvärdskap och att utföra tjänster vid behov har en uteslutande social prägel och församlingen som institution är ingen medveten relevant auktoritet för hens tro. Det är faktiskt bara B som uttryckligen hänvisar till en församlingsgemenskap som värdefull för att, som hen uttrycker det, ”hållas på rätt spår” så att man ”inte tynar bort eller tappar fokus”. Men även T, F och K anser i varierande grad att församlingen och att delta i dess verksamhet kan ha en relevans för tron. Här ser man alltså en viss skillnad i attityder jämfört med hur församlingsaktivitet traditionellt har behandlats inom baptismen.

Erfarenheterna i baptistförsamlingen har satt spår i informanternas kyrkosyn, kyrkliga praktik och värderingar. J:s citat ovan avslöjar en kyrkosyn som betonar församlingens sociala dimension och i T:s redogörelse för baptismens särdrag noterar jag hur bilden av en tilltalande församling korrelerar med den familjära stämningen i T:s hemförsamling:

---

<sup>227</sup> Alla anser sig ha en baptistisk identitet och förenar den med typiskt baptistiska identitetsmarkörer som troendedop och att medvetet välja att tro.

<sup>228</sup> Jag ger dessa mer utrymme i kapitel 4.1.4.

[...] ganska stelt i en luthersk kyrka. Det kan ju vara stämmningsfullt, absolut, men det är ganska stelt. Och då behöver jag inte ha det här pingstvänshallelujat och allt tungogal, det behöver jag inte. [...] Det är lite mer familjärt i en baptistkyrka upplever jag. (T)

Och det är något som tilltalar dig, eller? (S)

Absolut. Nog tycker jag hellre om att man sitter och småtalar med varandra innan gudstjänsten än att man kommer till en kyrka som är knäpptyst och så ekar det bara när man kommer och går in och... nej, det tilltalar inte lika mycket. (T)

E förknippar på ett snarlikt sätt baptistförsamlingar, och frikyrkor överlag, med en tilltalande avslappnad känsla i jämförelse med sin bild av den evangelisk-lutherska kyrkan. Så beskriver E visserligen de uppskattade ungdomsaktiviteterna, men hans gudstjänstupplevelser under uppväxten vittnar snarare om en känsla av tvång och stelhet:

Så [ungdomssamlingarna] va ju roliga, men själva gudstjänsten var kanske lite stel. Den var ju kanske mera för de där gamla människorna som hade varit med i församlingen i många år. (E)

Nå, det som kommer... upp först i huvudet är väl nog då man var liten och man blev medtvingad av mamma och pappa till söndagsmöten och man bara satt där i bänken och väntade på att få gå till det bakre rummet och leka i stället för att sitta i bänken. Det är väl första minnet jag har. (E)

Familjens bidrag till trosformningen var främst en känsla för vem den kristna Guden är och hur man som troende hanterar livet i praktiken. Församlingen har sannolikt bidragit på liknande sätt, men har också förmedlat mer konkreta värderingar. Särskilt i J:s berättelse ser jag samband mellan hans starka moraliska åsikter och hemförsamlingen. J talar återkommande om en kristens plikt att hjälpa andra och hans första möte med församlingen var förenat med att få konkret hjälp. Vidare förknippar J baptismen med acceptans och liberal moral. Hans egen erfarenhet från sin baptistförsamling är att det varit en välkomnande gemenskap som inte sett ner på homosexuella, frånskilda eller att gå på krogen och som tillät kvinnor att vara präster. Hos några märks församlingens påverkan just i inställningen till kvinnor i församlings-sammanhang. Jag ser enbart en positiv attityd mot kvinnor som en jämlik del av församlingsgemenskapen i intervjuerna. En kvinnlig informant har fått leda gudstjänster och testa på att predika och talar om det som något helt naturligt. Omgivande kyrko- och samhällsdebatt under studietiden angående kvinnors rätt att fungera som präster förbryllade. F konstaterar: ”För som baptist så har man ju inte några problem med att kvinnor talar i kyrkan.” En informant växte upp med en församlingsanställd kvinna som blev en stor förebild. ”Hon är ju bästa prästen jag känner”, konstaterar hen och fortsätter: ”kvinnliga präster kan finnas och de kan också vara minst lika bra [...] Män och kvinnor kan vara lika stora svin, och män och

kvinnor kan vara lika bra präster.”<sup>229</sup> Informanten grundar tydligt argumentationen på sina egna erfarenheter.

Beträffande kyrklig praktik är gudstjänsten ett exempel värt att reflektera kring. De flesta av församlingarna hade söndagsskola parallellt med gudstjänsten. I vissa fall var barnen närvarande en stund i början. Deltagande i församlingens gudstjänst är följaktligen inte förknippat med barndomen för majoriteten. Enligt min analys kan det finnas ett samband mellan informanternas relation till gudstjänsten som barn och unga och hur de förhåller sig till den idag. E och T går sällan på gudstjänst nu för tiden. E förknippade den i barndomen med något tråkigt och T tyckte inte den var tillräckligt ”hipp” i tonåren då vännerna inte var där. F kände tvång i relation till tonårens gudstjänst och idag uppskattar hen att partnern påminner hen om att hen inte måste gå om hen inte orkar. Tvång och/eller ointresse verkar korrelera med ett svagt band till gudstjänsten i nutid.

Har då det att söndagsskolan ”ersatt” gudstjänsten påverkat inställningen till själva gudstjänsten och dess funktion i relation till tron? Varken J eller K berättar om gudstjänstdeltagande som barn och J ser som sagt ingen relevans för gudstjänsten i förhållande till hens tro medan K tillskriver den stort värde.

Det är som mat för veckan, som en sådan där andlig portion och en viktig, eller en skön, tidpunkt och något som man kan se fram emot i veckan. Att lite rensa tankar och ta emot bibelord eller någons [vittnesbörd] eller något som man kan begrunda och tänka på då – ta med i veckan. (K)

K:s inställning till gudstjänsten uppkom under studietiden i en församling utanför baptistsamfundet. Frågan är om K skulle ha varit lika öppen för gudstjänsten om hen hade haft med sig en tydlig känsla för gudstjänsten från sin baptistförsamling? I J:s fall verkar det dock som om gudstjänsten blivit något främmande, som delvis kan ha sina orsaker i att den inte blev en naturlig del av det kristna livet redan i barndomen. Det kan ligga något i min iakttagelse att uppväxtens erfarenheter påverkar förhållningssättet till gudstjänsten som relevant trospraktik, men det är tydligt att det finns andra faktorer, t.ex. livsval och praktiska faktorer, som påverkar deras nutida förhållanden till gudstjänsten. Detta leder vidare till den kanske viktigaste iakttagelsen: att baptistförsamlingens bidrag till en upplevelse av fördjupad tro har varit helt beroende av hur den unika församlingsskulturen har kunnat svara mot informanternas individuella behov under uppväxten, det vill säga hur ekosystemet jag redogör för i kapitel 3.4 har fungerat till informanternas fördel. Av vikt är även dynamiken mellan att få sina egna behov uppfyllda och att vara behövd, så att säga mellan att konsumera och att bidra. Jag illustrerar

---

<sup>229</sup> Hänvisningen har lämnats bort för att bevara anonymiteten.

denna iakttagelse, och hur den här dynamiken fortsätter att prägla relationen till församlingen i vuxen ålder, med de två informanter som befinner sig på ytterkanterna av skalan.

F var äldst av barnen i sin församling och uttrycker en saknad efter jämnåriga vänner där. Det fanns inga åldersspecifika aktiviteter vid sidan av söndagsskola som var lämpliga för F, och där fick hen börja ta ansvar snabbare än hen verkar ha velat.

Hur gammal var du när du steg in i [rollen som söndagsskollärare]? (S)

Inte var jag hemskt gammal, skulle jag ens ha varit i högstadiet? Kanske lite mer som hjälpsöndagsskollärare – man var ju i par – men ganska snabbt så blev det nog man själv som återberättade de där bibliska berättelserna i stället för att man var den som fick göra roliga grejer och uppgifter. Och sedan när mina [syskon] var i slutet av lågstadiet och högstadiet, då grundade de en lärjungagrupp för dem. Och det tyckte jag förstås att skulle ha varit kul att vara med på, men då var jag ju för stor för den. Så just det där att man är den enda av sitt slag i församlingen påverkar nog också mycket. (F)

F fick ingen nämnvärd bestående kontakt med församlingsmedlemmar utanför den egna familjen. Längtan efter en jämnårig kristen gemenskap möttes slutligen i en ungdomsgrupp i en annan frikyrka och F beskriver det som en viktig tid för sin tro. Idag går F till uppväxtförsamlingen. En viktig faktor för aktiviteten var ett förtroendeuppdrag, som gav en ny känsla av mening och var förenat med känslan av att konkret kunna bidra. F överväger ändå utökad aktivitet i en församling utanför baptistsamfundet, för fortfarande kan uppväxtförsamlingen inte bistå med kristna vänner i samma livssituation och det skulle ge egna barn bättre förutsättningar till den jämnåriga kristna gemenskap F själv saknade under uppväxten. F:s längtan efter äkta gudsmöten stillas inte heller genom församlingsverksamheten. Den här situationen verkar ha skapat en slags lojalitetskonflikt till den egna församlingen. Hen har fortfarande ett starkt socialt band till den, anser sig ha en stark baptistisk identitet och är stolt över sitt baptistiska arv men den kan inte möta hens andliga behov av gemenskap och gudsmöten.

B talar till skillnad från F om upplevd gemenskap i församlingen redan som barn. Unikt för B är också att hen både fortsatte att delta i baptistförsamlingens församlingsverksamhet i tonåren och inte testade andra samfundets församlingar under samma tid.<sup>230</sup> En nyckelroll för B:s församlingsaktivitet blev en församlingsmedlem som aktivt engagerade sig i ungdomarna.

Sedan då jag blev äldre så var [NN] i församlingen, så då var jag mycket med [hen] och fick på något vis [hen] lite som en mentor. Det var en grupp då med några [unga] som samlades och talade med [hen]. (B)

---

<sup>230</sup> Även J och E beskriver uppskattad åldersgruppsanpassad verksamhet och gemenskap med andra unga i hemförsamlingen under tonårstiden, men de deltog också i ungdomsverksamhet i församlingar utanför baptistsamfundet.

Personen satsade på aktiviteter som passade den rådande ungdomssituationen i församlingen och att bygga relationer. Hen uppmuntrade även B att engagera sig i gudstjänsten. B fick alltså ta ansvar, men till skillnad från F efter egen vilja, och märkte också att hens åsikter lyssnades till. En viktig orsak till att hen, om än inte regelbundet, gick på gudstjänst i tonåren var att hen deltog i KDS och tilltalades av undervisningen där.

I och med att det var söndagsskola nästan varenda söndag då vi var små så var man ju först med på gudstjänst en liten stund, så var det söndagsskola och så var det kyrkkaffe efter det. Men sedan [stannade] jag nog kvar och var med på gudstjänster... som i tonårstiden. För jag hade ju insett att det finns undervisning också faktiskt, att det finns ju också lite mer att hämta ut. Det hade blivit ett intresse att... lära sig mer. Så jag var nog [på gudstjänst] men inte vet jag om jag minns något desto mer speciellt. Och inte var jag kanske alltid så regelbundet, men då och då [...] Och jag vet att just då [NN] och [NN] var [i församlingen] så ledde jag några gudstjänster. (B)

B:s erfarenheter utanför hemförsamlingen resulterade, liksom för K, i att se på församlingen med nya ögon och börja uppskatta nya aspekter av församlingens verksamhet. Det positiva förhållningssättet till att vara del av en församlingssamfund och delta i gudstjänsten som B verkar ha utvecklat i dialog med sin uppväxtförsamling verkar också gå hand i hand med att hen idag betonar församlingsaktivitet som viktig för att upprätthålla sin tro och instinktivt tolkar kristen gemenskap som församlingssamfund.

[Kristen gemenskap] är nog jätteviktigt. För jag tror att utan en kristen gemenskap så [...] [blir det lätt] att man på något vis tynar bort eller tappar fokus. För jag tror att Gud nog har menat att vi ska behöva varandra, att man klarar sig inte själv. Redan då man ser på Gud, han är ju treenig. [...] Han är en men tre och... en kristen gemenskap är ju... det är som en församling men med många olika. Vi behöver nog varandra för att hållas på rätt spår på något vis. (B)

För B lyckades baptistförsamlingen vara relevant genom hela uppväxten medan F olyckligt nog upplevde motsatsen. Både F och B:s exemplifierar en trend bland mina informanter, att vänner och inofficiella åldersgruppsanpassade gemenskaper med fokus på att umgås är kritiska faktorer för att församlingen över huvud taget ska ha fått möjlighet att forma deras tro i ungdomen, som ur ett utvecklingspsykologiskt perspektiv är en period då identitetsformandet är påtagligt och församlingen har stor potential att bidra. Uppväxtförsamlingarnas möjligheter att vara en regelbunden och aktiv del av deras liv har dock naturligt upphört för de flesta av dem i samband med studierna, som de flesta utfört på en annan ort. Den perioden är flera fall förenad med de erfarenheter som behandlas i kapitel 4.2.

Sammanfattningsvis har uppväxtförsamlingarna i hög grad deltagit i formandet av informantens tro och religiösa identitet. De har gett en stark tillhörighet till ett kristet socialt sammanhang. Invävt i denna sociala tillhörighet finns värderingar som familj och församling sannolikt samarbetat om att förmedla, men församlingssamfundet har onekligen bidragit med vissa finlandssvenskt baptistiska sådana, t.ex. om kvinnors ställning i kyrkan. Erfarenheterna från

församlingarna har även präglat deras syn på kyrkan och deras kyrkliga praktik och församlingsklimatet spelar där en viktig roll. Varje församling har haft sin unika kultur<sup>231</sup> och det har tydligt präglat interaktionen med informanterna och förutsättningarna för att en förmedlande interaktion ska vara möjlig. Trots att uppväxtförsamlingen har varit och är en självklar i deras liv har den i flera fall under perioder inte kunnat fylla de behov som funnits för att *församlingsaktiviteten* skulle vara självklar. Men mitt material visar att dessa ”misslyckanden i relevans” från församlingens sida inte har avgjort utgången för vare sig informanternas tro eller deras förhållande till baptistförsamlingen. Att ha en så stark social förankring i en församling verkar ha hindrat de som haft inaktiva perioder där från att helt falla utanför en kristen gemenskap. I stället har de satsat helhjärtat på de läger och aktiviteter som på somrarna förenade baptistungdomar på Hummelholmen eller bekantat sig med andra samfunds ungdomsarbeten. För några har till och med upplevelser utanför församlingen gjort den mer relevant i relation till deras tro. Uppväxtförsamlingen, och baptistsamfundet i vidare mening, fortsätter att ha relevans i deras liv idag som en viktig del av deras religiösa identitet för att den sociala förankringen blivit så stark. Men det är väldigt varierande i vilken grad mina informanter har sett och ser att deras uppväxtförsamlingar bidrar till deras fortsatta andliga utveckling även om alla utom en av dem har den som sin primära församlingsgemenskap<sup>232</sup> även i vuxen ålder.

### 4.1.3 Hummelholmen

Lägerområdet Hummelholmen och de läger som SBFU har ordnat där återkommer i varje intervju utan att jag behöver fråga. Platsen och verksamheten har uppenbart betytt mycket för flera av informanterna och forandet av deras tro och identitet. Familjen och församlingen har tillsammans lagt en grund för informanternas tro. Hummelholmen har delvis bistått familjen och församlingen i att förmedla en kristen världsbild och social tillhörighet genom de barnläger, scoutläger och familjeläger som hälften av informanterna deltagit i redan som barn. Hummelholmens mest betydelsefulla bidrag skiljer sig dock från församlingens och familjens och är främst relaterat till tonårens kristendoms- och bibelskola (KDS), som alla informanter

---

<sup>231</sup> Jag påminner om att samplet representerar såväl små och stora som stads- och landsbygdsförsamlingar och olika församlingar, även om informanterna någon gång under livet kan ha besökt eller engagerat sig i någon annan informants hemförsamling.

<sup>232</sup> ”Primär” betyder i det här fallet att uppväxtförsamlingen är förstahandsvalet för församlingsaktivitet, men inte att alla skulle ha ett regelbundet och aktivt deltagande.



har deltagit i minst en gång. Några av dem har deltagit i den flera år och senare fortsatt som hjälpledare och i vuxen ålder som ledare.

Fundamentet i Hummelholmens roll är enligt min analys de relationer till andra kristna som bildats där. Det verkar som att lägren generellt lyckats skapa en fruktbar miljö för att bygga djupa relationer över ålderskategorier. Denna framgång är ett samspel av flera olika faktorer som varit olika mycket viktiga för olika informanter. En faktor är en övergripande välkomnande, kravlös och positiv atmosfär. J upplevde detta på alla läger, och det var en motvikt till en hård skolmiljö där hen upplevde mobbning.

Alltså, det fanns inte någon fientlighet. [...] Om du hade någonting som deppade dig före så var det nästan helt borta, just för att det var så mycket positivt där. Jag tror att det *finns* ju bara positivt på Humle. (J)

Det är nog något som jag ser tillbaka på som en [...] helt igenom positiv upplevelse. [...] Man lärde ju känna nya människor och man blev bra kompisar och... det är roligt att vara där och det är som så avslappnat på något vis. (E)

E:s citat är fokuserat på KDS och visar också att lägren var platser som möjliggjorde vänskap med andra jämnåriga. Flera informanter berättar att vänskap som uppstod på ungdomens läger fortfarande är aktiv. Just möjligheten att umgås med kompisar, nya som gamla, beskriver T som något av det bästa med att vara på läger och särskilt för hen, som saknade kompisar i församlingen i tonåren, blev Hummelholmen desto viktigare. Även andra informanter uttrycker lägervänskapen som viktig för dem i tonåren. E beskriver det som ”roligt att lära känna folk från samma sammanhang och som man kunde känna igen sig i” och B tycker att det var värdefullt att få vänner som man naturligt kunde diskutera tro med.

Nog hade vi ju ungdomssamlingar, men inte umgicks vi så mycket vid sidan av det eller talade, men då igen på de här lägren har man ju fått vänner att tala med och ju mer man... talar om Jesus desto mer påverkar det ju en. Så det har gett mycket. (B)

I vänskapen finns alltså förutom en dimension av delad livssituation också ett gemensamt sammanhang och en delad tro i kombination med möjligheten att tala om sin tro med andra. Jag observerar att gemensam samfundstillhörighet och delad tro både överlappar varandra och behandlas som skilda från varandra i det här sammanhanget. T.ex. i B:s fall fanns jämnåriga aktiva i församlingen, men de diskuterade hen inte tro med. Icke desto mindre är både samfundstillhörigheten och tron viktiga aspekter av det informanterna fått dela med andra på Hummelholmen och det är inte bara andra barn och ungdomar som spelat roll för den upplevda kristna gemenskapen. Vuxna lägerledare, såväl representanter från den egna församlingen som nya bekantskaper, har också haft stort inflytande. De informanter som lyfter fram vuxna på läger berättar om att vara sedd och lyssnad till. Mer om dessa vuxnas betydelse för trosutvecklingen hittas i kapitel 4.1.4. De har bidragit till den helhetliga lägerupplevelsen med trygghet – i vissa fall i form av bekanta ansikten från den egna församlingen men i synnerhet

genom genuin omsorg – och nya perspektiv. Det sistnämnda framkommer i B:s upplevelse av undervisningen på KDS. Hen är den enda som specifikt lyfter fram lägerundervisningen som viktig för trosutvecklingen.

Jag var ju så fascinerad över undervisningen. Jag minns att det var [NN] som hade kristendomsskola<sup>233</sup>, och jag minns fortsättningsvis vissa saker som hen undervisade om, för jag hade inte fått ta del av en sådan undervisning i församlingen. (B)

Lägren på Hummelholmen har bevisligen utgjort trygga och avgränsade sociala sammanhang som i sin tur bidragit till att bli platser för djupa och personliga andliga insikter för vissa informanter. Sådana insikter är mest förbundna med KDS, och lägrets synliga och uttalade fokus på tro är sannolikt en bidragande orsak – en slags inbjudan – till detta. Så även det faktum att den biologiska utvecklingen först i den åldern möjliggör mer abstrakta resonemang och djupa frågor om liv och tro.<sup>234</sup> J konstaterar: "... alltså, du skulle ju lära dig mer, så på ett sätt var [KDS] tråkigare än de andra lägren. Men på ett annat sätt så var den mer *givande* för att du hade kommit till en sådan ålder att det fanns vissa frågor som du själv skulle börja reda ut."

Jag vill dela två väldigt olika exempel på hur KDS och Hummelholmen har bidragit till en medvetet fördjupad tro i tonåren. Hummelholmen är en av de första platser där J upplevde att tro behandlades på ett djupare plan, särskilt på KDS. KDS vikt i formandet av J:s tro märks i det att hen flera gånger under intervjun nämner saker som hen lärt sig på lägret. J beskriver sig som en funderare som behöver få tänka igenom saker själv, och kristendomsskolan blev ett stöd för den processen där J fick ställa frågor och fick svar och råd av ledare. Hen minns en frågestund under hens andra lägerår som rättade till ett missförstånd angående det kristna livet, och efter det fattade J beslutet att låta döpa sig. Ledaren som hade en central roll där var anställd i hens egen församling, en människa som redan hade J:s förtroende.

Jag har något minne av en känsla av att om du [...] tar och döper dig så blir det som att nu ska du hädanefter leva enligt de här perfekta kristna värderingarna. Och jag tror att det var den bubblan som [NN] spräckte. För jag tror att [hen] sade: "Nej, nu börjar du leva ett nytt liv med kristna värderingar. Du kommer att falla, du kommer att göra misstag men [...] du kommer alltid att ha någon där med dig." Jag har för mig att en av de största sakerna som gjorde mig mest osäker, eller orolig, var "hur lever du upp till de kristna värderingarna." Och i princip sa [hen] att: "Det gör du inte, du försöker bara ditt bästa." (J)

J upplevde också att andra lägerdeltagares erfarenheter blev en slags spegel till jämförelse med J:s egen situation som hjälpte att förstå hen egen kristna vandring. Särskilt B delar J:s uppskattning av möjligheten att få behandla livsfrågor med både lärare och jämnåriga.

---

<sup>233</sup> Lägrets första årskurs.

<sup>234</sup> Johnson-Miller 2006, 3.

Enligt T hade det egna lägerdeltagandet inte så stor andlig påverkan. T lät döpa sig på Hummelholmen i samband med kristendoms- och bibelskolan, men såg det mer som ett naturligt steg att ta i den åldern eftersom hen hade en tro. T:s upplevda fördjupning av gudsrelationen inträffade senare i tonåren och tidiga 20-årsåldern, då hen arbetade i lägergårdens kök några somrar. Köksjobbet föregicks och överlappades delvis av vad T beskriver som en period då hen glidit bort lite från tron. Nu fick hen indirekt uppleva lägren en gång till och ”nästlade sig in” på programpunkterna, t.ex. kvällsandakterna. T hade vänner som var ledare på lägren och även hade tid att samtala i köket om kvällarna. Flera komponenter samverkade för en positiv andlig upplevelse. Dels fanns det aktiviteter som stimulerade reflektion, dels människor att diskutera livet och tron med. Här tror jag även att det är viktigt att inte förminska själva platsens roll. Hummelholmen hade vid det här laget blivit en plats som T förknippade med läger och ett andligt fokus.

Hummelholmens centralitet är slående hos majoriteten av mina informanter, men två av dem står ut genom att inte tillskriva platsen någon utmärkande betydelse för sin trosutveckling. F:s KDS var en lite andligt förvirrande upplevelse, där hen mötte obekanta karismatiska uttryck för tro.<sup>235</sup> Hen kunde tryggt ventilerade den erfarenheten hemma. Hen tyckte inte heller att undervisningen tillförde hen något nytt. K uttalar sig positivt om lägren men nämner inte dem, eller Hummelholmen överlag, som centrala för sin tro och jag finner inga tecken på att så skulle vara fallet när jag ser på intervjun som helhet. Snarare ifrågasätter K sin egen andliga mognad vid tiden för sin kristendomsskola. Även om det inte går att dra slutsatser om större trender i en kvalitativ studie som den här, vill jag lyfta fram ett drag som K och F:s berättelser har gemensamt och som kontrasterar de andra informanternas upplevelser: varken K eller F talar om starka sociala band till lägergemenskapen på KDS. F:s upplevelse skiljer sig starkt från de Österbottniska informanternas. På kristendoms- och bibelskolan hade F ingen stark gemenskapskänsla och fick inte många sociala kontakter. F beskriver lägren som roliga, men upplevde ändå ett annorlundaskap, eftersom det blev så tydligt i den Österbottniska kontexten att hen inte hade sina rötter där och det var svårt att smälta in med sin annorlunda erfarenhet.

Nog stack man ju ut där... jag minns [att] det var några flickor som var jättebekymrade för en kompis som hade börjat festa och tänkte att nu är hon nog på väg på avvägar och nästan rakt in i helvetet. Så [jag tänkte]: ”Okej, jag tror nog att alla mina kompisar festar och de är helt vanliga.” Där blev det igen tydligt att man inte passade in där heller. Där var man inte *tillräckligt* kristen och i sina hemtrakter var man *för* kristen. Men nog var det ju roligt för det. Men nog var det ju på något sätt ändå en kontrast till hur man själv tänkte. (F)

---

<sup>235</sup> Jag konstaterade i kapitel 2 att förhållningen till karismatisk andlighet kan variera inom samfundet. Det här exemplet illustrerar detta faktum.

För att summera har Hummelholmen fungerat som en plats där organiserad lägerverksamhet har skapat möjligheter att känna samhörighet och sammanhang med andra jämnåriga kristna som har liknande erfarenheter, men också med baptister i andra åldersgrupper. Den här mellanmänniska gemenskapen – som för vissa haft beröringspunkter med både församlingen och familjen<sup>236</sup> – har i sin tur för flera av dem möjliggjort en fördjupning och utveckling av den tro som grundlagts i familjen och församlingens veckoverksamhet, samt bidragit med en förstärkt identitetskänsla av att höra ihop med andra baptister. Eftersom det var möjligt att återkomma som deltagare på KDS, och senare fungera som hjälpledare, skapades en viss kontinuitet i gemenskapen både med de andra lägerdeltagarna och med ledarna. Det har säkerligen bidragit till att göra Hummelholmen till en plats som förknippats med både gemenskap och andlig fördjupning för de som valde att återkomma. I informanternas berättelser framträder indikationer på att den sociala miljön (lägeranda, vänskap samt fokuserade och inspirerande vuxna) varit grundläggande, inte bara för utvecklingen av trosidentiteten utan även den egna tron. Den hypotesen förstärks av att de som inte betonar Hummelholmens roll för tron inte heller talar om en stark social förankring i lägersammanhanget.

#### 4.1.4 Förebilder

Svensk ordbok (SO) definierar förebild som en ”företeelse som något annat formas i enlighet med genom efterbildning av de väsentligaste egenskaperna.”<sup>237</sup> En mänsklig förebild är mot den definitionen någon som en annan människa låter sin egen person influeras och formas av på vissa bestämda punkter. Förebilder i relation till informanternas tro och religiösa identitet förekommer i alla intervjuer. Generellt är förebilder viktiga för identitetsformandet. I religiösa gemenskaper finns förutsättningar för människor utanför den egna familjen att förkroppsliga gemenskapens utlärdade värderingar och trosföreställningar både direkt och indirekt.<sup>238</sup> Genom att analysera vad intervjuvaren säger om trosrelaterade förebilder fördjupas bilden av vilka sociala relationer som haft betydelse för formandet av informanternas tro och religiösa identitet och på vilket sätt.

I berättelserna framträder flera olika typer av förebilder, både sådana som informanterna själva anser att har spelat en sådan roll och sådana som märkbart influerat utan att informanterna kallar

---

<sup>236</sup> Särskilt för de som deltagit i barn- och familjeläger har länken till församling och familj varit stark i barndomen.

<sup>237</sup> <https://svenska.se/tre/?sok=förebild&pz=2> (hämtad 27.11.2020)

<sup>238</sup> Whitney & Ebstyn King 2014, 144–145.

dem förebilder. Förebilderna har delvis varierat i olika perioder. Det förekommer även personer som vid enstaka tillfällen gjort så stora intryck som fått bestående konsekvenser för informantens förståelse för sin tro att de med rätta kan klassas som förebilder. Gemensamt för alla informanternas förebilder är dock att det handlar om individer som är äldre, både betydligt äldre vuxna och vänner och bekanta som varit lite äldre än informanten själv.

De förebilder som legat ganska nära i ålder har varit viktiga för flera, särskilt under tonåren. Det räknas upp äldre lägerdeltagare på kristendomsskolan, deltagare och ledare i barn- och ungdomsgrupper, smågrupper och scoutverksamhet – det vill säga både människor på samma nivå och i ledarroller. I flera fall har dessa lite äldre förebilder funnits inom den egna baptistförsamlingen, men det finns även exempel på sådana förebilder från de andra kristna sammanhang som informanterna deltog i under tonår och tidig vuxentid. J hade särskilt sådana på lägren på Hummelholmen och beskriver att man kunde spegla sig i deras erfarenheter och det hjälpte för att navigera i det egna livet.

[...] då de delade med sig av sina egna erfarenheter så fick du något att jämföra dig med. Inte jämföra dig med som att ”vad har du gjort bra, vad har du gjort rätt” eller sådana saker. [...] [Man kan] kalla dem för lyktor i den mörka skogen så att du skulle hitta din egen stig. [...] Där lyktorna har varit så har alla andra gått [...] och även om du har de där lyktorna där så lyser de inte upp allting. Men det är där de inte lyser upp som du själv måste fara och tända en lampa för att göra din egen stig. (J)

K beskriver avsaknaden av sådana här äldre förebilder som en delorsak till att församlingsaktivitet inte var lockande under barndom och tonår:

[...] då ja gick i söndagsskola här så fanns det inte egentligen många [...] äldre personer, eller ska vi säga förebilder [...] Så det kanske skulle ha spelat en roll [...] om de skulle ha varit flera sådana. [...] För min personliga del skulle det kanske varit bättre med några äldre förebilder eller något sådant. Alltså inte vuxna människor utan någonting där emellan. (K)

De betydligt äldre förebilderna har i huvudsak funnits i två sammanhang. För det första bland församlingsanställda, församlingsmedlemmar och samfundsrepresentanter både i baptist-sammanhang och i andra samfundskontexter. För det andra inom familjen eller den närmsta släkten. Ett par informanter nämner också skollärare. En utmärkande gemensam nämnare för de flesta av de vuxna förebilderna är att de engagerat har investerat tid och resurser i att bygga en personlig relation med informanterna enskilt eller i olika grupper. Två av informanterna nämner till exempel samma person, som arbetade med ungdomar inom samfundet under deras tonår, och tar fasta på liknande saker i sin beskrivning av vad som gjorde personen till en förebild. Hen ”tog sig an informanten” och ”brydde sig”. En av dem konstaterar att personen prioriterade hen och andra i en smågrupp och blev lite av en mentor, något som informanten upplever att ha varit mycket viktigt för att utvecklas i gudsrelationen.

J beskriver en äldre medlem i sin baptistförsamling som troget och kunnigt tjänade i församlingen med praktiska uppgifter, ”var snäll mot alla” och under J:s barndom hälsade på regelbundet i hemmet för att umgås. När J talar om att församlingen idag känns lite främmande eftersom medelåldern är hög, nämner hen att hen ändå alltid kan tala med den här personen. B lyfter fram en erfarenhet som hen som ung vuxen gjorde i en annan samfundskontext, där pastorsparet blev förebilder genom att inbjuda till gemenskap i vardagen och därigenom visa på ”tjänande kärlek.”

[...] speciellt just pastorsparet, för de [...] så där konkret visade... en tjänande kärlek [...] Det har kanske varit mycket – tycker jag – tal om mentorskap, men de var mer som... rena och skära *förebilder* [...] de tog mig med vart än de for och vad än de gjorde och... jag fick bara följa med och lära mig av dem. Och det var jättenyttigt, för de var i sig själv så jätteinbjudande mot alla och lagade mat åt alla, och ett stort fokus på gemenskap och – jamen – konkret kärlek. Att *älska* sin medmänniska. Och det tycker jag att har varit jättefascinerande att se.

Förebildskap likställs här med att med sitt liv och sina val visa på något viktigt, i detta fall hur man älskar sin medmänniska och bygger gemenskap, och upplevs annorlunda än B:s erfarenhet av mentorskap, vilken verkar förknippas med att mer medvetet leda någon djupare i tro. Även andra informanter ger uttryck för att det förebildliga handlar mindre om vad någon tänker i teologiska frågor och mer om en inställning till andra människor som levs ut av förebilderna. Hjälpsamhet är ett återkommande fenomen. Omtänksamhet och att kunna umgås med alla är besläktade egenskaper som lyfts fram. Ett par informanter berättar att förebilderna förmedlat trygghet i tonåren. Alla dessa beundrade kvaliteter relaterar till den grundläggande känslan av att själv ha blivit sedd av förebilderna. En annan förebildlig kvalitet som en informant anser vara central är en icke märkvärdig tro som märks utåt utan att den kommer på tal.

[...] när jag har tänkt på, någon gång kanske fått frågan om andliga förebilder... så har jag nog sett just min [släkting] och [hens partner] som sådana här andliga förebilder, för att de är så jordnära i sin tro. [...] De står med fötterna djupt rotade i sin tro och man känner det när man är med dem. Fast de inte säger någonting så känner man att det här är ett troende hem. (F)

Hälften av informanterna nämner familjemedlemmar eller nära släktingar som förebilder. Föräldrar, föräldrars syskon, far- eller morföräldrar och ingifta i familjen räknas upp. Här står också deras sätt att hantera relationer med andra människor i fokus men även en allmänt positiv inställning, stabilt och sunt inre liv och – som i citatet – en genuin och vardagsgenomsyrande tro. Det är logiskt att familj och släkt gör bestående intryck eftersom de naturligt har stor påverkan över lång tid. Anmärkningsvärt är att flera av de övriga äldre förebilderna verkar ha förtjänat förtroendet att ha inflytande genom att spendera tid med och aktivt bry sig om informanterna.

Det finns en stor skillnad mellan de yngre och äldre förebilderna. Medan de nästan jämnåriga fungerade mera tidsbundet som livsinspiration ser jag ett större djup i det inflytande som vuxna förebilder haft på vissa av informanterna. Det märks när jag sätter frågan om förebilder i relation till intervjuerna som helhet. Det finns flera exempel på att det som informanterna räknar upp som förebildligt hos dessa människor stämmer överens med hur de själva värderar och lever ut sin egen övertygelse. Förebilderna, som på ett eller annat sätt representerat kristen tro, har alltså förkroppsligat värderingar helt i enlighet med Whitney och Ebstynes Kings resonemang. Det går utanför ramarna för undersökningen att säga något om huruvida dessa värderingar överensstämmer med centrala värderingar i den kollektiva gemenskap som representeras, men att vissa människor mer tydligt än andra har inspirerat informanterna att omfatta en kristen tro är tydligt.

Förkroppsligandet av värderingar har fungerat på flera sätt. Här är J och B:s fall extra illustrativa. J kom i barndomen som ny till orten där baptistförsamlingen fanns och minns församlingens stöd och välkomnande av familjen. J talar upprepade gånger om vikten av att hjälpa andra som centralt för sin tro och även de senare trosrelaterade förebilder hen nämner är föredömliga på den här punkten. Här handlar det, liksom i fråga om släktingförebilderna, om påverkan över tid som skapar en stark värderingsbas utifrån vilken man tolkar det kristna livet. Förebilderna kan också ha haft en förstärkande effekt och gett fördjupade insikter om värderingar som etablerats hos informanterna före deras påverkan. Pastorsparet som gjorde stort intryck på B förkroppsligade ett kristet ideal som hade förankrats i hen under sena tonåren: att älska sin medmänniska. Det som redan låg nära hjärtat förstärktes i sin relevans när det speglades i andras fräscha tillämpningar. Gemensamt för både J och B är att de inte bara såg detta eftersträvansvärda ur ett iakttagarperspektiv, utan själva blev föremål för förkroppsligandet av värderingarna.

Sammantaget har flera av mina informanter noterat att det är önskvärt med lite äldre unga att se upp till och kunna spegla sig i under uppväxten och vissa har fått ha sådana, men de förebilder som har haft tydligast påverkan är trygga vuxna som bekräftat dem genom att spendera tid med dem och bry sig om dem. Det som gjort störst intryck är just förebildernas sätt att bemöta andra men även en äkta tro som genomsyrar livet och märks utan att den hörs. Förebilderna har funnits både inom församlingsgemenskaper och inom den närmaste familjen och slakten och genom att ha involverats längre och kortare stunder i informantens liv har påverkan fungerat grundläggande för värderingar eller haft en fördjupande effekt.

#### 4.1.5 Sammanfattande diskussion

Det är inte godtyckligt som jag placerat ovanstående kontexter i samma underkapitel. Förutom att de alla berör en socialiserande aspekt av forandet av tro och religiös identitet hör de ihop på ett särskilt sätt. Man kunde likna dem vid ett hus med olika rum som haft dörrar till varandra. Informanterna är förtrogna med hela huset, men dörrarna har varit öppna i olika utsträckning och vid olika tider i olika informanters liv. Rummen har påverkat dem olika och vissa rum har dominerat i vissa livsperioder. Hur ett rum upplevs kan dessutom ha påverkat uppfattningen av ett annat. Både tron och den religiösa identiteten har präglats av alla rum i ett samspel där rummen både förstärkt och kompletterat varandra. Jag hävdar att förstärkningen generellt har vägt tyngre för forandet av trosidentiteten medan kompletteringsfaktorn varit av större vikt för upplevelsen av en fördjupad personlig tro. Här näst vill jag belysa detta samspel med några framträdande aspekter.

Jag har redan noterat att det är svårt för informanterna att skilja på hem och församling. Det här gäller dem alla men är särskilt tydligt för informanten med pastorsförälder. Från tidig ålder har dessa enheter samspelat i forandet av informanternas världsbild genom att påverka och förstärka varandra. Familj och släkt har utgjort en naturlig del av församlingssamfundet. Den här sociala enhetligheten är sannolikt den största bidragande orsaken till att identiteten som baptist blivit så stark och särskilt har en social aspekt. Oavsett om informanterna idag fysiskt besöker en församling varje vecka eller några gånger om året känner de ändå en samhörighet med sin uppväxtförsamling på ett andligt plan. Att vara socialt förankrad i en kristen gemenskap är naturligt för dem, vilket t.ex. återspeglas i hur det i tonåren var självklart för vissa att engagera sig i andra församlingar och sammanhang med fler jämnåriga.<sup>239</sup> Familj-församling-dynamiken vore knappast densamma utan minoritetsfaktorn. En liten församling där de flesta känner varandra och det satsas på att lära känna varandra i barndom och tonår genom åldersanpassade aktiviteter, bidrar med intimitet lik den som är möjlig i en familj. Det faktum att många medlemmar tillhör ens biologiska familj och släkt förstärker naturligtvis detta.

I intervjuerna med de österbottniska informanterna går att utläsa en intressant spänning i hur relationen mellan församlingen och Hummelholmen fungerar i praktiken. I ett avseende kan lägerverksamheten anses vara en förlängning av församlingsverksamheten. Det illustreras av att flera av informanterna snabbt kommer in på lägren när de ska beskriva sin församlingsaktivitet. Lägren är för dem en naturlig del av att vara finlandssvensk baptist. I vissa fall har det

---

<sup>239</sup> Se kapitel 4.2.



funnits en konkret förlängande länk mellan Hummelholmen och församlingen som kan ha varit av betydelse; två av de informanter som upplevde Hummelholmen som viktiga platser där de tagit steg framåt i sin tro hade representanter från sina lokalförsamlingar närvarande som ledare på KDS och som de idag räknar som trosrelaterade förebilder.

Men informanterna behandlar också gemenskapen som skapas på Hummelholmen som en egen gemenskap bunden till platsen och de läger som man deltagit i. Den har fungerat som ett välkommet komplement till församlingsgemenskapen eller rent av en ersättare till den. T:s erfarenhet av att gemenskapen på Hummelholmen fyllde ett behov som den egna församlingen inte kunde bistå i form av jämnåriga vänner visar på den ersättande aspekten medan B:s erfarenhet av nya människor att diskutera tro med, och KDS-undervisningen som även gav gudstjänsten en ny mening, exemplifierar komplementdynamiken. Oavsett om Hummelholmen främst har fungerat som förlängning, komplement eller ersättare för informanterna, så skulle baptistsamfundet inte ha varit lika relevant för trosformningen utan lägerområdet och den relaterade aktiviteten. Även om själva lägerverksamheten varit den betydande faktorn för dem som berörts, kan man fråga sig om det skulle vara möjligt att åstadkomma samma resultat utan platsen. Att komma till en helt isolerad plats förknippad med en viss förväntan, borta från vardagen med familj och församling, är sannolikt en viktig faktor i sammanhanget.

Den beskrivna dynamiken mellan församling och Hummelholmen kan ha bidragit informanternas uppfattningar om församlingsgemenskap. Av de fyra som tillskriver Hummelholmen en stor roll för deras trosutveckling är det bara en som vid intervjutillfället betonar vikten av att aktivt vara en del av en församlingsgemenskap. Frågan uppstår om det finns ett samband mellan att Hummelholmen och gemenskapen där har varit mest central för de andra tre informanternas upplevelse av att formas i tro och det att församlingsgemenskapen inte är lockande eller upplevs relevant av samma informanter? Alla de här informanterna har dessutom döpts på Humle, vilket också kan få konsekvenser för synen på församlingsgemenskapens relation till den egna tron.<sup>240</sup> Liknande frågor om relationen mellan sommarlägren och lokalförsamlingarna har funnits länge inom baptistsamfundet, allt sedan juniorlägrens början, då vissa sett faror i att lägerverksamheten inte varit tydligt förankrad i lokalförsamlingens

---

<sup>240</sup> FSB:s rådande rekommendation och praxis är att man döps till medlemskap i en församling. Endast om det inte finns en lokal frikyrkoförsamling (observera att det inte måste vara en baptistförsamling) på närliggande ort kan församlingsmedlemskapet. (E-brev från Peter Sjöblom och Jan Edström 6.5.2020) När någon döps under ett läger på Hummelholmen blir den medlem i önskad församling, vanligen uppväxtförsamlingen.

verksamhet. Dop förrättades redan tidigt på lägren på grund av den väckelse som de bidrog till, men praxisen var omdiskuterad eftersom dopet ansågs som en församlingsangelägenhet.<sup>241</sup>

Minoritetsfaktorn är närvarande även i fråga om den ovan beskrivna dynamiken mellan församlingen och Hummelholmen. Församlingarnas småskaliga ungdomsarbeten har onekligen haft svårt att vara relevanta för informanterna då vännerna nödvändigtvis inte varit baptister och man velat vara där vännerna är, och för de som haft jämnåriga i församlingen har det inte automatiskt betytt att de blivit goda vänner eller diskuterat tro. Ju färre människor, desto mindre chans att träffa någon med fungerande personkemi och liknande intressen. Där har lägren haft sin plats. Hummelholmen fungerar också som en faktor som förenar lokalförsamlingarna och har därmed stärkt informanternas baptistiska identitet genom att få insikt om att de är del av ett större litet sammanhang. Detta belyses av kommentarer om att man fick träffa och ha gemenskap med ”likasinnade” (J), ”andra kristna” (B) och andra från ”samma samfund”, folk med ”samma syn på livet som en själ” (E). F:s berättelse om utanförskap på Hummelholmen bekräftar den församlingsöverskridande gemenskapens existens och relevans för den baptistiska identiteten och visar att Hummelholmens bidrag i hög grad är bundet till österbottnisk kultur. Samhörigheten med de andra i samfundet känner F idag när hen läser MST. Församlingen i Nyland är geografiskt isolerad från de övriga och den gemensamma tidningen ger möjlighet att ta del av vad som händer bland andra baptister. Den förstärker känslan av att höra hemma i ett sammanhang och vara del av samma tradition. På så sätt kunde också tidningen klassas som ett till rum bland de andra av mera fysisk karaktär.

Det här husbygget utgör en kärna som informanterna alltid bär med sig och fortsatt knyter dem – om än i olika mån – till sin uppväxtförsamling och till baptistsamfundet. Hur stark den baptistiska identitetens sociala förankring är illustreras av skillnaden i framställning när jag ber informanterna att beskriva baptismen mer objektivt och sedan redogöra vad den betyder för dem personligen. I beskrivningarna av baptismen tar informanterna fasta på form, teologiska principer och församlingskultur. I fråga om baptismens personliga betydelse är det människorna, det sociala sammanhanget, och vardagliga aspekter som får störst fokus. Medan det som behandlats i det här kapitlet rör sig huvudsakligen på ett självklart och nästan omedvetet plan, kommer nästa kapitel att fokusera på de processer som gjort innehållet synligt för informanterna. För huset och dess rum har, som vi exempelvis såg i K:s relation till gudstjänsten, kunnat få en förnyad innebörd och roll efter perioder hos grannarna.

---

<sup>241</sup> Stenmark et al. (red.) 2007, 18. Nordlund 1991, 19–20.

## 4.2 Förhandlingsplatser

I denna del av analysen fokuserar jag på situationer som utmanat och kontrasterat de självklara tanke- och handlingsmönster som grundlagts i informanterna under uppväxten i de kontexter jag presenterade i föregående kapitel. För informanterna har dessa upplevelser i huvudsak varit förbundna med olika typer av dialog med andra kristna traditioner och en sekulär miljö, i ett fall även ickekristen religiositet. Föga förvånande är informanternas interaktion med människor som tror annorlunda en process av att hantera likheter och skillnader, att hantera sin egen självuppfattning i dialog med andra. Att skilja mellan familjärt och främmande, jag och andra, är nödvändigt för att förstå tillvaron.<sup>242</sup>

I den artikel av Henriksen som jag utgår ifrån i avhandlingens behandling av identitetsbegreppet (se kapitel 3.3) diskuteras konstruktiva förhållningssätt till religiösa andra. Det är uppenbart att religiösa andra i artikeln i första hand innebär anhängare av andra religioner, men de relationella beskrivningar som han laborerar med är användbara för att belysa hur mina informanternas möten med såväl det annorlunda kristna som det ickekristna har kommit att forma deras tro och religiösa identitet. Henriksen presenterar två varianter av främlingskap. Det första (stranger) innebär att inte alls känna till den andre. Det andra (foreigner) är att veta något om den andre och på basen av det bedöma att man har lite gemensamt eller att den andre är svår att förstå. Ett tredje relation är att se någon som en annan (other).<sup>243</sup> Det beskriver han som ”ett sätt att upprätthålla och erkänna olikheten, men inte nödvändigtvis så att det också markerar distans och avsaknad av relation.”<sup>244</sup> Han konstaterar att medan de två varianterna av främlingskap skapar avstånd, öppnar att se någon som en annan för möjligheter till att skapa förståelse, att se den andres annorlundaskap som berikande och kompletterande samt att se möjliga gemensamma drag. Ytterligare en relationell beskrivning är vän (friend). Att betrakta någon som en vän är att aktivt söka en relation och visa ett godhjärtat intresse för den andra. I en vänskapsrelation uppmuntrar man varandra och visar öppenhet för att lära och ta emot kritik – förutsättningar för att växa som människa.<sup>245</sup>

Jag redogör i det följande först för informanternas kontakter med kristna miljöer och individer utanför baptistsamfundet. Sedan berör jag de möten de haft med det ickekristna, vilket

---

<sup>242</sup> Hammarén och Johansson 2009, 99.

<sup>243</sup> Henriksen relaterar inte sin begreppsanvändning till det filosofiska begreppet ”den andre” (*the other*), utan använder konsekvent ”en annan” (*an other*). I det här fallet markerar uttrycket enbart en slags neutral hållning mot upplevd olikhet och jag benämner det ”en annan.”

<sup>244</sup> Henriksen 2019<sub>2</sub>, 199.

<sup>245</sup> Henriksen 2019<sub>2</sub>, 199.

betecknar både det sekulära och annan religion och andlighet och avslutar med en diskussion av kapitlet som helhet. Innan jag behandlar respektive tema var för sig vill jag notera skolan som viktig faktor i introduktionen av både det annorlunda kristna och det ickekristna. Det är i eller relaterat till skolan som flera hade betydande insikter av att vara religiöst annorlunda, även om några också talar om sådana insikter utanför skolan i tidig barndom. På den punkten överensstämmer mina resultat med både Klingenberg<sup>246</sup> och Kuusistos.<sup>247</sup> B fick erfara hur en religionslärare i högstadiet upprepade gånger påpekade att hen var baptist under lektioner då de behandlade EVL. B förhåller sig neutralt till händelsen, men konstaterar att före det hade hen inte känt sig annorlunda, eftersom skillnader inte kommit på tal och de hade varit flera baptister i samma lågstadielklass.

[...] men sedan i högstadiet så blev det så att läraren [...] vi hade väl om lutherska kyrkan tror jag [...] och alltid om hon talade om till exempel dop eller, ja men vad det än var, så slutade hon alltid med: ”ja, förutom du [informantens namn], för du är ju baptist.” [...] Det blev påpekat så mycket så de blev ju som att det började gå upp för mig: ”ja, okej, jag är baptist”. För jag hade inte tänkt på att det var något annorlunda att vara det i lågstadiet, eftersom vi ändå var några baptister där. Men... i högstadiet blev det mer tydligt att det inte är normen. (B)

För de flesta av mina informanter har skola, studier och i något fall hobbyer också varit den vägande inkörsporten till andra kristna sammanhang, eftersom man där upprättat relationer med medlemmar av andra kyrkor och samfund som inbjudit till kyrkliga aktiviteter.

#### 4.2.1 Möten med andra kristna grupper

Jag antog att den religiösa minoritetspositionen hade medfört att alla informanter kommit i kontakt med andra sätt att vara kristen och tänka kristet under uppväxten. Antagandet bekräftades, och det visade sig att dessa kontakter haft betydelse för deras tro och religiösa identitet. Vid tiden för intervjuerna är det två informanter som deltar i församlingsverksamhet utanför en baptistförsamling. Alla informanter har dock vid något tillfälle, i synnerhet i tonåren och som unga vuxna, deltagit i andra kyrkors verksamhet, särskilt i åldersanpassade aktiviteter som ungdomssamlingar, bönegrupper, konferenser, läger och i ett fall gudstjänst. Det är bara en informant som inte på något sätt deltagit i verksamhet utanför baptistsamfundet förrän efter studietiden. Utöver aktivt deltagande har (anhängare av) andra kristna traditioner påträffats i skola och studier, militären, bibel- eller lärjungaskolor<sup>248</sup> och bland familj, grannar, släkt,

---

<sup>246</sup> Klingenberg 2014, 157–158.

<sup>247</sup> Kuusisto 2011, 51–53.

<sup>248</sup> I praktiken har de två som nämnts varit ekumeniska miljöer, men skolorna har varit förankrade i en pentekostal tradition eller haft ett pentekostalt arv.

partners släkt eller i den egna baptistförsamlingens barnverksamhet. De kristna traditioner där de deltagit i verksamhet är i huvudsak Missionskyrkan,<sup>249</sup> pingströrelsen och Metodistkyrkan. En informant har på senare tid deltagit i EVL:s församlingsarbete. Enbart den nyländska informanten har, om än sporadiskt, mött andra kristna traditioner än den evangelisk-lutherska, inomkyrkliga väckelserörelser eller ovan nämnda frikyrkor. Orsakerna till att aktivt närma sig och aktivera sig i andra kristna kyrkors verksamhet varierade – allt från spontana beslut till inre längtan efter andlig fördjupning – men för alla har en social aspekt varit central: att känna sig genuint välkomnad och/eller umgås med jämnåriga eller människor i liknande livssituation. I vissa fall har det inte varit frågan om val, utan organiserade praktiska samarbeten mellan frikyrkor. I intervjumaterialet finns både positiva och negativa upplevelser av möten med andra kristna individer och kontexter.

### *En främmande evangelisk-luthersk kyrka*

Det mest utmärkande i fråga om informanternas möten med det icke-baptistiskt kristna är skillnaden i vilka roller EVL och frikyrkorörelser har spelat för formandet av informanternas religiösa identitet. Den här skillnaden har också fått konsekvenser för vilka kristna sammanhang som fått bidra till informanternas trosformning och i vilken mån. Tolkat genom Henriksens relationsbegrepp framträder informanternas relation till EVL övervägande som en blandning av den andra varianten av främlingskap (foreigner) och att betrakta kyrkan som en annan. Den första varianten av främlingskap är utesluten, eftersom lutherdomen funnits omkring dem hela uppväxten bland släkt och vänner och tydligt i skolan, där majoritetskyrkan också kognitivt behandlades i religionsundervisning<sup>250</sup> och praktiserades genom bland annat de skolgudstjänster som ett par av de österbottniska informanterna nämner. Bara en av informanterna berättar om människor i sin närhet under uppväxten som bekant och praktiserat en evangelisk-luthersk tro. Övriga verkar främst ha mött EVL förkroppsligad i en kulturkristen form och bara en informant har gjort mer än sporadiska besök i evangelisk-luthersk församlingsverksamhet.

EVL blev de flestas spontana jämförande element när jag bad dem redogöra för baptismen mer objektivt, vilket bekräftar att den varit en konkret realitet i deras liv och att de ser något annorlunda i den traditionen jämfört med baptismen. Att en informant får ett mer standard-svenskt präglat språk vid redogörelsen för sin upplevelse av EVL medan hen beskriver frikyrkor

---

<sup>249</sup> Samfundet Missionskyrkan i Finland registrerades 2004 och föregicks av föreningen Fria Missionsförbundet. (<https://mkf.fi/historik/>, hämtad 27.4.2021)

<sup>250</sup> Alla informanter har gått evangelisk-luthersk religionsundervisning.

på avslappnad dialekt antyder också en upplevd distans till EVL. Innehållet i T och E:s jämförelser förstärkte bilden av EVL som främmande. T beskriver att lutheraner i hans tolkning har mer ritualer än baptister, syftande på gudstjänstens mer ordnade form och traditionen att följa kyrkoåret. Både T och E förknippar EVL med en annan känsla än baptistkyrkan, där baptistkyrkan beskrivs som mer familjär respektive avslappnad. Båda värdesätter den avslappnade och familjära kulturen framom en mer stel och högtidlig, men T ser att det kan finnas något positivt i att kunna vara mer anonym i en evangelisk-luthersk kyrka och öppnar därmed för att se EVL som en mer neutral annan.

[...] ganska stelt i en luthersk kyrka. Det kan ju vara stämmingsfullt, absolut, men det är ganska stelt. [...] Det är lite mer familjärt i en baptistkyrka upplever jag. (T)

Och det är något som tilltalar dig, eller? (S)

Absolut. Nog tycker jag hellre om att man sitter och småtalar med varandra innan gudstjänsten än att man kommer till en kyrka som är knäpptyst och så ekar det bara när man kommer och går in och [...] Men man kan ju vara mer neutral då. Om man vill vara det och få en stund av tysthet så kan man ju enklare smita in i en luthersk kyrka och sitta där och gå därifrån. Det kan vara ganska svårt i en baptistkyrka – att komma in [...] och bara vilja sitta en stund för sig själv. Jag vet inte om det skulle gå. För jag tror alla är så måna om varandra, så de skulle säga: ”Hej, vem är du? Kom med oss!” Och man kanske inte alltid vill det, så då är ju också lutherska kyrkan bättre. Så man kan ju inte säga bättre eller sämre, men den skillnaden skulle jag säga. (T)

I två av intervjuerna kommer skriftskolan på tal och visar olika upplevelser av att hantera sin religiösa bakgrund och identitet under högstadietiden. T umgicks vid tidpunkten främst med lite äldre vänner som redan gått skriftskolan och hen tyckte det var skönt att slippa delta i undervisning och samlingar. Den egna religiösa identiteten var således en positiv faktor. K kände däremot ett socialt utanförskap när klasskompisarna gick i skriftskolan. K tyckte att hen gick miste om något och talade ogärna under den tidsperioden om sin egen religiösa bakgrund. ”Man skilde ur så brutalt med att man inte var med på något av de lägren,” minns K. Om man jämför K och B:s upplevelser av hur de uppmärksammades på sin religiösa identitet i mötet med den evangelisk-lutherska traditionen i högstadiet, är det tydligt att B upplevde sig själv som en neutral annan som fortfarande var en del av den sociala gemenskapen i skolan, medan K uppenbart kände sig utanför på grund av sin religiösa identitet.

Som vi ser har informanterna märkt av sitt eget religiösa annorlundaskap i dialog med den evangelisk-lutherska traditionen, en medvetenhet som i vissa fall varit smärtsam och i andra mer neutral eller till och med positiv. J uttrycker en tydlig stolthet över att vara annorlunda än majoriteten. Hen beskriver baptister som ”kristna fast coolare,” där det häftiga ligger i att få välja dopet själv och inte behöva betala kyrkoskatt. En stor del av dialogen med EVL har varit sådan att den uppmärksammat skillnader och annorlundaskap. Således har den bidragit till att

definiera dem som baptister och baptism som något åtminstone annorlunda och ibland kontrasterande jämfört med EVL. Det är värt att notera att mycket av det här definieringsarbetet har pågått under formativa år i barn- och ungdomen. Utöver att EVL har fått fungera som en lins som skärpt blicken på religiöst annorlundaskap har, som noterat, få personliga kontakter och beröringspunkter i uttryckssätt bidragit till att EVL känts främmande. Jag noterar att den informant som faktiskt hade nära relationer till bekännande lutheraner under uppväxten behandlar EVL mer konsekvent som en annan än som en främling.

Även F visar att personlig kontakt påverkar relationen och därmed också på vilket sätt den andra trostraditionen tillåts influera. F kände motvilja mot att delta i evangelisk-lutherska religionsundervisningen då den inte upplevdes beröra hen. Hen berättar om fördomar mot EVL under uppväxten som omvärderats i takt med ett ökat deltagande i en luthersk gemenskap på senare år. Nu värdesätter F t.ex. evangelisk-lutherska kyrkans välutbildade personal i barn- och ungdomsarbetet. F har tagit steget till att benämna EVL som en vän i Henriksens bemärkelse och ser nu EVL som någon som kan berika hens liv och förhoppningsvis också på sikt hens tro. Den baptistiska identitet som F stolt tillskriver sig verkar vara fast förankrad, men som vi såg i kap 4.1.1 har F insett att baptistsammanhanget inte fullt ut kan tillgodose det andliga behovet. I den etablerade vänskapsrelationen med EVL ser hen ett möjligt komplement. Det här exemplet kan jämföras med att de tre informanter som har en parrelation med någon som har rötter i EVL inte genom parrelationen fått en närmare kontakt med eller förändrad syn på EVL, trots att det är en sorts personlig kontakt med traditionen. Då partnerna har svaga band till EVL eller har lämnat kyrkan blir deras relation till sin uppväxttradition i stället ett till filter som bidrar till några informanternas hållning mot EVL som främling eller en annan. Relationerna bidrar till att ringa in informanternas religiösa identitet och tvingar dem att formulera sin tro, men mer på ett tydliggörande än ett utmanande sätt.

### ***En gränslös frikyrklighet***

Tröskeln till att delta i frikyrklig församlingsverksamhet under uppväxten och i ung vuxen ålder ha varit låg för alla informanter. Illustrativt är att bara en informant av de som deltog i kyrklig aktivitet under studietiden var aktiv uteslutande i en baptistförsamling. De övriga gick till en annan frikyrka, eller både en annan frikyrka och baptistförsamlingen, trots att bara en informant studerat på en ort utan finlandssvensk baptistförsamling. Ett mönster som framträder i materialet är att informanterna spontant behandlar frikyrkligheten som en enda gränslös massa där de rört sig på ett naturligt sätt, särskilt under tonårsperioden och studietiden. Exempel på hur

denna gränslöshet tar sig uttryck är att en informant varken vet eller lägger någon vikt vid vilket samfund som frikyrkoförsamlingen hen besökte på studieorten tillhörde eller att en annan trodde att hen skulle få ett baptistiskt vigselbevis trots att hen vigdes av en pastor och i en kyrkolokal tillhörande ett annat samfund. E nämner, som nästa citat visar, andra frikyrkliga när jag frågar om det var ensamt som baptist under uppväxten. De frikyrkliga i E:s näromgivning verkade hitta varandra och bilda ett gäng genom de ungdomssamlingar som ordnades i trakten.

Vi var ju mycket med de från [frikyrkoförsamling]. Så kom det ju också ett gäng från [österbottnisk ort]. Så nog hade man ju den där lilla gemenskapen. Vi var ju inte så många, men några i alla fall [...] Vi som umgicks då så var ju nog från... frikyrkliga kretsar om man säger så. (E)

Vad beror denna gränslöshet på? För att svara på den frågan hjälper det att laborera med Henriksens vänskapsbegrepp. Fram för allt antyder helheten av intervjuvaren att en social aspekt starkt in väger in. Det är främst andra människor, särskilt jämnåriga i form av släktingar, familjebekanta och skol- och studiekompisar, som varit den förmedlande länken. Det rör sig alltså om riktiga vänner, och som bekant utgör individers personliga identiteter – som man utforskar mer helhetligt i nära relationer – en helhet där man kan ha mycket gemensamt utöver den religiösa identiteten.<sup>251</sup> De personliga relationerna har bundit samman över eventuella olikheter. Vidare har en välkomnande atmosfär i kombination med en profilering mot ens åldersgrupp gjort intryck. Så här berättar till exempel F om ungdomsverksamheten i en annan frikyrka och hur hen fortfarande ser på den församlingen:

[...] där upplevde jag att man kunde mötas och det spelade ingen roll vad man hade för bakgrund. Alla var bara jätteglada att träffa på andra kristna i samma ålder. (F)

Jag trivdes jättebra med deras ungdomsgrejer. Det kändes väldigt välkomnande och varmt och församlingen här i [ort] är alldeles ljuvlig. De är så härliga. (F)

Här är det värt att nämna att F berättar att dessa ungdomsaktiviteter var sammanhang där hen också stötte på en annorlunda kristendom än den hen var van vid, en mer moraliskt restriktiv och karismatiskt andlig, som hen också ifrågasatte. Ändå är det värmen och samhörigheten som präglar uppfattningen om församlingen. F:s citat exemplifierar hur förekomsten av tro för de flesta varit viktigare än hur den tron uttrycks. Den inställningen syns i B:s reflektion kring olikheter i de kyrkliga kontexter hen rört sig i. Hen säger att det som skiljer är rent mänskligt men tron är samma eftersom alla tror på Jesus. Detta har hen kommit fram till för att hen har lärt känna människor i dessa sammanhang och upplevt att de i grunden har tron gemensamt.

Jag tror att det [...] har varit nyttigt för mig att vara [aktiv i andra kristna sammanhang] för de skiljer sig nog åt lite tycker jag. [...] Det är nog nyttigt att se hur andra tänker och varför det på

---

<sup>251</sup> Henriksen 2019, 198–199.



något sätt är ett annat sammanhang. [...] Och roligt att få lära känna människorna där *också* och se att tron är den samma, att den skiljer ju inte. Det är ju egentligen bara det här mänskliga som skiljer oss åt, men Jesus är ju samma.

Sett ur perspektivet att informanternas generation tenderar att betona gemensamma drag i stället för olikheter också i fråga om tro, är B:s resonemang väntat. Det som betyder något är den äkta utlevda övertygelsen, och där har hen sett likheter som uppmuntrat till att vara delaktig. Här är B:s berättelse om det förebildliga pastorsparet (se 4.1.4) ett talande exempel på hur att dela något av värde för individen kan skapa svagare samfundsgränser utan att nödvändigt behöva göra den egna religiösa identiteten vagare. B säger att hen ofta under tiden med pastorsparet verbalt påpekade att hen var baptist. I F:s fall är det troligt att glädjen över en delad tro påverkades starkt av upplevelsen av att vara annorlunda än majoriteten, i hens fall den sekulära majoriteten i skolan (se 4.2.2). Kuusistos studie av adventistungdomars religiösa socialisation visade att det var vanligt att känna samhörighet med andra i skolan som hade en personlig tro oavsett samfundstillhörighet, eftersom man förenades kring en gemensam erfarenhet av att vara annorlunda.<sup>252</sup> Jag vill dock framhålla att både E och F:s berättelser indikerar att tron har varit en central del av deras liv i tonår och ung vuxentid och de värdesätter att få vara i sammanhang där tron finns som en förenande faktor. De sammanhangen har de, och andra informanter, funnit i större utsträckning i frikyrkorna genom de personliga relationerna. En bidragande orsak till att de trivts och uppskattat dessa sammanhang är troligen också att uttryckssätten frikyrkorna emellan enligt flera informanters erfarenhet varit ganska lika, eller åtminstone i grunden är mer lika, än den kontrast som jag nämnt att några av dem ser i EVL. Frikyrkorna har därför på vissa punkter varit en neutral annan och i flera fall en vän som man känt samhörighet med, intresserat sig för och låtit influera.

Ett till exempel på frikyrklig gränslöshet och hur personliga relationer påverkar förhållningssätt till andra religiösa grupper – och i förlängningen den egna religiösa identiteten – är en informant som gjorde sin andra stadiets utbildning på FKF. Hen beskriver det som en blandad miljö med både ickekristna och kristna kompisar och intensivt umgänge på gott och ont, eftersom de bodde på internat och var i den känsliga tonårsperioden. Av eleverna med kristen bakgrund var enligt informanten så gott som alla frikyrkliga. Lutheranerna hen stötte på var kritiskt inställda till kyrkan. Ibland skämtades det om olikheter de frikyrkliga traditionerna emellan, men informanten uppger att hen inte såg några stora olikheter i praktiken. För informanten bidrog FKF-upplevelsen till att sudda ut frikyrkliga gränser eftersom hen levde exceptionellt nära skolkompisarna, samlades kring en gemensam sak utöver religion och genom vänskapen såg

---

<sup>252</sup> Kuusisto 2011, 53.

flera delar av de andras personliga identiteter. Till skillnad från det uppenbara avslöjandet av samfundstillhörighet som konfirmationssituationen gav upphov till för K, fanns det inget i situationen som naturligt skapade gränsdragningar utan snarare förenade dem. Exemplet visar hur den institutionella baptismens frikyrkliga samarbete kan påverka sina medlemmars religiösa identitet.

### *Tre erfarenheter i dialog med andra frikyrkliga kontexter*

Att frikyrkorna som religiös annan har betraktats som vänner, och de religiösa andra som informanterna umgåtts med ofta har varit personliga vänner, har lett till att de har tillåtits forma dem i under tonåren och ung vuxentidens formativa tid. Det är inte heller förvånande att det påverkat när vänskapen med frikyrkan för några utbytt i ett främlingskap i mötet med olikheter och uttryck som man inte förväntat sig och haft svårt att förstå. De negativa eller utmanande erfarenheter av andra kristna kontexter som haft mest djupgående medvetna verkningar har uteslutande varit sammanbundna med en diskrepans mellan liv och lära hos representanter för de kristna kontexterna eller en utlevd kristendom som i hög grad kontrasterat ens egen. Nedan presenteras tre exempel på identitetsförhandlingsprocesser i interaktion med det annorlunda kristna.

J och E är de som haft mest betydande sådana erfarenheter. E deltog några år under senare delen av tonåren i samlingar för ungdomar i en annan frikyrka där vänner var aktiva och hen kände sig välkomnad. E upplevde att gudsrelationen fördjupades genom lovsången, som var en viktig del av samlingarna. Sång som andlig aktivitet har varit betydelsefull för E sedan barndomen. Hen valde denna trosfördjupning till trots att lämna den här kristna gemenskapen. Om hur det gick till när E lämnade säger hen:

Jag tyckte att det blev så... falskt på något vis, eller sådär att då man var ny i [församlingen] så blev man jättebra välkomnad och de tog hand om en [...] Men när man hade varit där i några år så blev man i princip bortglömd. Då kom det nya människor och så var det dem man skulle lägga energin på [...] Jag började röka då jag flyttade till [orten], och kanske dricka lite. Då kändes det som att folk... dömde en, eller som att om man inte var med i den där innersta kretsen som var där så var man inte riktigt där alls. Så det blev så att jag gick dit mer sällan, och till sist slutade jag helt att gå dit.

Dels kände att hen inte längre kunde vara sig själv och inte var lika uppskattad som i början. Den här erfarenheten hade hen också runt samma tidsperiod relaterat till andra vänner, som blivit avståndstagande då E börjat umgås mer med ickekristna vänner och delta i fester. Dels såg hen en konflikt mellan den lärda och utlevda tron hos de församlingsaktiva. Enligt E verkade vissa där leva två olika liv; i kyrkan fördömde de festande och alkoholbruk och utanför

kyrkan levde de det liv som de fördömde. E påpekar att det fanns sådana som lyckades leva ett liv där tal och handling stämde överens, men den ”skenhelighet” som påträffades blev ändå för svår att leva med. Efter brytningen försökte ingen från kyrkan aktivt få hen tillbaka, men E verkar inte vara bitter gentemot den gamla gemenskapen. Hen har ingen aktiv kontakt med de gamla vännerna men talar med dem om de råkar träffas. Jag frågar E hur hen påverkades andligt av den här erfarenheten.

Nog vad det ju ett tag som jag kände att jag tog avstånd från allting. Men sedan så där personligt så... jag hade ju min egen personliga tro – jag har aldrig slutat tro på Gud – men jag hade inte alls någon lust att gå på möten.<sup>253</sup> Inte ens där hemma i [österbottnisk ort]. (E)

Konsekvensen blev alltså att E inte bara tog avstånd från den specifika församlingsgemenskapen, utan från all kollektiv kristen aktivitet. E:s kyrkliga aktivitet på hemorten avstannade också i relation till dessa två upplevelser av utanförskap. Tilltron till kristna påverkades negativt, men E behöll sin tro på Gud. När jag ser till helheten av intervjun med E verkar det som om uppväxksammanhangets betoning på personlig tro och trons vardagliga närvaro hjälpte att behålla en bild av Gud som någon som är på hens sida och ständigt finns där som en trygghet.

J deltog som tonåring i ungdomsverksamhet i en annan frikyrka. Hen har mest positiva minnen från den tiden och tycker att det är en fin församling, men det är tydligt att J inte uppfattade sig själv som en del av den kristna kulturen i den kyrkokontexten. Karismatiska inslag upplevdes bli lite för mycket ibland. J tyckte också att medlemmarnas vardagsspråk var mer andligt präglat än hen var van vid och att vissa var ”in your face med sin tro.” Sammanhanget aktualiserade J:s tankar om synd och evangelisation och bönens roll i det kristna livet. I den kyrkliga kontexten kategoriserades beteende som förekom i den egna vänkretsen, t.ex. alkoholbruk, som synd. J fick en gång uppleva att en individ som hade kopplingar till denna frikyrkoförsamling kritiserade en bekants sätt att leva och det berörde J djupt. Överlag visar J stort rättvisepatos<sup>254</sup> genom hela intervjun och det gör hens starka reaktion mot att någon förhåller sig upplevt dömande mot andra människor begriplig. Att synda verkar enligt J innebära att inte acceptera och bry sig om sin nästa snarare än det syndbegrepp som fokuserade på personlig moral som var närvarande i denna frikyrkliga kontext. J genomgick en trosprövning när kristna umgängeskretsen inte levde upp till hens moraliska standard och hen räknade till fler ickekristna vänner

---

<sup>253</sup> Begreppet ”möte” används allmänt inom rörelser med väckelsebakgrund för olika typer av andliga samlingar och sammankomster. (Se t.ex. Halldorf 2015) Enligt min egen erfarenhet påträffas begreppet ibland inom finlandssvensk baptism som benämning på söndagsgudstjänsten.

<sup>254</sup> F är den enda informant som uttryckligen beskriver social rättvisa som något typiskt baptistiskt, men J är den vars tro är mest präglad av att känna ansvar genemot människor i nöd.

än kristna som platsade på topplistan över de vänligaste människor hen känner. Följande citat berör både bönen och evangelisationen.

Om en person behöver hjälp, vare sig det är ett missbruk, den har haft problem eller sådana saker, så då [tänkte jag]: ”Jo, jag vill hjälpa den här personen, men jag vill hjälpa den här personen så att den här personen kan hjälpa sig själv, så att den kommer att komma ur det här.” Och på något sätt tolkade jag det [...] så att då du är i den där situationen så ska du sätta dig ner och be. [...] Ibland så fick jag känslan av att: Ni kan ju inte fara efter sådana här personer som är i en svagare position, i ett sämre läge i deras liv, och bombardera med allt det här pratet om tro, utan ni skulle [behöva] hjälpa dem upp på egna ben först och sedan prata med dem när de står på sina egna ben. Visa dem det här alternativet. (J)

J nämner även vid ett annat tillfälle hur svårt det var att förstå dessa kristnas syn på bön. Där gällde det att be om svar i svåra situationer i stället för att, som hen tyckte vore lämpligt, lita på att Gud gett en allt som behövs för att kunna ta sig ur dem. J:s kritiska hållning mot det här kristna sammanhangets kultur och representanter är troligen en produkt av både erfarenheten från uppväxtförsamlingen och goda ickekristna vänner.

Både E och J har erfarit spänningen mellan kristnas sätt att göra och handla men också att de själva inte passat in i en viss mall. I deras erfarenheter finns en längtan efter konsekvens och genuinitet i tron som stämmer in på deras generation. För E var församlingen som hen lämnade det huvudsakliga andliga hemmet, medan J hela tiden hade baptistkyrkan som bas och snarare gjorde utfärder till den andra kyrkans ungdomsarbete. Dessutom var E målet för det dömande beteendet medan J var lite av en åskådare. Dessa faktorer har sannolikt påverkat konsekvenserna av deras erfarenheter. E:s tro har tagit mer privata former och den religiösa identiteten förknippas starkt med familjen. J upplevde en förstärkning av sina trosföreställningar och knöt sin religiösa identitet till hemförsamlingen. Till exempel verkar J:s syn på baptismen som liberal och accepterande ha förstärkts av dessa upplevelser. E var emellertid inte utan ett socialt sammanhang, utan hade etablerat relationer med ickekristna som vi kommer se att också fått fungera konstruktivt för E:s förståelse av sin tro.

Något de flesta informanter har noterat som annorlunda – och för några främmande – i andra kristna sammanhang är karismatik. Det antyder att det inte förkommit i stor utsträckning i deras egna baptistförsamlingar under uppväxten och stämmer med den uppfattning jag fått om den finlandssvenska baptismen. Notvärt är dock att en informant upplevde karismatik på KDS och reagerade på det som främmande, vilket visar på förekommande variationer i praxis inom FSB. Informanten som hade sin huvudsakliga kyrkliga aktivitet i tonåren i nära dialog med pingströrelsen berör inte frågan alls. Jag vill särskilt lyfta fram T:s möte med karismatiken under ung vuxentiden. Det visar i jämförelse med E och J på bredden i hur mötet med det annorlunda kristna har påverkat. T deltog i en bibel- och lärjungaskola utomlands och kom där

naturligt in i den pingstförsamling som tillhandahöll utbildningen. T beskriver det som en ekumenisk miljö där även icketroende deltog och säger att det var en givande tid som ”gav en extra kick och styrka åt barnatron.” Under vistelsen mötte T ett par främmande uttryckssätt. För det första en stark förståelse av församlingen som en missionell gemenskap, där alla förväntades hämta nya till kyrkan. En vision som T upplevde som obekvämt eftersom hen saknade ett socialt nätverk utanför den kristna gemenskapen. Det andra annorlunda elementet var tungotal.

Det var ganska... svårt först. Jag tyckte kanske att det var lite pinsamt och visste inte riktigt hur man skulle vara, för jag är inte så yvig av mig... Men allihop var ju det, så det smälte ju in ganska bra. Och jag hade inte heller med några icketroende vänner, eftersom jag inte hade sådana i [ortens namn], men jag tänker att om jag hade haft med icketroende vänner så är det ganska... ja, men det kan ju vara känsligt för dem också att tänka att vad är det här. Om de liksom inte alls är inkomna på det. (T)

Men du anpassade dig själv lite och tog kulturen dit du kom då, eller? (S)

Ja, jag gjorde nog det till sist. Även om jag inte gjorde det till max, men ändå sådär att jag blev van med det och liksom kunde... kunde se det på ett annat sätt. Jag kunde se vad de fick ut av det. Att det var liksom ingen uppvisning, utan de upplevde saker. (T)

Trots att det kändes obekvämt och T inte vet om hens egen erfarenhet av tungotalet var äkta, kunde hen se relevansen för andra i församlingen. Nyckeln var att det var någon annans äkta uttryck för sin tro. Själv behöver hen inte ”pingsthajpen” idag. För T blev medverkan i en kristen gemenskap som tydligt hade en annorlunda andlighet inget hinder för fördjupning av hens egen tro och samtidigt fick hen genom linsen av det annorlunda syn på sin egen andlighet. För att summera har alla informanter i interaktionen med andra kristna grupper eller kyrkor under uppväxten upplevt ett annorlundaskap på grund av religiös tillhörighet. Det har tolkats både positivt och negativt och hos alla har bidragit till att definiera den egna religiösa identiteten. Interaktionen med EVL har haft en tydligt formell prägel som i få fall varit förankrad i personlig kontakt med bekännande och praktiserande individer i kyrkokontexten och i hög grad bunden till skolans religionsundervisning och skolgudstjänster. EVL framträder som mer främmande för dem och något som de jämfört sin egen religiösa bakgrund mot. Eftersom EVL-kontakten har präglats av att uppmärksamma vad som skiljer den från baptismen, är det troligt att den påverkat hur de förstår identitetsbärande element i sin egen tradition, t.ex. deras betoning på personlig tro och troendedop som baptistiskt.

Som kontrast till gränserna mot EVL står de otydliga gränser som kännetecknar deras relationer till andra frikyrkor. Alla har någon gång under tonår och ung vuxentid besökt andra frikyrkliga sammanhang, främst grupper och samlingar för tonåringar eller unga vuxna. I huvudsak har en social aspekt och upplevelse av delad personlig tro varit faktorer som skapat de otydliga gränserna och gjort dialogen trosberikande. Trosföreställningar och församlingskultur har

däremot i några fall lett till gränsdragningar också till frikyrkliga sammanhang, vilket tydligare definierat innehållet i deras baptistiska identitet. Där står karismatik ut som en faktor som flera uppfattat som främmande. Det annorlunda kristna förkroppsligat och praktiserat av individer eller gemenskaper har berört dem djupare än abstrakta intellektuella teologiska resonemang, och där några informanter sett spänningar mellan andra frikyrkliga kristnas ord och handlingar har det påverkat deras tro eller deltagande i kristna gemenskaper.

#### 4.2.2 Möten med det ickekristna

Det är möjligt att min bild av informanternas interaktion med ickekristen religion och andlighet och sekulära kontexter utöver skolmiljön är bristfällig, eftersom jag inte specifikt frågat om sådana erfarenheter. Vissa av informanterna har ändå spontant lyft fram möten med det ickekristna som fått konsekvenser för deras tro och det är några iakttagelser angående dessa berättelser som presenteras här. Ingen informant har undkommit situationer där de interagerat med eller behövt förhålla sig till ett sekulärt sätt att leva. Särskilt bland skol- och studiekompisar har man mött det sekulära, men även militären dyker upp. Ett par informanter har haft eller har dialog med människor från andra religioner. Vid tiden för intervjuerna finns kontakter med det ickekristna främst i vänskapsrelationer, parrelationer och på arbetsplatsen.

Materialet visar stora kontraster mellan Nyland och Österbotten när det kommer till det ickekristna. Som vi såg i föregående kapitel kände de österbottniska informanterna sig ibland udda som frikyrkliga, men att tillhöra en kristen kyrka var i sig inte konstigt. F, som växte upp i Nyland, hade en annorlunda erfarenhet: "...som troende kristen är man redan ganska annorlunda här [...] och sedan kanske ännu lite extra annorlunda för att man inte då tror på det där majoritetssättet." Hen beskriver en mycket sekulär skolmiljö och en oförstående och ifrågasättande omgivning med jobbiga frågor. "I gymnasiet, då fick jag kristna kompisar i skolan, men före det så var det: 'Ber du till Mecka?' eller 'Vad är det att vara baptist?' och [de] hade ingen aning om någonting", minns hen. F beskriver det som tungt att ha varit utsatt för "hårda kommentarer och *väldigt* mycket kritik" angående tro, särskilt under studietiden, vilket gjort hen avvaktande mot att tala om tro med andra, i synnerhet när hen inte vet om de själva är troende. Hur starkt de negativa upplevelserna av den sekulära uppväxtmiljön har påverkat F märks i hur hen reflekterar över erfarenheten i relation till egna barn. Hen önskar att de ska slippa växa upp med en snarlik upplevelse och vill förebygga det genom att ge barnen den kristna församlingsgemenskap med jämnåriga som hen själv saknade i barndomen, även om det potentiellt innebär att aktivt engagera familjen i en församling utanför baptistsamfundet.

”Vad är viktigare,” frågar hen sig, ”att hålla på sina egna traditioner eller att [hen] känner att [hen] har en gemenskap för sin tro?” För F artikulerades alltså betydelsen av kristen gemenskap genom dessa upplevelser och i kapitel 4.1.2 såg vi att frågan fortsätter att vara central.

För T och E har senare delen av tonåren och studietiden varit perioder då interaktion med ickekristna miljöer och individer påverkat deras tro och/eller religiösa identitet. T beskriver studietiden som en livsperiod då hen fortfarande definierade sig som troende men inte aktivt brydde sig om tron. Umgängeskretsen var övervägande ickekristen, vilket gav Gud minskat utrymme. T tycker att den här perioden inte påverkade tron nämnvärt men tror att det kunde ha påverkat negativt om hen hade varit mindre trygg i sig själv och mer aktiv i det klassiska studielivet. Med de icketroende vännerna kunde hen vara sig själv och tyckte inte att hen var annorlunda jämfört med dem:

Jo, nog har vi [diskuterat existentiella frågor] men jag kan inte säga precis... under tiden jag var i [studieorten], men visst har vi gjort det, och de vet ju allihop att jag är baptist och att jag är troende. [...] Jag har ju alltid varit det och inte är jag annorlunda än dem för det, så vi kan göra allt tillsammans ändå. Det är inte något: ”[Informantens namn] vill inte komma med på det för att [hen] är baptist.” Något sådant har aldrig funnits eller andra vägen. (T)

Intressant nog sammanfaller denna period av minskat fokus på Gud till stor del med de somrar som T jobbade på Hummelholmen och upplevde en fördjupning i gudsrelationen. Det exemplifierar hur viktig den sociala miljön är för tron, särskilt då de gamla sociala mönstren byts ut i ung vuxenperioden.

E börjar umgås med ickekristna vänner under andra stadiets utbildning med fortsättning under studietiden. När E valde att lämna en kristen gemenskap (se kapitel 4.2.1) hade hen således ett etablerat sekulärt socialt sammanhang där hen kände att hen kunde vara sig själv. Genom den ickekristna partnern har hen också fått många ickekristna vänner som är nyfikna på hens tro.

Jag har haft många diskussioner med våra gemensamma vänner, eller sådana som vi har lärt känna genom [partnern]. Just om [...] varför jag tror. [...] Bilden de har av kristna är kanske sådan att det finns vissa som försöker *tvinga* en kristen tro på andra människor, att ”ifall du inte börjar tro på det här eller det där så kommer det att skita sig för dig.” Det finns ju sådana människor. Så det är många som inte har vetat att jag är kristen, för jag har ju inte talat mycket om det. Det är väl bara då de frågar om det som jag säger något. Men jag tycker ju att det är min sak. Men nog är det många som har frågat: ”Hur kan du vara så lugn och glad och snäll hela tiden?” Jag vill tro att det är på grund av min tro. €

Vännernas bild av kristna inkluderar utöver att tvinga tro på andra att se drickande, rökande, festande och vara sammanboende före äktenskapet som fel. Den här bilden stämmer på flera punkter in på det kristna sammanhang som E lämnade. E anser sig ha en kristen tro trots att hen inte stämmer in på den här bilden av det typiskt kristna som hen återkommer till flera gånger under intervjun. E är stolt över att kunna visa att vännerna har en felaktig bild och märker också

på deras frågor att hen verkar ha en annorlunda livsinställning som hen härrör från sin tro. E har inte bara lyckats behålla sin tro i sin övervägande sekulära vänskapskrets utan också se den som en positiv resurs i relationerna. Även J har positiv erfarenhet av att med sin tro ha fått korrigera sekulära vänners förutfattade meningar om kristna. Men i jämförelse med E, som fick nyfikna frågor, hade J också jobbigare erfarenheter av att behöva förklara sin tro då hens utlevda värderingar var annorlunda i en sekulär umgängeskrets. En erfarenhet som upplevdes trosprövande.

Tron hade tagit mycket stryk i tonåren, för då du inte dricker så mycket så märker vännerna att: ”hej, du dricker inte alls – som alls – någonsin. Och du svär inte så värst mycket heller.” [...] i något skede blir man lite utmanad att alltid måsta förklara: ”hej, så är det bara. Acceptera det, respektera det [...] (J)

T, E och J:s dialog med sekulära sociala sammanhang har fått väldigt olika konsekvenser för deras tro. För att tron skulle aktualiseras krävdes att den uppmärksammades som något annorlunda av de andra. Hur annorlundaskapet har uppmärksammats har påverkat uppmuntrande (E) eller utmanande (J) men i båda fallen synliggjort trons uttryck i deras liv. I T:s fall verkar däremot tron ha varit en så neutral sak i vänskapskretsen att den kunde få en mer undanskymd roll. De här erfarenheterna har inte på samma sätt som i dialogen med annorlunda kristna bidragit till en tydligare definition av den baptistiska traditionen, utan rört sig mera på den personliga religiösa identitetens område.

Även F:s tro påverkades av studiemiljöns förändrade umgängeskrets. Under en kort tidsperiod förlorade hen kontakt med de kristna gymnasievännerna, saknade kristet stöd i den nya bekantskapskretsen, genomgick en familjekris och inledde vad hen beskriver som en ohälsosam kärleksrelation med någon som sysslade med New age, särskilt positivt tänkande. Hen närmade sig aktivt närma sig partners religiositet på bekostnad av den kristna tron, men upplevelsen av att befinna långt ifrån den tidigare tron ledde slutligen till ett aktivt närmande av den igen.

[J]ag insåg att nu kan jag inte kalla mig kristen längre [...] och sen... på något sätt upplevde jag [...] en insikt om att det här funkar inte för mig. För vad händer den dagen du inte orkar tänka positivt? Då är det ditt fel att allting går åt skogen och då går allt åt skogen för att du inte orkar tänka positivt. Och så kom jag fram till att det håller inte, för jag kommer inte alltid att kunna tänka positivt för mig. Det behövs något mera. Det behövs det där skydds nätet, den här större kraften, som finns där och fångar upp en när man inte orkar själv. [...] Och då kom jag till en fundamental vändpunkt, men tänkte ändå att nu – om jag går tillbaka till tron – så vill jag veta varför. Och jag vill ha det från grunden och sen ska det hålla livet ut. [...] och sedan hade jag på nytt en sådan här frälsningsupplevelse av att bara få komma till korset igen och bara bli omhållen på något sätt. (F)

Erfarenheten gav F en ny och fördjupad syn på trons plats och relevans i hens liv. I mötet med den annorlunda andligheten och avsaknaden av Gud framträdde den kristna tron i ett nytt ljus och återvändandet till den kristna tron blev en personligt stark upplevelse av att Gud var verklig.



Sammantaget har flera informanter haft betydelsefulla interaktioner med en ickekristen miljö. Detta har påverkat tron mest i tonåren och under studietiden genom umgängeskretsen i tider då nya livsmönster har formats. I jämförelse med möten med andra kristna traditioner har den religiösa identiteten som baptist varit mer nedtonad och tron som en del av den personliga religiösa identiteten i större fokus. Det finns exempel på hur dessa möten med det ickekristna har tvingat till att formulera sin egen syn på vad det innebär att vara kristen för sig själv och inför andra, dämpat den aktiva utövningen av den egna tron och fört bort från kristen tro på ett sätt som lett till en omvärdering av den. Beroende på hur omgivningen har uppmärksammat tron har informanterna sett tron som en positiv och negativ faktor. För den nyländska informanten innebar också grundskolan påfrestande upplevelser av att vara udda på grund av sin religiösa bakgrund och känna sig ensam som kristen i en sekulär miljö – upplevelser som inte bara definierat hen som baptist utan också fått konsekvenser för vilka andliga behov hen betonar idag.

#### **4.2.3 Sammanfattande diskussion**

Analysen hittills i detta kapitel visar för det första att interaktion med såväl andra kristna som ickekristna individer och sammanhang har varit en viktig och oundviklig del av informanternas tros- och identitetsformande. Viktig för att den medvetandegjort den religiösa identiteten och tvingat till val som påverkat tron. Oundviklig på grund av att de lever i ett sekulärt samhälle som också fortfarande präglas av den evangelisk-lutherska folkkyrkan, i synnerhet i Österbotten. För det andra är det möjligt att dra vissa slutsatser om dynamiken i hur det som framträtt som religiöst och livsåskådningsmässigt annorlunda påverkat informanternas tro och religiösa identitet. Det förefaller som om informanternas förhandling eller tydliggörande av sin tro och religiösa identitet i dialogen med det annorlunda är en komplicerad och kontinuerlig dynamik mellan likhet och olikhet. Två nycklar för att förstå det här komplexa samspelet är personliga relationer och att tro och religiös identitet är en av flera komponenter i en människas personliga identitet.<sup>255</sup>

Informanterna har närmat sig det annorlunda av huvudsakligen två orsaker. Den ena är upplevd religiös likhet på för dem själva viktiga områden, till exempel en levande personlig tro, eller det närbesläktade att ha ett andligt behov som det icke-baptistiska sammanhanget möter. Den andra orsaken är personliga relationer, där religiositet spelat en sekundär roll i etableringen av

---

<sup>255</sup> För identitetsförståelsen, se kapitel 3.3.

dem. Det annorlunda förkroppsligat i människor och sammanhang de nyfiket vill lära känna, eller konkreta vänner, har sänkt tröskeln för att betrakta också det annorlunda kristna eller det ickekristna med mer öppenhet, vilket i sin tur har öppnat för att låta det annorlunda påverka tron och den religiösa identiteten. Informanterna har fjärrat sig från det annorlunda av motsatta anledningar. Där betydelsefulla personliga relationer inte etablerats till bekännande representanter för det annorlunda har ett större främlingskap bildats som främjat tydligare gränsdragningar. För stora olikheter i andlighet och uttryckssätt jämfört med uppväxksammanhanget har också höjt trösklarna för vissa att bekanta sig med andra trostraditioner. Den här dynamiken är tydligast i relationerna till EVL.

Det må finnas ett dynamiskt mönster, men utgången av informanternas interaktion med såväl andra kristna som ickekristna personer och kontexter har varierat storligen och visar på den nämnda komplexa dynamiken. Jag tyckte mig först se ett mönster av att det som upplevdes främmande eller annorlunda oftare bidrog till att definiera den religiösa identiteten medan det som upplevdes familjärt eller var sammanlänkat med positiva personliga relationer stärkte deras tro. Det är till viss del riktigt, eftersom olikheten gjort deras baptistiska arv synligare för dem och de har upplevt det trosstärkande i de fall de haft positiva erfarenheter av icke-baptistiska sammanhang. Men jag insåg senare att verkligheten inte var så enkel. Jag kan inte nog understryka hur konsekvensen för tro och religiös identitet av varje enskild informants interaktioner med kristna och ickekristna kontexter utanför baptistsamfundet har påverkats av flera inre och yttre faktorer. Faktorerna är unika för individen i fråga och beror till stor del på relationen till den egna baptistförsamlingen, förhandsetablerade förhållningssätt till och graden av engagemang i sammanhanget, typen av relation de etablerat till människor som representerar detta annorlunda och de människornas egen religiositet och förhållningssätt till sin (uppväxt)-tradition. I tillägg också konkreta yttre faktorer, exempelvis bostadsort och samhällsklimat.

Något som löper som en röd tråd genom analysen i detta kapitel är ändå vikten av att få leva ut sin tro i ett sammanhang där den är accepterad och "normal", vilket inte för alla varit möjligt i en kristen gemenskap. Den faktorn fanns till exempel med både då F äntligen kände samhörighet med jämnåriga kristna i en annan frikyrka i gymnasieåldern och då E lämnade den tidigare så betydelsefulla frikyrkoförsamlingen och i stället levde ut sin tro på ett mer privat sätt bland de ickereligiösa vänner som delade en stor del av hens livsstil. Principen illustreras också i de relationer som flera informanter har med partners som har en annorlunda tro eller världs-

åskådning.<sup>256</sup> Alla informanter får tydligt ta plats med sin tro i parrelationen. Partnern intresserar sig för den delen av deras liv och informanterna respekterar partnern på detta område. Parrelationens påverkan på deras tro upplevs inte negativ, snarare övervägande positiv. Informanten med mest icketroende partner anser till exempel att den har kvaliteter som hen skulle förvänta sig av en kristen och också stöder hen i processen att utvecklas som människa och som kristen.

[...] det är ju också intressant att tänka att [hen] är inte troende – [hen] är inte emot det och det är inte det att [hen] inte skulle tänka på andliga saker och sådär, men [...] på något sätt har jag väl slagits av, och slås *fortfarande* av, att [hen] [...] är en "bättre kristen" än vad jag är och får mig att vilja bli en bättre kristen. Och när jag har söndagsångest över att jag borde gå till kyrkan men kanske inte vill för att jag är trött och också behöver vila, så kan [hen] bara säga: "Men hur känns det, vill du gå? Om du vill fara så far du. Om du inte vill fara så måste du inte." [Hen] stöder på något sätt mig själv och får mig att välja det som är bra för *mig*.<sup>257</sup>

Lika viktigt som att känna att man kunde vara sig själv med sin tro i ett socialt sammanhang var att *ha* ett socialt sammanhang, och för vissa att ha ett socialt sammanhang där tron var en förenande faktor. Tillsammans med föregående kapitel visar det här kapitlet att sociala relationer med jämnåriga troende var av stor vikt för vilken personlig relevans tro skulle få för dem alla i tonåren och hur tron skulle integreras som en del av deras identitet – och att de relationerna inte varit möjliga uteslutande inom baptistsamfundet. Beträffande informanternas självklara rörelse över samfundsgränser är det intressant att jämföra med Perrins studie. I hennes undersökningsgrupp var det så mycket som 87% som rört sig över traditionsgränser under sin ungdoms- och ung vuxentid, vissa av dem många gånger, vilket stöder den forskning som säger att unga protestanter sällan är lojala mot endast en kristen tradition.<sup>258</sup> Mot den bakgrunden är själva rörligheten över samfundsgränserna inte speciell, men i mina informanternas fall kan man inte separera den här rörligheten från faktorer som EVL:s religiöst kulturella dominans i deras uppväxtkontexter och frikyrklighetens minoritetsstatus. Tillsammans skapar dessa två dynamiken av att dra gränser mot EVL och suddar ut dem gentemot andra frikyrkliga. Av de bekännande kristna i Perrins studie hade en betydande majoritet anammat en personlig tro i evangelikala, karismatiska och pentekostala kontexter i tonåren eller början av 20-årsåldern. Många kom dit på inbjudan av vänner och vänskapsrelationer var också en orsak till att de stannade kvar. Men viktig var också att kristendomen och Bibeln undervisades på ett

---

<sup>256</sup> Av totalt sex informanter hade fyra en livspartner; tre av dem levde i äktenskap och en i ett stadigvarande samboförhållande. Ingen partner hade rötter i baptistsamfundet – tre hade evangelisk-luthersk bakgrund och en frikyrklig. Partnern med icke-baptistiskt frikyrklig bakgrund hade en personlig tro medan de andra befann sig på en skala från att närma sig eller vara öppen för kristen tro till att medvetet ha valt att inte tro.

<sup>257</sup> Hänvisning bortlämnad av anonymitetsskäl.

<sup>258</sup> Perrin 2020, 136–137.

tydligt och praktiskt sätt som de begrep. Deras religiösa identitet innehöll, som en konsekvens av denna trend, element av mer karismatisk spiritualitet.<sup>259</sup> Även i min studie har flera informanter någon gång deltagit relativt regelbundet i verksamhet ordnad av kyrkor och samfund med karismatisk andlig kultur och blivit ditbjudna av vänner. Men trots den liknande erfarenheten av sådana miljöer i samma åldersperiod, är det bara en eller högst två av mina informanter som verkar ha ett naturligt förhållningssätt till den karismatiska andligheten. För de resterande fyra är karismatiken tydligt inte en anammad del av deras religiösa identitet utan har snarare, som vi sett tidigare i analysen (4.1.3 och 4.2.1), varit främmande och utgjort en gränsdragning för identiteten. Här kanske tolkningsnyckeln finns i att ingen av dem talar om att deras personliga tro var ett resultat av uteslutande sådana kontexter. Att så inte varit fallet kunde möjligen bero på att de förknippar personlig tro mycket starkt med sin egen religiösa tradition – ett drag som dessutom förstärktes i möten med den evangelisk-lutherska traditionen. Att vara baptist är för dem inte enbart förenat med att höra till ett visst socialt sammanhang, utan också att bekänna en personlig tro, vilket berörs ur en annan vinkel i kapitel 4.3.

### **4.3 Baptistiska praktiker och värderingars betydelse**

Informanterna har vuxit upp inom en den baptistiska traditionen, som liksom andra religiösa traditioner utgörs av ett kollektiv med en gemensam berättelse och särskilda kännetecken som de individer som utgör traditionen anammar.<sup>260</sup> De tydliga belägg som intervjumaterialet ger för baptismen som en övergripande social faktor i informanternas liv (se kapitel 4.1) väcker frågor om huruvida baptistiskt kännetecknande företeelser och praktiker också har spelat en medveten roll för informanterna i bejakandet av den tro och religiösa identitet som de fostrats in i under uppväxten och slipat i dialog med människor utanför den egna traditionen. Har baptistiska praktiker och värderingar betytt något särskilt för deras tro och religiösa identitet och hur har de tillämpat dem? I vilken mån har baptistiska praktiker, dit jag i enlighet med Henriksen (se kapitel 3.2) räknar såväl kroppsliga som intellektuella aktiviteter, upplevts konstruktiva för tron och använts för orienterande och transformerande syften? I den här delen av analysen lyfter jag fram några iakttagelser jag gjort på detta tema. Jag ägnar mest utrymme åt dopet men behandlar även den personliga tron i relation till att utöva tro i gemenskap med

---

<sup>259</sup> Perrin 2020, 137–138.

<sup>260</sup> Vainio 2010, 129–130.

andra kristna samt informanternas tankar om att vårda sin tro. I den sammanfattande diskussionen tar jag fasta på några iakttagelser som gäller temat som helhet.

### 4.3.1 Troendedopet

Alla informanter nämner dopsynen när de ska beskriva baptismen och relaterar den till det medvetna valet och den personliga tron. Troendedopet som del av den religiösa identiteten syns även i fråga om egna barn. Ingen av de tre informanter som har en parrelation med någon med evangelisk-luthersk bakgrund kan tänka sig barndop eller har låtit döpa sina barn med hänvisning till att det känns för främmande eller avlägset. Alla informanter har själva döpts med ett baptistiskt dop, fem av dem i tonåren på Hummelholmen i samband med KDS och en som 10-åring. Hen är medveten om att det kan uppfattas som tidigt, men i hemmet ifrågasattes aldrig hens val, som beskrivs som ett resultat av att ha ”kommit fram till att Jesus var en bra typ.”<sup>261</sup> Varje informants väg till dopet och upplevelse av det är unik, men flera pratar om det i termer av ett naturligt steg som helt enkelt kändes rätt att ta snarare än ett beslut grundat i någon slags förändrad medvetenhet gällande tron.

Under tiden jag var i bibel- eller kristendomsskola så döpte jag ju mig också, men det var ju ganska naturligt. Jag kom från ett baptisthem. Det var det man gjorde i den åldern ungefär. Nog var jag ju aktivt troende också, men inte var det som att: "wow, vad häftigt!" Inte förväntades det heller, det gjorde det inte. Men det var ganska naturligt, att jag tror ju och då döper man sig. (T)

Naturlighetsaspekten i svaren visar på en intressant spänning i hur även en tradition som betonar den personliga och medvetna tron med tiden får mönster eller modeller som kan följas utan större reflektion. Emellertid är det värt att påpeka att ingen av informanterna säger sig ha låtit döpa sig enbart för att det hörde till och ingen hade fått uppmaningar hemifrån. Alla upplevde sig vara troende vid tillfället för sitt dop, vilket gör dopet till ett naturligt steg inom ramen för deras baptistiska tradition. I hur de flesta som döptes på Hummelholmen beskriver betydelsen av sitt dop i dag finns det även belägg för att dopet fungerar som en slags positiv markör. Man är glad att man har låtit döpa sig och det markerar ett skede i livet då man kanske för första gången fick möjlighet att ta del av undervisning och engagera sig i aktiv reflektion över trosfrågor med både vänner och vuxna representanter från sin egen trostradition – en upplevelse som för vissa av dem stannar vid åren på KDS. Nedan analyserar jag tre berättelser närmare i fråga om vilken roll det egna dopet har spelat för informanternas tro och religiösa identitet. De

---

<sup>261</sup> Hänvisning utelämnad för att bevara anonymiteten.

visar på vilken variation det kan finnas mellan individer i förståelsen av dopets roll i det egna kristna livet. Dessa tre informanter döptes alla på Hummelholmen.

Som vi såg i kapitel 4.2.1 blev K plågsamt påmind om sin baptistiska identitet när klasskompisarna gick skriftskolan. K tyckte att hen gick miste om att bygga gemenskap med de jämnåriga kompisarna när hen inte var med på skriftskolläret. Den här erfarenheten kan inte separeras från K:s erfarenheter av KDS och dopet och det påminner om att ett dop är inbäddat i en större kontext. Hen talar inte om en stark lägergemenskap, eller KDS som en andligt viktig händelse, och att låta sig döpas bestämdes utan närmare reflektion.

Just i det ögonblicket då jag döpte mig så kanske jag inte egentligen tänkte så mycket som [...] man kanske skulle ha kunnat. Ja tänkte inte på det jättemycket då jag var i den åldern. Nog var jag säker på min sak, men jag minns att jag tyckte kanske mera att jag skulle göra det. Jag hade som bestämt mig för det, men jag funderade inte så mycket på betydelsen som man i efterhand nu skulle ha tänkt. [...] [D]et var ju den tidpunkten då många gick på skriftskolläger. Och... jag var kanske lite bitter över det också. Man skulle kanske också ha velat vara på det, för det var ju en social sak att vara på med många andra. (K)

K tycker att det var ett bra beslut att låta döpa sig, men om hen hade fått välja en mer rätt tidpunkt för det skulle det ha varit i tjugooårsåldern. En period då K tycker att hen hade skapat sig en mer grundad egen åsikt och kommit bort från ett svartvitare sätt att tänka, något som hen härleder till mer livserfarenhet. Intervjun som helhet bekräftar att just den perioden var mer betydelsefull för K:s tro än den tidpunkt då K lät döpa sig. Att K ifrågasätter sitt dop på det här sättet förstås om man beaktar att hen beskriver dopet som ”en gärning man kan göra då man beslutar sig för att ge sitt liv åt Jesus och accepterar det att han tar på sig alla ens synder”, och att K upplever att den förståelsen djupnade senare i livet. Det är inte överraskande att den processen äger rum i en livsperiod då hen börjar skapa sitt eget liv och förmågan att tänka abstrakt fördjupas.<sup>262</sup> För K blev inte omständigheterna kring dopet en trosstärkande händelse, men ett naturligt uttryck för den tro hen redan hade inom ramen för hens tradition – på sätt och vis en markering av den religiösa identiteten i en livsperiod då den även aktualiserades genom skolkompisarnas confirmation.

När jag frågar J om hur det kom sig att hen fattade beslutet att låta döpa sig konstaterar hen att det är osäkert.

I något skede så konstaterade jag bara [att] det kändes som ett naturligt steg i och med det att du har varit en del av församlingen så länge. Det fanns ingenting som på något sätt sade: "Nej, det här är en helt korkad idé, det här ska du absolut inte göra." Jag har något minne av en känsla av att om du tar och döper dig och du lagar ett sådant här – inte ett avtal men... nå inte är det ju en ed heller – om du tar och döper dig, så blir det som att nu ska du hädanefter leva enligt de här perfekta kristna värderingar[na]. Å jag tror det var den bubblan som [NN] spräckte. (J)

---

<sup>262</sup> Whitney och Ebstynne King 2014, 140.

J fortsätter med att berätta om hur lägerledaren förklarade att dopet inte var en överenskommelse med Gud om att J i fortsättningen måste leva upp till en viss standard, utan handlade om att Gud alltid går vid J:s sida medan hen försöker leva enligt dessa värderingar efter bästa förmåga men alltid kommer att misslyckas. Om dessa tankegångar säger J: ”Det hade bara varit en bubbla som hade varit där och som alltid kom upp hela tiden. Och sen då den for, då kändes det bara sådär naturligt [att döpa sig].” I dialog med ledaren förvandlades dopets innebörd från något betungande till något befriande. J:s tankar om dopet rymde både den naturliga konsekvensen av att ha varit del av en församling sedan barnsben och att det inte är något man gör lättvindigt. För J fungerade dopet likt ett avtal som behövde föregås av en sorts utvärdering av de moraliska konsekvenserna av att ingå det. Hen beskriver dopet som slutet av en process där ledarsamtalen och andra råd och svar som getts under lägren var viktiga och ”resan dit spelade mera roll än det där högtidliga dopet.” Angående dopets betydelse idag reflekterar J: ”Det är ju ett medvetet val som jag fortfarande lever med idag, så på det sättet har det ju betydelse. Men utöver det så finns det många *andra* saker som också har betydelse.” För J är var vägen fram till dopet alltså en längre trosprocess som dopet blev ett avslut på, men J:s beskrivning av dopets betydelse för hen själv indikerar att det finns konsekvenser av beslutet som påverkar J:s vardagliga liv. Dessa konsekvenser utgörs av den kristna moralen, som återkommer gång på gång under intervjun. Den intellektuella bearbetningen av tron som föregick dopet hade transformerande och legitimerande aspekter och bidrog till en upplevt hållbar fundamental orientering i J:s liv. Denna trosstärkande tankeprocess hade knappast uppstått just då om J inte hade behövt förhålla sig till dopet som traditionsenlig praktik.

Tanken på dopet som del av en trosprocess dyker också upp i B:s berättelse, om än på ett annat vis. B:s relation till dopet är kopplat till tre dopupplevelser: att bevittna andras dop, att själv bli döpt och att döpa. I B:s berättelse finns inte naturlighetsaspekten i bemärkelsen ”det hör till.” Naturligheten i beslutet att döpas kom snarare från en genuin önskan att överlåta sig till och följa Gud, och dopet tolkades som det rätta agerandet i den situationen. I slutet av B:s första KDS, som hen säger var viktigt för hens tro, förrättades dop. Då B såg dopen kände hen starkt att hen också ville bli döpt för att hen också ville följa Gud. Man kan tänka sig att B i de andras dop både fick ett språk för sina egna tankar och såg ett exempel på hur man skulle agera på en sådan insikt. B döptes nästa år på KDS och att hen tog det på allvar märks t.ex. i att hen önskade förbön specifikt för doptillfället och livet med Jesus kvällen före dopet. Doptillfället blev en överraskande emotionell upplevelse och B var den enda som sade att själva doptillfället berört på djupet och är betydelsefullt för tron.

... då jag gick ner i vattnet och blev döpt och då jag gick upp tillbaka minns jag att det var som riktigt en sådan där stor klump; jag skulle bara ha velat gråta för det påverkade mig väldigt mycket inombords på något sätt. Eller, jag har inte riktigt färdigt formulerat det för mig själv ännu, men det var en väldigt stor händelse i mitt liv som har påverkat mig mycket. (B)

I sin berättelse länkar B intimt samman dopupplevelsen med förbönen kvällen innan, som om det fanns kraft i bönen som manifesterades i dopet eller som att dopupplevelsen var ett svar på bönen. Det emotionella förstärktes av att familjemedlemmar var märkbart rörda vid doptillfället. Den emotionella förankringen spelar säkerligen in på att B beskriver dopet som en stor händelse som haft stor påverkan. Det här är en intressant kontrast till J:s mera rationella förhållningssätt till sitt dop.

Den tredje dopupplevelsen i B:s berättelse är att vara med och döpa en annan.<sup>263</sup> B säger att varje gång hen har varit med och döpt har det påverkat hen: "Kanske speciellt de gångerna har det varit en sådan där glädje – att "wow, vilken händelse det här är!" – utan att jag riktigt kan lägga fingret på vad det är." Citatet är taget ur sammanhanget där B berättar om vad dopet betyder idag och följs av ett resonemang om dopet som en del av en kontinuerlig process. Till skillnad från J:s beskrivning av dopet som slutet av en process, är dopet för B förknippat med startskottet på den. För B handlar processen om att dagligen förnya löftet om överlåtelse till Gud, vilket redan den första beskrivningen om att bevittna andras dop visar att är vad B ser som centralt med dophandlingen och B:s reaktioner på andras dop förstärker. Det handlar om *ett* val som gjordes vid en viss tidpunkt i livet, men samtidigt måste Gud hela tiden väljas på nytt.

... det är ju ett val jag har gjort. Och fortsättningsvis, egentligen varenda dag på något vis, behöver bekräfta att "jag vill fortsättningsvis ge mitt liv och lämna mig själv till dig". En pågående process skulle jag väl nog säga att det är, som fick sin början där men som inte kommer att fullbordas förrän livet är slut.

Dopet är med andra ord viktigt för B:s egna förståelse av sin tro och sitt dagliga kristna liv. Dopet blev i sig en transformerande upplevelse och påminner om tron som en pågående transformerande process i hens liv. Dopet och den betydelse B tillskriver det fungerar orienterande så att B:s fortsatta val att överlåta sig till Gud uttrycker en livshållning som hen värderar.

Sammanfattningsvis har vi en berättelse där upplevelsen av dopet i sig inte innebar något särskilt för tron men vars innebörd fördjupades i ung vuxen ålder i takt med att tron fördjupades, en berättelse där dopet var ett naturligt steg som ändå kändes onaturligt tills pusselbitar angående den egna tron föll på plats och en berättelse där dopet i sig var en viktig andlig upplevelse och dess personliga betydelse fortsatt att vara grundläggande för tron. I de två

---

<sup>263</sup> Dopen förrättas vanligen av en ordinerad pastor, men på KDS har en praxis av att vara flera som döper vuxit fram, där även lekmän deltar.



sistnämnda fallen har dopen och omständigheterna kring dem haft betydande transformerande och orienterande konsekvenser för informanterna och på olika sätt präglat deras tro. Att alla informanter såg dopet som ett naturligt agerande på sin tro visar att de hade utvecklat en ”baptistisk disposition” som uppvuxna inom traditionen.<sup>264</sup>

### 4.3.2 Personlig tro och kristen gemenskap

Jag konstaterade i kapitel 4.1.2 att alla informanter har ett starkt band till sin uppväxtförsamling och har präglats av aktiviteten där, men att den församlingen i varierande grad fortfarande fungerar som en trosformande faktor i informanternas liv. Jag konstaterade också att det verkar finnas en skillnad i några av informanternas attityder till huruvida ett aktivt deltagande i en församlingsgemenskap är relevant för den egna tron jämfört med vilken roll församlingsgemenskapen har spelat i baptismens historia. På baptist.fi nämns att tro, dop och församlingsgemenskap är betydelsefulla för individens andliga utveckling.<sup>265</sup> Där står också att ”baptister betonar att den personliga erfarenheten av tro på Kristus inte leder till individualism utan till gemenskap med andra troende.”<sup>266</sup> I föregående del av detta kapitel framkom att alla informanter ser troendedopet som en del av sin baptistiska identitet och förstår det som sammanbundet med ett medvetet val att själv tro. Här vill jag diskutera en intressant spänning i mitt material gällande den personliga tron och församlingsgemenskapen som påträffades i ett par informanternas berättelser samt en mer allmän iakttagelse angående informanternas relationer till kristna gemenskaper.

Varken E eller T går vid tiden för intervjun regelbundet till en kyrka men när de går är det till sina uppväxtförsamlingar. Ingen av dem har heller någon annan typ av regelbunden gemenskap i andra organiserade kristna grupper. De har väldigt olika erfarenheter av kristna gemenskaper. E valde som vi tidigare sett självmant att lämna en annan frikyrklig församlings verksamhet för att hen kände sig malplacerad och dömd. T har övervägande positiva erfarenheter av de gemenskaper hen varit en del av. E och T delar dock något som är intressant i det här sammanhanget: en stark personlig trosövertygelse som verkar vara fast förankrad i en stabil självbild. Tron har blivit en integrerad del av deras självbild och detta syns i hur utgången har blivit för deras tro i perioder då de inte ”tänkte på” eller ”brydde sig om” Gud eller tro (se kapitel 4.2.2). En god självkänsla var enligt T själv en faktor som hindrade negativ påverkan

---

<sup>264</sup> Se kapitel 3.2 om orientering, transformering och dispositionell tro.

<sup>265</sup> <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/> (hämtad 13.5.2021)

<sup>266</sup> <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/tro-i-relation/> (hämtad 13.5.2021)

på tron under studietiden. E beskrev, som vi såg tidigare i analysen, den andliga påverkan av att lämna den andra frikyrkoförsamlingen som att den kyrkliga aktiviteten avstannade men tron på Gud bevarades. Även i fråga om relationerna till de ickekristna vännerna betonar hen att hen har sin personliga tro, som hen utgår ifrån – och har erfarenhet av – att de respekterar.

I intervjun med T verkar trons självklarhet gå genom hela uppväxten in i ung vuxenlivet. Hen har ingen erfarenhet av att den blivit ifrågasatt på ett sätt som fått negativa konsekvenser. E säger att många av mina intervjufrågor berör sådant som hen inte reflekterat över eftersom det varit en självklar del av hens uppväxt. Med andra ord verkar den här stabiliteten de uttrycker vara grundad i uppväxtens religiösa socialisering. Det jag inte kunnat undgå att undra är om just betoningen av *den personliga tron*, som präglar alla mina informanternas uppfattning av den baptistiska traditionen, är en stark bidragande orsak till att E och T behållit en stabil kärna i sin tro. Ur hur de talar om tron formas en bild av att den är något de äger, en del av deras identitet som de inte verkar se som beroende av några yttre faktorer. Sett ur den synvinkeln blir personlig-tro-principen en resurs för att bevara tron även i personligt utmanade situationer och möten med andra sätt att tro och tänka, som vid E:s brytning med församlingsgemenskapen och det påföljande skiftet till en huvudsakligen sekulär vänskapskrets.

Den personliga tron verkar för både E och T alltså ha blivit en i första hand personlig angelägenhet förankrad i dem själva. En konsekvens blir då att en organiserad kristen gemenskap inte upplevs nödvändig för att upprätthålla tron. Båda tycker att det fungerar att vara kristen utan ett aktivt kyrkodeltagande.

Nog har jag ju tänkt att det skulle vara roligt att ha någonstans att gå, men det känns som att jag inte har tid. Eller, man skulle ju behöva ta sig tid, men jag vet inte riktigt vart jag ska gå heller. (E)

Jag tycker inte det är jätteviktigt [att ha en kristen gemenskap]. [...] [Det] tycker jag faktiskt inte att det är. Men jag tycker däremot att det är viktigt att man har det på klart med [partnern]. Det låter kanske konstigt, men jag tycker att jag klarar mig ändå. (T)

E skulle gärna ha alternativet att kunna besöka en församlingsgemenskap men det är osäkert om hen skulle ta sig tiden. Så här säger T om hur det fungerar att vara kristen utan ett aktivt deltagande i en kristen gemenskap:

Ja men, jag är väl ganska säker på mig själv. Jag har den där grundtryggheten. Och det finns ju inte någon [kristen gemenskap] riktigt nära här, så det är klart att om det skulle finnas något jättenära, och det skulle finnas många i ens egen ålder som skulle vara aktiva, så då skulle man säkert vara det. Men nu finns det ju inte det. [...] Det var så självklart en period... då man var tonåring och man var singel och man jobbade på Hummelholmen – och jag var ju också med i SBFU – så det var så självklart då. Men då hade man kanske svårt att tänka sig att [hur livet skulle se ut idag]. Bubblan var ganska liten då, men nu har man sett att [...] världen är lite större. Att man behöver inte tappa [bort] sig själv fast världen är större. Det är säkert lätt att göra det kan jag

tänka mig, men jag tycker att den här grund- och barnatron ändå har format en så pass att det är så självklart. (T)

För att visa på variationen i mitt material vill jag dock poängtera att ungefär hälften av informanterna ansåg att det var viktigt att ha, och önskade ha, någon form av trosgemenskap för att upprätthålla tron och fördjupas i den, t.ex. B och F vars tankar på detta tema presenterades närmare i kapitel 4.1.2.

Och jag märker att när min tro hamnar mer och mer i bakgrunden, det är då det händer, när jag inte har kontakt med andra kristna. (F)

Något som däremot tydligt gäller alla informanter är att de ser den kollektiva aspekten av att utöva tro som något församlingsöverskridande. Ett misstag från min sida uppdagade detta faktum. Jag använde ibland begreppet ”kristen gemenskap” på ett tvetydigt sätt, där jag själv syftade på en församlingsgemenskap eller dylik grupp. När informanterna svarade utifrån sin förståelse framträdde att kristen gemenskap för många av dem är något mer än en församlingsgemenskap. Den kristna gemenskapen inkluderar, men går också utanför, baptistförsamlingen, -samfundet och familjen. Inställningen är inte överraskande givet den gränslösa frikyrklighet jag behandlade i föregående kapitel. Det kan också tänkas spegla deras generations benägenhet att i lägre grad vara lojal mot endast en kristen tradition eller gemenskap.<sup>267</sup> Men även här är det skäl att fråga sig om den personliga tron i egenskap av en tydligt baptistisk identitetsmarkör kan ha fungerat som en resurs för informanterna till hjälp att hantera sin tro och religiösa identitet i den oundvikliga dialog med såväl sekulära kontexter och kristna gemenskaper som deras minoritetsposition naturligt försatt dem i. Värderingen av den personliga tron har åtminstone, som vi såg i kapitel 4.2, hjälpt dem att hitta för dem värdefulla kristna gemenskaper utanför baptistkyrkan. Samtidigt har den paradoxalt nog hjälpt vissa av dem att se sig själva som specifikt baptister inom ramen för den interaktionen.

Kort sagt uppvisar några informanter intressanta spänningar mellan de baptistiska värderingarna personlig tro och församlingsgemenskap som indikerar att en betoning av den förra påverkat relevansen av den senare. Vidare har alla informanter en bred syn på vad kristen gemenskap innebär, vilket stämmer väl överens med hur de i praktiken har förhållit sig till organiserade kristna gemenskaper. Materialet har väckt frågor om personlig-tro-värderingens roll som en potentiell resurs i formandet av informanternas tro och religiösa identitet.

---

<sup>267</sup> Perrin 2020,13.

### 4.3.3 Att vårda gudsrelationen

[...] vart är man på väg med sin tro? Ingenting har ju någon mening om man inte uppehåller den eller håller den levande. Och om jag en gång har tänkt att det här ska hålla hela livet ut [...], då måste man ju få in färskt vatten någonstans ifrån på något sätt. (F)

Som vi sett i kapitel 2.2 har baptismen som en tradition som betonat människans möjlighet och nödvändighet till en personlig relation med Gud förespråkade ett personligt andaktsliv, typiskt med bibelläsning och bön. I kapitel 4.1.1 behandlades att informanternas värdering av relevansen av någon form av personlig andaktsrutin, bibelläsning eller bön korrelerade med huruvida sådant praktiserats tillsammans med dem i uppväxtfamiljen. Alla informanter är familjära med bön och bibelläsning, men det är få av dem som i praktiserar dem regelbundet idag. Detta innebär dock inte, som vi ser i citatet ovan, att de inte önskar andlig fördjupning eller söker den. Jag vill ägna lite utrymme åt resurser som informanterna medvetet använder sig av för att hålla tron levande och fördjupa den. Trots att de tillhör en generation som via internet haft tillgång till oändliga resurser till stöd för tro och andlig fördjupning, var det få som utnyttjade möjligheten aktivt. De flesta hämtade sina intryck från närmiljön. Jag noterar också att de som har barn har fått nya insikter om andliga praktiker genom att utöva dem i syfte att bekanta barnen med kristen tro. En har exempelvis insett att bön är viktigt i hans liv då att be tillsammans med barnet gett bönen mer central roll i vardagslivet.

F konstaterar att det inte finns någon egentlig struktur i hans böneliv. Hen minns att hen har läst mycket ur Bibeln som barn och tonåring, både ensam, i en ungdomsgrupp och med familjemedlemmar. ”Sedan dess har jag haft konstant dåligt samvete [för] att jag inte läser Bibeln så mycket som jag borde,” säger hen. Under ung vuxentiden har bibelläsningen gått i perioder, men på senare tid har bibelordet påträffats och repeterats främst genom gudstjänstbesök och att läsa de bibelcitaten som finns i MST. Hen delar upplevelsen av ett mått av dåligt samvete och kamp relaterat till bibelläsning och/eller personlig andakt med några andra informanter. En av dessa är intressant nog B, som är den som mest aktivt medvetet använt varierande resurser för att utveckla sin tro och Gudsrelation. Hen önskar ha en rutin av att både ”börja dagen med Gud”, en kort andakt med läsning ur andaktsbok och bön, och att avsätta en stund av ”tid med Gud” senare under dagen. Det lyckas med varierande framgång på grund av yttre omständigheter. B säger att hen märker av om de stunderna uteblir på det att hen inte känner sig lika nära Gud då. B lyssnar ibland på gudstjänster eller undervisning via nätet och söker aktivt dialog om tro med andra kristna såväl i familje- och vänskapskretsen som i församlingen. F vill gärna ha djupare relationer till andra kristna för att hen liksom B ser det som en resurs till andlig fördjupning. Båda informanterna talar om att de vill uppleva Gud som nära. F önskar fler

erfarenheter av att ”känn[a] sig personligen berörd eller mött av Gud.” Båda talar om tron som en process som aldrig blir färdig och som behöver ges kontinuerlig näring.

J verkar däremot inte tycka att tron är något som aktivt måste fördjupas. Hen säger att ”tron finns redan där [...], den är grunden för allt – eller det mesta – som jag gör och det [tar] som mest [uttryck] ifall jag ser någon som behöver hjälp.” För J är tron verkligen starkt en benägenhet att handla på ett visst sätt, en orientering i livet, och det är en aktivt fungerande resurs som hen inte har något behov av att förändra eller fördjupa genom särskilda praktiker även om hen ser dess välmående som individens eget ansvar.

Själva tron och dess välmående är något som är på ditt eget ansvar, men det kan du göra när som helst, var som helst, på dina egna villkor. Och om det nu är på mina egna villkor [...] far jag hellre ut i skogen och sätter mig ner någonstans och bara funderar, filosoferar så att säga. (J)

För J verkar den egna reflektionen över livet och Gud vara den huvudsakliga medvetet brukade praktiken som påverkar hens tro positivt. Här kontrasterar hen B, som tänker sig att det inte är bra att lämnas ensam med sina tankar om tro. Bibelläsning går bort för att J inte gillar att läsa. Hen har inte heller lyssnat på Bibeln, men konstaterar att det finns oändliga resurser för andlig fördjupning på internet om behovet uppstår. Även bön är något hen inte aktivt praktiserar enligt hur hen själv förstår att det generellt går till, men i en egen version.

Jag skulle faktiskt inte säga att jag ber längre. [...] mitt sätt att be idag är mer [...] som då du anmäler dig till något, så skickar du ett mejl någonstans [och] så kommer det tillbaka ett bekräftelsemejl. Det är hur min bön känns idag. Det blir en tanke du skickar iväg åt ett ställe, så kommer den tillbaka som att: tack, vi har mottagit ditt böneämne eller sådana saker. [...] Och det här är något som jag tycker är bekvämt för mig, för det känns som att det här är som en... naturlig relation med mig och min tro och Gud. Och något som [jag också] lärde mig från kristendomsskolan var att varje inre relation till Gud är... alltså den är individuell. Så vissa kanske [...] behöver be mer [...]. (J)

K beskriver ökad lust att läsa för att själv ta till sig Bibeln i tonåren men läser nu för tiden i perioder och oftast för att bearbeta något bibelord hen hört i någonstans, till exempel i predikan.

Nu [...] då jag läser Bibeln så är det nog mera så att... det kan ha varit från någon predikan, eller någon annan som har hänvisat till någonting, så då söker jag upp det själv för att se vad det var. (K)

Som jag nämnt tidigare i analysen blev gudstjänsten en viktig resurs för den egna tron för K unders studietiden. Där möttes ett upplevt behov av andlig fördjupning, och gudstjänsten är fortfarande den huvudsakliga platsen där hen får ”andlig mat.” De resurser som ges där i form av bibelord, predikan och vittnesbörd bär hen med sig och reflekterar över under vardagarna, vilket kan tolkas som en sorts personlig andaktsrutin.

Med den här framställningen har jag velat visa att informanternas förhållningssätt till att aktivt vårda och fördjupa sin tro är varierande. Ett par av dem vill upprätthålla rutiner för att närma sig Gud och fördjupa sin tro utifrån en längtan efter en konkret upplevelse av en personlig gudsrelation – upplevelser de har haft och vill ha mer av. Praktiker som bibelläsning, bön, kristen undervisning och att tala om tro med andra kristna ses där som goda resurser. J tycker att tron fungerar för det förväntade syftet – att ge mening och riktning i det vardagliga livet – utan aktiv fördjupning och som en statisk utgångspunkt snarare än en process hen borde bidra i. Varken J eller K uttrycker till skillnad från F och B någon form av skuldkänslor i fråga om sitt personliga andaktsliv. Jag noterar att gudstjänsten som regelbunden och oberoende av K:s egna ansträngningar kan tänkas bidra till K:s tillfredsställelse med sitt sätt att få andlig fördjupning. Reflektionen och diskussionen om tro själv och med andra verkar komma naturligt ur mottagandet av gudstjänstens intryck.

#### **4.3.4 Sammanfattande diskussion**

Baptistiska värderingar och praktiker har som vi ser spelat roll för informanternas omfattande av en egen tro. I synnerhet dopet och/eller omständigheterna kring det har varit betydelsefullt för några av dem. Gudstjänst och egen bibelläsning och bön har också varit medel för att ta ansvar för vården av sin tro. Andra kristna kan inte separeras från deras baptistiska identitet, men hur de värderade gemenskap med andra kristna som viktigt för tron varierade och visade på att det kan finnas en spänning för några av dem mellan hur den personliga tron och trosgemenskapen uppfattas.

För att förstå de spänningar mellan baptistiska värderingar och praktiker å ena sidan och informanternas förhållningssätt till dem eller tillämpning av dem å andra sidan som framkommer i detta kapitel och främst representeras av E, T och J, är det relevant att diskutera den värdering som kan anses vara en av de mest präglade teologiska hörnpelarna för baptismen: frihetsprincipen.<sup>268</sup> I intervjuerna finns en underliggande förståelse av att tro och baptism är förenad med frihet, som kanske tydligast kan ses i fråga om den självvalda tron och troendedopet, även om ingen av informanterna uttryckligen talar om friheten som något explicit baptistiskt. För det andra indikerar det faktum att E, T och J och är tillfreds med sin tro och relation till baptistförsamlingen att de uppenbarligen inte mött ifrågasättanden från baptistiskt håll av sina mindre traditionella förhållningssätt till församlingsgemenskapen och bibel-

---

<sup>268</sup> Gourley 2015, 184.

läsningen, vilket i sin tur talar för att de är förankrade i en baptism som räknar med friheten att utöva sin tro på sitt eget sätt.

Emellertid tillhör informanterna en generation som betonar tolerans och individens frihet. Här har vi en punkt där en baptistisk värdering korrelerar med en kulturell värdering på ett sätt som komplicerar förståelsen av materialet. Sannolikt bidrar både baptistiskt och kulturellt förankrade förståelser av frihet till forandret av deras tro och religiösa identitet. J förknippar som bekant en tolerant moralsyn med sin hemförsamling och reagerar starkt då någon som kallar sig kristen försöker korrigera andras sätt att leva. I ett citat i analysen ovan legitimerar hen börens plats i hens liv med undervisning från KDS om att varje individ har en unik relation till Gud. En viktig del av hur E tycker att det fungerar att vara kristen i en sekulär miljö utan en församlingssamfund är att hens förståelse av tron präglas av friheten att själv välja att omfatta och utöva den samt åsikten att andra får ha en avvikande syn så länge de respekterar hens tro.

En viktig del av Henriksens resonemang kring den dispositionella trosförståelsen är att religiösa praktiker inte är medel som individen medvetet använder för egna syften utan formar orienteringen på omedvetna sätt genom deltagandet i dem. Barn som växer upp i tät dialog med en religiös traditions praktiker utvecklar en benägenhet att delta i dem redan innan de förstår innebörden av dem.<sup>269</sup> Om man mot den bakgrunden beaktar hur informanterna talat om tron som självklar redan från barndomen samt deras deltagande i såväl andaktsutövning i hemmet som i församlingens aktiviteter och lägren på Hummelholmen (se kapitel 4.1), är det inte konstigt att alla valde att döpa sig senast runt den ålder då det blivit en traditionsenlig norm att göra det. Dopet bekräftade ett befintligt och vid tidpunkten fungerande kristet orienteringssystem. Det är inte heller oväntat att flera av dem betraktar eget andaktsutövande och gudstjänstdeltagande som relevanta för upprätthållandet av sin tro i nutid. De har fått en egen relation till och förståelse för vissa av uppväxtens praktiker som relevanta delar av deras tro. Bäst illustreras detta kanske med B:s upplevelse av att känna sig närmare Gud när hen tar tid för personlig andakt.

Troendedopet sticker ändå ut i mitt material som en praktik som både definierar baptistisk identitet och har haft betydelse för tron. Den innebörd av medvetet ställningstagande som har tillskrivits det baptistiska dopet möjliggör både icke-omvälvande bekräftelser av den egna tron och transformativa upplevelser som fortfarande präglar tron även för individer som vuxit upp i närkontakt med traditionen. För de informanter som hade transformerande upplevelser i

---

<sup>269</sup> Henriksen 2019, 58–59.

anslutning till dopet var dopet inte bara tecknet på en egen tro utan bidrog till processen att omfatta en egen tro och/eller förtydliga vad den innebär i praktiken. Dopberättelserna visar också att en intellektuell bearbetning av den tro som formats under uppväxten kan vara en viktig praktik i sig i processen att omfatta en egen tro och att dopet som traditionsenlig praktik kan erbjuda en ingång till sådana tankeprocesser.



## 5 Sammanfattande diskussion

Jag har utfört en kvalitativ intervjustudie med syftet att fördjupa förståelsen av hur tro och religiös identitet formas hos unga inom finlandssvensk baptism. Som metodiskt tillvägagångssätt för insamlingen av materialet valde jag djupintervju. Det bandade och utskrivna intervjumaterialet bearbetades därefter genom växelvis erfarenhetsnära och erfarenhetsöverskridande analys. Jag bedömer att forskningsmetoderna har fungerat väl för uppgiften. I kapitel 4 presenterades analysen av mitt material med tillhörande sammanfattningar och en avslutande diskussion för respektive underkapitel. I detta kapitel sammanfattas och diskuteras resultaten i relation till forskningsfrågan. För att ge den omfattande studiens resultat tydlighet sammanfattas de under problemställningens underfrågor i kapitel 5.1 och diskussionen följer därefter i kapitel 5.2.

### 5.1 Sammanfattning

#### 5.1.1 Vilka faktorer är centrala för utvecklingen av en tro och en religiös identitet?

I kapitel 4.1 konstaterades att religiös socialisering har varit en viktig faktor. Den har huvudsakligen ägt rum i de intimt sammanflätade kontexterna familj och uppväxtförsamling och gett dem en kristen världsbild, benägenhet att utöva vissa kristna praktiker och se tron som resurs i svåra lägen samt en socialt förankrad baptistisk identitet, som kvarstår trots att baptistförsamlingen i varierande grad upplevs relevant för tron idag. Att de haft möjlighet till dialog om tron och inte upplevt den påtvingad i familjen har sannolikt bidragit till trons naturlighet och positiva inslag i deras liv. Erfarenheterna från uppväxtförsamlingarna har präglat deras syn på kyrkan och kyrkliga praktik genom klimat, värderingar och praxis som rått där. Jag en möjlig korrelation mellan informanternas starka sociala förankring i en församling och att alla värdesatt kristna grupper utanför hemförsamlingen i perioder under tonåren då den inte varit relevant. För den informant som såg församlingen som trosrelevant i tonåren var nyckeln meningsfull åldersanpassade aktiviteter och att få bidra. På Hummelholmens lägerområde och lägren där har tron fördjupats för vissa österbottniska informanter i tonår och ung vuxentid. Att känna samhörighet med andra baptister på läger, särskilt jämnåriga, har bidragit till det religiösa identitetsskapandet. Jag konstaterade att de baptistiska socialisationskontexterna familjen, församlingen och Hummelholmen har komplicerade relationer som samverkat och kompletterat men också utmanat varandra.

Kapitel 4.2 visade att sociala relationer med både kristna och ickekristna individer och grupper utanför baptistsamfundet under uppväxten också påverkat såväl tron som den religiösa identiteten. Betydelsen av dem har berott på flera bidragande faktorer. En viktig är karaktären på relationen som informanterna hade till individerna. Interaktionen har bidragit med insikt om ett religiöst annorlundaskap och tydliggjort den självklara tron och samfundstillhörighetens former. Skola och studier har varit betydande för att de på ett naturligt sätt gett relationer till både icketroende och medlemmar av andra kristna kyrkor och samfund. I det mer sekulärt präglade Nyland utsattes min informant för obekväma frågor av okunniga klasskompisar som på sin höjd kände till den evangelisk-lutherska traditionen. Österbottniska informanternas religiösa annorlundaskap definierades tydligast i relation till EVL, som var tydligt närvarande också i skolan. De flesta har definierat sig *mot* EVL och i hög grad *med* andra frikyrkliga församlingssammanhang, vilket sammanfaller med att de har en större distans till EVL och har rört sig obehindrat över frikyrkliga gränser. Några har dock erfårit olikheter i andra frikyrkors församlingsskulturer som bidragit till att tydligare definiera det baptistiska arvet.

Trosrelaterade äldre förebilder i såväl släkten och församlingen som i andra kristna sammanhang har varit betydelsefulla. De har varit med och grundlagt värderingar i barndomen eller förstärkt redan omfattade värderingar. Störst påverkan har trygga och bekräftande vuxna haft och generellt låg det förebildliga i hur de levde ut sin tro i dialog med andra. Överlag har betydelsefulla människors handlingar snarare än ord gjort störst trosstärkande intryck på informanterna och upplevd diskrepans mellan undervisad och utlevd tro hos andra har utmanat den egna tron och/eller definierat den tydligare. I flera fall har det varit avgörande att informanterna känt sig bekväma att vara sig själva med sin tro. Något som alla tillskriver betydelse för tron i tonåren och framåt är jämnåriga troende vänner. De som saknat dem i hemförsamlingen har hittat dem på Hummelholmen och i andra kristna (frikyrkliga) sammanhang, vilket särskilt i det senare fallet kunnat få konsekvenser för definieringen av deras religiösa identitet i möte med annorlunda kristna uttryckssätt. Flera informanter hade erfarenhet av att det kristna umgänget byttes mot ett ickekristet under studietiden, vilket inte främjade tron och för en av dem ledde bort från tron för en tid.

### **5.1.2 Hur fungerar processen mot att omfatta en egen tro och i vilken utsträckning brukas baptistiska praktiker och värderingar?**

Den religiösa socialiseringen var onekligen viktig för att informanterna själva skulle komma att bekänna en egen tro, men analysen har också visat att egna erfarenheter och hur bra den förmed-

lade tron fungerat i relation till dem haft betydelse. Att omfatta en egen tro var en process där socialisation och egna erfarenheter samspelade. De betydande trosstärkande erfarenheterna hängde i stor utsträckning samman med att se tron som fungerande, eller alternativ till den kristna tron som ohållbara, i hanteringen av livet. För vissa har upplevelser av Gud som verklig, närvarande och ingripande i deras eller närståendes liv varit viktiga för att förankra tron i dem. Att få etablerade kristna värderingar förkroppsligade av andra har stärkt värderingarnas relevans som en del av den egna tron. För några har det varit extra viktigt att kognitivt bearbeta den förmedlade tron så att den passar in i det övergripande orienteringssystemet. Några andra har inte behövt sådana erfarenheter, utan tron har tidigt integrerats som en självklar del av deras personliga identitet. Ingen av informanterna talar om en särskild frälsningsupplevelse, men flera av dem har haft betydelsefulla trosförankrande erfarenheter under uppväxten både före och efter deras dop.

Kapitel 4.1 och 4.3 visar att alla informanter utvecklade ett naturligt förhållande till och en benägenhet för vissa religiösa praktiker genom socialiseringen med den baptistiska traditionen. För vissa korrelerade praktiker och värderingar från hemmen och församlingen tydligt med den egna trosutövningen eller deras bild av en ideal trosutövning. Detta kan tolkas som att de utvecklat en baptistisk disposition i enlighet med Henriksens dispositionella förståelse av tro och att baptistiska praktiker och värderingar därför spelat roll i processen att omfatta en egen tro. Tydligast syntes den här benägenheten i hur självklart det var för dem alla låta sig döpas som ett tecken på tro. För några blev troendedopet och de tankeprocesser som det åstadkom hos dem en praktik som bidrog till en förändrad och djupare förankrad tro.

I kapitel 4.3 konstaterades också att hälften av dem kommit att betrakta praktiker som bibelläsning, bön, gudstjänstdeltagande och umgänge med andra kristna som relevanta för att upprätthålla och fördjupa tron och praktiserar eller har praktiserat dem aktivt, medan den andra hälften inte lade stor vikt vid vissa typiskt baptistiska praktiker och värderingar ”på bekostnad av” andra. Gemenskapen med andra kristna och personlig andaktsutövning var praktiker som utmanades av värderingarna personlig tro och individens frihet, och jag noterade att de sistnämnda värderingarna är punkter där kulturella värderingar och baptistiska värderingar liknar varandra i så hög grad att de sannolikt kombinerats av vissa informanter och blivit en resurs för tron och den religiösa identiteten.

### **5.1.3 Spelar minoritetspositionen någon roll för dessa processer och i så fall vilken?**

Baptistsamfundets position som religiöst minoritetssamfund i Finland har påverkat hur tro och religiös identitet har tagit form hos informanterna. I kapitel 4.1 kunde jag konstatera att de flytande gränser som fanns mellan de betydande socialiseringskontexterna familj/släkt och församling är ett resultat av minoritetsfaktorn som gett deras religiösa identitet en tydligt social prägel, och att minoritetsfaktorn sannolikt också har bidragit till den betydande roll som läger på Hummelholmen fick för flera informanternas personliga tro och baptistiska identitet eftersom församlingarna varit små och uppenbart inte irrelevanta för flera av dem under tonåren.

I kapitel 4.2 framkom att minoritetspositionen har satt dem i oundviklig kontakt med människor utanför baptistsamfundet. Dessa kontakter har framkallat medvetenhet om och reflektion över den egna religiösa traditionens särdrag – ringat in deras baptistiska identitet. Särskilt i fråga om EVL är det här tydligt och det är möjligt att det finns samband mellan hur de förstår sin religiösa tradition och att de under uppväxten särskilt uppmärksammats på delar av den som skiljer sig från EVL, t.ex. att troendedopet är en tydlig baptistisk identitetsmarkör för dem. Att de delat minoritetspositionen med andra frikyrkliga verkar ha bidragit till den otydligare gränsdragning mot frikyrkorna som ses hos alla informanter och också haft konsekvenser för såväl tro som religiös identitet för de flesta. Pastorsbarnet upplevde väldigt tidigt ett oönskat annorlundaskap eftersom hans familjeidentitet var så starkt förknippad med minoritetssamfundet i en sekulär kultur.

## **5.2 Diskussion**

Under arbetets gång märkte jag att forskningsfrågan kunde ha avgränsats till endera tron eller den religiösa identiteten för att göra studien mer fokuserad. Att hålla kvar båda kändes ändå relevant. För det första kan de inte separeras från varandra utifrån det valda teoretiska perspektivet, där tro är en del av den religiösa identiteten och den religiösa identiteten en del av människans personliga identitet. För det andra märkte jag att tron och den religiösa identiteten hade egna särdrag och spelade olika roller i informanternas liv på ett sätt som utgör ett forskningsresultat i sig. Vissa faktorer främjade tro i högre grad medan andra tydligare gav den religiösa identiteten en form. Innan jag diskuterar några avslutande iakttagelser beträffande hur tro respektive religiös identitet har formats hos mina informanter, vill jag än en gång påpeka att studiens resultat inte är generaliserbart och varje informants väg till en egen tro var unik.

## *Tro*

De flesta informanter fick i slutet av intervjuerna själv säga vad de tycker att har format deras tro mest. K:s svar ringar in hela undersökningens resultat: ”Min egen livserfarenhet. [...] inte på det sättet att jag själv har format den, utan att omständigheterna och allt som man har varit med om, och runt omkring en och sånt, det är det som har format en. Inte bara tron utan både person och tro.” Till livserfarenhet kan dels räknas den socialisering som grundlagt tro som något naturligt för dem och sannolikt spelat stor roll för att de alla utvecklade en egen tro som också antagit vissa former som överensstämmer med vad de berättar om sina familjer och församlingar. Dels inrymmer livserfarenheten även betydelsefulla personliga erfarenheter av att tron är relevant för just dem och händelser som tvingat vissa av dem att omdefiniera eller förtydliga trons innehåll och plats i deras liv. Växelverkan mellan socialiseringen och den personliga erfarenheten är det som tydligast sticker ut i fråga om hur tron har etablerats hos dem.

Beträffande den egna erfarenhetens roll har jag särskilt gjort två iakttagelser som talar för Henriksens pragmatiska religionsförståelse, vilken bland annat innebar att människans religionsutövning är en konsekvens av hur väl den på vardaglig basis hjälper dem att orientera sig i världen och åstadkomma önskade förändringar.<sup>270</sup> Den första iakttagelsen är att upplevelser av att tron hjälpte dem hantera livet fungerade trosstärkande för dem. Att J såg hur hans utlevda kristna värderingar gjorde skillnad i bekantskapskretsen bidrog till deras centrala plats i hans tro. F utvärderade kristendomens rimlighet innan hen återvände till tron. Flera påverkades också av att se att tron ”fungerade” i betydelsefulla människors liv under svåra tider. Den kognitiva behandlingen av tron var uteslutande länkad till att göra världen och det levda livet begripliga.

Den andra – och närbesläktade – iakttagelsen är att tron påverkades av det som var äkta. Hit kan räknas såväl förebilder som levde ut den tro de utlärde som gudsupplevelser i form av bönesvar och att känna sig berörd av Gud som. Viktig var också att uppleva att tron fungerade som en del av den helhetliga identiteten, det vill säga att själv kunna leva ut den som en naturlig del av ens personlighet som inte är påtvingad eller skaver. Det kunde inte E göra i den icke-baptistiska frikyrkliga gemenskapen men överraskande nog i den sekulära vänskapskretsen. Om jag utifrån studien skulle definiera vad som kännetecknar att tron är ens egen, eller *personlig* i baptistiska termer, var det att den av individen upplevdes som en positiv integrerad

---

<sup>270</sup> Henriksen 2016, 38–40.

del av självbilden var är relevant för det levda livet. För vissa informanter räckte barndomens socialisering till för att tron skulle få en sådan plats i deras liv. För andra krävdes fördjupande och transformerande upplevelser som komplement.

Att det äkta och religionens funktion i det egna livet är återkommande fenomen, överensstämmer med det som är känt om generation Y:s religiositet och den privatisering av religionen som präglar den västerländska kulturen. Studien gav mig dock anledning att undra hur kulturella uttryck som individualism och konsumtion relaterar till andliga behov. Det var mer regel än undantag att baptistförsamlingarna, särskilt i tonåren, inte upplevdes som relevanta eller attraktiva av informanterna. En betydande orsak bristen på jämnåriga vänner i gemenskapen. Det är känt att jämnåriga bekännande kristna vänner betyder mycket för att tron ska vara relevant i tonåren och för mina informanter har det också varit fallet. En relevant och meningsfull kristen gemenskap framstod generellt som viktigt för flera av dem för att fördjupas i tro även idag. Är önskan att församlingen ska möta ens behov och besvikelsen när så inte är fallet ett uttryck för vår tids konsumtionskultur och individualism? Eller kan det handla om mer grundläggande aspekter av att vara människa och kristen?

### ***Religiös identitet***

Med risk för att förenkla något som egentligen är väldigt komplext kunde man säga att informanternas religiösa identitet har två sidor. Den baptistiska identiteten var djupast sett något kollektivt och socialt förankrat, en för dem självklar och meningsfull tillhörighet som fått sin karaktär av de små och överlappande socialisationskontexterna. Den framträdde i informanternas berättelser som något närmast statiskt, som de fick syn på vid olika tillfällen under uppväxten då deras baptistiska uppväxttradition speglades mot något annat. Det var i den jämförelsen, som var oundviklig på grund av deras minoritetsposition och ofta initierad av andra, som den andra sidan av identiteten uppstod: stämpeln. B fick den verbalt inför högstadieklassen av religionsläraren. K upplevde den i utanförskapet vid klasskompisarnas skriftskola. Särskilt när informanternas religiösa tillhörighet jämfördes med EVL eller det sekulära var det ofta på ett kognitivt och formellt plan med fokus på läror och praktiker, vilket verkar ha fått konsekvenser för vilka delar av den baptistiska traditionen som de förstått som kännetecknande och i förlängningen som en stark del av deras egen religiösa identitet. För samtidigt som informanterna hade en stark social förankring av sin baptism, är en formell och abstrakt baptism påfallande närvarande i deras berättelser. Baptisttillhörigheten och baptistsämpeln förefaller vara extremer på en skala, där den första är hör intimt samman med

den personliga identiteten och fokuserar på likhet och den andra betonar grupptillhörighet och fokuserar på skillnad. Båda har varit betydande för formandet av informanternas religiösa identitet.

Den baptistiska identiteten har formats på ett särskilt sätt i dialog med andra finlandssvenska frikyrkor. Där var likhet och samhörighet faktorer som fick dem att engagera sig i kyrklig aktivitet och uppleva frikyrkorna inifrån. Likheten behövde inte vara religiös. I många fall var det möjligheten att umgås med andra troende jämnåriga som var viktigt. I jämförelse med Perrins informanter var det förhållandevis få av mina som anammade kulturella uttryck från andra frikyrkor. En stor del av dem drog snarare gränser i fråga om spiritualitet och tydliggjorde sin egen baptism. Frikyrkosamhörigheten kring den delade tron har dock onekligen haft en betydelse för att flera informanter ifråga om att se sig som *troende* baptister. En viktig faktor där är att interaktionen med frikyrkorna varit som mest aktiv i åldersperioder som tonåren och som ung vuxen, viktiga tidpunkter för den personliga identitetsformningen.

### ***Den personliga tron som viktig faktor i formandet av tro och religiös identitet***

Personlig tro som teologisk betoning visade sig ha en särskild roll i formandet av informanternas tro och religiösa identitet. Jag vill avslutningsvis diskutera detta för att visa på att tro och religiös identitet inte formades i ett vacuum och har ett invecklat förhållande till varandra. Alla informanter bekände en tro, såg sig som baptister och såg också den personliga tron som en baptistisk identitetsmarkör. Grunden till att bekänna en tro lades som sagt genom religiös socialisation. För flera informanter formulerades tron som deras egen som ett resultat av processer i tonåren och som unga vuxna. Naturligheten i att se sig som baptister kom också från den starka sociala förankringen i en baptistfamilj och -församling och den baptistiska identiteten fick tydligare former i möten med personer och grupper utanför baptistsammanhangen. Den personliga tron som en baptistisk identitetsmarkör härrör sannolikt både från en betoning av den inom baptismen och att den varit ett ofta uppmärksammat drag som markant avvikit från den finländska kulturella normen.

Jag märkte att den personliga tron någon gång i de flestas liv fungerat som en omedveten resurs som styrt utvecklingen av deras tro och religiösa identitet. Jag konstaterade tidigare att tron verkade vara en integrerad del av allas personliga identiteter, de upplevde sig äga den. Dels verkar det som att betoningen av den personliga tron bidragit till att de känner att tron är en naturlig del av dem, vilket har hjälpt vissa av dem att behålla den och se den som fungerande

också utanför en kristen gemenskap. Dels blev den personliga tron en förenande länk över till andra frikyrkor både i perioder då umgänget med jämnåriga var kritiskt för att de skulle bekänna en egen tro och överlag som en nyckel till trosberikande kristen gemenskap över samfundsgränser. På samma gång som den personliga tron byggt broar till en flitig aktivitet utanför baptistsamfundet har den också intressant nog bevarat deras baptistiska självbild eftersom den varit en stark baptistisk identitetsmarkör. Det har varit lätt att röra sig flytande över samfundsgränser och samtidigt bevara en baptistisk identitet och lojalitet mot baptistsamfundet tack vare att identiteten varit socialt förankrad och dess bärande teologiska element delats med andra frikyrkliga.

Den personliga tron som princip och erfarenhet har alltså på ett sätt varit en hjälpande faktor i sammanhanget. Men jag vill också lyfta frågan om huruvida betoningen på personlig tro och dess konsekvenser påverkas av samhällets betoning av individualism och trenden att vara allt mindre lojal mot institutioner. Personlig-tro-principen verkar fungera väl för att bevara en egen tro i ett sådant samhälle. Men det kan på sikt få konsekvenser för baptistförsamlingarnas möjligheter att förankra nya generationer i sitt sammanhang och fortsätta vara förmedlare av en personlig tro om den personliga tron bidrar till att göra församlingsgemenskapen överflödigt eller andra kristna kyrkor och samfunds församlingar mer relevanta för att upprätthålla tron. Min studie indikerar att det här kan bli en reell utmaning för FSB i framtiden.

### ***Mitt bidrag och framtida forskning***

I min studie har jag undersökt en försvinnande liten del av ”en försvinnande liten del av Finlands befolkning.” Jag kan ändå se att den tillför ett perspektiv som behövs för att göra den finländska religiösa kartan i samtiden rättvisa. Den ger synlighet åt processer som går en stor del av befolkningen i en folkkyrkodominerad kultur förbi men har oerhörd betydelse för de individer som genomgår dem. Innehållet i informanternas tro har inte legat i fokus i min undersökning, men kunde med fördel utforskas mer djupgående i framtiden med tanke på de intressanta spänningar som märktes i materialet angående baptistiska värderingar och samhällseliga värderingar. Forskningen kunde med fördel också breddas till att omfatta flera finlandssvenska frikyrkor och att jämföra frikyrkorna med varandra såväl som EVL och inomkyrkliga väckelserörelser.



## Lista över förkortningar

EVL – Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland

FKF – Fria kristliga folkhögskolan

FS – Frikyrklig samverkan rf.

FSB – Finlands svenska baptistsamfund

GK – Goda kamrater

KDS – Kristendoms- och bibelskola.

MKF – Missionskyrkan i Finland

MST – Missionsstandaret/Människa, samtid, tro. De finlandssvenska baptisternas tidning.

SBFU – Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf.

SBK – Suomen baptistikirkko

## Käll- och litteraturförteckning

### Tryckta källor

Bengtson, Vern L.

2013 *Families and faith: How religion is passed down across generations.* Oxford University Press. New York.

Beskow, Per

1999 *Teologiskt lexikon.* Bokförlaget Nya Doxa. Nora.

Bäckström, Anders

2008 ”Religionens återkomst?” *Social samhörighet och religion: festskrift till Susan Sundback.* Kanckos, L. och Kauranen, R. (red.). Åbo Akademis förlag. Åbo, 19–30.

Campbell-Reed, Eileen R.

2018 ”Reflexivity – a relational and prophetic practice.” *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography.* Idestrom, J. och Stangeland Kaufman, S. (red.). Church of Sweden research series 17. Pickwick publications. Eugene, 77–98.

Edström, Jan

2017 ”Baptisterna i Finland” i artikeln ”Frikyrkorna i Finland.” *De många religionernas och åskådningarnas Finland.* Illman, Rut et al. (red.). Kyrkans forskningscentrals webbpublikationer 51. Kyrkans forskningscentral, 83–86.

Enstedt, Daniel & Plank, Katarina

2018 ”Det heliga i vardagen.” *Levd religion: Det heliga i vardagen.* Enstedt, Daniel & Plank, Katarina (red.). Nordic Academic press och författarna. Lund.

Fahlgren, Sune

2018 ”The enacted and experienced faith – creating ”stuff” on baptist spirituality in Sweden.” *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography.* Idestrom, J. och Stangeland Kaufman, S. (red.) Church of Sweden research series 17. Pickwick publications. Eugene, 200–226.

Fiddes, Paul S.

2018 ”Baptist concepts of the church and their antecedents.” *The Oxford handbook of Ecclesiology.* Avis, Paul (red.) Oxford university press. Oxford, 293–315.

Forskningsetiska delegationen

- 2019 *Etiska principer för humanforskning och etikprovning inom humanvetenskaperna i Finland: Forskningsetiska delegationens anvisningar 2019*. Iina Kohonen et al. (red.). Forskningsetiska delegationens publikationer 3/2019. Helsingfors [https://tenk.fi/sites/default/files/2021-01/Etikprovning\\_inom\\_humanvetenskaperna\\_2020.pdf](https://tenk.fi/sites/default/files/2021-01/Etikprovning_inom_humanvetenskaperna_2020.pdf)

Franzén, Bert

- 2006 *Guds försprång: Om barnen och Guds rike*. 2 utg. Utgiven av Magnus Franzén.

Fria kristliga folkhögskolan

- 1998 *Femtio år med Fria kristliga folkhögskolan och några år till*. Skrift för Kamratförbundet och garantiföreningen vid FKF. Fria kristliga folkhögskolan, ansv. utg. Nordström, T. Vasa.
- 2016 *Fria Kristliga folkhögskolan: årsbok 2015–2016*. Fria kristliga folkhögskolan. Vasa.

Fägerborg, Eva

- 2011 ”Intervjuer”. *Etnologiskt fältarbete*. Kaijser, L. och Öhlander, M. (red.). Studentlitteratur. Lund, 85–112.

Gaustad, Edwin S. & Leonard, Bill

- 2005 ”Baptist Churches.” *Encyclopedia of Religion*. 2 uppl. Vol 2. Lindsay Jones (red.) Macmillan Reference USA. Gale eBooks, 783-786.

Gourley, Bruce

- 2015 ”Christianity: Baptist Tradition.” *Worldmark Encyclopedia of Religious Practices*. 2 uppl. Vol. 1. Thomas Riggs (red.) Gale. Gale eBooks, 180-190.

Geels, Antoon & Wikström, Owe

- 2012 *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin*. 3 utg. Bokförlaget Natur och Kultur. Stockholm.

Gustavsson, Caroline

2013 *Existentiella konfigurationer: Om hur förståelsen av livet tar gestalt i ett socialt sammanhang.* Doktorsavhandlingar från Institutionen för pedagogik och didaktik, nr 21. Stockholms universitet. Stockholm.

Hagman, Patrik

2019 "Världens bästa ungdomsarbete och världens sämsta gudstjänster?: Finlands Evangelisk-lutherska kyrkas konfirmandarbete som 'Den perfekta ön'." *"Man ska vara sig själv": En bok om ungdomar, tro och delaktighet.* Forsling, J. et al. (red.) Tro & Liv Skriftserie 9. Marcus förlag. Örebro, 15–50.

Halldorf, Joel

2015 "Historia: uppbyggelse och omvändelse." *Söndag: Gudstjänst i en ny tid.* Eriksson, R. et al. (red.) Libris förlag. Örebro.

Hammarén, Nils & Johansson, Thomas

2019 *Identitet.* Liber AB. Stockholm.

Hegstad, Harald

2015 "Reflections on understanding ecclesiology." *Ecclesiology in the trenches: theory and method under construction.* Fahlgren, S. och Idestrom, J (red.). Church of Sweden research series 10. Pickwick Publications. Eugene, 75–84.

Heino, Harri

2002 *Mihin Suomi tänään uskoo.* WSOY. Helsingfors.

Henriksen, Jan-Olav

2019<sub>1</sub> *Christianity as distinct practices: a complicated relationship.* T&T Clark. London.

2019<sub>2</sub> "Neighbors, relatives, and friends: Finding constructive approaches to religious others." *Dialog.* Vol. 58. Nr 3., 197–204.

2016 "Everyday religion as orientation and transformation: a challenge to theology." *Nordic journal of religion & society.* Vol. 29. Nr 1., 36-51.

2013 *Relating God and the self: Dynamic interplay.* Ashgate. Surrey.

Hill, Jonathan

- 2007 *Den kristna kyrkans historia*. Svensk red. Beskow, P. Svensk övers. Store, M. Libris förlag. Örebro.
- Holm, Nils G & Sandström, Håkan
- 1972 *Finlandssvensk frikyrklighet*. Skrifter utgivna av institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo Akademi nr 5. Föreståndare Gotthard Nygren. Åbo.
- Holmqvist, Leif-Erik
- 2006 *Finlands svenska baptister 150 år: 1856–2006*. Finlands svenska baptistmission rf/ Finlands svenska baptistsamfund. Vasa.
- 1979 *Baptisternas första tidningar i Finland 1892–1908*. Helsingfors universitet. Helsingfors. (Avh. pro gradu.)
- Johnson-Miller, Beverly C.
- 2006 “Transformation, religious.” *Encyclopedia of religious and spiritual development*. Elizabeth M. Dowling, E. M. & George Scarlett, G. W. (red.). Sage reference. Sage Publications, Inc. Thousand Oaks, 456–457. (e-bok)
- Klingenberg, Maria
- 2014 *Conformity and contrast: Religious affiliation in a finland-swede youth context*. Unigrafia. Helsingfors. (Diss.)
- Kuusisto, Arniika
- 2011 *Growing up in affiliation with a religious community: A case study of seventh-day adventist youth in Finland*. Research on religious and spiritual education vol. 3. Waxmann. Münster. (Diss.)
- Kvale, Steinar & Brinkmann, Svend
- 2014 *Den kvalitativa forskningsintervjun*. 3 uppl. Översättning Thorell, S. Studentlitteratur. Lund.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
- 2005 ”Vapaakristillisuus, helluntalaisuus ja baptismi. Kirkkotiedon kirja: ekumeeninen johdatus kirkkojen oppiin ja elämään. Metso, P och Ryökäs, E. (red.) Kirjapaja. Helsingfors.
- Liljedahl–Lund, Yvonne

2001 *Församlingsliv och väckelse i Purmo 1870–1920*. Åbo Akademi. Åbo. (Avh. pro gradu.)

Lohikko, Anneli

2006 *Baptistit Suomessa 1856–2006*. Kharis Oy. Tammerfors.

McNamara Barry, Carolyn & Abo-Zena, Mona M.

2014<sup>1</sup> "Seeing the forest and the trees: how emerging adults navigate meaning-making." *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition*. McNamara Barry, Carolyn och Abo-Zena, Mona M. (red.). Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, 3–18.

2014<sup>2</sup> "Emerging adults' religious and spiritual development." *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition*. McNamara Barry, Carolyn och Abo-Zena, Mona M. (red.). Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, 21–38.

McNamara Barry, Carolyn & Christofferson, Jennifer L.

2014 "The role of peer relationships in emerging adulthood." *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition*. McNamara Barry, Carolyn och Abo-Zena, Mona M. (red.). Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, 76–92.

Nelson, Larry

2014<sup>1</sup> "Series Foreword." *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition*. McNamara Barry, Carolyn och Abo-Zena, Mona M. (red.). Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, vii–x.

2014<sup>2</sup> "The role of parents in the religious and spiritual development of emerging adults." *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition*. McNamara Barry, Carolyn och Abo-Zena, Mona M. (red.). Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, 59–75.

Nordlund, Max-Ola

1991 *60 år under bar himmel – om ett liv i tält och hydda. SBFU:s lägerverksamhet 60 år*. Svenska baptisternas i Finland Ungdomsförbund (SBFU). Vasa.

Näsman, Nils

1962 *Baptismen i svenska Österbotten 1868–1905*. Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 63. Vasa.

Patel, Runa & Davidsson, Bo

2003 *Forskningsmetodikens grunder: Att planera, genomföra och rapportera en undersökning*. 3 uppl. Studentlitteratur. Lund.

Perrin, Ruth

2020 *Changing shape: the faith lives of millennials*. SMC Press. London.

Pettersson, Roger

2002 *Väckelserörelserna i 1800-talets Esse*. Åbo Akademi. Åbo. (Avh. pro gradu.)

Pripp, Oscar

2011 ”Reflektion och etik”. *Etnologiskt fältarbete*. Kaijser, L. och Öhlander, M. (red.). Studentlitteratur. Lund, 65–84.

Ritzer, George & Stepinsky, Jeffrey

2014 *Sociologisk teori*. 2 uppl. Svensk red. Björk Tengå, C. Svensk övers. Sjösten, L. Liber. Stockholm.

Roehlkepartain, Eugene C. & Patel, Eboo

2006 ”Congregations: Unexamined crucibles for spiritual development.” *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Roehlkepartain, E. C. et al. (red.). Sage reference. Sage Publications, Inc. Thousand Oaks, 324–336. (e-bok)

Root, Andrew

2019 ”Att tro på Gud i en sekulär tidsålder.” ”*Man ska vara sig själv*”: *En bok om ungdomar, tro och delaktighet*. Forsling, J. et al. (red.). Tro & Liv Skriftserie 9. Marcus förlag. Örebro, 15–50.

Rundt, Dennis

1989 *Från religiös väckelse till vänsterradikalism – en undersökning av den vänsterradikala politiska traditionens uppkomst i Munsala fram till 1920*. Åbo Akademi. Åbo. (Avh. pro gradu.)

Saarman, Malena

2012 *Anna Heikel – en ovanligt rik begåfning: en frikyrklig kvinnas aktörskap och nätverkande i Jakobstad i slutet på 1800-talet*. Åbo Akademi. Åbo. (Avh. pro gradu.)

Salomäki, Hanna et al.

2021 *Religion till vardags och fest. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2016–2019.* Kyrkans forskningscentralens publikationer 135. Kyrkans forskningscentral. Vasa.

Stenmark, Mia et al.

2007 *100 år av myggbett, gemenskap och gudsnärvaro: sbfu 1907–2007.* Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf. Vasa.

Sundback, Susann

2010 "Borgå stift som förvaltare av socialt kapital." *Det finlandssvenska sociala kapitalet: fakta och fiktion.* S. Sundback och F. Nyqvist (red.). Svenska litteratursällskapet i Finland. Helsingfors, 179–194.

Svenfelt, Samuel

2011 *Humlefestivalen 1980–1994: En kristen musik- och kulturtradition.* Åbo Akademi. Åbo. (Avh. pro gradu.)

Tervo-Niemelä, Kati

2016 "Sukupolvien muutos, usko ja jumalanpalveluskokemus." *Miten Suomi uskoo?* Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 284. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. Helsingfors, 27–47.

Trost, Jan

2010 *Kvalitativa intervjuer.* Studentlitteratur. Lund.

Tveitereid, Knut

2018 "Making data speak – the shortage of theory for the analysis of qualitative data in practical theology." *What Really Matters: Scandinavian Perspectives on Ecclesiology and Ethnography.* Idestrom, J. och Stangeland Kaufman, S. (red.) Church of Sweden research series 17. Pickwick publications. Eugene, 41–57.

Vainio, Olli-Pekka

2010 *Beyond fideism: negotiable religious identities.* Ashgate. Surrey.

Whitney, William B. & Ebstyn King, Pamela

2014 "Religious congregations and communities" *Emerging adults' religiousness and spirituality: meaning making in an age of transition.* McNamara Barry, Carolyn



och Abo-Zena, Mona M. (red.) Emerging adulthood series. Oxford University Press. New York, 133–151.

Watts, Fraser

2017 *Psychology, religion and spirituality: concepts and applications*. Cambridge University Press. Cambridge.

Zackariasson, Maria

2016 *”Gemenskapen: Deltagande, identitet och religiositet bland unga i Equmenia*. Molin & Sorgenfrei. Stockholm.

## Webbsidor

baptist.fi (FSB)

- [www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptismen-i-finland-och-som-en-varldsvid-trosgemenskap/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptismen-i-finland-och-som-en-varldsvid-trosgemenskap/), hämtad 6.2. och 11.2 2020.
- <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/>, hämtad 6.2.2020 och 23.3.2021, 13.5.2021.
- [http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptister-en-global-rorelse-med-lokal-farg/http://\\_](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/baptister-en-global-rorelse-med-lokal-farg/http://_) hämtad 4.3.2020.
- [Http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/samfundsordning/), hämtad 21.5.2021.
- [http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/tro-i-relation/\\_](http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/vem-ar-vi/tro-i-relation/_) hämtad 4.3.2020.
- Se <http://www.baptist.fi/finlands-svenska-baptistsamfund/om-oss/var-vision/>, hämtad 23.3.2021.

baptisti.fi (SBK)

- <https://www.baptisti.fi/suomen-baptistikirkko.html>, hämtad 3.3.2020.
- <https://www.baptisti.fi/suomen-baptistikirkko/historiaa.html>, hämtad 3.3.2020.

Övriga baptistiska och frikyrkliga organisationer

- [https://issuu.com/baptistworldalliance/docs/baptist\\_world\\_trends](https://issuu.com/baptistworldalliance/docs/baptist_world_trends), hämtad 22.3.2021.
- <https://www.baptistworld.org/member-unions/>, hämtad 26.5.2021.
- <http://www.ebf.org/about-ebf>, hämtad 3.3 och 14.2.2020.
- <http://www.frikyrkligsamverkan.fi/om-oss>, 25.4.2021.
- <https://mkf.fi/historik/>, hämtad 27.4.2021.

Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland

- <https://public.tableau.com/profile/kirkon.tutkimuskeskus#!/vizhome/Kirkonjsenyys2016/Kirkonjsenyys2015>, hämtad 16.2.2021.
- (<https://public.tableau.com/profile/kirkon.tutkimuskeskus#!/vizhome/Kirkkoonkuuluvuus2018/Kirkkoonkuuluvuus2018>), hämtad 16.2.2021.
- <https://www.kirkontilastot.fi/viz?id=186>, hämtad 23.4.2021.

svenska.se

- <https://svenska.se/tre/?sok=förebild&pz=2>, hämtad 27.11.2020.

## Otryckta källor

Sara Högbergs arkiv

Ljudfiler av intervjuerna (elektroniskt)

Transkriptioner av intervjuerna (elektroniskt och utskrifter)

E-brev från Jan Edström, pastor i FSB, 11.2.2020.

E-brev från Peter Sjöblom, FSB:s samfundsföreståndare, 3.5.2021.

E-brev från Peter Sjöblom och Jan Edström, 6.5.2020.

Power Point med FSB:s medlemsstatistik presenterad på FSB:s samtalsdag 12.10.2019

Stadgar för Svenska baptisternas i Finland ungdomsförbund rf. Pdf förmedlad elektroniskt av Sebastian Sundqvist, styrelseordförande, 30.3.2021.

# Bilaga: Intervjuguide

Allmänt: Ålder, yrke, familjesituation.

## AKTIVITETEN I BAPTISTKYRKAN OCH TRO UNDER UPPVÄXTEN

- Hur skulle du beskriva din andliga bakgrund?
- Kan du berätta för mig om din uppväxt/aktivitet i baptistkyrkan?
  - Aktiviteter att fråga om: Söndagsskola, scoutverksamhet, gudstjänst, ungdomssamlingar, läger/Humle
- Vilka i församlingen umgicks du med? Var någon extra viktig för dig?
- Är du döpt? Berätta! Betydelse då? Hur talade man om det?
- Läste du Bibeln under uppväxten? Hur talades det om bibelläsning?
- Vad tänkte du om Gud under uppväxten?
- Upplevde du någon gång att Gud var extra nära eller kändes långt borta? Berätta!
- Fick du vara med och påverka i församlingen?

## UPPVÄXTEN GENERELLT

- Var dina vänner i barndomen och/eller tonåren också aktiva i kyrkan/kristna?
- Talade du med dina vänner utanför församlingen om tro och kyrkan?
  - Visste dina klasskompisar att du gick i baptistkyrkan?
  - Kände du dig annorlunda i skolan för att du var baptist?
- Familjerelationer och tro
  - Hur skulle du beskriva trons roll i din familj/släkt under uppväxten?
  - Talade man om tro, praktiserade man tillsammans?
  - Hur talade dina föräldrar om baptistsamfundet och andra kyrkor och samfund?
- Hur tror familjen i dag?
- Hände något särskilt positivt eller negativt under barndomen eller tonåren? Påverkade det din tro?

## FÖRHÅLLANDE TILL BAPTISMEN OCH ANDRA KRISTNA GRUPPER

- Var du aktiv inom andra kristna samfund? Varför och på vilket sätt?
- Hur skulle du förklara vad baptismen är?
- Betyder baptismen något särskilt för dig?

## TRO OCH TROSUTÖVNING I DAG

- Hur utövar du tro idag? (t.ex. bön, bibelläsning)
- Går du i någon kyrka i dag? Av vilka orsaker? Vilka aktiviteter deltar du i?
- Är det viktigt att ha en kristen gemenskap?
- Vem är Gud för dig i dag?
- Betyder dopet något särskilt idag?
- Om egen familj: Vill du ge dina barn en kristen uppfostran? Är det något speciellt som du vill förmedla?
- Vilken relation har idag till de människor i församlingen som var viktiga för dig under uppväxten?
  - Förebilder
  - Vänner
- Vill du påverka i församlingen i dag? Kan/gör du det?

## TILL SIST

- Vad tycker du att har format din tro mest? Varför?
- Skulle du säga att du har en baptistisk identitet? Har medverkan i baptistsamfundet varit positivt/negativt?
- Har du något mer att tillägga? Något som du tycker är viktigt att berätta som jag inte har frågat om?