

Religion, plats och identitet



Religion, plats och identitet

REDAKTÖRER
EMMA HALL | BODIL LILJEFORS PERSSON

Religion, plats och identitet

FÖRENINGEN LÄRARE I RELIGIONSKUNSKAP
ÅRSBOK 2023 | ÅRGÅNG 54

COPYRIGHT © Föreningen lärare i religionskunskap, FLR 2023

REDAKTÖRER: Emma Hall & Bodil Liljefors Persson

Varje författare svarar för innehållet i eget kapitel.

OMSLAGSBILD: Adobe Stock Images

FORM: PCG Malmö, 2023

ISSN 0348-8918

- 7** **Förord**
EMMA HALL OCH BODIL LILJEFORS PERSSON
- 12** **Det Sårbara Rummet**
*Häxan och mimetiskt beskydd i initiationsceremonier
hos Yao-folket i sydöstra Malawi*
MARKUS MANNBERG
- 32** **Mishmash och migration**
Lokala judiska mattraditioner som identitetsbärare
LENA ROOS
- 42** **Muslim Club**
Sveriges första källarmoské
SIMON SORGENFREI
- 56** **Koranen i plånboken**
*Islam som en materiell och marginell angelägenhet
bland sekulariserade muslimer*
ANN AF BURÉN OCH DAVID THURFJELL
- 67** **Platsens betydelse – och värdet av att besöka den**
KRISTIAN NIEMI
- 80** **Religionslektionen – en plats för växande
och identitetsbyggande**
ALBIN TANKE
- 91** **Skolan som plats för identitet i relation till religion**
FREDRIK JAHNKE

- 103** **Finns det plats för ungdomars meningsskapande
i religionskunskapsklassrummet?**
*Existentiella konfigurationer som en teoretisk
och metodologisk möjlighet*
CAROLINE KLINTBORG
- 117** **Att uppleva religioner för att riktigt förstå**
Utmaningar med religionsdidaktik på gymnasiet
CATARINA RIEDEL
- 132** **Författarpresentationer**
- 134** **Styrelselistan**

Förord

Med denna årsbok, med temat *Religion, plats och identitet*, vill vi sätta ljuset på de skilda och mångfacetterade sätt som religioner och livsåskådningar relaterar till plats och platser betydelse för identitet, tillhörighet och gemenskap. I religiösa myter och urkunder spelar platser ofta en central roll, något som även återspeglas i platserns funktion i riter och religiösa praktiker. Likaledes förekommer platsmetaforer i många religiösa traditioner som verktyg för att göra en transcendent verklighet begriplig. Ett förekommande exempel på detta är föreställningar om efterlivet som en specifik plats, såsom inom fornnordisk religion där dödsriket Nifelhel är beläget vid världsträdet Yggdrasils rötter, omgärdat av en mur.

Det är emellertid inte bara platser som är av betydelse; även rörelser mellan platser och relationen till platser som lämnats kan vara en källa till mening inom religiösa traditioner. Inte sällan har olika former av förflyttningar föranlett religiös förändring och nytolkningar. Inom judisk tradition har en rituell praktik växt fram, i förhållande till nya sammanhang och omständigheter i diasporan samt den pågående relationen- och längtan- till platsen som lämnats. Vid sedermåltiden under högtiden Pesach upprepas frasen ”Nästa år i Jerusalem”, som en ständig påminnelse om platsens betydelse. Staden Jerusalem har för övrigt en central roll inom samtliga tre abrahamitiska religioner och innehar dessutom en särställning i västerländsk kultur och föreställningsvärld. Detta synliggör därmed att platser kan vara såväl geografiska som symboliska och kulturella och utgöra en mental riktning för det religiösa livet i bred bemärkelse. Platser kan således vara såväl medel

som mål inom religioner och livsåskådningar.

Inom forskningsfältet levde religion ges materialitet och rumsliga aspekter ett betydande utrymme och inom detta fält betraktas plats inte enbart som en förutsättning, utan en omistlig del av erfandet av det religiösa. I enlighet med detta perspektiv kan och bör studiet av religiösa praktiker därmed också inkludera platsen som en del av det studerade. Flera kapitelförfattare i denna antologi problematiserar de distanserade representationer av religiösa traditioner som därmed riskerar att reducera erfarenheten och betonar vikten av att *vara på plats*, genom exempelvis studiebesök eller virtuella besök i syfte att uppnå en djupare förståelse för religioner och livsåskådningar.

Samspelet mellan religion och plats synliggör också att plats är av betydelse för skapandet och upprätthållandet av olika former av identiteter. För många människor är livsåskådningen en viktig del av den egna identiteten och ger en existentiell trygghet och riktning för identitetsutvecklingen. Detta ansluter väl till det centrala innehållet i religionskunskap såsom det är formulerat för årskurs 9: Vad religion och livsåskådning kan betyda för människors behov av mening, gemenskap, identitet och förståelse av omvärlden” (Lgr22). Liknande formuleringar återfinns även i för gymnasieskolans religionsämne. Med plats som prisma kan lärare i religionskunskap tillsammans med eleverna i undervisningen utveckla en större förståelse för och nyansering av religiösa identiteter.

Med detta tema syftar vi således till att synliggöra och bereda utrymme för platsers mångtydighet, vilket innebär att vi intresserar oss för olika aspekter av plats, såväl geografiska som socio-kulturella och existentiella. Vi menar nämligen att då det kommer till studiet av religion och livsåskådningar, så kan samspelet mellan religion, plats och identitet erbjuda viktiga insikter och nyansera förgivettaganden. Såsom Kristian Niemi slår fast i den inledande meningen i kapitlet i denna antologi: ”Plats spelar roll”.

ÅRSBOKENS KAPITEL

Kapitlet ”Det Sårbara Rummet: Häxan och mimetiskt beskydd i initiationsceremonier hos Yao-folket i sydöstra Malawi” får inleda denna antologi. I detta kapitel lyfter Markus Mannberg fram det rituella rummet, ett rituellt läger, *jando*, hos Yao-folket. Genom att omsorgsfullt beskriva den plats Yao-pojkar och män initieras och tillbringar tid i isolering, ges en inblick

i platsens betydelse, funktion och praktiker. Vidare synliggörs häxkraften som en levande och närvarande kraft i Yaos samhälle och världsbild. De praktiker som omgärdar detta rituella rum placeras dessutom i en vidare kontext av globala maktrelationer och maktassymmetrier, vilket synliggör förekomsten av transnationella relationer.

Lena Roos bidrag ”Mishmash och migration. Lokala judiska mattraditioner som identitetsbärare” tar fasta på hur judisk mat på en och samma gång kan vara både platsbunden och platsöverskridande och fungera som identitetsmarkör för individer och grupper genom historien och därmed bidragit till en känsla av gemenskap. Judisk matkultur är emellertid stadd i förändring och står i relation till lokala matkulturer, menar Roos och resonerar därför kring hur judisk matkultur vara både identitetsmarkör för det judiska och för det svenska, indiska eller argentinska.

Det transnationella perspektivet återkommer i Simon Sorgenfreis kapitel, ”Muslim Club. Sveriges första källarmoské”. Detta kapitel tar avstamp i fenomenet ”källarmoskéer” och sätter detta rum och dess praktiker i en historisk kontext genom Björn Ismail Erikssons liv som grundare av den första ”källarmoskén” i Sverige. Sorgenfrei visar hur Muslim Club kan betraktas som ett försök att skapa en dekolonialiserad islam med en gemensam grund, oavsett besökarnas nationalitet eller teologisk bakgrund. Medlemmarna i denna församling var dessutom i stor utsträckning sekulariserade och praktiserade främst islam i samband med de större högtiderna. Närläsningen ger därför en inblick i såväl en konvertits religiösa utveckling över tid, som religiös förändring i ett större samhällsperspektiv.

Ann af Burén och David Thurfjell undersöker i kapitlet ”Koranen i plånboken: Islam som en materiell och marginell angelägenhet bland sekulariserade muslimer”, hur föremål kan förbinda människor med tider och platser och belyser därmed både tingens betydelse för traditionsförmedling inom religiösa traditioner och kopplingen mellan tradition, plats och identitet. I likhet med Simon Sorgenfrei tar kapitlet avstamp i en närläsning av en persons religiösa självförståelse och belyser därmed en aktuell religionsvetenskaplig fråga utifrån ett antal olika perspektiv. På detta sätt belyses platser och relationer mellan platser samt dess betydelse för människor och för religiösa förändringsprocesser.

Efter antologins inledande fyra kapitel, tar nästa del av antologin vid med bidrag som på olika sätt placerar relationen mellan religion, plats och

identitet i en skolkontext. I kapitlet ”Platsens betydelse – och värdet av att besöka den” lyfter Kristian Niemi värdet av att besöka heliga platser. Utifrån Indien som geografisk plats och de religiösa traditionerna hinduism och buddhism, argumenterar Niemi för att det är möjligt att uppnå en fördjupad förståelse och en känsla av platsen och platsens mening genom att *vara på plats*. Därmed kan det främmande göras begripligt och förstäeligt, vilket ligger i linje med de intentioner som uttrycks i skolans styrdokument. Vidare kan perspektivet levd religion utmana den västerländska religionsdefinitionen och bidra till en viktig diskussion om flerperspektivitet i undervisningen i religionskunskap.

Att även skolan och religionsämnet kan vara en betydelsefull plats för ungas identitetsutveckling lyfter Albin Tanke i kapitlet ”Religionslektionen – en plats för växande och identitetsbyggande”. Genom att återge erfarenheter av att i egenskap av gymnasiepräst besöka religionslektioner och föra samtal med elever, resonerar Tanke kring att de religiösa sammanhangen kan medföra att elever får möjlighet att se sig själva på nya sätt, genom exempelvis läsning av urkunder eller i dialog med ”dem som gått före oss”. Religionslektionen kan vara en plats för såväl den egna inre reflektionen som den gemensamma reflektionen och relationskapandet. Religionslektionen kan således bidra med möjligheter att skapa en vidare identitet, med nyfikenheten som grund.

Skolan är således en viktig fysisk, social, kulturell och existentiell kontext för ungas identitetsskapande. Detta tar Fredrik Jahnke fasta på i kapitlet ”Skolan som plats för identitet i relation till religion”, i vilket Jahnke ställer frågan hur religionskunskapsundervisningen kan hjälpa elever att begripliggöra religion i sitt eget och andras liv och hur detta kan förstås i relation till identitet. Jahnke menar att de ord, begrepp och kategorier som elever har inte alltid räcker till för att positionera sig själva och för att förstå varandra. Därför identifieras ett behov av språkliga verktyg för att eleverna ska kunna utveckla dessa förmågor.

Behovet av språkliga verktyg för att förstå och för att uttrycka egna ställningstaganden och positioner återkommer hos Caroline Klintborg. I kapitlet ”Finns det plats för ungdomars meningsskapande i religionskunskapsklassrummet? Existentiella konfigurationer som en teoretisk och metodologisk möjlighet” resonerar Klintborg kring vikten av språk och begrepp för elevers förmåga att relatera sitt meningsskapande till andra

människor och deras förståelser av livet. Detta blir särskilt relevant, menar Klintborg, då det synsätt på religion som är vanligt förekommande i religionsundervisningen i skolan inte ger tillräcklig plats åt meningsskapandet i en mångreligiös och mångkulturell kontext. Genomgången av begreppen *existentiella-* och *delade konfigurationer* blir ett led i detta och för att ”skapa rum” för elevers utveckling av livshållning och förståelse för andra.

Catarina Riedels kapitel ”Att uppleva religioner för att riktigt förstå – Utmaningar med religionsdidaktik på gymnasiet” får avsluta denna antologi. I denna text knyts det plats- och klassrumsnära perspektivet ihop och Riedel understryker vikten av att besöka platser för att förstå mångfald och variation inom religiösa traditioner. I kapitlet lyfts flera viktiga aspekter av religionsämnet; både det viktiga kunskapsuppdraget och det synnerligen komplexa uppdraget att bidra till en ökad förståelse för hur livsåskådningar fungerar – bortom lärobokstexten.

Med denna årsbok med temat *Religion, plats och identitet*, hoppas vi kunna inspirera till ett ökat fokus på platsers skilda betydelser och funktion samt en nyfikenhet inför de nya frågor och perspektiv som relationen mellan religion, plats och identitet öppnar upp för.

Malmö 21 december 2023

Emma Hall
emma.hall@mau.se
Årsboksredaktör

Bodil Liljefors Persson
bodil.liljefors@mau.se
Årsboksredaktör

MARKUS MANNBERG

Det Sårbara Rummet

*Häxan och mimetiskt beskydd i initiationsceremonier
hos Yao-folket i sydöstra Malawi*

En kavalkad av rytmiska kvinnotjut ekar över den lilla byn ovanför avfarten norr om Nselema. Byn är egentligen belägen i Mangochi-distriktets södra dalar, inte mer än ett par kilometer från avfarten, men trots det tar det vårt fordon nästan en timme innan de små tegelhusen med halmtak gör sig synliga. De som lastat sina cyklar med timmer, verktyg och bambu avviker ned i det höga gräset för att släppa förbi vår bil som försiktigt skumpar framåt i uppförsbacken, i riktning mot de höga tjuten. Med brunbrända tegelhus, och öppna 'långhus' med halmtak där tobak hänger på tork i det röda gruset på vår högra sida, ser vi spillrorna av Cyclone Freddy till vår vänstra; till synes uppsvepta av den malawiska "bushen". Lämningar av moskéer, samlingslokaler och bostäder har alla antagit skepnaden av övergivna byggprojekt i det vildvuxna gräset. Husväggsruiner står ensliga bland låga pyramider av färska, fuktiga tegelstenar av den samma röda jord som omger stora delar av vårt landskap, och som staplats för att torka i de varma solstrålarna som helt och hållet, i denna kokheta dal, bortser från att det är vinter. De överlevande stommarna tycks ha inlemmats i den nya by-miljön; och kanske är det just den bekanta rödbruna färgskalan som gör att stormens ruiner inte avviker från den nya påbörjade bebyggelsen, termitstackarna och de torkande pyramiderna som gör att mina sinnen inte riktigt lyckas tolka vad de tar in. "Freddy", säger Wilson, min översättare, när han i förbifarten pekar på de spridda tegelstenarna som tynger det annars höga

gräset. ”Du hör kvinnorna nu igen, väl?”. Visst gjorde jag det, tjuten, *the ululations* som man säger på engelska, rytmiska ”u-lu-lu-lu-lu-lu” har letat sig in genom våra öppna fönsterrutor och vi dämpar bilens spellista för att höra de tilltagande sångerna från någonstans runt kröken eller från en av småstigarna som leder vidare uppför kullarna, och som vittnar om minst ett 30-tal kvinnoröster. ”Tjuten” är inget ovanligt på landsbygden i Malawi (eller i dess större geografiska omnejd). De vittnar om ett rituellt firande och både jag och Wilson söker med blicken över det öppna landskapet för att se om vi kan koppla ihop ett och två; inget firande utan något att fira, och rösterna var en garant på att någonting börjat firas någonstans. ”Där! Ser du?” Ett fyrtiotal meter ut i det vildvuxna gräset, bortom väggkantens ruiner och tegelpyramider ser vi mycket riktigt en stor inhägnad av gräs och bambu, med en lång, två-filad stig som löper genom tre uppradade passager som dörrkarmar av bambu, utplacerade ca tio meter ifrån varandra till inhägnadens yttre vägg av halm och gräs. ”Initianderna har nog redan lämnat lägret”, tillägger Wilson. Sångerna och tillropen kunde inte antyda något annat. ”Det innebär att inhägnaden nog kommer att brännas inatt”, tillägger jag, med ett inbyggt retoriskt frågetecken i min ton för att försäkra mig om att Wilson är av samma uppfattning. Hans icke-svar tar jag som en bekräftelse på att det nog sannolikt var så. Lägret bränns *alltid*. Det måste brännas ned. Och eld är det säkraste sättet att skydda sig mot byns och gräs-inhägnadens främsta hot: *häxan*.

Den stora ’gräsinhägnaden’ var en *jando*, ett rituellt läger där Yao-pojkar och män initieras genom omskärelse. Pojkarna omskärs av en rutinerad omskärare (*ngaliba*), och spenderar sedan mellan 2–4 veckor isolerade i lägret, där de nu bor tillsammans med sina sponsorer (oftast ett äldre syskon eller en kusin som nyligen initierats själv) och ett par ’rituella lärare’ (*anakanga* [pl.]) som ansvarar för att undervisa pojkarna i kulturella koder; allt från att sköta sin hygien på muslimskt vis till hur man bemöter en äldre medlem i den egna gruppen. Undervisningen är oftast performativ och sångbaserad, och när riten lider mot sitt slut används olika djur (masker och olika strukturer skapas och används) som illustrerar olika moraliska påbud. Pojkarna får inte lov att lämna lägret, och kvinnor eller oinitierade män (eller initierade män som inte kan de rätta sångerna) är strikt förbjudna att besöka lägret för att inte sätta pojkarna i fara. Mödrar och systrar som ofta står för matlagning får placera mat på ett litet bambubord beläget vid stigens

början som leder till lägrets entré, och sedan ringa i en klocka för att låta en sponsor eller annan ansvarig från lägret komma och ta in maten. Denna försiktighet grundar sig i en rädsla byggd på framförallt två principer: 1) pojkar i lägret anses oerhört fragila och utsatta och 2), det finns fysiska substanser inom detta rituella rum som kan komma att utnyttjas av den med illgärning som avsikt; det vill säga *häxan*.

Det kan här vara viktigt att anlägga ett genusperspektiv i vår förståelse om vem 'häxan' är. Till skillnad från häxanklagelser i Europa och USA är häxan inte nödvändigtvis en hänvisning till en kvinna, utan vem som helst kan anklagas för att vara en häxa. Däremot finns det, som i religionsantropologen Mark Auslanders (1993) arbete om häxkraft i Zambia nära den malawiska gränsen, en tendens att anklaga äldre kvinnor för häxkraft. Enligt Auslander är häxan, ofta utpekad av unga män i en miljö präglad av arbetsbrist och fattigdom, oftast en äldre kvinna eftersom de anses vara "useless bodies", det vill säga 'oproduktiva kroppar' som "tar" av det som andra producerar (monetärt eller i form av resurser). Likaså anses äldre människor besitta en kunskap som de unga inte har, och därav finns även en misstanke om ockult kännedom. Auslanders studie reflekterar väl även situationen i dagens Malawi, där det mycket riktigt ofta är kvinnor som pekas ut som häxor. Men långt ifrån alltid.

Initiationsceremonier är ett viktigt inslag i malawisk kultur; en institution som sträcker sig bortom kulturell, religiös eller språklig tillhörighet. Malawi, som är beläget i syd-centrala Afrika, omgett av Zambia, Moçambique och Tanzania i norr, är till största del ett kristet land, men med en relativt stor muslimsk minoritet om ca 20%. De flesta muslimer är av folkslaget Yao, som emigrerade till Malawi från Moçambique under mitten av 1800-talet. Men begreppet 'religiositet' i Malawi är komplext, och precis som religionsutövande i andra delar av världen är det svårt att separera exempelvis kristendom eller islam från traditionella trossystem, såsom tron på förfädersandar, häxandar och regnkulter. I Malawis religiösa landskap finner vi divinerare, traditionella helare/örtläkare (*sing'anga*), och magiker (*wamatsenga*) jämsides med imamer och präster, och det är sällan enkelt att separera de olika rollerna från varandra, vilket också gör begreppet 'religiositet' än mer svårutläst. Initiationsceremonier är en central aspekt för konstruktionen av kulturell identitet i Malawi, och särskilt intressant utifrån ett religionsantropologiskt och religionshistoriskt perspektiv, och dels

ur ett hållbarhetsperspektiv. Sedan 2013 finns det i Malawi ett förbud mot "skadliga kulturella praktiker", och i detta förbud förekommer något som emellanåt benämns som "hyenakulturella praktiker" (ch. *fisi* (en. *hyena culture*). Vad detta åsyftar är ett antal praktiker som förutsätter ett rituellt samlag med en 'rituellt anonym' man, en s.k. hyena. Sexet ska vara oskyddat, och mannen okänd för kvinnan eller flickan, och med tanke på den stora mängden tonårsgraviditeter som leder till att många tvingas lämna skolan, för att inte tala om HIV/AIDS-epidemin som under flera decennier plågat Malawi, är det kanske inte främmande att denna typ av ritual kommit att klassas som skadlig och blivit föremål för otaliga interventioner. I detta paraplybegrepp återfinns initiering (då en kvinna får sin första mens), s.k. dödsreningar (för änkor som förlorat sina makar) samt förlossnings- och missfallsreningar. Ordvalet 'rening' är ännu omdebatterat, men då det finns en lokal lingvistisk förankring i begreppet är det ännu vanligt förekommande, och kontextualiseras ofta som en slags "avborstning" (ta exempelvis en vanlig benämning på [rituellt] sex i chiChewa: *kusasa fumbi*, som bokstavligen betyder "att skaka" eller "att borsta av sig dammet"). 'Rening' i sitt sammanhang är kanske egentligen bättre förstått som en slags 'kalibrering', vilket Brian Morris (1998, 2000) mycket riktigt har föreslagit, och går tillbaka till den ontologiska förståelsen om två rituella tillstånd, 'kyla' och 'heta', som är återkommande inom malawisk ritualism. Dessa är två tillstånd som alla människor går igenom vid olika stadier i sina liv, och för att inte drabbas av särskilda etiologiska sjukdomar måste dessa tillstånd kontrolleras. Det finns med andra ord en inbyggd fara i *överflöd* av ett tillstånd. Riterna är ett sådant regleringsmedel, och kan nästan liknas vid en slags biopolitisk intervention som kollektivistiskt säkerställer ömsesidigt välbefinnande. Följs inte de tabun och bestämmelser som riterna medför riskerar familjemedlemmar att drabbas av samma rituella sjukdomar (van Breugel, 2001). Natten, "bushen"/skogen och riten betraktas ofta som 'kalla', och här ingår de djur och andar som anses tillhöra vildmarken, och som ofta jagar nattetid. Nyblivna mödrar, spädbarn, initiander eller den som nyligen förlorat en släkting eller partner är alla exempel på 'kalla' tillstånd; liminala och fragila (Morris 1998, 2000). Sex, eld, blod betraktas som 'heta' element, och med hjälp av dessa kan farliga 'kalla tillstånd' regleras. Dessa är återkommande element i de rituella rummen, som anses 'kalla', och den sexuella akten som förekommer i en del kvinnliga initiationsceremonier (*chinamwali*) i Malawi

ser alltså till att 'hetta' upp kvinnorna ur ett farligt, 'kallt' överflöd. Denna idé är stark även i *jando*-riten hos Yao, även om den, särskilt hos den yngre befolkningen, är mindre artikulerad i form av just 'kyla' och 'hetta'. Men olika element och särskilda ritualiseringsprocesser antyder att modellen starkt dominerar ritens totala utformning. Det samma gäller Yao-flickors motsvarighet, *msondo* (som dock inte innehåller någon form av omskärelse, och inte heller någon hyena-baserad initiering, även om sex, *kusasa fumbi*, uppmuntras i den numer sällsynta "syster-riten" *chiputu*).

Men initiationsceremonier kan inte reduceras till att endast balansera rituella förhållanden. Riterna ser till att fostra gemenskap; att lära ut vuxenskap samt att lämna en utgången identitet bakom sig för att istället skapa plats åt en ny proaktiv medlem i ett större samhälle. Pojkar och flickor förs till isolerade läger där de under ett par veckor genomgår ett antal prov, lär sig allegoriska sånger med inbäddade moraliska budskap, och lär sig vad det innebär att bli en man respektive en kvinna utefter den kulturella mallen. Lägren innefattar vanligtvis en individ med ytterst ansvar för olika initieringsprocesser (såsom omskärelser), medan den resterande kunskapen lämnas åt utnämnda individer som väljs ut av initiandernas föräldrar utefter deras kunskap och pedagogik. Karaktär och moral är viktiga attribut, berättade många föräldrar för mig; att 'lärarna' betraktas som trofasta och godsinnade. Det är ofta ett gemensamt arbete som fördelas mellan olika individer från samma by, under ledning av en eller två individer. De rituella lägren får inte beträdas av någon av det motsatta könet, eller av någon som inte är initierad själv. Initianderna får inte lämna sitt läger under de veckor som ritens pågår. Precis som i Victor Turners (1967, 1969) studier hos Ndembu-folket i Zambia, kan de malawiska initiationsceremonierna benämnas som *passageriter*; det vill säga en ritualiserad övergång från ett tillstånd eller identitet till en annan. Det förutsätter på så vis en slags social 'död' och ett socialt 'pånyttfödande' in i en ny identitet. Enligt Turners modell (som han utarbetade efter van Genneps klassiska text från 1909, *Rites de Passage*) kan ritens förstås som 1) *för-liminal*; det moment som avser 'sjasa' ut den gamla identiteten (i detta fall 'barnet'), 2) den *liminala fasen*; då individen befinner sig på 'tröskeln' i ett slags ingenmansland mellan kategorisering och 3) den *post-liminala fasen*; vari den 'nya identiteten' implementeras. Denna förenklade mall kan förstås problematiseras kraftigt, men utgör ändå ett illustrativt underlag för ritens funktion som en identitetsbärande handling.

Vi kan vidare läsa in Roy Rappaports formulering om riten som ett slags "socialt kontrakt" (1998), en förbindelse till gruppen en själv utgör en del av, vari individen bekänner sig till gruppens kosmologi som i sin tur inlemmar individen. Turners (och van Genneps) modell går tydligt att utläsa hos Yao. I exemplet *jando* (pojkers initiering genom omskärrelse) ska pojarna först "skrämmas upp" genom en dans som utförs av omskärarna, som bär en maskerande klädsel med djurtryck, täckande glasögon eller masker och stora stråhattar prydda med långa fjädrar. När de sedan förs in i lägret beläget i bushen betraktas initianderna som identitetslösa (eller "döda", som en kvinnlig expert förklarade för mig) och 'sårbara'. Efter veckor av undervisning i sin isolation, och förutsatt att såren hunnit läka, får initianderna till slut lämna lägret, men uttåget, efter den rituella tvätten, sker i fullkomlig tystnad. Med sig har varje initiand en särskild kapp som de fått av sina sponsorer. Initianderna placeras i varsin 'tron' – en bekväm stol draperad i *chitenge*-tyg – uppradade för allmän beskådan, och ur folkhopen radar bybor upp för att donera små gåvor i form av kontanter, läsk eller kakor. Processen omges av sjungande kvinnor som tjuter de klassiska "u-lu-lu-lu-lu" i höga stämmor, över de traditionella sångerna. En stor fest äger rum, kyckling, ris eller majsgröten *nzima* erbjuds och det syrliga alkoholfria ölet *tobwa*, som bryggs för att fira de unga initiandernas återkomst ut ur lägret, flödar. Pojkarna måste inte bara bibehålla tystnad och en fäst, fokuserad blick framåt; de skymmer även sina ansikten med solglasögon, en näsduk eller en kwacha-sedel som de håller över munnen. Efter festen kommer pojkarna att tilldelas ett nytt namn, möjligen ett muslimskt, men det beror på den grad av *sunnah* som präglat undervisningen i lägret vilket på förhand förhandlats fram utav initiandernas föräldrar. Kappen de tilldelats och burit under den långa processen kommer så småningom att brytas i tre delar och svepas in i ett vitt tyg. Då de tre bitarna placeras i ett kors representerar de en död kropp, och det vita tyget symboliserar den islamska begravningsriten. På så vis kan det påstås att den forna identiteten dött och behandlats i enlighet med den heliga koranen, och den nya identiteten, det nya namnet, kan (åter-)integreras in i den nya sociala miljön.

Kvällen efter att initianderna lämnat lägret återvänder antingen den rituella experten eller någon av dennes assistenter, och tänder eld på lägret tills endast aska består. På så vis finns det inga spår kvar av det symboliskt döda livet som, tills dess, levts där i veckor.

Då jag återvände till Malawi under 2023 för vidare datainsamling, var datumen noga planerade. Insamlingen skulle ske mellan juli och september, under den malawiska vintern och skördesäsongen. Det är nämligen då initiationsriterna äger rum, och symboliskt nog har de traditionellt alltid följt skörden. Då riterna kan pågå i veckor, och då strikta krav rörande skolnärvaro införts på senare tid, omnämns sällan skörden i samband med riterna längre. I myndigheternas ögon är det under vinteruppehållet från skolan som riterna äger rum. Många av mina intervjuer riktade in sig på rituella lärare och rituella experter; omskärare och dess kvinnliga motsvarigheter, samt de som leder sångerna och lektionerna då pojkar och flickor befinner sig i isolation.

Vad som tidigt uppenbarade sig genom de många intervjuerna och besöken till de rituella lägren, var de väldigt specifika roller som just omskärare och kvinnliga experter (*nakanga*) innehar för riterna. Initiering (omskärrelse, eller för flickors del, [oftast] konsumtion av en särskild brygd gjord på örter, majsmjöl och emellanåt kyckling och/eller kycklingblod) utgör egentligen en ganska så liten del av expertens uppgifter – dennes roll är relativt sparsam vad gäller majoriteten av moment som utgör den rituella isolationen. Men av minst lika stor vikt för experten är *att skydda lägret*. ”Varför behöver lägret skyddas?” brukade jag fråga, även om jag snabbt lärde mig vad svaren skulle komma att bli. ”Barnen är sårbara. Det går inte att veta vems föräldrar eller morsyskon som kan ha onda avsikter. Det är många som utnyttjar det som pågår i riten för sin häxkraft”. Faktum var att jag på förhand inte hade någon aning om det arbete som krävs för att skydda lägret, och nedan följer en ynka bråkdel av de olika metoder som förekommer i södra Mangochi, för att skydda initianderna från häxkraft.

Det finns inga fasta regler för hur ett läger ska skyddas. Varje rituell expert har sina egna medel, recept och ritualer för att skydda lägret. Medicinerna är traditionellt ett hopkok av specifika (men hemliga) örter, bark, djurblod och aska (av diverse produkter, inklusive djurorgan). Men ett objekt har länge varit ett standardiserat inslag, och är i stort sett pan-malawisk. Varje ’primär-expert’ innehar en särskild djursvans, en *m’chila*; som hålls med ett handtag av lindat tyg. Den representerar status och signalerar innehavarens roll och status. Den forne frihetshjälten och tillika diktatorn Kamuzu Banda sågs ofta på bild med en *m’chila* i handen, som för att understryka sin roll som nationens primära ledare. Men *m’chilan* har även en viktig rituell

roll, och dess bärare preparerar den med särskilda mediciner. Oftast är en gnusvans, en hyenasvans eller en afrikansk bushrättsvans att betrakta som de mest effektiva hos Yao, men vanligast är en kosvans då de nu för tiden är betydligt lättare att få tag på, då bushen dränerats på sin tidigare biologiska mångfald. *M'chilan* har magiska kvalitéer som förstärks genom de mediciner den prepareras med. Det är alltid den 'primäre experten' som har denne i sin hand, och börjar den plötsligt vibrera eller tjuta i närheten av en initiand, vet experten att initianden, sannolikt på befallning av en äldre släkting, har för avsikt att skapa oro.

Ett objekt som snabbt fångade min nyfikenhet var ägget; ofta två stycken. Oftast vet ingen annan än experten och dennes assistenter var eller ens att de finns. Ett ägg grävs ned vid den första anhalten vid stigen till lägret, medan den andra begravs i en grop under en medicinbehållare (*msisi*) som finns inne i själva lägret strax utanför sovplatserna, och som i sin tur bär *mbepesi*, en offergåva till förfädersandarna, som oftast är ett mjöl gjort på durra eller majs och som preparerats av by-chiefens syster, natten innan initieringen. Ovanpå offermjölet placeras en *chisasi*; en kalebass som innehåller den rituella expertens unika, egenproducerade medicin. Även denna börjar vissla och skaka om ett hot mot lägret skulle tränga sig på. I pojknarnas fall är det i denna grop, under medicinbehållaren där ett utav äggen är nedgrävda, som de avskurna förhudarna kasseras i, innan medicinbehållaren, som tar formen av ett litet träd ca 40–50 cm högt, monteras ovanpå. Jag hade ljugit om jag sa att jag inte blev fascinerad av de många berättelser som jag kom att stöta på om nedgrävda, hemliga ägg. I många malawiska riter, även bortom en Yao-kontext, har ägget en central rituell roll, men dess funktion hade aldrig artikulerats i vare sig litteraturen eller genom min egen tidigare forskning. Jag kunde inte låta bli att konsekvent fråga mig fram om äggens betydelse och funktion tills en omskärare, efter ungefär en vecka in i intervjuarbetet, och en aning tveksamt trevande till en början, förklarade för mig att ägget är en anti-häxkraftssymbol. ”Du förstår, ägget är som lägret (*jando/msondo* – det rituella rummet). Det har ett skal, och skyddat där innanför skalet finns näringen, äggulan. Det är våra barn. Så vi vill att lägret ska vara som ett ägg.” Äggen penslas lätt med mediciner från expertens kalebass, ofta i formen av ett kors för att täcka in de samtliga väderstrecken.

Under omskärelsen av pojkar förs de vanligtvis in en och en, och om-besätta sig på en *liwiga*, en så kallad ”cooking stone” – alltså en sten som

hämtats från byn och som omgivits av en brasa, varpå kastruller och annat placerats för att förbereda *nzima*; majsgröten som är den primära näringskällan i Malawi. Det är sittandes på denna sten som omskärelsen äger rum, och omskärarna skryter gärna om den smidighet och de fåtal sekunder som det tar för dem att utföra operationen. När processen är färdig flyttas stenen till den första anhalten vid stigen som leder till lägrets entré, oftast i diametriskt förhållande till det första nedgrävda ägget. Även stenen penslas med expertens medicin på ungefär samma vis som ägget. Jag fick som oftast två olika svar på varför denna sten var ett så centralt objekt i avseende till lägrets säkerhet. Ett av dem var att ”den har stått emot eld, det gör inte en häxa”; ett annat var att ”den har använts av människor, då vet vi att den är ett säkert skydd”. Vid första anblick framstår kanske dessa som vitt skilda svar, åtminstone så var det så jag själv tolkade det i början. Men egentligen anspeglar båda svaren sannolikt på en och samma sak, nämligen bruket av eld för att producera mat och liv; den använda stenen är kopplad till en *ömsesidig altruism*, något som står i fullkomlig motsats till den ’anti-sociala’ häxan. I Ian Dicks doktorsavhandling om Amacinga Yao (Yao-folk i Machinga, distriktet strax söder om Mangochi där mitt eget arbete utförs), förklarar en av hans informanter att om en häxa försöker passera stenen, så flyger den upp i luften ”som en fotboll” för att sedan med full kraft falla mot häxans huvud som i sin tur faller mot sin död (Dicks 2012).

Många objekt placeras ut, och flera beskyddande ritualer utförs innan initieringen äger rum, oftast i samband med att lägrets fysiska struktur upprättats. En sådan rit är att natten innan initiering klä av sig naken, och gå runt lägret med en medicinfylld *chisasi* (kalebass). En kvinna som initierat flickor och kvinnor sedan 1949 i trakten, berättade för mig att hon alltid utför denna process natten innan – och första natten efter – initiering. Ibland yttrar experten namnen på förfäder, och ber dem att hålla lägret säkert. Oftast görs det i tystnad, särskilt om experten givit instruktionerna till sina assistenter som utför den å hennes eller hans vägnar. Ett särskilt exempel hörde jag från en assistent som just mottagit sina rituella försvarsinstruktioner från sitt lägers omskärare. Han och en annan assistent bär sig av till det nyligen upprättade lägret mitt i natten, innan pojarna förts in, och då de försäkrat sig om att de är ensamma klär de av sig nakna. En av dem bär omskärarens medicinkalebass i handen. De går i varsin riktning runt lägret, tills de möter varandra på lägrets baksida. Den ene sårar på sina ben

så att den andre kan krypa emellan på alla fyra. Sedan fortsätter de gå, tills de nått lägrets entré, där de påbörjat sin tysta process. Väl där ska den andra assisten krypa mellan den förstes särade ben. Denna procession utförs under fullkomlig tystnad. Naturligtvis frågade jag assistenten varför denna process utförs på detta vis. ”Jo, egentligen berättar inte omskäraren varför, för vi får inte lov att veta, men vid det här laget vet vi ändå. Genom att gå runt på det här viset är det som att vi slår en knut runt lägret. Som ett rep”. Mina tankar fördes med ens till äggskalet som omger gulan. ”Varför är ni nakna, och varför utför ni det mitt på natten?” frågade jag lite hastigt medan jag tittade ned i mitt block, som för att undvika att konfrontera det faktum att jag var fullt medveten om att det nog var en småkänslig fråga. Med lite eftertänksamhet svarar assisten att ”det är så häxor gör. De är nakna, och de arbetar på natten”.

HÄXAN SOM 'DEN ANDRE'

Som Bruce Kapferer har skrivit kan nog häxkraft och magi förstås som den fullkomliga manifestationen av 'den andre'; den som inte är Du eller Jag, den som är så annorlunda att vi kan spegla oss i vår bild av den för att avgränsa vad vi själva *inte* är. Det som är främmande, udda, märkligt och kanske direkt obehagligt; till och med det som tycks bestrida vår egen moraliska världsbild. Det är exempelvis så som Edward Said kom att utarbeta sitt koncept om 'orientalism' (1978); att vi 'orientaliserar' de kulturer vi inte känner och tillskriver dem allt från barbarism till helig mystik – det ogripbara och oförståeliga utifrån vår egen kulturella världsbild. Sids val av begrepp härstammar från vad han ansåg var den västerländska synen på kulturer österut på den euroasiatiska landmassan; det 'främmande Kina' eller det 'heliga Indien' – eller den särskilt våldsamma och fundamentalistiska mellanöstern. Edward Said väcker en viktig epistemologisk kritik mot den hegemoni som västeuropeiska och nordamerikanska historiker och medier tenderar att skildra 'den andre' utifrån; den oförmåga eller ovilja att förstå och skildra kulturella system som inte tycks falla in i den mall som en själv satt upp som ramverk för vad som är moraliskt rätt, demokratiskt och framåtsträvande för ett 'modern' samhälle. Sids texter har i sin tur bemött en hel del kritik, men har också lagt grunden för det postkoloniala studiefältet som varit av enorm betydelse för antropologin; alltså studiet av människan och hen-

nes miljö. Antropologi som ämne och arbetsmetod har nämligen intagit en ganska obekvämlig position sedan ett antal decennier tillbaka. Som Kapferer (2002), Gluckman (1965) och Geertz (2001) påpekat är antropologi nästan *per definition studiet av 'den andre'*; att genom tålmod och dygd ”göra det 'märkliga' förstaeligt” (ibid). Eftersom antropologi historiskt legat nära både kolonialism (se Evans-Pritchard och Marcel Griaule) och till och med rasbiologin, har ämnet genomgått olika faser av självkritik och självvransakan; som en ständigt växlande pendel mellan extremer och nyanser som tvingar antropologen (eller etnografen) att noga granska sig själv och sitt arbete för att försöka blottlägga sin egen bias. Antropologen kan aldrig vara objektiv; precis som de kulturer som studeras kan inte antropologens egna kulturella baggage isoleras från hur vi sedan förstår och skildrar det vi studerar. Det är sådana här frågor som jag, och alla andra i mitt fält, kämpar med när jag samlar berättelser om häxor, häxandar och zombie-slavar på den malawiska landsbygden.

Häxkraft som fenomen, som Kapferer mycket riktigt föreslår, är på sätt och vis 'den andre', något exotiserat och främmande; men inte endast utifrån en 'västerländsk', hegemonisk epistemologi som lockar den västerländske antropologen med sitt främmandeskap. Häxkraft är mycket riktigt ett levande och mycket verkligt ontologiskt inslag för samtliga kulturella grupper i Malawi (och många andra länder i sub-Sahariska Afrika), och som mitt eget arbete med framför allt Yao-folket nära den moçambikiska gränsen vittnar om, är det ett fenomen som konstant behöver ritualiseras på olika nivåer, och ofta i de sammanhang som anses vara de mest centrala för den egna kulturella identiteten; såsom i övergångsriter eller vid valen och kröningen av traditionella ledare (chiefs) – de som betraktas som kulturens förvaltare och beskyddare. Men, vad är *häxkonst*? Vem är *häxan*? Och vad är dennes 'konst'? I mitt fall – som antropolog – hade jag gärna sagt att jag skulle vilja intervjua en häxa, men de flesta hade nog förbluffat skrattat åt mig och förklarat att det dels vore otroligt idiotiskt, men framförallt i princip omöjligt. (Eller?) 'Alla vet' att häxan gömmer sig i marginalerna, och med sin 'magiska kunskap' och expertis kan hen ta formen av ett djur och bli osynlig – allt för att skapa oråd och misär för att kontinuerligt försöka tillfredsställa den omätbara lusten efter kött och materiell vinning (Marwick, 1958; van Breugel, 2001; Geschiere, 1998; Morris, 2000, Wilson, 2013; Mannberg; 2021). Häxan är på så vis definitionen av 'den andre' även inom den malawiska

ontologin: den som representerar de värden som står i konflikt mot kollektivets, den ömsesidiga altruismen.

Antropologen Evans-Pritchards verk *Witchcraft, Oracles, and Magic Among The Azande* (1937) behandlar häxkraft i dagens Sydsudan, och utgör än idag en viktig mall för hur häxkraft i Afrika kommit att förstås och behandlas i den religionsantropologiska litteraturen. Verket är alldeles för omfattande för att behandlas rättvist i denna text, men sammanfattningsvis lär vi oss att häxkraft (och häxan; utövaren av häxkraft) hos Azande-folket fyller en viktig funktion i att *förklara det oförklarliga*. Ett ormbett kan ske, och ett tak kan falla in och döda de som befinner sig under det, men varför var det just dessa individer som drabbades? Häxan kanske inte alltid går att identifiera, däremot kan *tragedins orsak* identifieras. Vad gäller häxkraft i Malawi och Zambia (dåvarande British Protectorate of Nyasaland och Northern Rhodesia), kan vi genom Max Marwick (1965) lära oss att Chewa-folkets (den största etniska gruppen i Malawi) häxutövning främst sker inom familjen (på moderns sida, eftersom Chewa precis som Yao och de flesta grupper i Malawi är matrilineära och matrilineala), att de ofta involverar död, dödas lik och åtra efter kött. Likaså är häxan förknippad med natten, arbetar naken och gör sitt yttersta för att rekrytera fogliga barn så att deras kunskap förs vidare, samtidigt som häxan själv kan undvika att avslöjas. Häxan är per definition *anti-social* (Morris, 2000), den som *intedelar* (Auslander, 1993) och har ett antal djur som hen samarbetar med och kan framkalla, däribland hyenan och ugglan (Marwick, 1965; Morris, 1998).

I studiet om Yaos förhållande till häxkraft återfinns många likheter med de som utförs bland Chewa. Vad avser Yaos ritualpraktik bör vi ha i beaktning ett antal faktorer som också gjort att riterna konsekvent kommit att bli föremål för olika typer av statliga och icke-statliga interventioner. Som tidigare nämnt betraktas särskilda riter, inte minst de som avser kvinnor, som just ”skadliga kulturella praktiker”, då de kan inkludera sexuell rening och inte sällan, vilket ännu är särskilt förekommande hos Yao, barnäkenskap. Men i avseende till vår förståelse av initiationsriternas ambivalenta förhållande till häxkraft kan det vara värt att belysa ett par särskilda aspekter. Riterna ska traditionellt äga rum i bushen, dvs i vildmarken långt bort från bylivet. Det är här ormar, hyenor och (tidigare) lejon finns, den ’kalla’, liminala och ande-huserande skogen står i klar kontrast från den familjära, sociala miljön som utgör den ’varma’ byn (läs: inte för ’het’ och inte för ’kall’

utan *varm*). Bushen är således en farlig och utsatt plats, både ontologiskt såväl som ekologiskt. Den är dammig, fylld med farliga djur och insekter och, som riterna ofta förutsätter, öppna sår. Infektionsrisken vid omskäreiser är således hög, och trots att myndigheterna numer erbjuder omskärare gratis skalpeller och desinfektionsmedel för att undvika att en och samma kniv används för samtliga initiander (som traditionen egentligen stipulerar), är infektionsrisken fortfarande hög. Vidare berättar många omskärare att det är svårt att följa regeringens beslut eftersom korruptionen i landet ofta leder till att de gratis skalpellerna plötsligt har ett högt pris och som de licenserade traditionella omskärarna får betala ur egen ficka. Det krävs inte mycket slutledningsförmåga för att kunna anta att det därför, inte alltför sällan, tas genvägar i avseende till den lagstiftade hygienkoden vid de traditionella omskäreiser, på grund av en uppenbar resursbrist. Under den tid som jag spenderade i Mangochi var det minst tre barn som kraftigt insjuknade eller till och med miste livet i riterna, och detta var endast de fall jag hörde talas om, och endast i den bråkdel av byar jag arbetade i. Vid samtliga dessa tillfällen angavs häxkraft som ett potentiellt och mycket troligt motiv. I ett av fallen sades det att en pojke hade blivit skickad av en äldre släkting till ett läger för att stjäla *mbepesi*, offermjölet till förfäderna, som håller lägret i beskydd. Offergåvan anses magiskt potent då den dels är förknippad med de tidlösa förfädersandarna samt på grund av det rituella vis som den har förberetts, och kan därav vara till stor nytta för en praktiserande häxa. Eftersom just detta läger var skyddat utav en av områdets bästa omskärare, svällde pojken huvud upp till en vattenmelons storlek. Omskäraren, som var den jag arbetade närmst under min tid i Mangochi, kunde bara bota pojken om den riktiga häxan bekände sin skuld. Till slut erkände en kvinna, chiefens syster därtill, att det var hon som skickat den nu sjuke pojken, och det var nu hon som skulle behöva lida konsekvenserna. Dessvärre hann jag aldrig följda dramat till dess slut då jag var tvungen att hastigt återvända till huvudstaden Lilongwe.

Det kanske känns uppenbart för de flesta läsare att dessa sjukdomar och dödsfall kanske snarare har med de bristfälliga faciliteterna som ett läger av gräs och halm mitt ute i den vilda bushen utgör. Det påpekar även många av mina informanter, som också tillägger att det kan finnas tidigare odiagnostiserade sjukdomar bland en del av de som initieras och drabbas; och möjligen är det så att chocken av den smärtsamma omskäreisen och att

skärmas av under dessa hårda omständigheter blir en utlösande faktor för en del. Trots detta är idén om häxkraft starkt förknippad med riten och dess rum, vilket inte minst de otroligt elaborerade skyddsriterna vittnar om. Häxkraften är ett påtagligt hot även i vardagen i byn, och många besöker regelbundet en *sing'anga* (en helare med kunskaper om magiska örter) för att råda bot på potentiella åkommor som kan ha framkallats genom någons onda avsikter. Eftersom *sing'angan* (precis som omskäraren och den rituella experten) besitter kunskapen att 'bota' häxkraft ser vi också ett slags cirku­lärt ekonomiskt system etableras, vari idén om häxkraft befäster sig själv eftersom den 'drabbade' tvingas penetrera just den 'sfär' som drabbat honom eller henne; den av magiska mediciner som lika väl kan döda som återge liv. I det rituella rummet återfinns de utsatta och fysiskt medtagna barnen, de nedgrävda förhudarna och de många unika, hemliga magiska mediciner som strategiskt utplacerats, som alla är åtråvärda för en häxa som enträget söker sin lycka på en annans bekostnad, och gör så genom det liminala, för­bjudna och det döda. Eftersom häxan *kan finnas* där, och eftersom föräld­rarna givit sin tillit till omskärarens kunskap och expertis för att beskydda deras barn, anses få medel överflödiga för att få stopp på en potentiell häxa.

DEN SEKULÄRA HÄXKRAFTENS UTGÅNGSDATUM

1911 implementerade den brittiska administrationen den s.k. "Häxkraftslagen" (The Witchcraft Act), som förbjöd individer från att påstå sig besitta häxkunskaper. Likväl, och med än större fokus, gör lagen tydligt att den brittiska administrationen fann anti-häxkraftsvigilantism ett än större problem. Chiefs som håller traditionella rättegångar mot anklagade häxor, eller individer som anklagar andra för att vara häxor eller för att ha praktiserat häxkraft står inför höga böter. Trots det har flera "anti-häxrörelser" ägt rum i Malawi under de senaste 100 åren (och mer, kan vi anta), utan större juridiska konsekvenser (Richards, 1935; Marwick, 1950; Probst, 1996; Dicks, 2013).

Malawi kallas inte sällan för "världens fattigaste, fredligaste land" (se exempelvis *The Economist*, Sep 22, 2022). Malawi har, till skillnad från många av sina grannländer, lyckats bibehålla en relativ fred mellan de många olika etniska och kulturella grupper som ryms i det lilla landet. Efter självständigheten från den brittiska kronan styrde Kamuzu Banda landet med järnhand i närmre 30 år, där oliktankande röster tystades, fängslades och mördades.

Banda avsåg att ena Malawi och dess mångfald av befolkningar under en gemensam kulturell identitet och ett gemensamt språk (chiChewa). När demokratisering infördes, återinfördes även de egna språken parallellt med chiChewa och senare engelska. Men trots att relativ fred, eller snarare en avsaknad av direkt politiskt motiverat våld, har bestått, har korrupsion, naturkatastrofer och klimatförändringar – för att inte tala om pandemier och sjukdomar – lämnat landet ekonomiskt utblottat. Malawi rankas idag som det tionde fattigaste landet i världen (2022), knappa placeringar ovanför krigshärjade länder som Somalia, Sydsudan och Afghanistan. Men våld förekommer i många former. En form av våld är det indirekta våld som Malawis befolkning utsätts för i form av brist på el, mat, drivmedel och tillgång till hälsovård. En annan typ av våld tar en mer direkt form, och här kan vi exempelvis finna häxkraftsanklagelser och häxutdrivningar med brutala utfall. Uppskattningsvis har minst 75 personer mist livet genom häxkraftsrelaterade medborgargarden mellan 2019-2022, och betydligt fler har antingen skadats eller drivits på flykt. Detta bör inte betraktas som ett problem isolerat till Malawi, däremot är ökningen av häxkraftsrelaterat våld i landet under senare tid anmärkningsvärd och en av de högsta på kontinenten. Den koloniala Häxkraftslagen har kritiserats häftigt, och efter den järnhårda autokraten Kamuzu Bandas regimfall och Malawis demokratisering 1993, har röster höjts om att förändra den befintliga förordningen rörande häxkraft och dess lagstiftning. Kritiken tycks dock mindre riktad mot de förbud som nämns i lagen, och det vore nog alltför godtyckligt att påstå att den gemene malawiern ställer sig bakom det våld som utövas mot anklagade grupper. Däremot har lagen som författades av den brittiska administrationen en starkt sekulär prägel, och gör gällande *att häxkraft inte existerar*. I opinionssiffror framtagna av både nationella och internationella organ, uppskattas tron på häxkraft i Malawi befinna sig på mellan 90–96%. Det skulle kunna föreslås att det ökande våldet är en slags reaktion på det politiska och ekonomiska tumult som landet genomgår (Ashforth, 2015; Mannberg 2023), och kanske är häxkraften en reflektion av det mjuka eller indirekta våldet och den oro och instabilitet den innebär. Denna tanke följer en funktionalistisk linje som länge dominerat den sociologiska diskursen kring häxkraft, vari 'det ockulta' tolkas som en slags ventil för de frustrationer som ansamlas, i en slags metaforisk social tryckkokare. Jag skriver 'det ockulta' i denna mening för att klargöra den diskursiva gren som häx-

kraftsanklagelser ofta vävs samman med. Som både Luise White (1993) och Anika Wilson (2013) har beskrivit, kan rykten och berättelser om exempelvis vampyrism, zombifiering av arbetare eller satanism också betraktas som en meta-kommunikativ representation av social oro. Av särskilt inflytande är Comaroff och Comaroffs (1999) arbete rörande 'ockulta ekonomier' (eller *the modernity of malcontents*) (1993), där de två antropologerna tillskriver ökningen av ockulta uttryck till ett 'påfrestande modernitetsparadigm'; en tillväxtbaserad, nyliberal ekonomisk modell importerad och implementerad utifrån ekonomiska och sociala processer som inte utformats för eller av en afrikansk befolkning, som ett led i den världsomspännande globaliseringen. Den 'ockulta ekonomin' kan via Comaroff och Comaroff förstås som en respons till och uttryck för (post-)koloniala mekanismer som ännu har kontinenten i sitt grepp, och dess resulterande ojämna resursfördelning. Antropologen Harri Englund har i sin tur påpekat en viktig brist i Comaroff & Comaroffs formulering vad avser Malawi; nämligen att kapitalistisk och transnationell ekonomi varit en central komponent i stora delar av Malawi sedan långt innan de globaliseringsprocesser Comaroff & Comaroff förknippar med modernitet, och likväl fanns häxkraftsaspekten inbäddad i även detta 'för-moderna' ekonomiska utbyte. Detta kan vi utläsa inte minst hos Yao-folket, då de historiskt varit högst delaktiga i internationell handel med både slavar och varor med framförallt Mellanöstern och Östafrika, vilket också ledde till anammandet av den muslimska tron (McCracken, 2012). Vad Englund därigenom också bekräftar är den ekonomiska aspekt som finns inbäddad i mycket av den interna eller emiska diskursen kring häxkraft; och som många rituella experter i Mangochi så småningom skulle komma att bekräfta även för mig. Att häxkraft och häxkraftsanklagelser till stor del handlar om att ta eller att ackumulera vinst (i kapitalbemärkelse) är inget nytt, vilket bland andra sociologen Peter Geschiere (1997) skrivit flitigt om i sitt arbete med häxkraft och modernitet i Kamerun. Den som ackumulerar fortare och effektivare än sin granne är mer benägen att bli misstänkt för att ha uppnått detta på omoraliska grunder. När jag och min översättare Wilson diskuterade ämnet i bilen mellan byarna i Mangochi berättade han att han själv skulle kunna verka misstänkt om det inte vore för att han var så pass välkänd i området. En stor bil, ett bra jobb för en respekterad organisation, och kringsläpande på en *muzungu* (en västerlänning) i sällskap, är alla faktorer som skulle kunna väcka misstänksamhet. Eftersom pengar och

resurser numer är nyckeln till liv och stabilitet, precis som kött och majs, är det föga förvånande att just kapital och ackumulation genererar misstro. Adam Ashforths (2015) arbete om satanism- och vampyranklagelser i den sociala sfären i Malawi ger ytterligare tyngd till denna tes. Korrumpierade politiker och polismän, de som genererar kapital på de sårbaras bekostnad, är särskilt utpekade i denna typ av ockulta ryktesspridningar, och vampyrliknelsen är kanske en särdeles slående metafor. Det kan vidare tilläggas att blod ofta kopplas samman med begreppet *moyo*; *livskraft*. *Moyo* finns i många substanser, men anses vara som mest koncentrerad i just blod (Kaspin, 1993; Morris, 2000). I de många koloniala myterna och ryktesspridningarna från Östafrika, förknippar Luise White (2000) många vampyrmyter med rädslan för det koloniala maskineriet. De vita kolonialisterna tog blodprover med sprutor, sparade det i labb och utförde blodtransfusioner, och upplevdes som besatta av afrikanskt blod, och kanske var hudfärgen en indikation på att de behövde blodet för att överleva i det afrikanska klimatet (samtidigt som de förslavade den afrikanska befolkningen). I artikeln ”Satanism is Witchcraft’s Younger Sibling” (2021), utforskar Sarah Svege et al. hur anemi (blodbrist) conceptualiseras som något övernaturligt i den malawiska ontologin. Många av hennes informanter kopplar anemi till bristen på *moyo*, livskraft, något som gör de drabbade mycket bleka, vilket vittnar om ett mycket farligt ’kallt’ tillstånd. Sveges informanter förklarar att detta tyder på en mycket starkare typ av häxkraft, en häxkraft från det ekonomiskt och teknologiskt starka väst; *satanism*. Samma mönster utläser Ashforth, som noterar att satanism- och vampyranklagelser ofta gör sig synliga när det är västerländska pengar och intressen som sponsrar de malawiska korrupta politikerna.

DEN ’LEVDA’ CIRKULÄRA, OCKULTA EKONOMIN

Mina intervjuer med rituella experter, omskärare, föräldrar, ”häxdoktorer” och ”helare” i Mangochi gav inte bara starka indikationer om häxkraftens mycket levande och närvarande roll i Yaos samhälle och världsbild. Nästan enhetligt fick jag höra att den var på uppgång. ”Du förstår, det är så många fler människor här idag än för 30 år sedan”, förklarade en omskärare. ”Häxkraft är ren avundsjuka!”, svarade en annan. En tredje förklarade för mig att ett av de största hoten mot det rituella rummet och initianderna idag är an-

dra rituella experter och omskärare: ”har du ett gott rykte om dig blir du en måltavla. Alla vill åt din business. Har du starka mediciner kommer någon annan att vilja använda dem för sina egna syften. Och eftersom de också kan magi och örter försöker de förstöra för dig så att ingen vill att du skyddar deras läger igen.” Dessa citat återspeglar ett par aspekter som jag avsett att redogöra för i denna text. Värdet av en initiation för att befästa kulturell identitet är högt; det är en industri som i takt med den ökande befolkningsmängden kommit att bli högst lukrativ. Vi talar här om både monetär vinning och en god social ställning; två aspekter som är särskilt centrala i den malawiska diskursen om häxkraft. Men kanske särskilt intressant utifrån både en ritualteoretisk och religionsvetenskaplig synpunkt är *häxkraftens cirkulära ekonomi i praktik*. Det tycks nämligen som att det bästa sättet att bekämpa häxkraft på är att bemöta häxan på dess egen spelplan. Omskärare och rituella experter är inte bara just detta; de måste nödvändigtvis själva, åtminstone i praktiken, kunna utöva häxkraft för att *bemästra* häxan. Vad som genomsyrar häxkraftsbeskydd i rituell form är en slags häx-mimetik; att anamma särskilda anti-sociala drag såsom att arbeta naken, om natten och med farliga liminala substanser såsom blod, övergivna förhudar och potenta magiska mediciner. Det är med andra ord fråga om en slags magisk kapprustning, och i denna cirkulära, ekonomiska ockulta miljö är misstänkliggörandet den propeller som tycks generera och upprätthålla häxkraftens mystiska och dynamiska närvaro och existens.

Alla informanter som citeras i denna text har anonymiserats i enlighet med både svensk och malawisk lagstiftning. Alla resultat kommer att publiceras i doktorsavhandlingen *Ritual Sustainability: Anthropological Perspectives on Religion, Ritualism and Legitimacy in Malawi*, som beräknas läggas fram för disputation under 2026 vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds Universitet.

Översättningar från ciYao till engelska av Wilson Chalimba. Översättningar från engelska till svenska av Markus Mannberg.

LITTERATUR

- Ashforth, A. (2015) "When the Vampire Comes for You" in *Social Research* vol. 81 no.4 (2015), pp. 851–888. *John Hopkins University*.
- Ashforth, A. (2015) "Witchcraft Justice, and Human Rights in Africa: Cases from Malawi" in *African Studies Review*, Vol. 58, No. 1 (April 2015), pp. 5–38.
- Bonhomme, J. (2016) *The Sex Thieves: The Anthropology of a Rumor*. HAU Books, Chicago (US).
- Comaroff, J & Comaroff, J (1999) "Occult Economies and the Violence of Abstraction" published by Wiley on behalf of the *American Anthropological Association* Vol. 26, No. 2 (May, 1999), pp. 279–303.
- Dicks, I. (2012) *Toward an Understanding of a Muslim Amacinga Yawo Worldview*, doctoral dissertation, Chancellor College (2012), publ. Luviri Press (Zomba/Mzuzu, MW).
- Dicks, I. (2013) "Witchcraft Accusations Amongst The Muslim Amacinga Yawo of Malawi and Modes of Dealing With Them" in *the Australasian Review of African Studies (ARAS)* Vol.34 No.1 June 2013.
- Englund, H (1993) "Witchcraft, Modernity and Person" in *Critique of Anthropology: A Journal of the Critical Reconstruction of Anthropology* (1996). pp. 257–79.
- Englund, H. (2011) *Human Rights and African Airwaves: Mediating Equality on Chichewa Radio*, Indianapolis (US): Indiana University Press.
- Forster, P.G. (1998) "Religion, Magic, Witchcraft, And Aids in Malawi". *Anthropos*. 93(4/6): pp. 537–545.
- Van Gennep, A. (1960) *The Rites of Passage*. Chicago University Press, Chicago (US).
- Gluckman, M. (1965) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Basil Blackwell, Oxford Press (UK).
- Kapferer, Bruce (2002) "Outside All Reason: Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology" in *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, Fall 2002, vol 46, No. 3, *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery* (Fall 2002) pp. 1–30.
- Marwick, M. (1950) "Modern Anti-Witchcraft Movement in East Central Africa" in *Africa: Journal of the International African Institute*, Apr., 1950, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1950), pp. 100–112.
- Marwick, M. (1961) *Sorcery and Witchcraft in their Social Setting: with Speci-*

- al Reference to the Northern Rhodesian Cewa*, doctoral thesis, University of Cape Town.
- Marwick, M. (1965) *Sorcery in its Social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester (UK): Manchester University Press.
- Mbembe, A. (2000) *On the Postcolony*. University of California Press (US)
- Mbembe, A. (2013) *Necropolitics*. Duke University Press.
- McCracken, J. (2012) *A History of Malawi 1859–1966*. James Currey (Boydell & Brewer Ltd. (UK).
- Morris, B. (2000) *Animals and Ancestors: An Ethnography*, Oxford (UK) & New York (US): Berg (Oxford Int. Publishers).
- Morris, B. (1998) *The Power of Animals: An Ethnography*, Oxford (UK) & New York (US): Berg (Oxford Int. Publishers).
- Richards, A. (1935) "A Modern Movement of Witch-finders", in *Africa: Journal of the International African Institute*, Oct., 1935, Vol. 8, No. 4 (Oct., 1935), pp. 448–461.
- Svege, S. Nkosi-Gondwe, T., Lange, S. (2021) "'Satanism is witchcraft's younger sibling': Changing perceptions of natural and supernatural anaemia causality in Malawian children". *PLoS ONE* 16(4): e0250661.
- Turner, V. (1969) *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Aldine Transaction/Routledge (US/UK).
- van Breugel, J.W.M., (2001) *Chewa Traditional Religion*, Zomba (MW): Kachere Series (African Books Collective).
- Warria, A. (2018) "Girls' Innocence and Future's Stolen: The Cultural Practice of Sexual Cleansing in Malawi", *Elsevier Ltd. Children and Youth Services Review* 91:298–303.
- West, H. (2005) *Kupilikula: Governance and the Invisible Realm in Mozambique*. University of Chicago Press (Chicago/London).
- West, H. (2007) *Ethnographic Sorcery*. University of Chicago Press (Chicago/London).
- White, L. (2000) *Speaking With Vampires: Rumor And History in Colonial Africa*. Berkeley (US): University of California Press.
- Wilson, A. (2013) *Folklore, Gender, And Aids in Malawi*, New York (US): Palgrave Macmillan.

Mishmash och migration

Lokala judiska mattraditioner som identitetsbärare

Finns det judiska köttbullar? Och svensk pesachmat? Denna artikel ska handla om hur judisk mat kan vara både platsbunden och platsöverskridande och därigenom en återkommande identitetsmarkör för såväl individer som grupper.

Något av det första man lär sig när man börjar studera judendomen är att en viktig del i traditionell judisk praktik är de föreskrifter som reglerar hur man äter. Dessa kallas med ett samlingsnamn för *kashrut*, ett ord som är besläktat med det mer kända begreppet *kosher* eller *kasher*. Begreppet betyder ursprungligen i bibelhebreiskan ”lämplig”, ”passande”, men kommer i senare, rabbinsk terminologi att syfta på sådan mat som kan ätas av judar. Grunderna i kashrutssystemet är relativt lätta att överblicka: inte äta fläsk eller skaldjur, inte blanda kött och mjölk, inte äta syrat bröd under pesach (för mer om kashrut, se Rabinowicz och Geffen, 2007). Hur strikt detta system tillämpas varierar dock i det oändliga på individnivå. Hur lång tid måste det gå mellan en kött- och en mjölkmåltid? Måste man ha separata husgeråd för kött- och mjölkmat? Äter man bara kött som är slaktat enligt kosherföreskrifterna, en slaktmetod som är förbjuden i Sverige? Äter man bara mat som är koshercertifierad av en rabbin?

MINORITET OCH MAJORITET

Vilken roll kosherreglerna kommer att spela och hur de tillämpas beror i hög grad om det rör sig om en situation där judar lever som minoritet eller majoritet. I samhällen där judar utgör majoritet, dvs i Israel eller i ultra-ortodoxa bostadsområden utanför Israel, är större delen av den mat som finns tillgänglig kosher, både i butiker och på restauranger. Det är snarare svårt att få tag på mat som inte är kosher. Då är det givetvis mycket lättare att äta enligt kosherreglerna, men kanske utgör det då inte en lika viktig identitetsmarkör. Man gör ju bara som alla andra runt omkring en gör. I samhällen där judar lever som minoritet är förhållandet det omvända: det kan vara svårt eller omöjligt att få tag på koshercertifierade produkter, vilket gör det svårt att strikt följa kosherföreskrifterna. Det gör att man tvingas hitta en nivå av acceptabel praktik som ändå gör vardagslivet hanterbart. Man kanske följer kosherreglerna i stort, men äter även kött som inte är kosherslaktat. En annan variant är att man håller strikt kosher hemma, kanske med separata husgeråd för mjölk- och köttprodukter, men är mer tillåtande i sin praktik när man äter utanför hemmet.

Kosherföreskrifterna har i alla tider fungerat som en gräns för måltidsgemenskap med icke-judar eftersom de försvårar för praktiserande judar att delta i måltider som inte har beretts enligt dessa regler. Däremot finns det förstås inget hinder att för att bjuda in icke-judar att delta i en måltid som följer dessa regler. Kosherreglerna kan också utgöra en gräns judar emellan, till exempel mellan personer som upprätthåller olika strikt nivå av kosher. Därtill kan man lägga att det finns mindre skillnader mellan olika judiska grupper. En av de mest kända av dessa skillnader är att sefardiska judar tillåter att man äter ris under pesach, men det gör inte ashkenaser.

MAT MED HISTORIA

Lokala judiska matkulturer idag är pluralistiska och ständigt stadda i förändring (Pataricza, 2019, 76). Detta beror på att judiska befolkningsgrupper har tillkommit genom olika vågor av migration, vilket innebär att judarna i ett visst land har medfört en mängd olika kulturella traditioner, inklusive mat. Dessutom har dessa olika etniska grupper olika lång historia på en viss plats och kan därmed representera olika faser av kulturell integration – det vill säga vissa har i högre grad än andra tagit över matvanor från den lokala,

ickejudiska befolkningen (Panayi, 2012, 293). Claudia Roden skriver i *The Book of Jewish Food*: 'Every cuisine tells a story. Jewish food tells the story of an uprooted, migrating people and their vanished worlds' (Roden, 1996, 3). Roden kom själv från en egyptisk judisk familj som senare emigrerade först till Paris och sedan till London. Hon beskriver i boken dofterna av vitlök som fräste i pannan och krossad kardemumma från hennes mammas matlagning som något som gjorde att det ibland kändes som om familjen aldrig hade lämnat Kairo (Horowitz, 2014, 57f). Det innebär att alla lokala judiska matkulturer redan i sig bär med sig historiska avtryck av tidigare migration, och därigenom identitetsskapande rötter till platser där man kanske aldrig har satt sin fot.

När man talar om judisk mat tänker man ofta på klassiska östeuropeiska judiska rätter som *gefillte fisch*, *tzimmes* och *kugel*, kanske för att östjudisk matkultur har varit mest synlig i populärkulturen, till exempel i amerikanska filmer. Men eftersom judar har bott på alla kontinenter utom Antarktis så finns det judisk matkultur från alla dessa delar av världen, till exempel indisk, sydamerikansk eller jemenitisk judisk mat.

För den som vill veta mer om judisk mat i Sverige är boken *Judisk mat i svenskt kök. Mat, minnen & tradition* (Fried, Burstein och Edelman, 2003) en guldgruva. Boken innehåller ett rikt urval av recept från det svenska judiska köket, men med rötter i många olika länder. Den innehåller dessutom en översikt över kashrut i teori och praktik och över de olika migrationsvägar som bidragit till den svenska judiska matkulturen.

LOKALA VARIANTER PÅ JUDISK MAT

Ett sätt där judisk matkultur anpassas till lokala omständigheter är att man i sin matpraktik etablerar en, mindre strikt, men acceptabel nivå av kashrut. Det kan till exempel bestå i att man i länder där kosherslakt inte är tillåten, som t ex Sverige, följer reglerna för vilka djur som är tillåtna och inte blandar kött- och mjölkmat, men köttet man äter är inte slaktat enligt kosherreglerna utan på ”vanligt” sätt. Den som är mer strikt praktiserande har fortfarande möjligheten att äta importerat kosherslaktat kött från länder där detta är tillåtet, vilket då givetvis blir mer kostsamt än annat kött. Andra väljer att äta vegetariskt eftersom man därigenom slipper både att söka efter kosherslaktat kött och att hålla på separationen mellan kött- och

mjölkmat. Det kan också vara ett sätt att inte behöva uppmärksammas som jude i samband med att man äter tillsammans med icke-judar (Diemling och Ray, 2014, 133-135).

Detsamma gäller andra produkter. Lokala judiska församlingar upprättar och uppdaterar listor över produkter i det lokala ordinarie matsortimentet som är kosher, som till exempel här en lista över vilka GB-glassar som var kosher 2023 (glassar-2023-kosher.pdf (jfst.se)). Hela kosherlistan för Judiska församlingen, Stockholm omfattar cirka 2500 produkter och uppdateras kontinuerligt (kosher_produkter_2021-03-01_a_jfst.pdf). För den som är mer strikt praktiserande finns möjligheten att välja koshercertifierade produkter. I länder med små och utspridda judiska befolkningar är det ofta glest mellan kosherbutikerna och där finns det möjlighet att beställa mat online vilket förstås också blir mer kostsamt (se t ex <https://www.kosher4u.eu/> som levererar inom EU). I Sverige är det vanligt att de som praktiserar strikt kosher har stora frysboxar för att kunna göra stora beställningar eller går samman för att göra en gemensam beställning av kosher mat eller vin för att minska kostnaden för frakt (samtal med rabbin Ute Steyer).

FRÅN ATT HÅLLA KOSHER TILL ATT "ÄTA JUDISKT"

Dóra Pataricza som har studerat finsk-judisk matkultur noterar en förändring som skett gradvis från 1960-70-talen: allt fler går över från att hålla kosher till att "äta judiskt". Med det avses att man fortsätter att laga och äta det man uppfattar som traditionellt judiska rätter, t ex att baka *challah* på fredagar inför sabbaten, men utan att hålla på alla kosherreglerna (Pataricza, 2019, 79-80). På så sätt fortsätter den lokala matkulturen att fylla en viktig identitetsskapande funktion, även om den inte följer strikt kashrut. En vanlig finsk-judisk nivå på kashrut är det många definierar som "Skandinavisk kosher" vilket innebär t ex: att mjölkprodukter och kyckling kan köpas i vanliga affärer, när det gäller nötkött som ska ätas på de stora högtiderna måste det vara slaktat enligt kosherreglerna, men när det gäller nötkött som äts på vanliga dagar så kan även halalslaktat kött accepteras (Pataricza, 2019, 80). Det finns också andra anpassningar till lokala omständigheter som att reglerna är mer tillåtande när man är i sommarstugan, där urvalet av livsmedel i butiken är mer begränsat. Livsmedel som har en stark ställning i den finska icke-judiska matkulturen, t ex olika former av korv (som kan inne-

hålla fläsk) eller kräftor, äts också, trots att de inte är kosher enligt klassiska kosherregler (Pataricza, 2019, 80-81, 87).

Ett sätt att förstå dessa lokala varianter av kashrut är att de utgår ifrån ett annat etablerat begrepp inom tolkningen av halacha, den judiska lagen, nämligen *minhag*, ”sedvänja”. Ett vanligt sätt att se det är att lokal praktik formas både av halacha, alltså tidigare generationers tolkning av den judiska lagen som i teorin ses som bindande för alla tider och platser, och *minhag*, en sedvänja som uppkommit lokalt, och att även etablerad *minhag* ska följas (Czimbalmos, Illman och Pataricza, 2022, 35).

LJUS ELLER MÖRK CHALLAH

En annan variant på judisk mat är att klassiska judiska rätter anpassas till lokal matkultur. Det kan t ex handla om anpassning till vad man lokalt uppskattar. Om den lokala smaken föredrar mindre söta bröd med mer fullkorn kan en naturlig utveckling vara att det klassiska sabbatsbrödet, *challah*, bakas med grahamsmjöl och mindre socker än i andra delar av den judiska världen där man föredrar ljusare och sötare bröd. Eller så får challan vara undantaget från den lokala brödkulturen och därmed en tydligare identitetsmarkör (Payani, 2012, 298). Lokala preferenser kan också göra att klassiska judiska recept inte slår igenom i en lokal kultur. Finsk-judisk matkultur har länge varit dominerad av ashkenasiska rätter, men har däremot inte omfattat den annars mycket spridda grytan *cholent* eftersom den innehåller bönor, en ingrediens som inte har varit så vanlig i det finländska köket (Pataricza, 2019, 84).

En form av anpassning är att man byter ut vissa ingredienser som lokalt kan vara svåra att få tag på eller kostsamma mot andra. De klassiska purimkakorna *hamantaschen* fylls i Israel ofta med vallmofrön och/eller dadlar. En nordisk variant kan vara en fyllning av lokalt tillgängliga bär som hallonsylt, eller varför inte en modern variant med fyllning av nutella. Ett annat exempel på detta skulle vara att man lagar den östjudiska klassiska rätten *gefilte fisch* med olika sorters fisk beroende på vad som finns lokalt tillgängligt (Pataricza, 2019, 83). Se även det bifogade challahreceptet nedan från en finsk judisk familj, ett recept som även innehåller en slurk Koskenkorva! Ett sätt att följa hur lokala judiska matpraktiker förändras över tid är att studera vilka nya recept och ingredienser som gradvis inkorporeras i

respektive försvinner från lokalt utgivna judiska kokböcker (Payani, 2012, 310; Solomon 2014).

Ibland kan också den lokala anpassningen bero på var man bor på jordklotet. De klassiska rätterna som många judar äter i samband med de stora årliga högtiderna har ju uppkommit delvis beroende på vilka livsmedel som just då fanns tillgängliga eller i överflöd, till exempel traditionen att äta mjölkprodukter som cheesecake under shavuot, alltså under den senare delen av våren då korna har kalvat och man hade god tillgång på mjölk. En bra minnesregel för när det judiska nyåret inträffar är att man brukar äta äppelklyftor doppade i honung och önska varandra ett gott och sött kommande år, eftersom den högtiden brukar sammanfalla med äppelskörden. Om man däremot bor på södra halvklotet så har äppelträden precis blommat, så då fick man under tidigare perioder kanske ersätta de färska äpplena med torkade äpplen eller äppelmos. I dagens globaliserade värld är detta förstås ett mindre problem eftersom livsmedel exporteras över hela världen.

JUDISKA VARIANTER PÅ LOKAL MAT

Det omvända, att man anpassar lokala mattraditioner för att passa i ett judiskt kök är minst lika vanligt. Det har också blivit lättare att göra under de senaste decennierna allteftersom olika ersättningsprodukter för mjölk och kött har kommit på marknaden. När det tidigare var svårt att servera kosher lasagne eller cheeseburgare på grund av förbudet att blanda kött- och mjölkmat kan man nu alltså enkelt ersätta köttfärsen med vegofärs eller mjölken med vegomjölk. I Israel är restaurangerna klassificerade som antingen kött- eller mjölkrestauranger, så det innebär att antingen serverar pizzerierna köttfria pizzor med vanlig ost eller pizzor som kan innehålla kött men med mjölkfri ost.

En annan anpassning kan helt enkelt vara att om det finns flera varianter på ett recept så väljer man det som stämmer överens med kosherreglerna. Kosherköttbullar skulle då göras på nötfärs, inte blandfärs och utan några mjölkprodukter. Det kan också vara att man ersätter vissa ingredienser med andra som ofta finns i judiska familjers kök, till exempel att man ersätter vanligt ströbröd med matzamyöl, ströbröd gjort på det osyrade brödet *matzah* som ätes under pesach, ett ypperligt förtjocknings- eller bindemedel.

ÄR HUMMUS EN JUDISK RÄTT?

Ett specialfall gäller det israeliska köket. Många judar från resten av världen besöker Israel och kommer att förknippa samtida judisk mat med den mat man har ätit i Israel. På grund av de många olika nationella judiska grupper som invandrat till Israel så finns all världens olika judiska matkulturer representerade där. En stor del av det som kan ses som standardrätter i det israeliska köket: falafel, hummus, baba ganoush, är inte heller specifika för Israel utan ätes över hela Mellanöstern, även om de i israeliska restauranger tillagas enligt kosherreglerna. Det här medför också vissa svårigheter när det gäller dessa rätters roll som bärare av judisk identitet. Vems är de? Den historiska antropologen Dafna Hirsch har i artikeln ”Hummus is best when it is fresh and made by Arabs’: The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab” konstaterat att klassificeringen av hummus i israelisk-judisk matkultur har genomgått tre faser: 1. under det tidiga 1900-talet och de första åren efter staten Israels grundande sågs hummus som en arabisk maträtt som judiska nutritionister uppmuntrade även judar att äta, som en del av sionistiska försök att ”reformera” de nyinvandrade judarnas matkultur till en som bättre passade i det nya hemlandet. 2. Från slutet av 1950-talet i takt med att storskalig produktion av hummus påbörjades kom hummusen att ”nationaliseras” och ses som en israelisk rätt, också som en del av ansträngningarna att etablera en israelisk matkultur. En annan bidragande faktor var den tilltagande migrationen till Israel av judar från olika länder i Mellanöstern. Dessa nya migranter öppnade ”orientaliska restauranger” där övriga judiska israeler lärde sig uppskatta hummus. 3. Från slutet av 1980-talet har hummusen återigen börjat ses som en arabisk maträtt, delvis som en del av en ”gourmetisering” av hummusen, där ”arabisk” hummus har kommit att ses som godare och av bättre kvalitet. Bidragande faktorer som populariserade arabisk mat bland israeler under den här perioden var dels en stigande uppskattning för lokal ”etnisk” mat, dels den så kallade Medelhavsdietens popularitet (Hirsch, 2011, 618-624).

VEM ÄTER KOSHERPRODUKTER?

En intressant utveckling i modern tid är att vissa kosherprodukter har kommit att uppfattas som av extra hög kvalitet även utanför den judiska befolkningsgruppen. Ett exempel på det är kosher pickles eller koshersalt som ofta

kan ingå i framför allt amerikanska matrecept och dessa produkter finns i standardsortimentet hos många av de stora livsmedelskedjorna. Man kan också se en trend som pekar på en ökad efterfrågan på kosherprodukter världen över, även bland icke-judiska konsumenter. Cirka 80 procent av den koshermat som säljs i USA köps av icke-judar. Enligt dessa konsumenter beror deras val på att de uppfattar kosherprodukter som ”säkrare” och hälsosammare. Vissa konsumenter menar till exempel att den rigorösa övervakning som kosherprodukterna genomgår under tillverkningen gör att de är ett säkrare val för allergiker (Jeong, Yang, Lee, och Bosselman, 2019, 529f, 533). Den här utvecklingen är intressant när det gäller koshermatens funktion som bärare av judisk identitet. Å ena sidan: om fler icke-judiska konsumenter efterfrågar kosherprodukter kommer dessa att bli mer tillgängliga och priset kommer att gå ner, vilket underlättar för konsumenter som håller kosher av religiösa skäl. Å andra sidan: kommer koshermaten att fortsätta att vara viktig för judisk identitet om den även konsumeras av icke-judar, om än av andra skäl? Kan man se detta som en form av kulturell appropriering?

SAMMANFATTNING

Sammanfattningsvis kan man alltså konstatera att judisk lokal matkultur har fyllt en viktig identitetsbärande funktion genom århundradena. Kosherreglerna och rätter som uppfattas som specifikt judiska, t ex sådana som lagas till sabbat eller de årliga högtiderna, har tjänat som något som stärkt och fört vidare judisk identitet och gemenskap, både för individer och grupper. Samtidigt har också de lokala judiska matkulturerna stärkt identiteten av att vara till exempel svenska, etiopiska, indiska eller argentiska judar.

Liksom för alla andra har den moderna världen inneburit en större tillgänglighet till all världens matkulturer. I dagens globaliserade värld kan dessa olika judiska matkulturer ses som ett smörgåsbord som är tillgängligt för alla, såväl judar som icke-judar, världen över. All världens ingredienser finns tillgängliga överallt och året runt, och varje år kommer nya kokböcker med gamla och nya recept från olika judiska matkulturer, vilket gör att även den som följer kosherreglerna har ett mycket rikare utbud av läckerheter att avnjuta. Samtidigt så innebär detta kanske att den lokala judiska matens funktion som identitetsbärare försvagas.

CHALLAH (ett recept från Moses Zewi, insamlat av Dóra Pataricza från en anonym informant)

1/2 l ljummet vatten

50 gr jäst

1 ägg

1 äggvita

Salt

1 tsk socker

5 matskedar olja

1 msk Koskenkorva

1 kg mjöl

Lös upp jästen i vattnet. Blanda i alla ingredienser utom äggvitan. Knåda ordentligt. Låt jäsa i minst 30 min, helst längre. Dela sedan degen i två delar. Varje del delas i fyra som rullas ut till långa strängar. Strängarna flätas sedan till två avlånga bröd som får jäsa i ytterligare minst 30 min. Pensla med uppvispad äggvita och grädda i 200 grader i 20–25 minuter.

LITTERATUR

Czibalmos, M, Illman, R och Pataricza, D. (2022) Bending, Breaking, and Adhering to Rules of Contemporary Jewish Practice in Finland. *Suomen antropologi*, 46, 3, 32–51.

Diemling, M. och Ray, L. (2014) ”Where Do You Draw the Line?”, *Food, Culture & Society*, 17:1, 125–142.

Fried, E., Burstein, M. och Edelmann, C. (2003). *Judisk mat i svenskt kök. Mat, minnen & traditioner*. Hillelförlaget.
glassar-2023-kosher.pdf (jfst.se))

Hirsch, D. (2011). “Hummus is best when it is fresh and made by Arabs”: The gourmetization of hummus in Israel and the return of the repressed Arab. *American Ethnologist*, 38, 4, 617–630.

Horowitz, E. (2014). Remembering the Fish and Making a Tsimmes: Jewish Food, Jewish Identity, and Jewish Memory, *The Jewish Quarterly Review*, 104, 1, 57–79.

Jeong, E., Yang, Q., Lee, S. & Bosselman, R. (2019) Factors for non-Jewish

- consumers' kosher food choice: An investigation of the food quality perception, *Journal of Foodservice Business Research*, 22, 6, 529–548.
kosher 4u: https://www.kosher4u.eu/kosher_produkter_2021-03-01_a_jfst.pdf
- Pataricza, D. (2019) Challahpulla Where two wor(l)ds meet, *Nordisk Judaistik* 30, 1, 75-90
- Payani, P. (2012) The Anglicisation of East European Jewish Food in Britain, *Immigrants & Minorities*, 30, 2-3, 292–317.
- Peles, C. , Shloim, N., Rudolf, M.C.J. (2021) "Over-preoccupation with healthy food is perceived as worship of the body": Food, culture and beliefs in Ultra-Orthodox Jewish families, *Appetite* 167, 1–9.
- Sonja K. Pilz (2017) The Earth is the Eternal's and the Fullness Thereof: Jewish Food Culture and the Blessings before Eating, *Liturgy*, 32:2, 14-23.
- Rabinowicz, H., & Geffen, R. M. (2007). Dietary Laws. In M. Berenbaum & F. Skolnik (Eds.), *Encyclopaedia Judaica* (2nd ed., Vol. 5, pp. 650–659). Macmillan Reference USA.
- Ranta, R., Mendel, Y. Consuming Palestine: Palestine and Palestinians in Israeli food culture, *Ethnicities* 2014, Vol. 14(3) 412–435.
- Roden, Claudia. *The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand to New York*. Knopf, 1996.
- Solomon, E. (2014). More Than Recipes: Kosher Cookbooks as Historical. *The Jewish Quarterly Review*, 104, 1, 24–37.
- Samtal med rabbin Ute Steyer (2023-08-04)

SIMON SORGENFREI

MUSLIM CLUB

Sveriges första källarmoské

INLEDNING

Ordet ”källarmoské” används för första gången i svensk press år 1990, men får sitt genomslag tjugofem år senare, 2014–2015, under åren då hundratals unga svenska muslimer reser till Syrien och Irak för att ansluta sig till Islamiska staten och liknande terrororganisationer.¹ I medierapporteringen har ordet källarmoské en subversiv klang, det framställs ofta som en plats för en sort otyglad religiositet på tvärs med majoritetens normer och värderingar och har de senaste decennierna oftast förknippats med radikaliserings eller islamism. Detta trots att en överväldigande majoritet av de lokaler som kallas moskéer i Sverige är just källarmoskéer, eller böne- och församlingsrum inhysta i andra former av föreningslokaler, tvättstugor eller lägenheter och att få av dessa knutits till radikaliserings.

Detta bidrag ska behandla Sveriges första källarmoské vilken var belägen i Stockholmsförorten Kärntorp mellan 1959–1962. Denna öppnades av konvertiten Björn Ismail Ericsson under en tid då relativt få muslimer levde i Sverige och då organiserad islam endast hade ett decennium bakom sig. Trots detta kan vi se att flera av de uttryck som senare blivit framträdande i studier om islam och muslimer i Sverige och Europa var synliga redan i denna lilla moskéförsamling. Några sådana uttryck diskuteras i slutet av

1 Sökning i databasen Svenska dagstidningar, 2023-12-13.

bidraget, men ett av dem kan kanske få inleda texten. Även denna första källarmoské tilldrog sig medialt intresse. Exempelvis fanns en liten notis om den i Expressen i samband med att den stängdes sommaren 1962:

Böneutroparen i Kärrtorp har tystnat. ENDA MOSKÉN måste stänga.

Invånarna i Kärrtorp i söderort har hört böneutroparen Ahmed Larby, Marocko, för sista gången... Efter en drygt ettårig tillvaro har den muhammedanska föreningen i Stockholm måst ge upp sin samlingsplats. Av huvudstadens ca 1000 muslimer kom bara ett fåtal till moskén... Kärrtorpsmoskén inryms i en f d distriktssköterskemottagning. Man har rum för bön, ett bibliotek och ett terem.

Bönerummet är av en slump vänt mot Mecka i sin längdriktning. Där har man fallit på knä och vänt huvudet mot sin heliga stad... medlemmarna kommer från Iran, Syrien, Egypten och flera andra länder. Det är läkare, diplomater, ingenjörer och andra yrkeskategorier som vill samlas för att utöva sin religion... Nu tänker Björn Ericsson samla sina erfarenheter från Kärrtorp för att så småningom öppna en ny moské.²

Björn Ericsson som nämns i Expressens notis hette som muslim Björn Ismail och hade en spännande levnadshistoria. Han har själv berättat om sitt liv i boken *Aladdins son* från 1988 skriven av Ann-Madeleine Gelotte och i en radiodokumentär med samma namn från 2008. Dessutom har han berättat mer specifikt om sin relation till islam och muslimska föreningar i Sverige från 1950-talet fram till mitten av 1990-talet i ett opublicerat manuskript vilket jag fått tillgång till genom hans son David Ericsson. Det är huvudsakligen på dessa material nedanstående bygger. Denna text är också en reviderad och utökad version av några kapitel ur min bok *”De kommer att vara annorlunda svenskar”*. *Berättelsen om Sveriges första muslimer* (Norstedts, 2022).

BJÖRN ISMAIL ERIKSSON

Björns mor hette Blenda Ericsson och kom från Enköping men drömde om den större världen, utanför småstaden. Efter avslutad skolgång reste hon till Paris där hon fick plats på ett kontor och dessutom träffade den stilige kap-

2 ”Böneutroparen i Kärrtorp har tystnat”, Expressen 28 juni 1962. Som framgår av texten finns det lite varierande uppgifter om hur länge moskén var aktiv.

tenen Ala al-Din al-Imam, syrier till börden men då officer i franska armén. Relationen blev flyktig men de hade i alla fall en intim natt tillsammans, för Blenda blev gravid och när det började synas reste hon hem till Sverige. 1934 föddes sonen Björn, som genast lämnades till ett barnhem. Där ska han ha utsatts för vanvård innan han några år gammal i stället fick flytta hem till sina morföräldrar i Enköping. De uppfostrade honom som sin egen och mamman Blenda kom ibland för att hälsa på. Björn själv har senare berättat att han uppfattade henne som en snäll tant, som alltid hade med sig en påse karameller.³

När han blev lite större började Björn förstå hur det låg till och frågade sin mormor och morfar om vem som var hans far. De berättade att pappan var en ”fin fransk officer” – det arabiska ursprunget undanhöll för de honom – och i skolan började vissa lärare kalla honom för ”den lille fransosen”. Eventuella busstreck förklarades med hans ”sydländska temperament”.⁴ Men med åren lärde han sig mer om sin far Ala al-Din, att han var arab och ”muhammedan” och att det inte var lika fint som att vara fransman.⁵

De hade dock ingen kontakt. Detta trots att Blenda hade fortsatt att brevväxla och gjort upp att Ala al-Din skulle överta ansvaret för pojken efter det att han fyllt sex år. Men när födelsedagen kom hade andra världskriget brutit ut och breven slutat komma.⁶ Blenda fortsatte i alla fall att skriva:

Min käre Ala

Det är bra länge sedan, på grund av kriget, som vi hörde av varandra. Har du glömt din svenska vän Blenda Ericsson och din lille son Björn Nils-Olof? Han är tio år nu. Det är en vacker pojke och han frågar ideligen efter nyheter från sin far, som han älskar mycket fastän han aldrig har mött honom. Det är faktiskt tragiskt för den lille som du förstår. Jag hoppas att du fortfarande är i livet. För den lilles skull har jag aldrig gift mig.⁷

När breven kom i retur utgick Blenda från att Ala al-Din stupat i något slag. I skolan hade Björn en lärare som klädde sig i brunskjorta, ridstövlar och med koppel över bröstet. Han stirrade ilsket på Björn och stämningen hård-

3 Gelotte 1988: 8–11, 18. Boucheloukh 2008.

4 Gelotte 1988: 33–35. Boucheloukh 2008.

5 Gelotte 1988: 47. Boucheloukh 2008.

6 Gelotte 1988: 49, 56. Blenda sa nu att pappan var död.

7 Boucheloukh 2008.

nade på skolgården. ”Jude”, ropade någon efter honom. ”Jude, tattarunge, zigenare”.⁸ Det fortsatte upp i realskolan, att han misstogs för jude, men då hade han förstått att börja odla sin franska identitet. Och med den kom drömmen om konstnärskapet på köpet.

Björn lade nu all sin energi på fransklektionerna i skolan, började spela fiol och skaffade basker. Efter kriget började han också lyssna på jazz och snart var musiken det enda han brydde sig om. Betygen dalade och hann nå botten innan han hoppade av skolan.⁹

Han flyttade från morföräldrarna i Enköping och in till sin mamma Blenda i Stockholm. Men det stod snart klart att de aldrig skulle fungera. Blenda blev vansinnig över att Björn tränade på sin fiol hela dagarna och efter en tid kom de överens om att han nog borde studera i Paris i stället. Han tog tåget genom ett sönderbombat Europa. Efteråt reflekterade han över det där, hur han reste i sin mors fotspår – och att han omedvetet var på jakt efter sin far.¹⁰

Björn skulle aldrig glömma hur det kändes att stiga av tåget i Paris – ingen tittade konstigt på honom, ingen tyckte han såg annorlunda ut, alla antog helt enkelt att han var fransman. För första gången i livet kände han att han passade in. Han tog in på Hotell Descart vid Place de la Contrescarpe, frös, svalt och studerade fiol för den stränge Guiseppa Nedetti. Han övade sina Bachstycken så flitigt att han överansträngde fingrarna i stråkhanden och snart inte kunde spela alls längre. Då började han i stället stryka runt. ”Jag var en ovårdad lymmel, var i hallarna och åt löksoppa. Och så följde jag med en tant hem också, då var jag sexton år, och debuterade på det sättet”, har han berättat.¹¹

När pengarna tagit slut tog han sig hem till Sverige igen, till Stockholm. Även där drog han runt på staden om kvällarna, i de mörka gränderna. På en fasad vid Vattugatan hade någon klottrat: PAUL ANDERSSON – GENI, och Björn kunde bara hålla med.¹² Kanske hade de träffats redan i Paris? Nu började Björn Ericsson och Paul Andersson och den senares väninna Bir-

8 Gelotte 1988: 59, 62–63.

9 Gelotte 1988: 93, 115, 118, 132.

10 Gelotte 1988: 120–121. Ala al-Din överlevde och Björn Ismail fick senare i livet kontakt med sin far.

11 Boucheloukh 2008.

12 Stenberg 2010:14.

gitta Stenberg hur som helst umgås i Stockholm. De möttes på restaurangen Gangster-Norma i hörnet av Kungsgatan och Sveavägen där de hörde till ”den dagdrivande hopen av litteraturkunniga och hungriga människor”¹³ som hade annat än den prosaiska vardagen att tala om. Paul var poet och Birgitta skrev på en roman och båda skulle senare bli uppburna och kultförklarade för sina författarskap och självförbrännande liv. Med fiolen vilande i sin svarta låda började även Björn skriva en sorts surrealistisk poesi och ibland uppträdde han tillsammans med Paul med uppläsningar till jazz-musik på Nalen. Tillsammans med några andra unga poeter och författare kallade de sig Metamorfosgruppen.¹⁴ Men det var ett umgänge dömt på förhand. Drogerna släckte snart Paul Andersson, Birgitta Stenberg fortsatte sina resor ut i världen och Björn kallades till värnplikt.

Åter igen blev han en udda figur och för att stå ut började han att lära sig arabiska via en handbok och en Koran som innehöll både den arabiska texten och en översättning. Det var sin fars språk han ville lära sig – islam var han inte intresserad av. All religion var ointressant. Ville han ha innehåll läste han filosofi, av Sartre eller Hedenius.¹⁵ Korantexten trädde fram för honom utan något tydligt sammanhang, det var ett virrvarr av bibliska profeter och patriarker. När han kom till den fjortonde suran, den om Abraham, var han liksom tvungen att i alla fall göra det antagandet att Gud fanns. Bara för läsningens skull. Och under läsningens gång kom så antagandet att växa till en övertygelse. När han muckade hade han läst hela Koranen och blivit muslim.¹⁶

Björn fortsatte att resa till Paris, där han umgicks med nordafrikaner som påminde honom om hans far. Han antog det muslimska namnet Ismail, kanske som en blinkning till den frånvarande fadern och berättelsen om Abraham. Tillsammans med sina nya nordafrikanska vänner gick han till den stora moskén alldeles nära Place de la Contrescarpe där han hade bott under sin första resa till staden och där fick han hjälp att rätta till sitt uttal av de arabiska glosorna. Hans muslimska identitet stärktes och när han till slut återvände till Stockholm, 1956, letade han efter en muslimsk gemenskap där.

13 Stenberg 2010:34. Uppgift från Björn Ericsson son, David Ericsson att de umgicks på Gangster-Norma. Intervju med David Ericsson, 18 juni 2019.

14 Magnusson 1997.

15 Ericsson u.å.: 4–5.

16 Gelotte 1988: 145–146

1949 hade Sveriges första muslimska församling grundats och dem sökte Björn nu upp. Han lyckades bjuda in sig till deras bayram-firande i Medborgarhuset på Södermalm i Stockholm och blev vän med församlingens ordförande Ali Zakerov, och dess imam Osman Soukkan.¹⁷ Snart började han umgås i deras familjer. Medlemmarna i församlingen var nyfikna på den svenske konvertiten och då han dessutom hade svenska som modersmål ville de ha honom med i styrelsen. Under hela 1960-talet var han engagerad i föreningen och i sina memoarer ger han en levande skildring från ett av deras firanden i Medborgarhuset:

Akif Arhan rullade ut sina dyrbaraste mattor på golvet där något hundratal muslimer förrättade morgonbönerna under ledning av imam Soukkan. Zakerov, ordförande i den första islamförsamlingen i Sverige, satt på grund av sitt handikapp på en stol bredvid. Imámen Soukkan drabbades av en sjukdom som gjorde att hans händer skakade. Han brukade läsa upp en predikan (khutba) på turkiska från ett papper som fladdrade mellan hans händer. En turk från Istanbul ropade ut kallelsen till bön med så kraftfull röst att fönsterrutorna skallrade: "Alláhu akbar, Alláhu akbar... (Gud är störst)!" Kvinnor och barn höll sig, som brukligt är bland turkar, i bakgrunden som åskådare men några av dem hade mattor med sig och deltog i bönen.¹⁸

Medan de flesta medlemmarna var nöjda med att fira de två stora högtiderna ville Björn Ismail – liksom många av de muslimska invandrare som kommit till Sverige under femtiotalet – även att de skulle ha möjlighet att be fredagsbönerna gemensamt.¹⁹ Ali Zakerov hade fruktlöst försökt få hjälp till en moské inne i staden, men nu skulle Björn alltså i stället öppna en liten källarmoské i Kärrtorp.

MUSLIM CLUB

Björn fick hyra en tidigare distriktssköterskemottagning på Vikstensvägen 3 i Kärrtorp och lät inreda den lite som en moské.²⁰ Där var "två rum och ett

17 Ericsson, Björn Ismail, u.t., u.å. s. 4.

18 Ericsson, Björn Ismail, u.t., u.å. s. 2.

19 Ericsson u.t., u.å.: 6.

20 Jag har haft svårt att få fram exakt adress till lokalen, men enligt en person som besökte den

pentry samt toalett med tvättställ. Mattor och kuddar i det stora rummet att sitta på.”²¹ Han kallade moskén för Muslim Club (*Nadija al-Muslimin*) och varje fredag samlades där 25–30 personer för fredagsbön vid lunchtid. De flesta var unga studenter från olika länder.²² Ibland arrangerade de också kvällssammankomster med te och skorpor. ”Grannarna tittade lite snett på dörren med skylten Muslim Club men sade inget om verksamheten, som var stillsam” berättade Björn Ismail.²³ 1961 publicerade i alla fall Aftonbladet ett litet reportage från verksamheten:

Nunnekloster är inte enda tecknet på religiös livaktighet i vårt land. Också muhammedanerna har känt behov av samlingspunkter. Som en ringa början har en klubb, kallad Muslim Club, öppnats i Kärrtorp. Klubbens styrelse består av en sekreterare samt sektionensrepresentanter. Muslim Club är nämligen på grund av medlemmarnas olika nationella ursprung uppdelad i sektioner. Varje sektion utser en representant till styrelsen.

Muslimerna som önskar bli medlemmar i klubben kan välja mellan att ansluta sig till någon av de redan existerande sektionerna, en svensk, en turkisk, en arabisk och en jugoslavisk, eller bilda en ny sektion. Enligt det utkast till stadgar som föreligger är alla islamiska trosbekännare välkomna som medlemmar. Lydnad under Koranens bud är dock ett oeftergivligt villkor. Det är exempelvis förbjudet att dricka alkohol, äta svinkött eller delta i hasardspel.

Klubblokalen består av ett samlingsrum, ett kök och ett biblioteksrum. Medlemsavgiften är 10 kronor per månad, och vinsten går oavkortad till en moské-fond.

De gemensamma sammankomsterna utgöres än så länge av fredagsbön varje fredag klockan 12.30 och samkväm varje söndag kl. 18.

Och därmed får väl muhammedanerna sägas ha på allvar blandat sig i konkurrensen om de hedniska och hasardspelande själarna här i landet.²⁴

då den var aktiv låg den på Vikstensvägen 3. Uppgift från 3 augusti 2023.

21 Ericsson u.t., u.å.: 6.

22 Ericsson u.t., u.å.: 6.

23 Ericsson u.t., u.å.: 6.

24 Aftonbladet 26 maj 1961.



Björn Ismail Ericsson 1962, i Expressen 28 juni 1962.

Redan i detta lilla reportage får vi syn på något som sedan ska komma att vara utmärkande för islam i Sverige; heterogeniteten och uppdelningen efter etniska eller nationella skiljelinjer. Det blygsamma antalet till trots fick man alltså dela upp sig i sektioner – en turkisk, en arabisk och en jugoslavisk – redan för 60 år sedan. Även i sina memoarer berättar Björn Ismail Ericsson att han snabbt kom underfund med att muslimer kan ha mycket olika uppfattningar om sin religion beroende på var de kom ifrån.²⁵ För att försöka skapa enhet i mångfalden centerade han därför verksamheten kring det mest gemensakapande – Koranen – snarare än kring någon specifik rättsskola eller teologisk inriktning. Klubben hade inga stadgar utan ”Koranen, islams heliga bok, [var] dess enda rättesnöre i den praktiska verksamheten.”²⁶

Reportaget är också intresset med tanke på vad det säger om uppfattningen av majoritetssamhället. En källarmoské och nunnekloster tas som in-teckning för att religion inte är helt frånvarande i det svenska samhället. Den svenska självbilden, efter 1800 och 1900-talets sekulariseringsprocesser och den ännu inte helt avslagnade Hedeniusdebatten, var den av ett rationellt och avkristnat folk. Härigenom blir artikeln också ett exempel på en form av religionsblindhet som kommer att göra sig gällande bland majoriteten. Förekomsten av kyrkor, religiösa högtider, helgdagar, de kyrkliga livsriternas betydelse och andra uttryck för kristendomens fortsatta bety-

25 Ericsson u.t., u.å.: 6.

26 Dagens nyheter 28 juni 1962; Svenska dagbladet 28 juni 1962.

delse för svenskarnas helg och vardag var så självklara att de blev osynliga, medan avvikande uttryck – som islam eller katolicism, en moské eller ett kloster – stack ut som tydligt religiösa.²⁷

EN MYSTIK ALLTIALLO

Bön och socialt ”samkväm” stod alltså i centrum för aktiviteterna och i sina memoarer berättar Björn Ismail hur han även bjöd in till öppna kvällsammankomster med té och diskussioner. ”För att muslimerna skulle lära känna s k vanliga svenskar... Och det var väl där problemen började” skriver han lakoniskt.

Vad var då detta för problem? Främst var de, enligt memoarerna, kopplade till en person som hette Göran Granquist. Han dök tidigt upp i moskén, förklarade att han var ”halvjudé” men också att han hade anknytning till nazismen via den så kallade Carlbergstiftelsen. Denna hade grundats 1957 efter en donation från nazisten Carl-Ernfrid Carlberg och hade till syfte att på olika sätt stödja Sveriges nationella förbund.²⁸

Björn Ismail försökte förklara att islam var en världsreligion och inte en nationalistisk ideologi av västerländskt slag. Tids nog konverterade också Granquist och tog namnet Muhammad Bashir. ”Därmed var han att betrakta som en av oss i Muslim Club. Först när han i sin fria företagsamhet började ställa in begagnade radio- och TV-apparater och försökte använda klubben som lagerlokal sade jag bestämt nej. Å andra sidan försåg han oss med afrikanska bastmattor som man fick hösnuva av”, skriver Ericsson i sina memoarer.²⁹

Men Granquist/Bashir skulle snart visa sig syssla med allvarigare saker än radioapparater och afrikanska bastmattor. Några år senare blev han rikskändis då han gett tidningen Expressen uppgifter om den nazistorganisation han haft kopplingar till. 1965 avslöjade nämligen Expressen att Carlbergska stiftelsen samlat på sig vapen för att genomföra en statskupp i Sverige. Vid polisens razzior greps bland annat Björn Lundahl som ledare för grupperingen och en av hjärnorna bakom kupplanerna.³⁰

27 Larsson & Sorgenfrei 2019; Thurffjell 2016.

28 Se ex. Lööv 2004.

29 Ericsson u.t., u.å.: 7.

30 Expressen 15 maj 1965.

Snart visade det sig att Expressen blivit dragna vid näsan av sin uppgiftslämnare. När medierna nu började gräva i Granquists förflutna framkom att han varit en mångsysslare som i bekantskapskretsen gick under namnet ”Myglaren”. Han hade ingen direkt utbildning, men i stället en stark entreprenöriell ådra. Under en tid grundade och drev han företaget Tropik Zoologisk Import, sedan blev han antikhandlare med handeldvapen som specialitet. Han praktiserade ett tag på fortifikationsverket, men lämnade snart tjänsten för att starta detektivbyrå.

Han var känd av polisen som ”en otroligt fantasifull person” och uppgav sig ha en bakgrund både som sydafrikansk kapten och som överste i den algeriska FLN-rörelsen. Han var tidigare medlem i ”T 23-ligan” som några år tidigare försökt sälja torpedbåtar, vapen och ammunition till FLN. Han hade också under en tid arbetat på arbetslöshetsnämnden, men där gjort sig omöjlig genom att rita hakkors på olika arbetsmaterial. Dessutom hade han för vana att ibland helt enkelt lämna arbetsplatsen med sitt gevär för att gå ut och jaga hare (!).

Under resans gång hade han alltså också konverterat till islam, tagit namnet Muhammed Bashir och, under arbetet med en bok om islam i Sverige, haft omfattande kontakter med egyptiska ambassaden. När allt detta nystades upp var Granquist endast 25 år gammal och dagen innan Expressen publicerade sitt scoop lämnade han landet och gick i någon sorts exil i Israel.³¹ Då hade moskén i Kärrtorp hunnit stänga och Björn Ismail kan göra bokslut i sina memoarer:

Muhammed Basjir var en gosse begåvad med en mycket livlig fantasi. Och inte nog med det, han hade förmågan att övertyga omgivningen med sin svada. Han hade tidigare fått med sig sina kamrater på att smugga en utrangerad torpedbåt till Algeriet (den bombades i Biscayabukten av fransk flyg och landades slutligen i Marocko) och inbillade journalister på Expressen att Sverige hotades av en nynazistisk statskupp (1965). Jag tackar min lyckliga stjärna att jag efter två år (1961) beslöt mig för att stänga Kärrtorpsmoskén i tid.³²

Här minns Björn Ismail fel, för som vi kunde se i nyhetsrapporteringen ovan stängde moskén först i juni 1962. Det blev helt enkelt för mycket och

31 Dagens Nyheter 20 maj 1965

32 Ericsson u.t., u.å.: 8.

för jobbigt, om man ska tro Björn Ismails egna minnen från tiden.

Han berättar att han fick betala lokalhyran i stort sett ur egen ficka och att den befintliga församlingen som han var medlem i, Islamförsamlingen i Stockholm, visade ett minst sagt svagt intresse för lokalen. Församlingens ordförande, Ali Zakerov, och några andra i styrelsen besökte Muslim Club i Kärrtorp vid något tillfälle och hade ”en del invändningar” – bland annat att den låg för lång från centrum – varför de inte ville stödja verksamheten ekonomiskt. Islamförsamlingen var vana att fira sina högtider inne i staden och att flytta ut till förorten var (ännu) inte ett alternativ.³³

Inte heller ville de muslimska ländernas ambassader bidra ekonomiskt. ”Mitt allmänna intryck,” skriver Ericsson, ”var att muslimska diplomater var måttligt intresserade av en religiös institution i Stockholm som skulle kunna tänkas begränsa deras rörelsefrihet – här kunde de ta sig friheter som var otänkbara i hemlandet.” Han berättar exempelvis om församlingsmedlemmen Ahmed från Marocko som förfasade sig över hur muslimska ambassadörer besökte krogar med ”nöjeslystna damer” och på en kväll kunde göra över med en månadshyra för Muslim Club. ”Men jag undrade mest vad Ahmed själv hade på krogen att göra” skriver Ericsson.³⁴

AVSLUTNING

Som plats betraktad är källarmoskén Muslim Club unik i Sveriges historia och det är mycket synd att det inte tycks finnas något bildmaterial från verksamheten. I dag är alltså källarmoskéer, i vid bemärkelse, den vanligaste formen av muslimska samlingslokaler och svensk islam förknippas just med förorten snarare än innerstaden.³⁵ Man kan alltså säga att Muslim Club i Kärrtorp var en sorts föraning av vad som komma skulle. Källarmoskén och den verksamhet som bedrevs där pekar fram mot mönster som långt senare skulle bli tydligare inom svensk islam. Avslutningsvis tänkte jag säga något kort om dessa spaningar.

För det första var det redan då tydligt att de flesta muslimer inte var

33 De skulle sedan få en lokal i Alvik, efter att i decennier försökt få hjälp att bygga en moské inne i Stockholm. Se Sorgenfrei 2022.

34 Ericsson u.t., u.å.: 7.

35 Se Sorgenfrei 2018: Kapitel 4

så intresserade av islam. Medlemmarna i landets första, och länge enda, muslimska församling var sekulariserade och praktiserade sin religion huvudsakligen i samband med de större högtiderna. Även bland de arbetskraftsinvandrare, studenter och diplomater som kom till Sverige under efterkrigstiden tycks få ha varit värst engagerade i religion. Som citatet från Björn Ismail Ericssons memoarer ovan antyder kunde de till och med uppleva Sverige som en fristad, där avsaknaden av muslimska organisationer och moralsystem erbjöd ett friare liv. Det låg inte i deras intresse att etablera moskéer och församlingar. Fortsatt i dag är de religiöst aktiva i minoritet bland svenskar med muslimsk familje- eller kulturbakgrund.³⁶

För det andra kan Björn Ismail sägas vara typisk som konvertit i sin iver att få till stånd en aktiv religiös verksamhet. Han vill leva ut och kanske också bevisa sin nya religiösa identitet, varför en moské där man kan arrangera kollektiva böner och teologiska diskussioner blir viktigt för honom. En parallell finner vi i en annan samtida konvertit, Gunnar Seif-ul-Islam Eriksson, som även han spelade en viktig roll för islams etablering i Sverige under efterkrigstiden.³⁷

För det tredje exemplifierar Muslim Club hur islam i Sverige och andra delar av Europa tenderar att etnifieras och splittras upp efter de praktiserandes etniska eller nationella bakgrund. Redan då fick man dela upp kvällarna efter medlemmarnas etniska ursprung eller nationella tillhörighet. Fortsatt tenderar moskéerna och församlingarna att vara platser där man under några timmar kan uppleva något av hemlandets kultur, där man kan tala sitt hemspråk, äta maträtter som smakar som i barndomen och träffa andra som delar ens referensramar.³⁸ ”Det första försöket att inrätta en fast samlingsplats för muslimer i Stockholm upplevde jag till att börja med som ett personligt bakslag”, skriver Björn Ismail och fortsätter, ”Men samtidigt hade jag lärt mig ofantligt mycket av medlemmarna i Muslim Club om hur mångskiftande den muslimska kulturen är i olika delar av världen.”³⁹

För det fjärde blir Björn Ismails verksamhet i Muslim Club ett tidigt exempel på försök att skapa en dekolonialiserad islam – alltså att försöka finna

36 Weissinbilder 2019; Thurffjell & Willander 2023.

37 Sorgenfrei 2018: kapitel 4, Sorgenfrei 2022: kapitel 18, 25.

38 Sorgenfrei 2018: Kapitel 10, 11.

39 Ericsson u.t., u.å.: 8.

en gemensam kärna i religionen som alla besökare, oavsett nationell eller teologisk bakgrund, kunde enas kring. Sannolikt spelade just hans identitet som konvertit roll för detta projekt. Decennier senare skulle sådana ambitioner föras fram under parollen Euroislam eller Blågul islam. Runt om i Europa ville politiker, forskare och muslimska intellektuella försöka att runt de fundamentala texterna och rituella praktikerna bygga upp en islam som skulle vara europeisk, eller svensk, till uttrycket.⁴⁰ Detta får väl sägas ha misslyckats. I alla fall har inte någon sådan form av islam kommit att dominera i Sverige, i stället ser vi hur islam i Sverige fortsatt blivit allt mer heterogen. De som kanske bäst lyckats formulera en dekolteraliserad islam som attraherar inte minst unga i Sverige är salafistiska predikanter vars fundamentalistiska islamtolkning uppfattas som just kulturellt opåverkad.⁴¹

Slutligen då något som överraskar med materialet och skiljer sig mot situationen i dag. I Björn Ismail Ericssons memoarer och i berättelsen om Muslim Club anar vi en överraskande nyfikenhet på islam från högerextremt håll. Enligt en person som besökte Muslim Club i början av 1960-talet var Granquist/Bashir inte den enda besökaren med kopplingar till nationalistiska rörelser. Där fanns andra som var medlemmar i Nysvenska rörelsen eller andra etnopluralistiska förbund och som av någon anledning intresserat sig för islam och fann det uppmuntrande att olika grupper höll fast vid sin kulturella särart.⁴² Dessa gick dock inte så långt att de konverterade och tycks heller inte ha varit aktiva i Muslim Clubs övergripande verksamhet. Det skulle dröja till 1990-talet, efter Ayatolla Khomeinis fatwa mot Salman Rushdie inte minst, innan nationalisterna och invandringskritiska partier fick upp ögonen för islam som ett hot.⁴³

Men då hade Muslim Club för länge sedan stängt. Björn Ismail höll fast vid sin muslimska tro, men praktiserade den privat och enskilt. Han avled 2014.

KÄLLOR

Aftonbladet, 26 maj 1961. ”Muhammedansk klubb i Kärrtorp.”

Boucheloukh, Nedjma (1988). ”Alladins son”, *Sveriges radio*, <https://sveriges->

40 För dessa ambitioner, se exempelvis Karlsson 1995.

41 Olsson 2019.

42 Uppgift från person som rörde sig i dessa kretsar och besökte Muslim Club, 3 augusti 2023.

43 Malik 2017.

- radio.se/artikel/2427996, besökt 2021-12-19.
- Dagens Nyheter* 20 maj 1965, "Unge Granquist 'rebellöverste, vapensmugglare."
- Dagens Nyheter*, 28 juni 1962, "För få besök i Kärrtorps moské."
- Ericsson, Björn Ismail, u.t., u.å. [memoarer]
- Expressen* 15 maj 1965, "Så kom vi dem på spåren."
- Expressen* 28 juni 1962. "Böneutroparen i Kärrtorp har tystnat."
- Gelotte, Ann-Madeleine (1988). *Aladdins son*. Stockholm: Tiden.
- Karlsson, Ingmar (1995). *Euroislam – eller ghetto-islam*. Stockholm: Utrikespolitiska institutet (UI).
- Larsson, Göran & Sorgenfrei, Simon (2019). *Religion*. Första upplagan Stockholm: Liber
- Lööv, Heléne (2004). *Nazismen i Sverige 1924–1979: pionjärerna, partierna, propagandan*. Stockholm: Ordfront, s. 63.
- Magnusson, Jan (1997). "Sensitiv som en frostskaadad mimosa": biografi över Paul Andersson, Metamorfosgruppen och femtitalets nyromantik. Meddelanden från Litteraturvetenskapliga institutionen, Göteborgs universitet.
- Malik, Kenan (2017). *From fatwa to jihad: how the world changed from The satanic verses to Charlie Hebdo*. Updated edition with a new afterword London: Atlantic Books
- Olsson, Susanne (2019). *Contemporary puritan Salafism: a Swedish case study*. Sheffield: Equinox
- Stenberg, Birgitta (2010). *Apelsinmannen*. Stockholm: Norstedt.
- Svenska dagbladet*, 28 juni 1962. "Sveriges enda moské skall stängas efter ett år."
- Thurfjell, David (2016). *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*] Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Thurfjell, David & Willander, Erika (2023). *Postmuslimer. Om sekularitet i ett mångreligiöst Sverige*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Weissbilder, Marcus (2019). *Svenska religionstrender*. Göteborg: SOM-institutet, tillgänglig online: <https://www.gu.se/sites/default/files/2020-09/26.%20Svenska%20religionstrender.pdf>.

INTERVJUER

Intervju med David Ericsson, 18 juni 2019.

Uppgift från person som besökte Muslim Club, 3 augusti 2023.

Koranen i plånboken

*Islam som en materiell och marginell angelägenhet
bland sekulariserade muslimer*

Vilken roll spelar islam för de som lämnat religionens trosföreställningar och praktiker men som fortfarande har ett personligt eller familjemässigt band till dess uttryck? I den här artikeln diskuterar vi hur religionen kan vara angelägen för människor även när den utgör en begränsad och marginell del av deras liv. Vilken betydelse har barndomsminnen och familjeloyalitet för de religiösa föremålen och identiteternas värde? Och hur kan de ställningstaganden människor gör i fråga om sin religiösa självförståelse förstås inom ramen för en bredare diskursiv kontext?

Sara är forskningsassistent i farmakologi och 51 år gammal. Hon är född i Iran men har levt hela sitt vuxna liv i Sverige. Trots att Sara tycker det mesta med Islam är problematiskt beskriver hon sig själv som muslim. ”Jag säger att jag är muslim om någon frågar mig om vad jag har för religion”, svarar hon när vi frågar henne om detta. Sara har efter att ha fyllt i en enkät vi skickat ut kontaktat oss och varit angelägen om att få ställa upp på en djupintervju. ”Det var just det här att jag ville kunna förklara varför jag skrev att jag var muslim”, säger hon. Det Sara vill få fram är, som hon uttrycker det, att ”man kan vara muslim men inte på det sättet som krävs att vara muslim!”.

Saras vilja att förtydliga sin position tycks sprungit ur känslan att etiketten ”muslim” kommer med olika normativa förväntningar (jmf. Jeldtoft,

Nadia & Nielsen, Jørgen S. 2012:20). Sara berättar hur det ibland uppstår missförstånd på hennes arbete som aktualiserar denna tematik. Till exempel tog hennes arbetskamrater för givet att det var för att hon var muslim som hon inte drack alkohol med dem när de hade after work. I själva verket hade detta ingenting med det att göra utan berodde på att hon alltid körde bil. Det finns i Sverige en rad föreställningar om hur en muslim ska tycka, tänka, känna och bete sig – föreställningar som muslimer i Sverige måste förhålla sig till på en rad olika arenor: i skolan, på arbetet, i sociala medier, i pressen, i moskén, inom familjen et cetera. Det finns dessutom ofta en förväntan att de som tillhör en minoritet ska vara mer religiösa än en den sekulariserade majoriteten. Detta gäller i synnerhet muslimer. De föreställs vara mer troende, i hög utsträckning följa religiösa ideal och utföra religiösa praktiker. En person med muslimsk familjebakgrund, som till exempel Sara, behöver därför förhålla sig till dessa förväntningar alldeles oavsett hur hon ser sig själv.

Naturligtvis finns det många muslimer som är djupt engagerade i sin religion. Att vara det är också ett ideal som aktivt förs fram av muslimska lärde (se till exempel Larsson 2010). Men även i relation till den gruppen krockar Saras muslimska position med förväntan. Detta blir tydligt när Sara berättar om sin konflikt med en representant för den religiösa eliten i samband med att hon skulle skilja sig från sin före detta man. Hon gick då till en imam i Järfälla och blev tvungen att, som hon uttryckte det, ”diskutera sina sexualvanor”. Att hon skulle behöva ha det samtalet för att kunna formalisera skilsmässan upplevde hon som djupt kränkande. Till den grad att hon vägrade att diskutera frågan och sedan fick svårt att bryta äktenskapet.

Men idéer om ”muslimen” påverkar inte bara de som tillhör den gruppen. Även forskare påverkas av hur diskursen ser ut. Etiketten muslim kommer med löften om vad vi ska hitta när vi studerar muslimer. I intervjun med Sara kom dessa förväntningar på kant. Tentativt prövade vi tema efter tema, prövade de etablerade variablerna i religionsforskningen då vi försökte förstå vad hon menar när hon säger att hon är muslim. Hon berättar och vi frågar om tro och värderingar, om praktiker, om högtider, om gemenskaper. Sara har aldrig varit i en moské i annat syfte än att besöka det som ett museum. Hon gör inte några vardagsritualer som hon kopplar till islam. Hon ber inte tidebönen, fastar inte, äter ingen specifik mat och använder inga religiöst kodade kläder. Om hon skulle vilja tända ett ljus för någon hon

tänker på, gör hon det i Svenska kyrkan. Hon mediterar och ber visserligen ibland, särskilt när det är stressigt på jobbet. Men detta, menar hon, har ingen muslimsk koppling utan är något hon kom in på via Oprah Winfrey. Hon beskriver hur hon är kritisk till muslimska religiösa regler, till dogmatismen och misogynin. Hon undviker också att fira högtider tillsammans med andra svensk-iranier, åtminstone de som hon förstår som religiösa.

Mot denna bakgrund är det inte helt tydligt vad det är som får Sara att vilja beskriva sig som muslim. När vi intervjun till slut frågar rakt ut vad det handlar om, vad är det hon känner sig besläktad med när hon beskriver sig själv som muslim, så skrattar hon. ”Det är som att ha en pappa som är alkoholist” säger hon och skakar på huvudet, ”det är mina rötter”. Hon beskriver att hon trots sin kritik mot islam, trots alla problem som finns med denna religion, känner en dragning till den. Det har framför allt med hemlandet Iran att göra, men det muslimska kommer liksom på köpet. ”Det är det som är känslan”, säger Sara, ”det ger mig någonting. Jag kan liksom inte förklara det, men jag känner mig hemma.” I ljuset av de narrativ om muslimer som dominerar kan Saras vilja att ändå kalla sig muslim förvåna. Hennes muslimska självförståelse bryter ju med både majoritetskulturens och de islamiska lärdes idéer om hur en muslim bör vara. Men det spelar ingen roll för Sara, hon står fast i sin vilja att bevara denna benämning på sig själv.

Hur kommer det sig, frågar vi oss, att hon vill det? Hur kan vi förstå de till synes paradoxala hållningar som Sara vidmakthåller i fråga om sitt religiösa arv? Efter ett kort stycke om det religionsvetenskapliga forskningsläge som vi anknyter till, kommer vi i det följande presentera en analys som närmar sig denna fråga från tre olika håll: ett iranspecifikt, ett religionsbegreppsrelaterat och ett med materialitetsfokus.

RELIGION I STÄNDIG FÖRHANDLING

Sedan ett antal decennier har religionsvetenskapliga forskare betonat att religioner befinner sig i en process av ständig omförhandling. Denna sker på en rad olika diskursiva nivåer i det mänskliga kultur- och samhällslivet. Ett centralt led i denna omförhandling handlar om gränsdragningar mellan de som tillhör och inte tillhör de föreställda gemenskaper som religionerna utgör. Förståelsen av vem som ”är” muslim är därmed, från ett religionsvetenskapligt perspektiv, kontextuell. Den beror på de föreställningar och

förgivettaganden som dominerar på en viss plats, i en viss grupp, i en viss tid. En central del av det religionsvetenskapliga studiet har därför ofta fokuserat just inomreligiösa diskussioner om tolkningsföreträdere. Genom att följa vems tolkning – av texter, praktiker och regelsystem – som ges legitimitet i olika tider och på olika platser kan de sociala processer som formar religionens normer och praktiker beskrivas och begripliggöras.

Intressant nog förs de diskursiva förhandlingarna om religiös tillhörighet ofta på flera arenor samtidigt. Dels finns förstås de inomreligiösa stridigheterna om vems tolkning som är den rätta, men gränsdragningar sker också genom förhandlingar utanför gruppen. När det gäller muslimer definieras således gränsen för vilka som socialt inkluderas i denna kategori också i icke-muslimska kretsar, till exempel genom politiska diskussioner och islamkritik hos den icke-muslimska majoritetsbefolkningen, eller genom akademisk forskning om muslimer och islam. I den sistnämnda har tonvikten oftast legat på muslimer med ett tydligt religiöst engagemang i institutionaliserad islam (för en kritik av detta se till exempel Jeldtoft and Nielsen 2012, 2011, Dahlgren & Schielke 2013).

Forskare som med fokus på islam studerat hur religiösa gränsdragningar sker har efterlyst kvalitativ fördjupning av muslimska liv inom vilka islam är viktigt men inte så centralt (Schielke 2010, Dahlgren & Schielke 2013:2), exempelvis av den grupp den danska religionssociologen Nadia Jeldtoft beskriver som ”muslimer som inte betraktar sig själva som en del av en muslimsk minoritet”. Sådana studier behövs för att nyansera vår kunskap om vad det innebär att vara muslim i ett land som Sverige idag (Se till exempel Dessing, Jeldtoft, Nielsen & Woodhead 2013). Det är mot bakgrund av detta forskningsläge som denna artikels närläsning av en svensk muslim som tillhör den kategori Jeldtoft identifierar, ska ses. Den här texten tar sitt avstamp i ett empiriskt underlag som tagits fram inom ramen för projektet ”The Muslim mainstream: Co-producing secularity in Sweden”.

DET IRANSKA ARVET

Det är tydligt att Saras relation till islam är kopplad till det iranska nationella arvet. Hon är ointresserad av islamisk religion eller kultur som inte är länkad till hennes personliga förflutna. Samtidigt möter hon bland sina iranska vänner och släktingar en stark islamkritik. Hon förstår denna kritik

men är samtidigt inte beredd att gå lika långt som hennes väninnor. Sara har en berättelse om ett noruz-firande som illustrerar detta tydligt. I samband med det persiska nyåret noruz är det en iransk tradition att i hemmet duka upp ett bord med sju matvaror som symboliserar olika saker. Eftersom alla matvaror börjar på bokstaven s kallas bordet för "haft sin" vilket betyder "sju s" på persiska. Groddar (*sabze*), vetepudding (*samanu*), vildoliver (*senjed*) vitlök (*sir*) äpple (*sib*) sumak-krydda (*sumaq*) och vinäger (*serkeh*) är vanligtvis de sju matvarorna. I tillägg till dessa brukar en rad andra symboliska föremål ställas på bordet. Mynt, en spegel, målade ägg och en guldfiskskål ingår ofta. Det är också tradition att ha en bok på bordet och det är här som kontroversen i Saras berättelse kommer in. I hennes barndom var det självklart att boken skulle vara en koran. Många av hennes vänner och släktingar har dock istället börjat placera Divan-e Hafez, en diktsamling av den iranske 1300-talspoeten Hafez på sitt *haft sin*-bord. Detta framhäver det persiska arvet och markerar, indirekt, ett avståndstagande mot islam. "Jag tror jag är den enda i min släkt som fortfarande har koranen på bordet", berättar Sara, "alla andra har ändrat till Hafez". Hon berättar också att hennes val att behålla koranen har väckt reaktioner i släkten. "En av mina fastrar bor i Kanada", berättar Sara, "när jag filmade min *haft sin* och skickade till dem ropade hon 'varför har du en Koran på bordet!'. 'Jag har ju lärt mig av er' svarade jag, 'ni har ju lärt mig i hela mitt liv att ha en Koran!', 'nej, nej, nej, vi gjorde fel!' sa de, 'ta bort den!'. Men jag tar inte bort den".

För att förstå den kulturella dynamik som kommer fram i den här historien är det viktigt att beakta Irans moderna historia och den roll som islam kommit att få i detta land. Irans moderna religionshistoria präglas av en slitning mellan olika religio-politiska positioner. Tydligast är slitningen mellan sekularister och islamister. Sekularisering har här företrätts dels av rojalister, lojala mot det kungahus som störtades från makten vid revolutionen 1979, dels av olika schatteringar av socialister. I båda dessa läger har det islamiska arvet setts som en utifrån pådyvlad maktstruktur utan koppling till den iranska nationen eller stöd från dess befolkning. Islamismen, å andra sidan, representeras primärt av den khomeinistiska ideologi som var drivande i revolutionen för drygt fyrtio år sedan och som sedan dess har dominerat landet. Det är ingen överdrift att säga att kampen mellan dessa läger är närvarande i varje iraniers liv på ett påtagligt sätt, den dominerar iransk inrikespolitik och utrikespolitik så väl som iraniers kulturliv och inbördes

relationer världen över. När det gäller islams roll i iranskt kultur- och samhällsliv finns det också en tredje position som mer sällan belyses och som på sätt och vis står utanför det politiska maktspelet, detta är det traditionella – och från den politiska makten åtskilda – shiitiska fromhetslivet. Under 1900-talet kom etablissemangen av rättslärda i Iran att alltmer involveras i landets politiska maktspel. Som en del av detta omformulerades en falang av shiitiska rättslärda sin förståelse av religionens plats i samhällsbygget. Den dominerande kvietistiska positionen – som förespråkade en tydlig åtskillnad mellan religiös och politisk makt – byttes nu mot en aktivistisk islamistisk position som förespråkade de rättslärdas aktiva inblandning i politiken. Khomeini själv var den tydligaste förespråkaren för denna nya hållning och efter den revolution som han ledde kom denna att helt dominera den shiislamiska diskursen i landet. Under ytan levde dock den kvietistiska positionen kvar. Den upprätthålls dels av marginaliserade rättslärda, främst utanför Irans gränser, men framför allt levde den vidare som en självklar hållning bland de många fromma iranska muslimer som inte drogs med av de revolutionära islamistvindar som blåste. I dessa befolkningslager fortsatte islam att vara en självklar del av livet utan politiska kopplingar. Islam fortsatte här att, så som det alltid varit, vara ett ramverk för livet. Islam ramade in dygnets skiftningar, årstidernas växlingar och livets olika skeden. I lokala moskéer och helgedomar kunde man samlas för att be, lyssna på berättelser om religionens tidiga imamer, dricka te och umgås med sina vänner och när ett barn föddes eller någon dog, fanns islams symboler och koranens verser med som en självklar del av inramningen. Ju längre den islamiska republikens islamism fortsatt att dominera iranskt samhällsliv, desto tydligare har polariseringen mellan sekularister och islamister blivit, och desto svårare har det blivit för icke-islamistiska iranska muslimer att upprätthålla islamiska praktiker utan koppling till den islamistiska statsideologin (Mottahedeh 2009).

Saras diskussion med sin kanadensiska kusin är, som vi förstår det, ett uttryck för just denna dynamik. Sara är inte en islamist som stöder regimen, för henne handlar Koranen på noruz-bordet om ett apolitiskt uttryck i lojalitet med en familjetradition. Men för kusinen är denna hållning inte längre möjlig. För henne har koranen så tydligt kommit att associeras med islamismen att den inte längre kan stå för något annat. På detta sätt reflekterar alltså Saras berättelse en specifik iransk situation. Men, detta är inte

det enda den gör. Hennes historia är också ett uttryck för den betydelse som kategorin religion kommit att få också utanför Irans gränser, i Sverige och globalt. Låt oss nu gå vidare med att säga något om detta.

ETT IMPLICIT RELIGIONSBEGREPP

För att förstå Saras berättelser, och den roll som islam får i dessa, vill vi för det andra lyfta fram den religionsförståelse som finns implicit i hennes berättelse. Detta är intressant eftersom denna på många sätt motsäger den bild av religion som dominerar i svensk offentlighet.

Sara är muslim och det är viktigt för henne att den symboliska närvaron av islam fortsatt får ha en plats i hennes liv. Koranen på noruz-bordet illustrerar denna känsla. Men, hon är inte starkt engagerad i sin religion. Hon läser till exempel aldrig Koranen, hon ber inte heller, och att fasta under ramadan skulle hon aldrig göra. Hon klär sig inte heller i enlighet med islams regelverk. Idén att islam ska utgöra en allomfattande identitet som präglar alla delar av muslimers liv gäller således inte Sara. Tvärtom är det nog så att hennes muslimska identitet är en av de aspekter som hon tänker på minst. Hennes professionella roll – som forskare inom folkhälsofrågor – och hennes familjeroller som mamma, dotter och syster är för henne betydligt mer betydelsefulla och närvarande i hennes dagliga liv och i hennes självförståelse, det samma gäller det faktum att hon är svensk-iranier. I hennes berättelse är båda dessa nationella anknytningar närvarande. Även mindre betydelsefulla identiteter, till exempel hennes roll i olika föreningar, tycks i det sätt hon talar om sig själv trumfa den muslimska identiteten i betydelse. Man kan alltså säga att hon har en muslimsk identitet men att denna är långt ifrån dominant.

Det är nu inget märkligt eller förvånande med detta. Tvärtom är det nog så att religionstillhörigheten för de flesta människor har en ganska nedtonad betydelse. Samtidigt kontrasterar Saras hållning mot förväntningen att religion ska vara engagerande. En klassisk av den protestantiskt kristne teologen Paul Tillich myntad religionsdefinition är att religion handlar om det ”ytterst angelägna”, *the ultimate concern* i den engelskspråkiga litteraturen. Religion förväntas utifrån en sån förståelse vara det som berör oss djupast, det som säger vem vi ytterst sett är. För många religiösa företrädare bidrar en sådan religionsförståelse till att stärka den egna betydelsen. Om religion

är människors yttersta angelägenhet måste ju de som tar hand om de religiösa institutionerna vara ytterst betydelsefulla. Paradoxalt nog, verkar det också som att även religionskritiker ofta upprätthåller en liknande syn på religion. Inte sällan beskrivs religion som en ideologiskt färgad kraft med förmåga att starkt påverka och förändra de människor och miljöer som den kommer i kontakt med och som därför måste hållas kort. Religion förstås också ofta som primärt knutet till trosföreställningar och inre övertygelser.

Både religionsförespråkare och religionskritiker kan alltså upprätthålla en syn på religion som inte alls stämmer överens med den roll som islam verkar ha i Saras liv. Hennes islam är ju inte en yttersta angelägenhet, inte heller är det något som engagerar henne trosmässigt eller ideologiskt, och hon ger på intet sätt uttryck för att islam skulle påverka hennes moraliska eller livsstilmässiga val över huvud taget. Tvärtom är hon starkt kritisk och avståndstagande till det ideologiska och etiska avtryck som denna religion gjort i det iranska samhället. I detta avseende är hon överens med många religionskritiker. Samtidigt är hon muslim enligt sin egen självförståelse. Den religiösa identiteten är alltså angelägen men marginell.

Det finns en sekulariseringsteoretisk aspekt av detta. Ett vanligt sätt att förstå sekularisering är att se det som religionens tillbakaflyttade positioner i människors liv. Religionens minskade inflytande i politiken är det mest klassiska exemplet, men även minskningar av befolkningsandelen som säger sig tro på Gud, som ber, besöker gudstjänster och så vidare ses som indikationer på sekularisering. Detta är alla tydliga och mätbara kriterier som lämpar sig som mått för den här typen av samhällsförändring. Samtidigt finns det en risk att man i denna typ av mätningar missar ett annat sätt på vilket sekulariseringen märks i kulturen, nämligen genom den minskade betydelse som människor tillskriver religion i sina liv. Människors tro, har det visar sig, kan finnas kvar på samma sätt som den gjort tidigare, men den vikt som tillskrivs denna kan minska. Man kan fortsätta att tro på Gud, se sig som kristen och till och med gå i kyrkan på första advent. Men dessa saker tillskrivs inte längre särskilt stor betydelse. I ett allt mer uppskruvat livstempo konkurrerar andra engagemang, aktiviteter och identiteter ut de som kan länkas till religionen. Ens egen hälsa och umgänget med barnen är typiskt sådant som människor upplever som allt viktigare på bekostnad av religionen.

Det här innebär att det religiösa inte griper inte in i världen på det sätt

som både religiösa förespråkare och sekulära religionskritiker tenderar att föreställa sig. Religionen blir inte en primär identitet som definierar moralisk hållning, livsval och världsbild, utan bara en av många komponenter i en mångfacetterad kultur- och familjebakgrund som ibland kan aktiveras men som oftast ligger latent och oanvänd.

MATERIALITET OCH FAMILJELOJALITET

Observationerna om den iranska bakgrunden och religiösa identitetens relevans men marginalitet är två aspekter som förklarar Saras sätt att vara muslim. Men det kan också handla om mer allmänmänskliga aspekter som överskrider religionsgränser, nämligen om mellanmänskliga lojaliteter och minnesbevarande praktiker, till vilket vi nu vänder oss.

”Jag fick en liten Koran av min morfar när jag flyttade från Iran 1982”, säger Sara och visar med händerna ca 8-10 cm för att ge oss en känsla för hur stor den är. ”Den har funnits i min plånbok sedan dess. Den Koranen finns alltid med mig. När jag åkte till USA en gång fick jag sitta i häkte i nästa 40 timmar för att jag hade den här Koranen.” Hon reser sig och hämtar sin plånbok. En i blänkande svart konstläder med dragkedja. Uppenbarligen ganska ny. Ur den tar hon upp sin lilla Koran, ett litet häfte med ett 20-tal sidor. Hon bläddrar lite i den för att visa oss. ”Så här ser det ut”. Det visar sig att hon inte riktigt är säker på vad det är för suror däri. Det ter sig sekundärt. Hon läser aldrig i den. ”Varför har du haft den här i plånboken sedan 1982?”, frågade vi. ”Jag vet inte. För att han sa det till mig. Det är ett minne från morfar. [...] Det kunde kanske lika gärna varit en legobit, vad vet jag. Men bara för att han sa ’ha alltid den här med dig’ så vill jag bara följa.” Det hade hon försökt att förklara den där gången i den amerikanska gränskontrollen, men det hade inte hjälpt.

För att förstå hur det kommer sig att Sara varje gång hon bytt plånbok fört över sin lilla fick-Koran till den nya behöver vi ta på allvar den lojalitet som kommer av meningsfulla relationer och av tingens betydelse för traditionsförmedling. Den inflytelserika religionssociologen Robert Orsi (2005) har beskrivit religion som ett nätverk av relationer som förbinder levande och döda med varandra och de religiösa symboler och figurer som är viktiga för dem. Religion handlar enligt den här definitionen inte så mycket om intellektuella ställningstaganden eller trosrelaterade meningsskapanden som

om de relationer som vidmakthåller de sammanhang den enskilde ingår i. Lojaliteteten med en morfar sträcks ut till att innefatta en lojalitet med en tradition, en plats, en identitet, en liten koran i plånboken.

Tinget blir i detta fall en portal som leder in i en kedja av associationer som förbinder Sara med en tid och en plats hon håller kär, som är meningsfull för henne och som hon vill bevara. Precis som hon vill att det ska ligga en Koran och inte en diktsamling av Hafez på hafsinsbordet under newros vill hon att Koranen ska ligga där den gjort sedan 1982. Gör detta henne till muslim? Svaret beror på vem du frågar. Sara själv? Imamen i Järfälla? Den amerikanska gränskontrollen? Kanske får vi olika svar.

LITTERATUR

- Dahlgren, Susanne & Schielke, Samuli 2013. "Moral ambiguities and muslim Lives". I: *Contemporary Islam*, nr. 1, vol. 7.
- Dessing, Nathal M., Jeldtoft, Nadia, Nielsen, Jørgen & Woodhead, Linda (red.) 2013. I: *Everyday lived Islam in Europe*. Ashgate Publishing Group, Farnham.
- Jeldtoft, Nadia & Nielsen, Jørgen S. (red.) 2012. *Methods and contexts in the study of Muslim minorities: Visible and invisible Muslims*. Routledge, London.
- Jeldtoft, Nadia & Nielsen, Jørgen S. (red.) 2011. "Methods in the study of non-organised Muslim minorities". I: *Ethnic and racial studies*, vol. 34, Issue 7.
- Larsson, Göran 2010. "Yusuf al-Qaradawi and Tariq Ramadan on secularisation: Differences and similarities". I: Marranci, Gabriele. *Muslim societies and the challenge of secularization: An interdisciplinary approach*. Springer Netherlands, Dordrecht. s. 47–64.
- Mottahedeh, Roy 2009. *Mantle of the prophet*. Oneworld Publications, London.
- Orsi, Robert A. 2005. *Between heaven and earth: The religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press, Princeton.
- Schielke, Samuli & Debevec, Liza (red.) 2016. *Ordinary lives and grand schemes: An anthropology of everyday religion*. Berghahn Books, New York.
- Schielke, Samuli 2010. "Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. Working papers". Berlin: Zentrum Moderner Orient, vol. 2, s. 1–16.

KRISTIAN NIEMI

Platsens betydelse – och värdet av att besöka den

INLEDNING

Plats spelar roll. Religionshistorikern Mircea Eliade (1987) såg uppfattningar om världens skapande som uttryckande något centralt, alltså att t.ex. de olika skapelseberättelserna dels skildrar hur världen uppfattas, men att de även *gör* världen begripbar. Skapelseberättelserna, och i förlängningen den världsbild i vilken myterna ingår, är inte bara en återberättelse av något som hänt i en mytisk, förfluten tid, utan en skildring av hur man förstår världen; hur världen fungerar, och vilka roller olika varelser har i den; ledtrådar kring vad det heliga är och hur man kan nå, uppleva eller få kontakt med det heliga. Ett centrum skapas, *axis mundi*, världens mitt. Samtidigt är det genom berättandet, och de praktiker – riter – som hör till berättandet som uppfattningarna *skapas*, som rollerna *erhålls*. (Det är s.a.s. inte bara ett konstaterande, utan ett performativt uttryck, cf. Austin 1962.) Eller som Knott (2014) uttrycker det: kropp, sinne (eng: *mind*) och värld hänger ihop. Världen är en del av det vi, som människor, oundvikligen nyttjar för att forma oss uppfattningar om världen och vår plats i den. Även *vice versa*, vi strukturerar världen och delar upp den i olika platser utefter vår förståelse av omgivningen och vår plats i den. *Heliga platser betyder något*, upplevs som något väsentligt annorlunda än den ordinära, profana verkligheten, men även till synes sekulära platser kan bära på eller representera religiösa eller andra 'heliga' betydelse.

I den här texten vill jag i första hand diskutera värdet av att besöka heliga

platser för att uppnå en större förståelse för religiösa traditioner, här exemplifierat framför allt i en strävan att förstå hinduism och buddhism. Jag vill även lyfta att det kanske kan vara särskilt viktigt som ögonöppnare ifall man kommer från ett sammanhang var det religiösa (synbarligen) är isolerat till ett fåtal, sällan besökta platser. Avslutningsvis diskuteras alternativ, då det trots allt är få förunnat att kunna resa till religiösa platser som är relevanta för alla traditioner som tas upp i religionskunskapen, för att inte tala om att ha sådana nära inpå sitt klassrum.

ATT FÖRSÄTTA SIG I EN ANNAN MILJÖ

Religion är ett speciellt fenomen. Det förstås på olika sätt i olika sammanhang. Det som är så naturligt för oss i Norden, att religion handlar om trosföreställningar och heliga skrifter, är inte alls lika självklart på andra håll i världen (Taylor 2007; Asad 2003; cf. Niemi 2020). Dessa annorlunda sätt att förstå religion kanske snarare ger uttryck för *ortopraxi* än *ortodoxi* (Beyer 2013; Esposito, Fasching och Lewis 2008); att det är görandet som står i centrum (*ortopraxi*), inte rätt tro (*ortodoxi*). Begreppsparet *ortopraxi/ortodoxi* var en av fyra tröskelbegrepp som identifierades i forskning om insikter som kan utmana uttryckligen svenska noviser, på vägen mot att tänka mer som religionsvetare — men som samtidigt är särskilt viktiga att greppa (Niemi 2018). Det kan vara än svårare att förstå ifall det ska göras utifrån ett rent teoretiskt plan. Om man ska lära sig om t.ex. det hinduiska religionsutövandet, som bygger på så annorlunda premisser än det lutherska, och då dessutom förstå skillnaderna enbart genom att läsa om det.

Sedan 1987 har Karlstads universitet (KAU) haft ett samarbete med Banāras Hindu University (BHU) i Vārāṇasī, Indien. Ett studiecenter etablerades 1995, och sedan dess – långt före ”distansstudier” i dagens bemärkelse – har studenter från KAU bott där medan de bedrivit fältstudier för ett självständigt arbete, haft verksamhetsförlagd utbildning inom lärarutbildningen (VFU), eller praktik inom t. ex. socialt arbete (Karlstads universitet 2017). I många fall har studenterna finansierat sin vistelse med hjälp av stipendier från Sida, Sveriges biståndsmyndighet. Det har f.f.a. rört sig om minor field studies (MFS) stipendiet eller Linnaeus-Palme (Sida 2023-11-21).

Flera av studenterna har varit blivande religionslärare. Religionsvetenskapen vid KAU har funnit det särskilt värdefullt för just blivande religions-

lärare, att ha möjligheten erfara Indien på plats, för att därigenom få bättre förutsättningar att undervisa om asiatisk religion. Religion som fenomen är annorlunda i Indien än vad det är i Sverige (Niemi 2016; Niemi 2020). Så pass, att man har föreslagit begreppet 'visdomstraditioner' som alternativ för asiatiska 'religioner' (Sikka 2015). Att förstå det indiska utifrån rent teoretiska studier är svårt. Det är här värdet av att åka ut kommer in. Att vara i sammanhanget ökar möjligheterna för att se större delar av helheten, att bättre kunna *vettig-göra* bland annat praktiker, istället för att se det som udda, exotiska inslag; mer konkreta exempel följer nedan.

För att fortsätta utforska det inslagna temat kommer jag utgå från en studieresa som gjordes hösten 2022 inom ramen för en kurs vid KAU. Ett temanummer i *Religion & Livsfrågor* författades av föreläsarna och flera deltagare efter resan: *Undervisning i religionspluralistiska klassrum: Erfarenheter från Indien och Sverige* (Niemi och Plank 2023b). Nedan hittas ett flertal citat från lärarnas texter.

Upplägget då vi skickar ut studenter till Indien överlag, oberoende om det är för praktik, VFU, eller fältarbete, är att de uppmanas inta en grundläggande etnografisk hållning. De är inte där för att värdera, korrigera eller kritisera, utan att söka förstå. Det utesluter inte att man ställer sig kritiskt till det man ser, men där och då är inte läge att ta upp det (undantag finns). Just vid fältarbetet är syftet att förstå vad som händer. Under fältstudierna förväntas studenterna (inom rimliga gränser) anpassa sig till sammanhanget, samt i den mån det känns bekvämt även utföra deltagande observationer. Detta gällde även lärarna på studieresan som beskrivs nedan. Fältstudierna görs med en etnografisk, reflexiv inställning (Aull Davies 2002; Gray 2003).

EN GRUPP YRKESVERKSAMMA LÄRARE MÖTER VÄRÅNASĪ

Inom ramen för kursen *Religion och undervisning i religionspluralistiska samhällen* vid Karlstads universitet organiserades HT2022 en studieresa till Indien. Merparten av deltagarna på resan var verksamma lärare i religionskunskap. Vissa hade hunnit vara yrkesverksamma i en handfull år, andra över tjugo. Samtliga lärare undervisade om religion, och alltså om hinduism. Samtidigt var det tydligt att *Indien som plats* var nytt för dem; det var trots allt därför de var intresserade av kursen och fältresan. Åsa Nilsson (2023, s. 7), en av deltagarna på resan, berättar:

Att vara religionslärare på gymnasiet i Sverige utan att ha besökt Indien har jag själv upplevt som en brist, även om det inte är något som krävs formellt.

Att vara med i myllret på de indiska gatorna ger en inblick i vardagen. Att se hur människorna går fram till statyerna och tändar rökelse, hur de går runt de heliga mullbärsträden. Under resans första dag gick vi ner till Assi ghaṭ, då kvälls-ārtīn pågick.



Figur 1: Kvälls-ārtī, närbild. (Foto: Kristian Niemi, 2014)

En 'ghaṭ' är en trappa ner till vatten. I Vārāṇasī leder dessa trappor ner till floden Ganges. Ghaṭer anses ofta även vara tīrthas, badplatser eller vägar över vatten, men framför allt mål för pilgrimsfärder, *heliga platser* (Walker 2019). Hela Vārāṇasī anses vara en tīrtha, helighållen genom guden Śiva (Eck 1999). Assi är en stadsdel. Ārtī är en del av pūjā (tillbedjan), specifikt en eld-ritual som både görs i altare hemmavid, vid statyer i tempel, vid ghaṭer, med mera (Falk 2005). – Allt detta går att skildras teoretiskt, men det är något annat att uppleva det, på plats. Patrik Stefansson (2023, s. 12), en annan av deltagarna, beskriver det så här:

Så omtumlande. Trafiken. Myllret av människor. Djuren. Och alla dofter. [...] Ett oräkneligt antal människor, mantran som sjunges och eldar som tänds och läggs i floden.



Figur 2: Publik under kvälls-ärti vid Assi ghat. (Foto: Kristian Niemi, 2022)



Figur 3: Under mulbärsträdet vid Assi ghat. (Foto: Kristian Niemi, 2022)

Lärarna undrade vad det var för speciell festival som pågick, då det var så mycket folk. Det var dock inget särskilt, utan bara en vanlig kvälls-ärti, en ordinär måndag. Något som äger rum varje dag. De var chockade över ljudet, av allt folk, myllret. Intrycken var så många och så starka.

Inget märkligt att bli förvånade, till och med kulturkrockade, samtidigt som det kan understryka vilket övermäktigt uppdrag skolan kan sägas ha. Att undervisningen syftar till att eleverna ska få kunskaper om religion *i olika delar av världen* samt får en *förståelse* hur människor (rimligtvis i olika

delar av världen) lever med och uttrycker sin religion (Skolverket 2022a). Samt en 'förståelse av mångfald' (cf. Skolverket 2022b) som inbegriper en förståelse hur det ser ut på olika håll i världen. Vidare, ifall vi skulle eftersträva en *pluralistisk* hållning, var man framhåller en respekt och förståelse för olika kulturer *som de är* och utgår från de olika religiösa traditionernas egenvärde, så krävs insikter kring hur det faktiskt ter sig, på plats (Niemi och Plank 2023a; Banks 2002; Stoeckl m.fl. 2016; Rouméas 2016). Deltagarna Ulrika Edorsdotter, Åse Ståhlberg och Johanna Saari (2023, s. 14) uttryckte det så här:

Resan till det religionspluralistiska Indien har visat att begreppet religion inte är detsamma där, som det är för oss här i Sverige. Religion studeras här i allt större utsträckning utifrån en sekulariseringsnorm, en norm som på senare tid har fått ett allt större fäste i de svenska klassrummen.

Pūjā och ārti var antagligen bekanta termer för lärarna tidigare, men teoretiska. Nu blev det verkligt, på ett sätt som inte böcker eller svårligen ens filmatiseringar kan förmedla. *De fick en känsla av platsen*, hur religionen hinduism kan ges uttryck av folk, på plats. Notera även i fig. 2, hur någon ur publiken (näst längst t.v.) tittar på sin telefon, medan en annan (längst t.h.) håller händerna mot varandra i vördnad (praṇāṃ). Bara för att nämna två detaljer som syns på bilden; olika sätt att närvara på plats vid det heliga. Lärarna som var där såg än mer olika exempel. De började också inse skillnaderna mellan ortodoxi och ortopraxi, och vilken skillnad det faktiskt kan innebära.

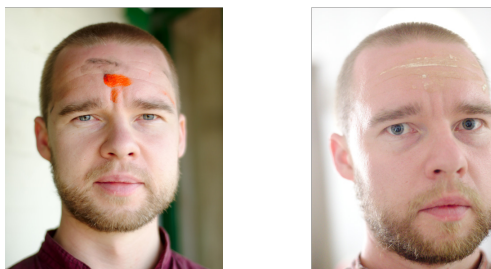
En kväll promenerar jag och några andra kursdeltagare utefter Ganges i Varanasi. Ett stort tält är uppsatt och människor har samlats för att delta i de riter som pågår. Brahminerna reciterar texter, blommor bärs fram, ljus och rökelse brinner. Jag samtalar med en kvinna i medelåldern som är där tillsammans med sin mor, de är glada och nöjda med att vara på plats. Däremot kan de inte riktigt svara på mina frågor om vad riterna handlar om, vad det är man läser och vad betydelsen av riterna egentligen är. De säger obekymrat att det där har de inte koll på, men säkert vet brahminerna. Själva är de alltså nöjda med görandet (ortopraxin), vetandet och förvaltandet av läran (ortodoxin) lämnar de gärna åt andra (Nilsson 2023, s. 7).

Nej, det kan inte krävas att lärare reser runt i världen, alls. Självklart inte. Samtidigt är förutsättningarna bättre för att förstå hur folk lever med och uttrycker sin religion på olika delar av världen ifall man sett det *på plats*. Då har man man erfarit en större del av sammanhanget än vad som är möjligt att ta del av genom beskrivningar i böcker eller liknande, som med nödvändighet bara är ett utsnitt av verkligheten, dessutom tolkad.

Jag fick följa med på en promenad längs Ganges och vi passerade en av de platser dit man för sin döda för att brännas. Det var ett speciellt ögonblick som inte låter sig nedtecknas, men jag tänkte där och då på min enkla Power Point om hinduismen: "Vid Ganges bränner man sina döda och askan strös i floden." Nu var jag här och eldarna brann dygnet runt, helt öppet. Vi skulle komma att samtala med ett flertal hinduer som lyfte fram det stora i att få sin aska strödd i Ganges. Jag insåg redan under resans första dag att min undervisning skulle komma att få ett större djup (Stefansson 2023, ss. 12–13).

Avslutningsvis, två exempel på värdet av deltagande observationer. Det första gäller praktiken kring *ṭikā*, markeringen i pannan som är vanligt att applicera efter *darśan*, efter att man sett och blivit sedd av det gudomliga. Markeringen kan bestå av olika ingredienser och ha olika färger. Röd är vanligt förekommande, ofta av kumkum gjord av gurkmeja, eller *sindoor*. Vanligt är även pasta av sandelträ eller aska (Jacobs 2010). Man kanske applicerar *ṭikān* hemma vid sitt altare på morgonen, går ner till *ghaṭen*, eller till ett tempel. Något som jag aldrig hade läst om eller kunnat föreställa mig innan jag, genom deltagande observation, provade (Aull Davies 2002), var *doften* av sandelträ. Även om färgen kan blekna under dagen, som i som i fig. 4(b), så kan doften av sandelträ hänga kvar längre. När så doften kommer på en under vardagsbestyr, ibland lite överraskande, så kan det påminna om platsen var man fick den och upplevelserna där. Vidare kan *ṭikā*, som i exemplet nedan, vara en gruppmarkör, bland annat.

Ett annat exempel får illustreras med en bild på mig (fig. 5) men handlar om en lärare som var med på resan. Vi hade nyss besökt ett av Delhis största sikh-tempel, Gurudwara Bangla Sahib. Som brukligt är, hade vi alla täckt våra huvuden. Det säljs enkla former av *dastaras* (turbaner) utanför. Läraren ifråga hade en grann-orange *dastara*, och behöll den på efter besöket. Då vi promenerade därifrån kom en indisk man fram till läraren och hälsade



(a) Țikā med aska och sindoor. (b) Țikā med sandelträ.

Figur 4: Två țikās. (Foto: Kristian Niemi, 2014)

på honom som en broder. Mannen berättade entusiastiskt vad glad han blev över att se en västerländsk kamrat i tron, här på plats i Indien. Mannen hade inte sett läraren i gurudwaran, och läraren hade inte gjort något annat än att bära dastaran som skulle kunna få mannen att tro att läraren var sikh. Det räckte med huvudbonaden. Genom den enkla handlingen lärde läraren sig något om dastarans betydelse, vilken funktion den kan ha som gruppmarkör, och hur andra sikher kan reagera på det. Läraren hade svårligen kunnat läsa sig till detta. Visst beskrivs huvudbonader alltid då det gäller sikhismen, men kanske mindre ofta vilken dubbel funktion (som gruppmarkör) turbanen kan ha. Glädjen i mötet med en annan, och hur han som västerlänning togs emot. Läraren hade inte kunnat få den erfarenheten genom att sätta på sig en dastara i klassrummet, kanske inte på samma sätt i ett sikhiskt tempel i Sverige heller.

OM MAN INTE KAN TA SIG TILL BERGET...

Nej, för de flesta är det inte möjligt att åka själv, om man ens skulle vilja, än mindre att ta med klasser till Vārāṇasī i Indien, eller Salt Lake City i USA, eller Mekka i Saudiarabien, eller Knock i Irland, och så vidare. Det har dessutom nyligen blivit svårare för lärarstudenter, då Sida har dragit in såväl MFS-stipendier (tillfälligt) och Linnaeus-Palme samarbeten (tills vidare; Sida 2023-11-21). Men att som lärare ha försatt sig i platser som är religiösa centra likt de ovan nämnda, var det heliga är så påtagligt i såväl vardag som fest, gör det möjligt att få inte bara en fördjupad förståelse utan även en *känsla* av vad det innebär att vara just där, vad religionen innebär

för dem som tillhör. Utan att reducera religiösa traditioner till dessa platser, men att ändå kunna förmedla något av den känsla platsen kan föra med sig. Att kunna skildra olika funktioner som religiösa riter har, från symboliska till praktiska. Inte bara det teoretiska eller dogmatiska utan också det levda och vardagliga (McGuire 2008; Enstedt och Plank 2018).



Figur 5: Lämnar in skor vid Gurudwara Bangla Sahib.
(Foto: Jenny Hultgren Korkis, 2022)

Jag avundas den indiska skolan dess presentation av religion som något färgfyllt, levande och aktivt. I den svenska beskrivningen framstår i stället livet som religiös ofta som något ålderdomligt, svartvitt och passivt. [...] de indiska skolornas bild av religionen [är] på ett positivt sätt mer inriktat på den vanliga människan, medan vi i de svenska skolorna ofta har fokus på den religiösa expertisens tolkning av tron. [...] Vems röst är det som ska höras? Vems religiösa liv är det som ska speglas? Det jag genom åren har sagt om att leva som hindu har inte varit felaktigt, men däremot behöver jag fundera över fokus och betoning. (Nilsson 2023, s. 9)

Att ta med elever på studiebesök, som Halvarson Britton (2019) föreslår, är fördömligt (se även Dalevi 2015). Dessutom finns bildskatter på internet, både fotografier tagna av amatörer såväl som professionellt utvalda konstverk från världens museer. Det finns filmer, till och med inspelningar som kan ses genom olika *virtual reality*-lösningar. För att nämna två konkreta exempel har vi t.ex. *Digital Spaces Project* (CSMVCR 2023) och *Temple360* (Government of India 2022) som båda erbjuder bland annat 360° panoraman av religiösa platser. Förstnämnda är ett projekt från Yale university och har som ambition att vara ett vetenskapligt projekt. Där finns panorama-bilder av religiösa platser från olika traditioner och världsdelar. Sistnämnda drivs av den indiska regeringens kulturministerium, och kan sägas vara ett emiskt projekt. Där porträtteras heliga platser i Indien, från olika hinduiska traditioner. Syftet är digital tillbedjan — men genom ”digitala pilgrimsfärder” — och man kommer senare att erbjuda både ”e-prasād” och ”e-ārti” genom webbsidan. Detta var bara två exempel. Poängen är, förutom att det finns mycket öppet tillgängligt material, att med en gedigen stoffkunskap och egna erfarenheter så kan det vara enklare att *använda* dylikt material i klassrum eller studiebesök. En av lärarna på resan uttrycker sig så här, ett år senare:

Det blir så mycket mer levande att berätta om de olika ritualerna kring ”arti”, baden och likbränningarna vid Ganges stränder när man visar egna bilder och kan berätta kring dem. Att få stå ”mitt i” religionerna, i stället för att läsa om dem i en bok eller se en film, ger en helt annan utgångspunkt för min undervisning (Personlig kommunikation, 2023-11-23).

Platsbesöken kan ge bättre förutsättningar för att göra praktikerna förstående. För att bättre kunna välja ut bilder, sekvenser av filmer som förmår förmedla mer än bara information, som kan ge eleverna en känsla. En känsla av det levda. Av platserna. Om du har möjlighet, åk ut!

REFERENSER

- Asad, Talal (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. ISBN: 0-8047-4767-9.
- Aull Davies, Charlotte (2002). *Reflexive ethnography [electronic resource]: a guide to researching selves and others*. Association of Social Anthropologists/ASA research methods in social anthropology. New York: Routledge. ISBN: 0203069374.
- Austin, John Langshaw (1962). *How to do things with words*. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press.
- Banks, James A. (2002). *An Introduction to Multicultural Education*. Boston: Allyn och Bacon.
- Beyer, P. (2013). *Religions in Global Society*. London: Taylor & Francis. ISBN: 9781134162789.
- Center for the Study of Material and Visual Cultures of Religion (2023). *Digital Spaces Project*. URL: <https://mavcor.yale.edu/material-objects/digital-spaces-project> (hämtad 2023-11-23).
- Dalevi, Sören (2015). ”Kunskapen i kyrkorummet: Hur kyrkopedagogik skapar bredare förståelse av religion för skolelever [Knowledge in church space: How church-pedagogics creates a broader understanding of religion for schoolchildren]”. I: *Prismet* 66 (4), s. 189–202. issn: 0032-8847.
- Eck, Diana L. (1999). *Banaras: City of light*. New York: Columbia University Press. ISBN: 0-231-11447-8. reprint; first edition published 1982.
- Edorsdotter, Ulrika, Åse Ståhlberg och Johanna Saari (2023). ”Vikten av kollegialt lärande och gemensam fortbildning för att utveckla didaktiska upplägg”. I: *Religion och livsfrågor* 52.1, s. 13–15. ISSN: 0347-2159.
- Eliade, Mircea (1987). *The Sacred and the Profane*. Florida: Harcourt, Inc. First edition by Harcourt: 1957.
- Enstedt, Daniel och Katarina Plank, red. (2018). *Levd religion*. Lund: Nordic Academic Press. ISBN: 978-91-88661-78-4.
- Espósito, John L., Darrel J Fasching och Todd Lewis (2008). *Religion and globalization: World religions in a historical perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Falk, Nancy Auer (2005). ”Pūjā: Hindu Pūjā”. I: *Encyclopedia of Religion*. Utg. av Lindsay Jones. 2. utg. Vol. 11. Detroit, MI: Macmillan Reference USA, s. 7493–7495.

- Government of India, Ministry of Culture (2022). Temple360. URL: <https://temple360.in> (hämtad 2023-11-23).
- Gray, Ann (2003). *Research Practice for Cultural Studies: Ethnographic Methods and Lived Cultures*. SAGE Publications Ltd. ISBN: 9780761951742.
- Halvarson Britton, Thérèse (2019). ”Att möta det levda: Möjligheter och hinder för förståelse av levd religion i en studiebesöksorienterad religionskunskapsundervisning”. Doktorsavhandling. Stockholms universitet, Institutionen för de humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnenas didaktik. ISBN: 978-917797-848-0.
- Jacobs, Stephen (2010). *Hinduism Today*. Continuum Religion Today. Continuum. ISBN: 9780826430656.
- Karlstads universitet (2017). *Varanasi*. URL: <https://www.kau.se/religionsvetenskap/internationellt/indien/varanasi>.
- (2021). *Religion och undervisning i religionspluralistiska samhällen*. URL: <https://www.kau.se/utbildning/program-och-kurser/kurser/REGPLU>.
- Knott, Kim (2014). ”Interrogating the secular: A spatial approach”. I: *Secular and sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Utg. av Rosemaria van den Breemer m.fl. Vol. 15. Research in Contemporary Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 34–55.
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press. ISBN: 9780199709571.
- Niemi, Kristian (2016). ”Comparing clementines and satsumas: Looking at religion in Indian schools from a Nordic perspective”. I: *Religions of South Asia* 9.3, s. 332–355. issn: 1751-2697. doi: 10.1558/rosa.v9i3.27907.
- (2018). ”Religionsvetenskapliga tröskelbegrepp: stötestenar och språngbrädor vid utvecklingen av ett ämnesperspektiv”. I: *Norddidactica: Journal of Humanities and Social Science Education* 2, s. 1–22. URL: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:kau:diva-67774> (hämtad 2022-02-28).
- (2020). ”Religion in Indian schools: Exploring national systems of religious education through ’mirroring’”. Doktorsavhandling. Stockholms universitet, Institutionen för de humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnenas didaktik. ISBN: 978-91-7911-334-3. URL: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:su:diva-186334>.
- Niemi, Kristian och Katarina Plank (2023a). ”Religionspluralitet och religionspluralism”. I: *Religion och livsfrågor* 52.1, s. 5–6. ISSN: 0347-2159.
- red. (2023b). *Undervisning i religionspluralistiska klassrum: Erfarenheter från*

Indien och Sverige.

- Nilsson, Åsa (2023). ”’We are all children of the same God’ – om henoteism, ortodoxi och ortopraxi”. I: *Religion och livsfrågor* 52.1, s. 7–9. ISSN: 03472159.
- Rouméas, Élise (2016). ”What is religious pluralism?” I: s. 11–17.
- Sikka, Sonia (2015). ”What is Indian ‘religion’? How should it be taught?” I: *Issues in religion and education*. Utg. av Lori G Beaman och Leo van Arragon. 25 vol. International Studies in Religion and Society. Leiden: Brill, s. 107–125. ISBN: 9789004289802.
- Skolverket (2022a). *Religionskunskap [kursplan för grundskolan]*. Stockholm: Skolverket. URL: <https://www.skolverket.se/download/18.645f1coe17821fid-15c2d95/1622621706171/Religionskunskap.pdf> (hämtad 2021-09-13).
- (2022b). *Religionskunskap [ämneshplan för gymnasieskolan]*. Stockholm: Skolverket. URL: https://www.skolverket.se/sitevision/proxy/undervisning/gymnasieskolan/laroplan-program-och-amnen-i-gymnasieskolan/gymnasieprogrammen/amne/svid12_5dfee44715d35a5cdfa92a3/-996270488/syllabuscw/jsp/subject.htm?subjectCode=REL&version=3&tos=gy (hämtad 2023-11-21). Gäller från 2022-07-01.
- Stefansson, Patrik (2023). ”Kremeringseldar vid Ganges, recitationer av lotussutran och Guru Nanaks födelesedag — intryck och lärdomar från en fälstudieresa till Indien”. I: *Religion och livsfrågor* 52.1, s. 12–13. ISSN: 0347-2159.
- Stoeckl, K m.fl., red. (2016). *Religious pluralism: a resource book*. European University Institute. doi: doi/10.2870/860588.
- Sveriges biståndsmyndighet (2023-11-21). *Sidas stipendier*. URL: <https://www.sida.se/jobba-med-bistand/sidas-stipendier/> (hämtad 2023-11-21).
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. London: Harvard University Press. ISBN: 9780674026766.
- Walker, Benjamin (2019). *Hindu world: an encyclopedic survey of Hinduism*. Vol. 2. Routledge library editions. Hinduism: Volume 5. Routledge. ISBN: 9780429053993.

Religionslektionen – en plats för växande och identitetsbyggande

STÄLL PRÄSTEN MOT VÄGGEN!

Gymnasieeleverna tittade med stora ögon på min prästskjorta och frågade: ”Är du präst på riktigt?”

Jag var gymnasiepräst och ofta inbjuden till religionsundervisningen under rubriken ”ställ prästen mot väggen”. Det var utmanande att stå inför en grupp okända unga människor och ta emot precis vilka frågor som helst. Jag vinnlade mig om att svara så öppet och ärligt jag bara kunde. Ärligheten och uppriktigheten betydde mycket för om vi skulle ta oss vidare i samtalen och komma in på de mer avgörande frågeställningarna om liv och död, om identitet och livsmöjligheter. När vi väl kom dit och blev berörda av varandras frågor och meningsfullheten i resonemangen, då ville eleverna inte avsluta när lektionstimmen var över. Då fick vi fortsätta samtalen i korridoren utanför.

Världar kan öppna sig om vi bara tillåter oss att verkligen mötas. Barn och ungdomar behöver trygga platser där de får tala om vad de litar på i livet, vad de är rädda för och vad de hoppas på och längtar efter. Religionsundervisningen kan vara en sådan grundläggande plattform för fortsatt växt och mognad.

För att gymnasieeleverna och jag skulle få till ett djupare möte behövde vi först avslöja eventuella projektioner som fanns närvarande i rummet. Det kan lätt hända att vi objektifierar varandra. Då blir jag enbart ”en präst” och

ungdomarna blir enbart ”elever” eller ”mottagare” av det jag vill ge. Genom att ge plats för frågor, att öppna för känslor, tystnad och att påtagligt visa på respektens betydelse, så breddas bilderna och vi blir ”mänskliggjorda” för varandra. Detta är ett sätt att komma igenom projektionerna. Jag som gymnasiepräst brukade märka hur eleverna och jag kom närmare varandra genom att de ytliga frågorna började djupna och bli mer allvarliga: Vad är tillit och trygghet? Hur hanterar man ångest? Finns lyckan? Varför finns krig? Varför kan inte människor hålla fred? Får man tro hur man vill? Vad är det heliga i livet? Vad är kärlek? Är det okej att vara homosexuell? Vad anser du som präst om självmord? Vad tror du händer efter döden? Kan man komma ut ur ett helvete? Är det synd att uppleva sig vara född i fel kön? Finns förlåtelse även om vi gör hemska saker som människor? Vad är meningen med livet?

ATT HÄRBÄRGERA HELA MÄNNISKAN

När känslor, tankar och reflektioner sammanförs skapas plats för utforskande och delande. När frågor inte avspisas med enkla svar, utan tas på allvar och reflekteras, skapas grund för förtroende. Som vuxna i undervisande sammanhang ska vi skapa trygga rum och trygga möten som härbärgerar svåra frågeställningar. Vi är inte experter på allt och ska inte låtsas som det heller. Men som vuxna och pedagogiska förebilder i klassrummet skapar vi plats för individernas tankegods, skapar gemensam samvaro och gemensam fördjupning utifrån vad vi som individer bidrar med in i sammanhängen. Vi ska bevaka och beskydda respekten och våga hålla kvar vid det viktiga.

Frågor om vad tolkning innebär, hur våra erfarenheter påverkar oss och hur kan vi tänka om det som det egentligen inte går att tänka om, är frågeställningar som väldigt få andra sammanhang ger utrymme för. Religionslektioner som härbärgerar hela människan är en möjlighet som kan komma att betyda mycket för en människas utveckling – även senare i livet. Jag har tidigare skrivit om vikten av att inom religionsundervisningen tematiskt koppla till samhällsfrågor som belyser breda människosynsaspekter, till exempel rättvisa, mångfald, miljö/klimat, sexualitet, funktionsvariationer osv. (Davidsson, 2008). Att tala om angelägna samhällsämnen och relatera dessa till tro, religiositet och etik, kan vara viktigt för eleverna i sitt identitetsbyggande. Om det väcker behov för vidare och djupare bearbetning ska vi inte

vara rädda för att fördjupa och bredda, men även vara beredda att vid behov förmedla kontakt med exempelvis skolhälsovården – vi ska alltid samverka brett för barns och ungas bästa.

Det kan kännas svårt att som lärare våga vara ärlig och personlig i möten med eleverna. Men det är en förutsättning om vi ska beröra varandra och utvecklas. I sammanhang där många frågor ställs blir det alltid mest intressant att, efter att vi har reflekterat och bemött frågan, också bolla tillbaka till frågeställaren och nyfiken undra: ”Vad tror du själv?”

Ärlighet och nyfikenhet är grundläggande kompetenser som vi behöver utveckla och hålla fast vid för att inte riskera att själva stagnera eller omedvetet lägga över våra egna åsikter eller trosuppfattningar på andra. Att hålla nyfikenheten levande hjälper oss att både utforska vår egen hållning och öppna för andras livsvärldar. Våra personligheter är avgörande i kontaktskapandet. Att vara personlig är inte detsamma som att vara privat. Privatlivet är en integritetsskyddad del av vårt liv som enbart våra närstående delar. Personligheten är däremot något vi kan dela med alla som vi uppriktigt möter. Personligheten utgörs bland annat av de gåvor vi har inom oss och som gör oss till de människor vi är. Därför är personligheten alltid en viktig komponent i möten där vi också blir subjekt för varandra och inte objekt. Begreppet *subjekt* hör ihop med *personlighet* eftersom det har att göra med våra inre gåvor och som inte får förtingligas och objektifieras. När vi människor möts som subjekt skapas situationer, utrymmen och platser för nya insikter och det öppnar samtidigt möjligheten att känna tillförsikt och hopp. Mitt i kurs- och läroplanernas målsättningar, mitt i allt arbete med utvärderingar och dokumentation, så behöver vi samtidigt alltid vara människor för varandra.

ATT SÖKA SIN IDENTITET

Ingen är människa helt på egen hand. Vi blir till genom relation. Martin Buber (1923) uttrycker i boken *Jag och Du*: ”I begynnelsen var relationen”. Vi föds som relationella varelser och överlever inte utan kontakt. Vi rustas med kärlek och tillit till att världen ska hålla och att andra människor vill oss väl. Helt beroende av omsorg sätts vi in i sociala sammanhang. Med ett nätverk av andra människor i närheten blir vi till. I gemenskap med andra är vi och blir vi människor. Och beroende på vilka erfarenheter vi gör, vad vi

är med om, påverkas vi på djupet i hur vi relaterar till världen. Det är aldrig försent att utvecklas. En människa kan aldrig vara ett objekt menar Buber, människan är subjekt. Dock är det vanligt att bemöta och behandla varandra som objekt för egna begär eller behov. Att förstå något om människan som subjekt öppnar världar att undersöka. Det finns alltid mer att upptäcka, och eftersom det gäller för mig så gäller det också för andra. I subjektsmöten skapas rymd för utveckling, och ny mening kan vävas. Unga människor söker sin identitet både inåt och utåt, och ibland är vilsenheten stor. Skolans religionsundervisning har en nyckelroll i att bidra till ungas existentiella växande genom att respektfullt möta eleverna och öppna för funderingar och frågeställningar kring livet.

Frågor som rör sexualitet och könsidentitet är ofta aktuella i unga människors liv och dessa frågor finns inte sällan med i bakgrunden när vi talar tro, religion och tradition. Det är viktigt att läraren har med sig detta för att möjliggöra bredare tolkningar och ge exempel som fungerar självavårdande för de elever som brottas eller har svårt med sin självbild utifrån exempelvis religiös tillhörighet.

”Vem är jag?” – det är en naturlig fråga att gång på gång ställa sig genom livet. Tonårseleverna är i en fas då mycket håller på att utforskas och stabiliseras. Bilden av en själv utvecklas och förändras, medan annat ligger mera fast. Vi behöver alla förstå något om att ingen är människa enbart i ett här och ett nu. Men det är bara just nu i livet som det går att göra val. Bortom tid och rum har vi blivit människor med moral här och nu. Nu kan möjligheten ges att göra upptäckter om vilka världar vi bär inom oss och nya relationer hjälper oss att öppna för nya egenskaper, synsätt och tolkningar som också utvecklar hur vi ser på etik och vad vi har för moral.

Genom goda och respektfulla relationella samtal bygger vi ny mening och ny förståelse i livet. Hur möjligheterna ser ut att få tala om värden, livsutrymmen och egenmakt påverkar hur vi förstår oss själva och ger känslan av egenvärde i sammanhangen. Det kan vara avgörande för unga människor att bli friare i relation till en trängre förståelse som eventuellt getts hemifrån.

ODLA OMDÖME GENOM GRÅZONER

Det är avgörande att vi människor rör vid varandra med det meningsfulla. När religionslektionen bortom faktakunskaper och systematiserande ock-

så ställer frågan om vem vi är, vad vi håller för heligt och vad vi litar på i livet – då kan något genomgripande ske som är betydelsefullt för elevernas identitetsbyggande och som kanske inte märks på en gång, utan fungerar som en sådd för en kommande utveckling. Det kan vara positivt att bjuda in gäster som vågar vara personliga, men det viktigaste är nog lärarens sätt att vara personlig och ärlig. Det är ett didaktiskt förhållningssätt när läraren inbjuder till öppenhet, samtal och frågeställningar där också våra egna livsföreställningar får djupna. Filosofiprofessorn Jonna Bornemark (2020) uttrycker i sin bok *Horisonten finns alltid kvar* vikten av att odla omdöme genom att föra samtal i gråzonerna.

Gråzonssamtal handlar om att inte äga och veta vad samtalen ska utmynna i. Det handlar om verkliga samtal som visar hur mångfasetterad verkligheten är. Det är samtal som vänder och vrider på argument och öppnar för nya vinklingar som kanske ingen har tänkt på förut. I verkliga samtal kan ingen ha bestämt sig från början att ha rätt eller veta bäst. I dessa samtal behöver dörren stå öppen för att bli överraskad. Sådana samtal kan bara föras där det skapas ett klimat av att inte behöva bevaka sitt eget och försvara sig. För varje ny insikt eller upptäckt får vi då också förståelsen att även dessa nya positioner har en ny horisont, där det finns ytterligare att upptäcka och undersöka.

Ett verkligt lyssnande öppnar också för att börja tala ärligare. Det tränar både våra omdömen och tydliggör våra behov av gränssättning. Svåra frågor kan inte enkelt avfärdas med floskelsvar utan behöver förstås bredare och djupare.

Att tala om tro i religiös mening behöver också innefatta hur vi tror på varandra som människor i ett sammanhang. Finns det tillit i klassrummet? Om inte, vad kan det bero på? Att utforska gråzonerna blir överhuvudtaget ett viktigt fält i religionsundervisningen. Ämnet är inte neutralt och blankt, utan ett synnerligen subjektivt och levande ämne. Det behöver ingå element av eget utforskande, möjlighet till fördjupad reflektion och att få testa tankar, förstå känslor och hållningar i relation till andra. Ämnet religion handlar centralt om synen på liv och död, och det får inte förenklas till fakta och objektiva sanningar eller enbart handla om hur olika religioner presenteras i läroböckerna. Det bör läggas fokus på hur vi är människor tillsammans och hur vi bygger ett mänskligare samhälle och hur vi lever mänskligare liv.

I all mänsklig utveckling finns element av smärta. Vårt känsloliv, som ofta

spelar större roll än vad vi som rationella människor vill erkänna, behöver vi förstå något om. Hur kan känslorna vara till vår hjälp att förstå oss själva och vad vi behöver? Exempelvis sorgen som en utvecklingsväg är idag inte enkel att tala om då samhället och sociala media gärna sorterar undan de svåra känslorna eller till och med ser dem som sjukdomar. Idag finns en algofobi, menar filosofen Byung-Chul Han (2020) som beskriver rädslan för smärtan som helt genomgående i våra moderna samhällen. Genom att gå nära det som faktiskt smärtar har vi en möjlighet att bli friare – det gäller såväl kärlekssmärta som sorg över att allt inte är möjligt. Byung-Chul Han beskriver ett palliativsamhälle där människor flyr allt som är svårt och söker enkla lösningar på komplexa frågor eller överdrivet söker konsensus istället för att vända och vrida på argument. Kreativiteten stannar inom det redan kända eftersom smärtan som en brytningens negativitet inte får rymmas. Då blir det inte möjligt att tillerkänna det radikalt annorlunda utan det blir enbart ”variationer av det samma”. Palliativsamhället är också ett prestationssamhälle, där smärta tolkas som svaghet. Vad händer när den verkliga och relevanta smärtan berövas alla möjligheter till uttryck? Utan språk eller fördjupad förståelse över våra inre skeenden skapas samhällen där passion och autenticitet uteblir.

Gåshuden är viktig för vår väg till utveckling. Den ger nämligen uttryck för det andras inbrott i våra liv. Medvetande som inte kan rysa är ett förtingligt medvetande. Liv utan smärta är objektifierat. När vi berörs av varandra och till och med får gåshud av andras berättelser, då är det ett tecken på levande liv där utveckling och omdaning är möjlig.

ÖPPNA FÖR RESONANSEN

När unga människor tillsammans med varandra och tillsammans med vuxna får reflektera kring liv, död och vad tro kan betyda, rör vi oss samtidigt nära våra känsloliv. Olika saker och erfarenheter klingar an i oss och dessa samtal kan få tidigare erfarenheter att framstå med nya betydelser. Jag har tidigare i detta kapitel beskrivit subjektmöten, gråzoner och gåshudserfarenheter som betydelsefulla element för att förstå något om relation, växt och utveckling. Jag vill till detta lägga till *resonans* som ett viktigt begrepp för vårt relaterande till varandra. Den tyske sociologen Hartmut Rosa (2016) beskriver resonans som ett sätt att stå i relation till varandra utan att förfoga

över den andre eller att förfoga över världen. En värld som är fullständigt känd, behärskad och uttänkt är en död värld, menar Rosa och hans tankar blir en kritik mot den acceleration som tillväxtsamhället och livsstilar innebär, där allt bara går snabbare och snabbare. Allt snurrar fortare, det upplever också eleverna. Många har sömnproblem och lider av psykisk ohälsa. Accelerationssamhället tvingar människor att beräkna, behärska, kontrollera och exploatera världen. Denna acceleration bidrar till att världen ses som en serie aggressionspunkter, där möten och handlingar klaras av distanserat och kallt i en onyanserad verklighet utan möjlighet att svara an, varken i oss själva eller i någon annan.

I mänskliga möten där vi inte förfogar eller äger varandra finns liv och där kan vi få kontakt med det som verkligen angår – en inre resonans (Rosa, 2019). Att söka resonans handlar nödvändigtvis inte om att sakta ner tempot, utan om att sluta äga och förfoga över liv och varandra. Det handlar om ett annat relaterande till världen. Hur slår du an i mitt bröst? Hur kan vi klinga vidare i varandra? Att stå i resonans är ett varande i världen som handlar om att lyssna och svara an, inte äga och kontrollera. Resonansen levandegör att omvärlden faktiskt talar till oss, vi är inte stumma utan har bildligt talat möjlighet till fågelsång.

Resonanserfarenheter förvandlar människor. De förändrar oss. Det kan börja blomma i vårt själv.

Vi kan aldrig tvinga fram resonanserfarenheter, men vi kan försöka öppna för dem. Motsatsen till resonans är inte dissonans, därför att dissonans kan också bli till resonans. Motsatsen, enligt Rosa, är snarare alienation och en slags bortvändhet från världen och från relationer.

Religionslektionen är en plats att tänka fritt, pröva och testa de absolut svåraste frågorna, etiska dilemman och livsåskådningars olika förhållnings-sätt – och alltid komma ihåg att det är den subjektiva förståelsen av religioner och livsåskådningar som behöver ha störst utrymme, så att vi inte fastnar i faktainhämtning. Att bjuda in olika religiösa företrädare, filosofiska och existentiella tänkare, kan vara ett sätt att bredda perspektiven som på djupet visar på olika sätt att leva, tänka, relatera och förhålla sig till verkligheten. När vi skapar mötesplatser för att i respekt möta våra inre och djupa funderingar och hur de klingar i vår egen resonans, öppnas världen för oss och vi får bättre underlag för våra fötter att ta avstamp mot framtiden. När vi blir subjekt för varandra, istället för objekt för våra olika begär, skapas

äkta relationer. Med dessa subjektsmöten som grund, där vi står i resonans med varandra, kan en utvidgad självkänsla skapas och en nyfikenhet på oss själva och andra väckas. Detta är en motkraft till isolering och ensamhet som många unga idag fastnar i.

TOLKNINGSMEDVETENHET – RELIGIONSLEKTIONENS VIKTIGA GÅVA

Religionsundervisningen möjliggör för unga människor att tolka, fördjupa och utvecklas utifrån den kraft, kunskap och livserfarenhet som redan finns inom dem. Genom att komma i kontakt med religiöst/teologiskt språkbruk, hermeneutisk tolkningsförståelse, symbolkrafter, riter, livets egna skiften osv, skapas verktyg för eleverna att långsiktigt själva göra sina tolkningar i de sammanhang de kommer att hamna i. Tolkningsförmåga utvecklar också större frihet i relation till omgivning och skapar prioriteringsförmåga. Det är utifrån denna grund som vår bildningsförmåga har sin startpunkt. Det är viktigt att hela tiden visa på tolkningens kraft och makt i hur vi ser, förstår och relaterar till kunskap, på maktasymmetri och överhuvudtaget till vår syn på hur ”verkligheten” ser ut.

Professor Bengt Kristensson Uggle (2012) beskriver den grundläggande paradoxen att vi behöver förändra och skapa nytt för att kunna bevara något som är levande. Bildning handlar om långsiktig odling. All traditionsförmedling innebär att vi först gör den till vår egen, dvs den omdanas och förändras innan den räcks vidare. Gustav Wingren (1972) beskrev detta i sin bok *Växling och kontinuitet*. Vi kan inte gå ner i samma flod två gånger eftersom vattnet rör sig och floden inte längre är densamma. För att kunna vara trogen samma kraft i en urkund behöver vi växla spår genom tiderna. Ursprung och kontinuitet bevaras alltså enbart genom växling. Denna hermeneutiska förståelse är helt avgörande för att kunna bemöta fundamentalistiska strömningar och åsikter. Att ställa sig kritisk och ifrågasättande till fastlagda sanningar är avgörande, och tolkningsmedvetande kan väcka nyfikenhet på skilda uppfattningar. När vi lär känna skilda världar och kan bryta olika tolkningar mot varandra, skapas en viktig gränsöverskridande kunskapsbas med nya horisonter som hjälper oss att förstå oss själva och andra bättre. Det öppnar för en resa där vi mer och mer kan bli de människor vi djupast sett redan är.

Det är en stor sak, och något som religionslärare kan vara väldigt stolta

över, att religionslektionerna utgör en av de främsta grogrunderna för unga människors bildningsresa. Var annars skulle de få möjlighet att reflektera dessa viktiga och genomgripande frågeställningar?

Klassrummet är en bildningsplats, en utgångspunkt för eleverna att bli etiska människor i ett samhällsbygge. Alla behöver inte just nu förstå varför detta kan komma att vara avgörande för den fortsatta livsvandringen. Att redan tidigt börja arbeta med tolkningsförståelse fungerar som en sådd där samhällsindivider växer fram som kan härbärgera mångfald och som får förmåga att nyfiket söka meningsfulla sammanhang och goda relationer. Tolkningsförmåga ger redskap för fred och möjlighet till försoning med det som blivit och är, och ta avstamp mot nya mål. Samtidigt hjälper det oss att avslöja förtryck, fundamentalism och ger en känslighet för – och att kunna avslöja – när egoism och objektifiering framträder. På så sätt ger tolkningsförståelse en slags implementering av demokratiska värden för individer och grupper. Frågor som ”Varför ska inte enbart den starke ha makt i samhället?” eller ”Varför behöver naturvetenskapens utveckling också en etik?” är grundläggande i starten på bildningsresan. Att utforska dessa områden öppnar ofta nya synsätt kring vad medmänsklighet kan innebära. Med dessa frågeställningar går det inte att undgå att fördjupa sig i hur både ansvarighet och kärlek fortsatt behöver vara grundbultar i samhället och i välfärden. På så sätt är tolkningsförståelse ett redskap för att möta både nutid och framtid.

Bengt Kristensson Ugglå (2015) beskriver i sin bok *Katedralens hemlighet* hur media ofta lyfter fram fanatikern som ett sanningsvittne. Det är inte konstigt att det föder fördomar om religiösa föreställningar när den ena religionens bästa exempel jämförs med den andra religions värsta. ”I dagens värld framstår religiös fundamentalism som ett av de mer betydande hoten mot den västerländska varianten av ett öppet och demokratiskt samhälle. Man begår emellertid ett allvarligt misstag om man genast går dessa fundamentalister till mötes och börjar betrakta fundamentalismen som en ursprunglig, närmast arkaisk variant av religion.” (Ugglå, 2015, s 27)

Med tolkningen som grund får vi nya möjligheter att se på oss själva, och nya val som kan vara avgörande framträder. När vi till exempel lider av egna trauman eller svåra erfarenheter, saker vi har varit med om och som vi inte riktigt kan lämna bakom oss utan som stillsamt eller våldsamt gnager inom oss, kan det finnas behov av att återgestalta och omformulera. I detta kan religion, liturgi och konstnärlighet hjälpa människor att gå vidare. Precis

som teaterns dramatik ger möjligheter till spegling och reflektion, kan också de religiösa sammanhangen bidra med detta – att uttrycka våra liv på nytt och att artikulera dem vi önskar vara. När detta bryts i urkundens prisma, när dialog förs med dem som gått före oss, och tillsammans med andras livsberättelser av befrielse, kan vi hämta kraft och skapa mod att se oss själva på nya sätt som ger oss möjligheter att söka en bredare identitet än den vi först trodde var möjlig. Allt detta kan vi snudda vid inom det fantastiska och ofta misstolkade område som religionskunskapen innebär.

Jag har i detta kapitel gått igenom olika avgörande platser för en ung människas utvecklingsväg och hur religionslektionerna kan vara avgörande för dessa vägar med:

plats för egen inre reflektion

plats för reflektion tillsammans

plats för att utveckla förståelse av relation

plats för subjektmöten, gråzoner, gåshud och resonans

plats för vuxenblivande och att utveckla omdöme

plats och jordmån för tolkning och fortsatt upptäckande

plats för människan som psykologisk, existentiell och andlig varelse

plats för att söka vår identitet med nyfikenheten som grund – det som motverkar isolation, ensamhet och egoism.

LITTERATUR

Bornemark, J. (2020). *Horisonten finns alltid kvar. Om det bortglömda omdömet*. Volante.

Buber, M. (1923) *Ich und Du*. Insel-Verlag zu Leipzig. (*Jag och Du*. Dualis. 2013)

Davidsson (Tanke), A. (2008). *Skola och kyrka möts*. Verbum.

Han, B-C. (2020) *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*. (Palliativsamhället. Ersatz. 2021)

Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp. (*Resonance: A sociology of our relationship to the world*. Polity Press. 2019).

Rosa, H. (2019). *Unverfügbarkeit*. Suhrkamp. (*Det vi inte kan råda över: Om vårt förhållande till världen*. Daidalos. 2020).

- Uggla, B. (2012). *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid*. Santérus förlag.
- Uggla, B. (2015). *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*. Artos.
- Wingren, G. (1972) *Växling och kontinuitet*. CWK Gleerup

Skolan som plats för identitet i relation till religion

En tjej i vår klass tror jag det är. Hon säger att hon är kristen men säger att hon inte tror på någon religion. Ja, så jag vet inte. Hon är lite både och, jag förstår inte heller. MOUNA, ÅK. 9

Jag frågade ”men vad är du för någonting?”, men de bara ”men jag är kristen men jag är ateist, jag är kristen från min pappa, alltså från mina föräldrar, men jag vill vara ateist.” Men jag förstår inte, det kommer bara så här naturligt, ”jag vill vara ateist”. NASRIN, ÅK. 6

[...] för att jag är bara döpt i kyrkan. Så man kan ju säga att man är lite kristen, men jag känner inte att jag säger att jag är kristen. JOAR, ÅK. 9

Jag vet inte. Kallar man sig ateist om man inte är religiös eller? Då vet jag inte vad jag ska kalla mig [skrattar], eller om jag ska kalla mig ingenting. PETER, ÅK. 9.

Det här kapitlet utgår från frågan hur religionskunskapsundervisningen kan hjälpa barn och unga att begripliggöra religion i sitt eget och andras liv och hur detta kan förstås i relation till identitet. Förutom de fyra inledande citaten hämtade från min avhandling (Jahnke, 2021) har jag två utgångspunkter för mina resonemang i det här kapitlet. Den ena är att skolan är en plats där den absoluta majoriteten av barn och unga i Sverige tillbringar mycket tid, och den andra är att den personliga identiteten till stor del formas socialt, tillsammans med andra.

IDENTITET SOM POSITIONERING

Låt mig börja med den senare utgångspunkten. Identitet är ett brett begrepp och det är inte självklart vad det betecknar. Ur ett snävt perspektiv kan man hävda att någons identitet inte sträcker sig längre än id-handlingar, fingeravtryck och DNA-sekvenser, det vill säga att kunna visa att jag är den jag är i ett strikt juridiskt avseende. En sådan syn på identitet blir emellertid lätt teknisk och statisk. Den säger heller inte särskilt mycket om personen och människan i sig – vilket är det vi inom humaniora (och inom religionsvetenskapen) intresserar oss för och vill förstå.

Genom att betrakta identitet som något mer dynamiskt, exempelvis att en individs identitet formas och förändras över tid, kan vi förstå en människa och dess mognad på ett mer kvalitativt sätt. Men en utgångspunkt som allt för ensidigt betonar individens ålder och mognad riskerar emellertid, menar vissa, att allt för mycket fokusera på biologi, och i förlängningen på förutbestämthet och i viss mån även på oföränderlighet (Hammarén & Johansson, 2009). Det dynamiska perspektivet riskerar då likväl att tappas bort och de sociala och andra kontextuella faktorerna som påverkar identiteten hamnar i skymundan. Å andra sidan finns det de som ser en risk i att vi i stället betraktar identitet som något allt för formbart, föränderligt och obestämt (Anthias, 2011; Jenkins, 2014). I förlängningen blir identiteten då något som helt saknar bestående över tid. Detta verkar dessutom kontra-intuitivt eftersom det hos individen ändå tycks finnas en kontinuitet i känslan av att *jag ändå är jag*.

Frågor som dessa är del av en ständigt pågående diskussion som jag inte har för avsikt att avgöra här. Jag utgår ändå från att det hos individen finns någon form av kärna, eller åtminstone en känsla av att jag är jag, men att denna inre känsla formas och delvis förändras över tid och påverkas av olika sociala sammanhang. För att understryka det föränderliga och dynamiska föredrar jag att tala om identitetsformering. Eller kanske ännu hellre, inte minst i relation till en specifik miljö, om individens *positionering*. Det senare uttrycket öppnar också upp för att individen inte är utlämnad åt sammanhangen eller omständigheterna när det gäller hur den egna identiteten formas. Tvärtom, individen – i det här fallet barn och unga i skolan – är medvetet aktiva i den processen. Inte heller är det så att en person går in och ut ur olika tydligt avgränsade och platsspecifika identiteter (eller positioner). Dessa är i stället överlappande och glider in i (och påverkar) varandra

i en process som är svår att överblicka. Inte minst för individen själv. För att ytterligare tydliggöra denna process kan vi tänka oss den som en del på vägen mot ett (möjligt) svar på frågan: ”Vem är jag *här*?”

IDENTITET I SKOLANS STYRDOKUMENT

I det här kapitlet står inte undervisningen i skolan i förgrunden. Inte heller de dokument som reglerar den. Det kan ändå vara intressant att ägna en liten stund åt vad som står om identitet i den svenska skolans styrdokument.

I grundskolans läroplan nämns identitet vid några tillfällen (Skolverket, 2022). En av dessa är i samband med skrivningar för de yngre barnen i relation till kulturarvet. Att vara en del av kulturarvet bidrar enligt läroplanen till en trygg identitet. I en annan skrivning påpekas det att barn måste ges tillfälle att pröva olika identiteter samt att utveckla och pröva sin identitet. För de äldre åldrarna talas det om att utveckla en kunskap om vad religion kan betyda för människors identitet (och hur egna utgångspunkter påverkar förståelsen av religion). I gymnasiet vidgas perspektivet och elevers identitet relateras till Sverige, Europa och framför allt till det globala (Skolverket, 2011). Identiteten skrivs också fram som en del av de livsfrågor elever ska ges tillfälle att resonera om på ett personligt plan. Identitet nämns också i några av grundskolans kursplaner, exempelvis i ämnena samhällskunskap, svenska, bild och modersmål – och i religionskunskap.

I kommentarmaterialet till religionskunskap i grundskolan diskuteras identitet relativt flitigt (Skolverket, 2021). Identitet skrivs där fram som något icke-statiskt och något som utvecklas och förändras över tid i relation till det omgivande samhället. Genom att reflektera över detta ska eleven också få en insikt i och förståelse för hur grupper och individer formar sin identitet i relation till omgivningen.

I det här sammanhanget blir det intressant att Skolverket använder identitet både i pluralform såväl som i singular. I ett sammanhang av grupper och flera individer tyckts det finnas olika identiteter. När det däremot är individen som avses tenderar identitet i stället att beskrivas i singular; till syvende och sist formar eleven sin *identitet*. Samtidigt som Skolverket i Kommentarmaterialet ger uttryck för en dynamisk och föränderlig syn på identitet talas det således om att individen har *en* identitet. Detta kan framstå som smått motsägelsefullt. Å andra sidan kanske det är att läsa Skolverket lite väl

strängt. Det är emellertid svårt att tro att denna åtskillnad är tillkommen av en slump och därför värd att beakta och reflektera över.

Som nämnts tidigare är det vedertaget att sociala och kontextuella faktorer påverkar individens identitetsformering, något som Skolverket också lyfter fram i Kommentarmaterialet. Därför är det något förvånande att de inte nämner något om eller problematiserar hur skolan som miljö och plats, eller undervisningen i sig, påverkar eleverna i deras identitetsformering.

SKOLAN SOM PLATS

Skolan är en komplex och innehållsrik miljö där individen tolkar, begripliggör och agerar i relation till omgivningen. Inte nog med att skolan (ofta) är en rumsligt mycket stor plats, där finns bland annat också ett stort antal jämnåriga (men också yngre och äldre), mer eller mindre bekanta vuxna, det är en (på olika sätt) hierarkisk och reglerad miljö samt en miljö där eleverna träffar på olika ämnesstoff. Allt detta leder till många olika positioneringsmöjligheter; det vill säga ett relativt stort utrymme för och behov av svar på frågan: ”Vem är jag här?”

För att studera platsers särart och komplexitet har forskare – inte sällan inom geografins område – valt att dela upp det vi vanligtvis talar om som en plats. *Plats* som begrepp blir då något långt mer mångfacetterat än ett ställe på kartan eller en byggnad. Minst lika viktigt blir det att studera det som händer på platsen, exempelvis det vi som individer tar med oss dit, vår subjektiva uppfattning om platsen, vad som händer med oss där och vilken mening vi tillskriver den (Rönnlund & Tollefsen, 2016; Örbring, 2019). Det senare, meningsskapandet, ska inte begränsas till att vi ger platsen som sådan mening. Individerna som befinner sig på platsen sysslar också med meningsskapande på ett mer personligt plan för att begripliggöra tillvaron där.

Ett exempel på hur plats har teoretiserats utifrån ett skolperspektiv finner vi hos Julia Ipgrave (2017). Hon använder begreppet *location* för den fysiska platsen och *place* för den mening olika individer ger denna plats. Dessa två tillsammans, i mötet med varandra, skapar det utrymme – *space* – som möjliggör, men också, föreställer jag mig, kräver ett (ständigt) meningsskapande hos individen. Att betrakta skolmiljön utifrån ett sådant perspektiv öppnar upp för att förstå skolan som en dynamisk miljö där elever (och

andra) förhåller sig till och formas utifrån det unika sammanhanget (space) och de möten som uppstår där. (I det här kapitlet kommer jag fortsättningsvis att använda ordet plats företrädesvis i den vidare bemärkelsen, dvs. som en översättning av *space*.)

Här vill jag påminna läsaren om att individen inte passivt påverkas av omständigheterna utan har en aktiv roll. Ingen elev kommer heller till skolan som ett tomt blad. De har alla med sig specifika erfarenheter och skolan blir en plats där (några av) dessa erfarenheter blir synliga (von Brömssen, 2017). Elever påverkar och påverkas alltså av varandra. Men det är inte bara skolan som skolområde (och verksamheten där) som spelar roll. Elevers positionering i relation till skolan aktiveras inte endast när de kliver in i skolbyggnaden, eller stängs av när de lämnar den samma. Låt mig ta ett exempel. Under ett studiebesök bedrivs undervisningen någon annanstans än på skolområdet. Där är det alltså inte skola som plats i snäv bemärkelse som blir aktuellt. I stället blir det plats i en än vidare bemärkelse vi måste använda oss av eftersom även verksamhet utanför skolområdet påverkar elevers positionering. Och hur är det när en elev kommer hem efter skoldagen och processar händelser i skolan, även det borde väl räknas in i skolan som plats i den här vidare bemärkelsen? Sammantaget är skolan alltså långt ifrån någon isolerad plats. Elever tar med sig vad som händer där till andra sammanhang. Men också det omvända: de tar med sig erfarenheter från andra kontexter till skolan som där har inverkan på deras positionering och deras begripliggörande av skolmiljön.

MENINGSSKAPANDE OCH SPRÅKLIGA VERKTYGSLÅDOR

Hittills har jag presenterat två utgångspunkter för mitt resonemang i det här kapitlet: skolan som plats respektive positionering (identitetsformering). Innan jag knyter an detta till de inledande citaten ska jag emellertid introducera ytterligare ett perspektiv. Till viss del blir det också en återknytning till skolans styrdokument där identitetsutveckling som sådan sätts i samband med språk och lärande, samt till mening och förståelse av omvärlden. Eller, som jag föredrar att tala om det: hur individen begripliggör sina erfarenheter av omvärlden – något som också är förbundet med frågan: ”Vem är jag här?”

I min avhandling har meningsskapande i relation till religion en fram-

skjuten plats. En viktig ingrediens i meningsskapandet är språket. Det är genom de ord och begrepp vi har till vårt förfogande vi kan sätta namn på och begripliggöra våra erfarenheter. En central figur i det här sammanhanget är den mänskliga hjärnan. Den vill gärna gruppera och systematisera intryck i olika fasta mönster. Vi kan kalla dessa mönster för kategorier, eller med ett finare uttryck: kognitiva scheman (Gärdenfors, 2009, 2022). Att arbeta på det sättet underlättar inte bara arbetet med pågående intryck, utan blir också arbetsbesparande (och energibesparande) för att processa kommande erfarenheter och upplevelser. En mer varierad social tillvaro, i exempelvis hemmet, skolan, stallet, communityn på nätet, leder till att individen behöver upprätta och använda sig av flera olika kognitiva scheman för att begripliggöra omständigheterna just där.

Det finns ett starkt samband mellan det här sättet för hjärnan att arbeta och de ord och begrepp vi som individer använder oss av för att tänka och tala om – och i förlängningen begripliggöra – tillvaron. I min avhandling talar jag om de här språkliga färdigheterna som tolkande repertoarer, men vi kan också tänka på dem som språkliga verktygslådor. Lite förenklat kan man säga att ju rymligare verktygslådor desto bättre begripliggörande.

Samma behov av språkliga verktygslådor finns givetvis när det gäller sin egen och andras positionering. Även där behöver individen ord och begrepp för att forma och begripliggöra ”Vem jag är *här*”, men också för att förstå ”Vem *du* är *här*?”.

SKOLAN SOM PLATS OCH ELEVERS POSITIONERING

Så här långt har det framgått att identitetsformering, eller positionering, inte handlar om att lägga pussel av befintliga och färdigformade bitar. Inte heller har eleverna med sig fasta identiteter in i skolan. I stället blir skolan till ett utrymme (*space*) som erbjuder – eller kanske kräver av – eleverna att förhålla sig till de förutsättningar som uppstår just på den platsen. Med utgångspunkt i det jag diskuterat ovan kan jag nu återknyta till min inledande ansats, nämligen att diskutera hur religionskunskapsundervisningen i skolan kan underlätta elevers begripliggörande av positioneringar i relation till religion. Utifrån det ovan sagda blir ord och begrepp – och i slutändan den språkliga verktygslådan – viktigt här. Men givetvis också miljön, det vill säga skolan.

En faktor som med största sannolikhet har inverkan på elevers positionering är vilken ställning religion har på skolan. På många håll framstår religionens roll i skolan som marginell. I stället råder ofta en sekulär och ibland till och med religionsnegativ norm (exempelvis: Kittelmann Flensner, 2015). Religion är inte heller något som det talas särskilt mycket om och det är få elever som har ett större intresse av religion. En religiös tillhörighet kan till och med framstå som lite skämmig eller pinsam (Thurfjell, 2011, 2015; von Brömssen, 2003). Elever som har en religiös tillhörighet kan då också tendera att tona ner denna, eller försöker visa upp en modern och hip inställning till livet, som för att visa hur ”vanlig” man är trots att man har en religiös tillhörighet (Zackariasson, 2016). En liknande och parallell situation kan elever med invandrarbakgrund uppleva. Studier visar att elever med mörk hudfärg, oavsett om det är korrekt eller inte, tillskrivs en muslimsk tillhörighet (Vassenden & Andersson, 2011; von der Lippe, 2010). Dessa elever blir då, oaktat huruvida de verkligen har en muslimsk tillhörighet eller inte, ofta betraktade utifrån en stereotyp bild av hur en muslim är och vad som är viktigt i en muslims liv. Dessa platsspecifika förhållanden till religion påverkar givetvis vilka möjligheter eleven har, och hur de väljer, att positionera sig i skolmiljön

I min avhandling framträdde bitvis en annan bild, eller för att uttrycka det annorlunda: en annan *plats*. I de två skolor jag bedrev fältarbete gick många elever med en självklar religiös tillhörighet. Något de också var öppna med i skolan. På de här två skolorna var det därför inget ovanligt med att ha en religiös identitet; en identitet som också syntes och andra visste om. Religionens relativa närvaro bidrog sannolikt till att det bland många av eleverna fanns en utbredd föreställning om att alla ändå tillhörde någon religion. Det var också vanligt att de frågade varandra ”Vad är du?”. Inte för att det var något som eleverna ständigt diskuterade sinsemellan – för det gjorde de inte, vilket är en viktig poäng i min avhandling – men tillhörigheten var självklar och oftast inte något elever hade behov av att förhandla bort eller tona ner. Dessutom, vilket var mycket intressant, eftersom religion var närvarande på skolorna hade de elever som inte hade någon direkt religiös tillhörighet, eller som var osäkra på sin position, också haft anledning att reflektera över sin relation till religion. För många etniskt svenska elever uppstod det behovet inte minst just eftersom de antogs ha en religiös – närmare bestämt en kristen – tillhörighet. Det var emellertid en tillskriven tillhörighet de

själva inte riktigt kände sig bekväma med varför det uppstod ett behov hos dem att samtidigt distansera sig från en kristen position. Men hur skulle de göra det? Vilka möjligheter – läs: ord och begrepp – hade de för detta? Ett kort svar på den frågan är: inte särskilt många. Det inledande citatet från Joar ger en kort inblick i detta. Men där framgår också de närbesläktade svårigheterna som Mouna och Nasrin ställdes inför när det handlade om att begripliggöra deras klasskompisar. Joar, Mouna och Nasrin var i gott sällskap. Det var många elever på de här skolorna som hade ett behov av att begripliggöra och ge uttryck för flera olika positioner i relation till religion.

ATT PRATA OM RELIGION I SKOLAN OCH FÖRBÄTTRA DEN SPRÅKLIGA VERKTYGSLÅDAN

Både Mouna och Nasrin betraktade sig som muslimer och hade en självklar religiös tillhörighet där. För dem tycktes det som om ”att vara muslim” inte behövde några förbehåll. Samma självklarhet rådde inte för många av deras etniskt svenska klass- och skolkompisar. De hade i stället ett behov av att distansera sig. Det ord som fanns till hands i deras verktygslåda för detta ändamål tycktes ha varit ”ateist”, som i ”men jag är ateist”. Denna kombination, att vara kristen men ateist, förbryllade Nasrin. Förmodligen för att de två begreppet inte gick att kombinera på detta sätt utifrån hennes verktygslåda. För henne framstod de mer som antingen eller, snarare än både och. Ett liknande problem ser vi hos Mouna. Att vara kristen, går det att kombinera med att inte tro på något? Hon får inte ihop det riktigt, men tycks ändå på något sätt acceptera kombinationen. Helt begripligt tycktes det ändå inte varit.

I de exempel jag utgått ifrån här handlar det i huvudsak om elever som på ett eller annat sätt har ett behov av att distansera sig (framför allt från kristendom). Men lika viktigt att kunna uttrycka och förstå nyanser i den egna positionen är det för elever med en mer självklar relation till en religion. Låt mig ta ett påhittat och kanske något tillspetsat exempel. Föreställ dig en elev som bor i centrala Göteborg. Elevens pappa kommer från Indien och familjen lever åtminstone delvis i en hinduisk tradition hemma. Elevens mamma kommer emellertid från Bromölla där också mormor och den övriga släkten på hennes sida bor och är aktiva i en frikyrka. Stora delar av somrarna tillbringar eleven hos mormor – och följer då och då med till kyrkan. Att

svara ”hindu” på frågan ”Vad är du?” är för den här eleven självklart. Men, förmodligen finns här ett behov av fler och mer nyanserade sätt att uttrycka sig; den här eleven har behov av en rätt rymlig verktygslåda för att kunna uttrycka och beskriva den del av sin identitet som har med religion att göra. Passar ateist, rätt och slätt, här? Och hur är det med ”sekulär”? Nja, knappast. Det hade nog inte hjälpt Mouna och Nasrin i varje fall. Förmodligen inte den hinduiska eleven heller.

Dessa korta exempel indikerar att de ord och begrepp som dessa elever hade till sitt förfogande inte riktigt räckte till, varken för att positionera sig själva eller för att förstå varandra i den här miljön. Men det finns anledning att tro att det jag visat och diskuterat ovan inte är undantag utan tvärtom säger något mer allmänt om den problematik svenska ungdomar ställs inför när det gäller att begripliggöra mångfald i religiös positionering. Min poäng här är att om elever, eller för den delen vuxna, har för få ord och begrepp för att uttrycka och förstå olikheter och nyanser i förhållande till religion blir det också svårt att komma bortom slentrianmässiga och allt för förenklade beskrivningar av detta. I förlängningen blir det då svårt att verkligen på djupet förstå, och kanske även intressera sig för, en annan persons relation till religion. Ett sådant fördjupat begripliggörande förutsätter en rymlig språklig verktygslåda.

Men inte heller språket är statiskt. Det handlar alltså inte om att lära sig färdiggjutna ord eller begrepp. Det finns inte *ett* över tid och rum varaktigt sätt att beskriva Joars, Mounas eller den hinduiska elevens relation till religion. Ett sista citat från mitt empiriska material kommer från mitt samtal med Stina i årskurs 3. Hon och jag pratade om hennes föräldrar och Stina berättade att hennes mamma var mycket mer kristen än hennes pappa. Tillsammans klurade vi lite på vari den skillnaden egentligen låg, och hur hon själv förhöll sig till den.

FREDRIK: Vad är det för skillnad då, för du tillhör kristendomen sa du, och så firar du jul och påsk och så. Vad är det för skillnad på att tillhöra kristendomen och vara kristen?

STINA: Kanske tillhöra kristendomen inte skulle vara lika...man kanske inte skulle...jag vet inte [något uppgivet].

[Vi pratar om annat en stund]

STINA: Och jag tror att det som är skillnaden på att vara kristen och tillhöra kristendomen är att man kanske inte tar det så jättehårt utan bara lyssnar, man gör inget åt det. Och man bara tillhör kristendomen. Fast om man är kristen så kanske man gör det gud säger.

Givetvis har Stina i och med detta inte löst problemet med skillnaden mellan att tillhöra kristendomen och att vara kristen. Det hon däremot gör är att förhandla, eller resonera om betydelsen. För att försöka förstå hennes föräldrar resonerar hon sig fram till två olika förhållningssätt i relation till kristendomen. Resultatet av hennes resonemang är emellertid inte statiskt eller för en gång färdigförhandlat, varken när det gäller hennes föräldrar eller för andra sammanhang. Men, om hennes resonemang hade förts tillsammans med andra (förutom med mig) finns det skäl att tro att de hade kommit lite närmare en gemensam förståelse för varandra. Den förhandlingen och det samtalet hade sannolikt inte bara fört dem närmare en gemensam förståelse utan även arbetat upp en ökad medvetenhet att ord och begrepp kan användas olika. Det är lockande att applicera den tanken på Nasrins, Mounas och deras klasskompisars behov. Vilken förståelse hade de kunnat komma fram till om de givits chans att resonera om saken?

AVSLUTNING

Vilken roll kan religionskunskapsämnet ha i en sådan process? I min avhandling argumenterar jag för att religionskunskapsundervisningen bättre skulle kunna hjälpa elever i detta genom att sträva efter att utöka deras språkliga verktygslåda, eller som jag alltså kallar det: deras tolkande reper-toarer. En del i detta skulle då kunna vara att – som i exemplet med Stina – väcka ett intresse för att experimentera med språket när det gäller religion. Kanske det är så att ateist, exempelvis, inte alltid måste betyda samma sak eller användas i strikt lexikal bemärkelse; vad händer om vi utifrån sammanhanget vänder, vrider och böjer lite på olika betydelser? Dessa, vi kanske kan kalla dem övningar, bör då inte fokusera på företeelser allt för avlägsna från elevers vardag – det är förmodligen inte där behovet av begripliggörande är mest angeläget. Inte heller, å andra sidan, bör de endast vara inriktade på att förstå religion i ett skolsammanhang. Den språkliga verktygslådan måste

bli till ett verktyg att förstå religion och religiösa positioner även på andra platser, utanför och efter skolan.

En kritisk synpunkt som lätt infinner sig här är att det ändå måste finnas vissa betydelsemar för de ord och begrepp vi använder för att begripliggöra tillvaron, annars blir det inte särskilt mycket begripliggörande alls. Det är en högst befogad kritik. Å andra sidan behöver inte dessa två motsäga varandra. En framkomlig medelväg kan då vara att undvika ytterligheterna med ett allt för statiskt språk respektive ett allt för obestämt och flytande dito.

De resonemang jag har fört här och de smakprov från min empiri jag exemplifierat med är en inblick i vilka behov som finns hos barn och unga att uttrycka och positionerar sig i relation till religion och vilka svårigheter de då kan ställas inför. Kapitlet har förhoppningsvis öppnat upp för och inspirerat till intressanta diskussioner samt presenterat några utgångspunkter för att didaktiskt arbeta vidare med elevers språkliga verktygslådor.

LITTERATUR

- Anthias, F. (2011). "Intersections and Translocations: New Paradigms for Thinking about Cultural Diversity and Social Identities." *European Educational Research Journal*, 10(2), 204–217. <https://doi.org/10.2304/eerj.2011.10.2.204>
- Gärdenfors, P. (2009). *Den meningssökande människan*. Natur och kultur.
- Gärdenfors, P. (2022). *Hur orden får mening*. Natur & kultur.
- Hammarén, N., & Johansson, T. (2009). *Identitet*. Liber.
- Ippgrave, J. (2017). "Location, place, space." I M. Rothgangel, K. von Brömsen, H.-G. Heimbrock, & G. Skeie (Red.), *Location, space and place in religious education* (s. 33–37). Waxmann.
- Jahnke, F. (2021). *Toleransens altare och undvikandets hänsynsfullhet: Religion och meningsskapande bland svenska grundskoleelever*. Södertörns högskola, Biblioteket. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:di-va-44289>
- Jenkins, R. (2014). *Social identity*. Routledge.
- Kittelmann Flensner, K. (2015). *Religious education in contemporary pluralistic Sweden*. Department of Literature, History of Ideas, and Religion, University of Gothenburg.

- Rönnlund, M., & Tollefsen, A. (2016). *Rum: Samhällsvetenskapliga perspektiv*. Liber.
- Skolverket. (2011). *Läroplan för gymnasieskolan (Gy 11)*. Skolverket. <http://www.skolverket.se/undervisning/gymnasieskolan/laroplan-program-och-amnen-i-gymnasieskolan/laroplan-gy11-for-gymnasieskolan>
- Skolverket. (2021). *Kommentarmaterial till kursplanen i religionskunskap*. Skolverket. <http://www.skolverket.se/publikationer?id=2562>
- Skolverket. (2022). *Läroplan för grundskolan samt för förskoleklassen och fritidshemmet (Lgr 22)*. Skolverket. <https://www.skolverket.se/undervisning/grundskolan/laroplan-och-kursplaner-for-grundskolan/laroplan-lgr22-for-grundskolan-samt-for-forskoleklassen-och-fritidshemmet>
- Thurfjell, D. (2011). ”Varför är det lite pinsamt att vara kristen?” *DIN – Tidskrift for religion og kultur*, 2011(3–4), 7–25.
- Thurfjell, D. (2015). *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*. Molin & Sorgenfrei.
- Vassenden, A., & Andersson, M. (2011). ”Whiteness, non-whiteness and ‘faith information control’: Religion among young people in Grønland, Oslo.” *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 574–593. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.511239>
- von Brömssen, K. (2003). *Tolkningar, förhandlingar och tystnader: Elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet*. Acta Universitatis Gothoburgensis. <http://hdl.handle.net/2077/10525>
- von Brömssen, K. (2017). ”Social-spatial theories—A short introduction.” I M. Rothgangel, K. von Brömssen, H.-G. Heimbrock, & G. Skeie (Red.), *Location, space and place in religious education* (s. 15–19). Waxmann.
- von der Lippe, M. (2010). *Youth, Religion and Diversity. A qualitative study of young people’s talk about religion in a secular and plural society. A Norwegian case*. University of Stavanger, diss.
- Zackariasson, M. (2016). *Gemenskapen: Deltagande, identitet och religiositet bland unga i Eumenia*. Molin & Sorgenfrei.
- Örbring, D. (2019). ”Skolan som plats.” I *En historiker korsar sitt spår*. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:mau:diva-18057>

CAROLINE KLINTBORG

Finns det plats för ungdomars meningsskapande i religionskunskapsklassrummet?

Existentiella konfigurationer som en teoretisk och metodologisk möjlighet

INLEDNING

Undervisningen i ämnet religionskunskap ska syfta till att eleverna utvecklar kunskaper om religion och livsåskådning i det svenska samhället och i olika delar av världen.

Det inledande citatet här hämtat från *Läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet* (Skolverket, 2022) där vi också läser att:

[Undervisningen ska] bidra till elevernas möjligheter att utveckla en personlig livshållning och beredskap att handla ansvarsfullt i förhållande till sig själva och sin omgivning.

Det pågår en diskussion bland såväl forskare som verksamma lärare om huruvida ungdomar idag känner igen sig de två positionerna: religion och livsåskådning, och huruvida de båda skapar plats för elevers möjlighet att utveckla en personlig livshållning.

Forskning har visat att en essentialistisk förståelse för innebörden av religion är vanlig i religionskunskapsundervisningen i skolan och i viss mån även inom den akademiska disciplinen religionsvetenskap (Hylén, 2012). Det kan bland forskare samtidigt ses en växande konsensus om att en essentialistisk syn på religion inte är tillräcklig för att beskriva - och ge plats åt - det meningsskapande som idag går att se bland eleverna i vårt mångreligiösa och mångkulturella klassrum. Torsten Hylén skriver (Hylén 2012, s.108):

[E]ssentialistiska uppfattningar om religion är alltför begränsade för att vara verkligt användbara i undervisning och diskussioner om religionens roll för individer och i samhället i stort.

Det begreppet som man i Sverige utöver religion har valt, för att beskriva och diskutera människors livsuppfattning, är *livsåskådning*, ett begrepp som i internationella sammanhang idag oftast översätts med "worldview" (se t.ex. Bråten & Everington, 2019; Everington, 2019; Gustavsson, 2018b, 2018c; Klintborg, 2022; Klintborg & Rothgangel, 2023; Miedema, 2014; Åhsa et al., 2019).

Om vi med livsåskådning avser medvetna och med andra delade ställningstaganden, så visar min forskning att det är långt ifrån självklart att alla har en livsåskådning. Många yngre människor tar idag inte självklart ställning i enlighet med en vare sig politisk, filosofisk eller religiös livsåskådning. Detta är inte därmed detsamma som att människor inte tolkar och önskar förstå sin tillvaro. Alla människor är meningsskapande men ger inte självklart uttryck för medvetna ställningstaganden i enlighet med en vare sig religiös tradition eller livsåskådning.

Utmaningen för undervisning i religionskunskapsämnet blir som en konsekvens av detta, föreställningen att samtalen inom ramen för ämnet, endast kommer att handla om "de andra" – om de som har en religion eller annan livsåskådning. I mötet med unga människor inom ramen för religionskunskapsämnet blir det därför av betydelse hur man definierar såväl begreppen livsåskådning som religion men också hur man utvecklar begrepp för att tala om den förståelse av livet som är mindre medveten och hur denna förståelse kan relatera till givna livsåskådningstraditioner. Den innebörd man ger begreppen religion och livsåskådning men också valet av vilka andra begrepp man ger tillgång till, kommer avgöra den plats eleverna

själva upplever att de har, för en möjlig och fördjupad förståelse för hur såväl de själva som ”den andre” tolkar och förstår livet.

Syftet med den här artikeln är att introducera begreppen *existentiella-* och *delade konfigurationer* som en möjlighet att tala om alla elevernas meningsskapande och samtidigt om de religioner och livsåskådningstraditioner som går att se exempel på i vår omvärld.

I artikeln argumenterar jag för att elevernas förmåga att vara aktiva i medskapandet av ett mångkulturellt och mångreligiöst samhälle ökar om vi ger dem tillgång till ett språk och till begrepp som gör det möjligt för dem att relatera sitt eget meningsskapande till andra människors förståelse av livet. Att tala i termer av *existentiella-* och *delade konfigurationer* menar jag bidrar till att skapa rum för alla elever att ”utveckla en personlig livshållning och beredskap att handla ansvarsfullt i förhållande till sig själva och sin omgivning” (Skolverket, 2022).

Artikelns första kapitel följs av ett historiskt perspektiv på begreppet livsåskådning i en svensk kontext. Därefter presenteras den empiriska forskning som ligger till grund för begreppet *existentiella-* och *delade konfigurationer*. Jag presenterar i artikeln också några exempel på hur vi har valt att använda begreppen inom ramen för lärarutbildningen vid Stockholms universitet. Artikeln avslutas med en sammanfattande kommentar.

BEGREPPET LIVSÅSKÅDNING I EN SVENSK KONTEXT

Frågan hur människors förståelse av livet kan beskrivas och förstås, relaterar till en diskussion inom svensk religionsvetenskap som pågått sedan 1960-talet (se bland andra Bergström, 1996; Jeffner, 1976b; Hartman, 1986; Bråkenhielm, 2001; Westerlund, 2002; Osbeck, 2006; Gustavsson, 2013, 2018a). Denna fråga kan också urskiljas i ett bredare nordiskt och europeiskt sammanhang (Kurtén, 1997; Lindfelt, 2003, 2013; Heimbrock, 2004; Heelas & Woodhead, 2005; Gunnarsson, 2008; Tirri & Quinn, 2010; van der Kooij et al., 2013; Wallis, 2014; Sagberg, 2015, van der Zande, 2018). Utöver ”religion” har ett begrepp dominerat diskussionerna i Sverige: begreppet *livsåskådning*.

Anders Jeffner har tillsammans med andra företrädare för tros- och livsåskådningsvetenskapen i Uppsala fått en stor betydelse för kursen kring livsåskådningsbegreppet (Skeie, 2002). I relation till en såväl vetenskaplig

som skolpolitisk debatt har det under flera år gjorts försök att lyfta fram också andra begrepp såsom livstolkning (Hartman 1986; Gunnarsson 2008) och livsförståelse (Osbeck 2006) men livsåskådningsbegreppet har, vilket inte minst Skolverkets skrivningar ger exempel på, en fortsatt stark ställning.

När Anders Jeffner på 1970-talet formulerade innebörden av begreppet livsåskådning skrev han följande:

Med en persons livsåskådning menas personens centrala värderingssystem och personens grundhållning och den del av det personen anser sig veta om sig själv och sin omvärld vilket påverkar hans centrala värderingssystem eller grundhållning på ett sätt som personen är beredd att acceptera (1976a, s. 18).

Jeffner betonar ett slags övertygelse och medvetet teoretiskt ställningstagande hos den enskilde och han menar därtill att en livsfråga är en fråga som den enskilde besvarar inom ramen för en livsåskådning. Grundhållningen kan enligt Jeffner sorteras på en skala mellan pessimism och optimism och står för en upplevelse av livet som är relativt stabil och densamma i liknande situationer under längre tid (Jeffner, 1976a).

Definitionen betonar att individen har en slags övertygelse och teoretisk ståndpunkt, som också avgör vilken vikt hon/han lägger vid livsfrågor. Sett ur detta teoretiska perspektiv är en livsfråga en typ av fråga som en individ besvarar inom ramen för en livsåskådning (Jeffner, 1988, s. 7). Det bör noteras att med denna utgångspunkt tas ingen hänsyn till kontextens betydelse vid tolkningen av en människas livsåskådning. Det blir med andra ord svårt att se skillnad mellan livsåskådningen hos en buddhist som bor i Sverige och livsåskådningen hos en buddhist som bor i Thailand.

Jag argumenterar som jag beskrev inledningsvis för betydelsen av att ge elever tillgång till ett språk och till begrepp som gör det möjligt för dem att relatera sitt eget meningsskapande till andra människors förståelse av livet. I nästa avsnitt presenterar jag den empiriska forskning som gav mig anledning att fråga, om inte heller termen *livsåskådning* är tillräcklig för att, vid sidan om religion, tala om unga människors meningsskapande.

ETT EMPIRISKT EXEMPEL

När jag skrev min avhandling stod unga vuxna i en ålder mellan 19-29 år i fokus (Gustavsson, 2013). Jag var intresserad av vilka livsfrågor som var centrala för dem och hur de med eller utan en religiös tillhörighet tolkar och förstår sina liv. I mötet med de unga vuxna under avhandlingsarbetet och i en analys av deras utsagor, visade det sig, vara svårt att använda begreppet livsåskådning i den Jeffnerska meningen. Begreppet gav alltför lite, om alls något, utrymme för de unga vuxnas egna erfarenheter och centrala livsfrågor. Den starka betoning som Jeffner gör av medvetna ställningstaganden gjorde det svårt att använda begreppet för att fånga vad som i min analys framstod som ett bland unga vuxna många gånger mindre viljestyrt meningsskapande. De ungas förståelse framstod som långt mer komplex, fragmentarisk och situationsbunden än vad begreppet livsåskådning ger utrymme för (Gustavsson, 2013, s. 145).

Den då 22-åriga Elin ger ett exempel på denna komplexitet och svårighet- en att självklart förstå de ungas utsagor i termer av livsåskådning:

ELIN: Så jag är döpt och konfirmerad men är inte troende liksom. Eller något tror man väl på men det är också så här (suck) jag kan inte säga att jag tillhör någon religion eller så där. Men jag är ju kristen men jag är inte troende liksom (Gustavsson 2013, s. 49, s. 123, s. 155).

Citatet kan läsas som ett svar på min fråga om Elin är döpt. Men – kan man fråga – har Elin vad som kan beskrivas vara en kristen-sekulär eller annan livsåskådning? För Elin själv finns det inte någon självklar koppling mellan *dop* – *konfirmation* – *tro* eller mellan *religion* – *tro* – *kristen*. Komplexiteten står i relation till begrepp som ”tro” och ”religion” men visar också svårigheten att använda begreppet ”livsåskådning”. Osagt om Elin delar en kristen tro eller ej, så ger citatet exempel på hur Elin, i likhet med andra unga vuxna jag mött, inte självklart kan sägas tillhöra en livsåskådning. Elin har inte gjort ett medvetet ställningstagande för en livsåskådning men, och kanske viktigare, hon uttrycker samtidigt och genom hela intervjun en tolkning och förståelse av livet.

Intervjuerna med de unga vuxna visade också tydligt meningsskapandets kontextualitet, det vill säga sammanhangets betydelse för den förståelse av livet som de intervjuade gestaltade. Den enskildes förståelse av livet kunde

så att säga inte förstås utan en viss förståelse för det sammanhang i vilket den tagit gestalt.

Ett exempel på det gav Camilla som under några år bodde tillsammans med sin ursprungsfamilj i ett av världens utvecklingsländer. Under deras vistelse i landet dog några av familjens bekanta till följd av en olycka och citatet visar hur Camillas förståelse för döden i det sammanhanget påverkades starkt av den kontext där familjen just då befann sig (Gustavsson, 2013, s. 77).

CAMILLA: Och därför var det inte så konstigt, hur det nu än låter så var det liksom ingenting konstigt med olyckan på det sättet. Det fanns ju olycka runt omkring oss i [landet]. Vi var inte ett undantag, vi var bara en bekräftelse på att folk dog som flugor.

I användning av begreppet livsåskådning saknas utrymme för den sociala och kulturella kontexten, och därmed för möjligheten att pröva betydelsen av densamma för den enskildes förståelse av livet.

Genom min forskning har jag utvecklat en begreppsapparat där begreppet *existentiella konfigurationer* är centralt, ett begrepp som benämner den förståelse av livet som de unga vuxna ger uttryck för. Begreppet *existentiella konfigurationer* har växt fram då de livsbeskrivningar som jag genom intervjuerna fick del av, gjorde det uppenbart att det var de intervjuades gestaltning av viktiga händelser i sina liv, ett slags *figurer*, jag fick del av. Ungdomarna berättade om föräldrars skilsmässa, om vänskap, övergrepp, om kärlek och förlorad kärlek.

I analysarbetet har jag kunnat se hur de intervjuade inte endast gav gestalt åt enskilda händelser, utan hur de också fogade samman olika erfarenheter till ett slags helhet och jag fann det därför lämpligt att tala om *konfigurationer* – där prefixet *kon* synliggör att något fogats samman.

De intervjuades förståelse av enskilda händelser och existentiella teman går så att säga att förstå i ljuset av deras mer eller mindre medvetna ambition att göra tillvaron begriplig. En händelse förstås så att säga inte isolerad utan i ett sammanhang av andra händelser som betraktas från den utgångspunkt och i det sammanhang där man just i stunden befinner sig. Begreppet *existentiella konfigurationer* gör det möjligt för individen att träda fram som en individ i sitt samtidiga sociala sammanhang.

Existentiella konfigurationer är det begrepp jag använder för att benämna de intervjuades förståelse av sina liv och hur denna tar gestalt. Det är ett teoretiskt begrepp och benämner därför inget som den enskilda människan själv erfar att hon har. Jag utgår dock från att människor, så som meningskapande, ger uttryck för existentiella konfigurationer.

Begreppet *existentiella konfigurationer* ger oss en möjlighet att analysera och förstå komplexiteten, och de många olika aspekter som är av betydelse, när en människa tolkar och förstår sitt liv, när hon skapar mening. Det är ett begrepp som gör det möjligt att få syn på hur människor tolkar och förstår sina liv också när de själva säger sig sakna en relation till en vare sig politisk, religiös eller filosofisk livsåskådning. Begreppet *livsåskådning* blir därmed i enlighet med denna begreppsanvändning ett mer underordnat begrepp och exempel på en, av flera, *delade konfigurationer* som omger en människa och därför av betydelse att ungdomar tillägnar sig kunskap om inom ramen för religionskunskapsämnet.

EXISTENTIELLA KONFIGURATIONER I PRAKTIKEN

I vår mångreligiösa och mångkulturella värld har bland annat Europarådet skrivit om betydelsen av att människor tillägnar sig en förståelse för religioner och andra icke-religiösa tolkningsramar i ett arbete för interkulturell dialog. Interkulturell dialog definierades då i termer av ”ett öppet och respektfullt utbyte av synsätt mellan individer och grupper med olika etniska, kulturella, religiösa och språkliga bakgrunder och arv utifrån en ömsesidig förståelse och respekt” (Europarådet, 2008, s. 10–11, i: Jackson, 2017, s. 15).

För att möjliggöra denna gränsöverskridande interaktion och ömsesidighet krävs språk och begrepp som ger rum för människors meningsskapande. Det behövs begrepp som öppnar förståelsen för att de berättelser som delas i klassrummet också kan handla ”om mig” och därför inte enbart om ”de annorlunda andra” (Cöster, 2012, s. 254; Gustavsson, 2015b).

Vid Stockholms universitet har två av mina kollegor använt begreppet *existentiella- och delade konfigurationer*, som redskap för blivande lärare i religionskunskap. Genom sina exempel visar de hur begreppen kan möjliggöra gränsöverskridande, interaktion och ömsesidighet i klassrummets interkulturella miljö. Lärarna i fokus heter Cecilia Eskilsson och Niclas Rune-

bo.1 De båda har en gedigen erfarenhet av undervisning i religionskunskap i gymnasieskolan och inom ramen för lärarutbildningen vid Stockholms universitet. Jag intervjuade de båda, innan jag själv blev anställd vid samma institution, och jag ska i det följande lyfta fram några exempel på hur de arbetat med begreppet.

En aspekt av begreppet existentiella konfigurationer är den betydelse som ges också *delade konfigurationer*. Kontextens betydelse innebär som exempel att det kan vara en skillnad mellan en buddist i ett sammanhang av sekulär protestantism och en buddist med sina rötter i Thailand. För lärarna vid Stockholms universitet anger det senare ett exempel som synliggör begreppens plats i ett kulturvetenskapligt paradig.

NICLAS: Det är kultur som ”medvetande”. Det är inte bara min individuella tolkning av det kollektiva utan kulturen är en del av mig. En *existentiell konfiguration* är ju också något existentiellt i kraft av att jag är människa. En individ tillhör inte en tradition utan förhåller sig till olika traditioner.

Existentiella konfigurationer är med andra ord ett begrepp som kan användas för att benämna människors förståelse av sina liv och hur denna tar gestalt. Förståelsen förväntas inte vara statisk utan snarare ge uttryck för ett slags pågående process eller vad jag väljer att tala om som en pågående ”gestaltning”.

Begreppet ringar in en mer eller mindre medveten förståelse av livet som tar gestalt genom människans erfarenheter och som kommer till uttryck i relation till, och i gemenskap med, andra människor (Gustavsson, 2015a, s. 54).

Begreppet *existentiella konfigurationer* fyller en plats för att benämna den förståelse av livet som inte går att beskriva som uteslutande vare sig objektiv eller subjektiv. Begreppet rymmer men går samtidigt utöver andra begrepp som ”religion”, ”livsåskådning” och ”tradition”.

I klassrummet öppnar begreppet för möjligheten att tala om det sammanhang, den kultur och tradition som påverkat elevernas förståelse av sig själva och livet. Frågor som kan inkludera alla i detta samtal i klassrummet är:

1 Delar av lärarnas beskrivningar har tidigare redovisats i Gustavsson 2018c.

- Vilka delade konfigurationer kännetecknar vår tid, vår kultur eller din släkts historia?
- Vilka erfarenheter har i historia och nutid påverkat förståelse för begrepp som ”religion” och ”vetenskap”?
- Vilken gemensam utgångspunkt kan vi ta i mötet med ”den andre”?

Begreppet *existentiella konfigurationer* och tillhörande begrepp gör det möjligt att tala om såväl likhet som olikhet i människors meningsskapande på ett likvärdigt sätt.

NICLAS: Grundidén för religionsdidaktiskt tänkande i vår undervisning är att begrepp gör exempel och företeelser begripliga. Lärarstudenter som ska öka sin kompetens att undervisa i religionskunskap måste själva få tillgång till och öva sig på att använda begrepp som kan fungera som redskap i kunskapshandlingen. *Existentiella konfigurationer* är ett sådant centralt begrepp, som hjälper till att klargöra en hel del sammanhang inom livsfråge-/livsåskådningsområdet.

Cecilia beskriver hur de i undervisning låter ”lärarstudenterna ’möta’ en individ, genom en artikel, bok eller annat medium” för att försöka förstå densamma utifrån den nya begreppsapparaten. Vid ett tillfälle lyssnade man, som ett exempel, tillsammans med lärarstudenterna på delar av ett program från *Sommar i P1* där lyssnarnas värd Björn Lindblad berättade om sitt liv. Studenterna utmanades att använda begreppen för att beskriva Björns förståelse av livet men fick också i uppgift att pröva begreppen mot de skrivningar som görs i skolans läroplaner. Inför ett annat tillfälle har studenterna inför seminariet läst valda delar ur *Ser mitt huvud tjockt ut i den här?* (Abdel-Fattah, 2006).

Cecilia: Nu får de se detta material genom begreppen *delade* och *existentiella konfigurationer*. Förståelsen för huvudpersonen och den komplexitet som finns i våra identiteter i vår tid ökar med hjälp av dessa begrepp. Individen blir inte bara en individ utan förstås i ett större sammanhang, inte minst med hjälp av begreppet delade konfigurationer.

Niclas menar att tillgången till begreppsapparaten hjälper studenterna att prata om teman inom ramen för religionskunskapsämnet och förstå dem på ett bättre sätt.

NICLAS: Det blir också med denna förståelse för betydelsen av *delade konfigurationer* en skillnad mellan en svensk kyrklig ateist och en katolsk ateist eller en muslimsk ateist. Det vill säga: vad är det man tar avstånd ifrån, vilken gud är det du inte har?

Niclas och Cecilia understryker att man som lärare inte ska presentera kategorier av fenomen utan ge eleverna redskap att själva pröva hur fenomen kan förstås. Begreppen bidrar till att öppna för en mindre essentialistisk förståelse för såväl begreppet religion som livsåskådning.

Begreppen *existentiella* och *delade konfigurationer* ger utrymme för den förståelse av livet som inte låter sig fångas i en livsåskådning och ger därmed möjlighet för också dem som saknar en livsåskådning, att interagera i klassrummet. Det ger som Cecilia uttrycker det utrymme för en som ”firar jul på ett sekulärt sätt men är buddist” och för det meningsskapande som ”inte kan fångas i en box”.

Begreppet *existentiella konfigurationer* ger ett språkligt redskap av betydelse i en förändrad kulturell situation och kan möjliggöra för eleverna att utveckla ett språk för ett ”vi” de själva är en del av i den mångkulturella miljö i vilken många av dem redan lever.

AVSLUTNING

Sverige har under de senaste decennierna påverkats av sekularisering och en snabbt ökande religiös mångfald. Som ett resultat kan man hävda att förståelse av religion är en angelägen samhällsfråga inte minst inom utbildning. Peter Schreiner skriver:

It is impossible to prepare pupils to be active partners in creating the new multicultural or intercultural European reality without helping them to appreciate the place and influence of the different religions which are now practised in Europe and in the wider world (Schreiner, 2002).

Om vi vill undvika att religionskunskapsämnet reduceras till en diskurs om ”den andre”, behövs begrepp som ger alla elever en plats att utveckla en personlig förståelse av livet, och samtidigt en förståelse för hur det egna meningsskapandet relaterar till andra människor och till religioner och livs-

åskådningstraditioner.

I skolans kontext är min förhoppning att användningen av begrepp som *existentiella-* och *delade konfigurationer* ska skapa ett språkligt utrymme och en inbjudan att prata om de sammanhang, kulturer och traditioner som har påverkat elevernas förståelse av sig själva och livet. Detta menar jag kan bidra till att göra eleverna bättre rustade att förstå – och kommunicera med – ”den andre”. Genom att utgå från begreppen skapas möjlighet för att hjälpa elever att se hur deras egen livsförståelse relaterar till olika religioner och livsåskådningstraditioner, oavsett om de själva identifierar sig med någon av desamma. Förståelsen av livet är en pågående process, där frågorna många gånger är viktigare än svaret och religionskunskapsämnet behöver i det sammanhanget “a general loosening of established approaches” (Jackson, 1997, p. 69).

LITTERATUR

- Abdel-Fattah, R. (2006) *Ser mitt huvud tjockt ut i den här?* Bonnier Carlsen.
- Bergström, L. (1996). ”Om livsåskådningar”. *Filosofisk Tidskrift*, 2, 3–32.
- Bråkenhielm, C. R. (2001). ”Livsåskådningsforskning – vad är det?” In C.R. Bråkenhielm (ed.) *Världsbild och mening. En empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*. Nora: Nya Doxa.
- Bråten, O., & Everington, J. (2019) ”Issues in the Integration of Religious Education and Worldviews Education in an Intercultural Context”. *Intercultural education*, 30(3), 289–305.
- Everington, J. (2019). “Including Nonreligious Worldviews in Religious Education: The Views and Experiences of English Secondary School Teachers”. *British Journal of Religious Education*, 41(1), 14–26.
- Gunnarsson, G. (2008). *”I Don’t Believe the Meaning of Life is All That Profound.” A Study of Icelandic Teenagers’ Life interpretation and Values*. Doctoral thesis, Stockholm: Stockholm University, Department of Education.
- Gustavsson, C. (2013). *Existentiella konfigurationer. Om hur förståelsen av livet tar gestalt i ett socialt sammanhang*. Doctoral thesis, Stockholm: Stockholms universitet.
- Gustavsson, C. (2015a). ”Unga människor och meningsskapande i en för-

- änderlig social och kulturell kontext”. I: David Carlsson & Peder Thalén (red.) *Det postsekulära klassrummet. Mot ett vidgat religionskunskapsbegrepp*. Swedish Science Press, s.17–37, 2015.
- Gustavsson, C. (2015b). ”Unga vuxnas erfarenheter av tro, religion och den kristna kyrkan i Sverige”. I: *Religiös förändring – kristenheten i Sverige efter millennieskiftet*. Föreningen lärare i religionskunskap. Årsbok 2014, årgång 46, s.51–64, 2015.
- Gustavsson, C. (2018a). ”Life Issues Among Young Adults: An Empirical and Methodological Example”. In J. Ristiniemi, G. Skeie, & K. Sporre (Eds.), *Challenging Life. Existential Questions as a Resource for Education* (pp. 211-226). Münster/New York: Waxmann.
- Gustavsson, C. (2018b). ”Existential Configurations: A Way to Conceptualise People’s Meaning-Making”. *British Journal of Religious Education*. doi. org/10.1080/01416200.2018.1556598
- Gustavsson, C. (2018c). ”Språkliga redskap för en gränsöverskridande interkulturell religionsundervisning”. In O. Franck & P. Thalén (Eds.), *Interkulturell religionsdidaktik. Utmaningar och möjligheter* (pp. 235–252). Lund: Studentlitteratur.
- Hartman, S. (1986) *Barns tankar om livet*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden: Blackwell.
- Heimbrock, H.-G. (2004). *Livsfrågor – Religion – Livsvärld. Bidrag till en kontextuell religionsdidaktik ur ett tyskt perspektiv*. Malmö: RPI.
- Hylén, T. (2012). ”Essentialism i religionsundervisningen, ett religionsdidaktiskt problem”. *NORDIDACTICA*, 2012:2, 106-137.
- Jackson, R. (1997). *Religious Education: An Interpretive Approach*. London: Hodder & Stoughton.
- Jackson, R. (2017). *Vägvisare: Program och praktik för undervisning om religioner och icke-religiösa livsåskådningar i interkulturell utbildning*. Council of Europe.
- Jeffner, A. (1976a). *Livsåskådningsforskning. Förslag och diskussion mot bakgrund av erfarenheter från projektarbetet. Forskningsrapport nr 7*. Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala Universitet.
- Jeffner, A. (1976b). ”Överkomliga problem och stora möjligheter”. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 4, 187-190.
- Jeffner, A. (1988) *Livsåskådningar i Sverige. Inledande projektpresentation*

- och översiktlig resultatredovisning. Uppsala: Tros- och livsåskådningsvetenskap, Uppsala Universitet.
- Klintborg, C. & Rothgangel, M. (2023). "Leitbegriffe für einen Religionsunterricht in Kooperation. Impulse aus dem internationalen Kontext". In: T. Krobath & A. Taschl-Erber (Eds) *Konfessionell – Kooperativ – Interreligiös. Liegt die Zukunft des Religionsunterrichts im Miteinander?*. Wien: LIT Verlag, s.49–69.
- Klintborg, C. (2022). "Searching for a Renewal of Religious Education Identity. A Swedish Perspective". In: *Discourse and Communication for Sustainable Education*, vol. 13, no. 2, pp. 57–71.
- Kurtén, T. (1997). *Bakom livshållningen: studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo: Åbo Akademi.
- Lindfelt, M. (2003). *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Uppsala University Library.
- Lindfelt, M. (2013). "Om den solitära hjältens hemkomst. En begreppslig kryssning i livsåskådningsforskningens vatten". In C.R. Bråkenhielm, M. Essunger, & K. Westerlund (Eds.), *Livet enligt människan. Om livsåskådningsforskning* (pp. 153–178). Nora: Nya Doxa.
- Miedema, S. (2014) "From Religious Education to Worldview Education and Beyond: The Strength of a Transformative Pedagogical Paradigm". *Journal for the Study of Religion*. 27(1):82–103.
- Osbeck, C. (2006). *Kränkningens livsförståelse. En religionsdidaktisk studie av livsförståelselärande i skolan*. Karlstad: Karlstad Universitet.
- Sagberg, S. (2015). *Holistic Religious Education – Is It Possible? The Complex Web of Religion, Spirituality and Morality*. New York: Waxmann.
- Schreiner, P. (2002, September). *The Challenge Facing Religious Education in Europe*. Paper presented at forum 'The New Intercultural Challenge to Education: Religious Diversity and Dialogue in Europe', Strasbourg, Steering Committee for Education, Council of Europe.
- Skie, G. (2002). "Livssyn och livstolkning. Noen religionspedagogiske refleksjoner om terminologi og vitenskapsteori". *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 2, 83–106.
- Skolverket 2022. *Läroplan för grundskolan samt för förskoleklassen och fritidshemmet*. Skolverket.
- Tirri, K., & Quinn, B. (2010). "Exploring the Role of Religion and Spiritu-

- ality in the Development of Purpose: Case Studies of Purposeful Youth”. *British Journal of Religious Education*, 32(3), 201-214.
- van der Kooij, J. C., de Ruyter D. J., & Miedema, S. (2013). “‘Worldview’: The Meaning of the Concept and the Impact on Religious Education”. *Religious Education: The Official Journal of the Religious Education Association*, 108(2), 210–228.
- Wallis, S. (2014). ”Ticking ’No Religion’: A Case Study Amongst ’Young Nones’”. *Diskus*, 16(2), 70–87.
- Westerlund, K. (2002). *Sammanhangets mening. En empirisk studie av livs-åskådningar i föreställningar om genteknik och i berättelser om barnlöshet, assisterad befruktning och adoption*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- Åhsa, V., Poulter, S., & Kallioniemi, A. (2019) ”Preparing for the world of diverse worldviews: parental and school stakeholder views on integrative worldview education in a Finnish context”. *British Journal of Religious Education*, 41(1), pp. 78–89.

CATARINA RIEDEL

Att uppleva religioner för att riktigt förstå

Utmaningar med religionsdidaktik på gymnasiet

Det är viktigt att skapa ett klassrumsklimat som främjar samtal och respekt för olika religioner och världsåskådningar samt vara lyhörd för olika åsikter och övertygelser. Religionsdidaktiken kräver känslighet, respekt, att vara så objektiv som möjligt och att ha en öppen dialog.



Kvinnor utanför Hawa Mahal i Jaipur. Foto: Catarina Riedel.

DET VIKTIGASTE MED ATT studera religion är att ”uppleva” religionen för att riktigt förstå, att få ett inifrånperspektiv. Eftersträvansvärt hade varit att

ta med samtliga elever på en resa till Indien för att uppleva bland annat hinduism, men omöjligt. Utrikesdepartementet avråder dessutom resor under vissa perioder och alla resor till vissa delar i Indien på grund av konflikter, terrorism och naturkatastrofer (Embassy of Sweden, 2023). Eleverna måste därför få möjlighet att uppleva religioner genom mig som lärare.

RELIGIONER ÄR KOMPLEXA och mångfacetterade med många olika tolkningar beroende av individens övertygelser. En lärare kan inte förbise mångfalden, det vill säga de historiska, kulturella och geografiska variationer som finns inom religioner.

För att uppleva hinduismen är platsen att besöka Indien som är den största religionen i landet. Det finns fler än en miljard hinduer i världen och majoriteten av dem bor i Indien (Sahgal et al., 2021).

Hinduismen anses vara en så kallad platsorienterad religion. I en av versionerna i Mahabharata står att vissa delar av jorden är heliga och för många hinduer är Indien i sin helhet en helig del av jorden. Indien sägs vara en organism, en gudinna, vars kroppsdelar anses vara spridda runt om i Indien. Dessa platser, för tillbedjan, är knutna till varandra genom berättelsen om guden Shiva och gudinnan Sati. När Sati kastade sig på offerelden tog Shiva hennes döda kropp i famnen och steg upp i luften. Delar av Satis kropp föll ner på olika platser i Indien och varje plats, där det har trillat ner en del av Satis kropp, är en helig plats tillägnad gudinnan (Jacobsen 2004, s. 260, 275).

I EN UNDERSÖKNING GJORD av Pew Research Center* framkom att mer än hälften av individerna, i studien, hävdade att det är väldigt viktigt att vara hindu för att vara en ”riktig indier”. Deltagarna var eniga om att inte blanda människor från olika religioner med varandra, samtidigt menade de att det är viktigt att respektera andra religioner. I stället för att skapa en ”smältdeg” av olika religiösa identiteter verkar många indier vilja föredra ett land som mer liknar ett lapptäcke med tydliga gränser mellan religiösa grupper (Sahgal et al., 2021).

*En undersökning av Pew Research Center gjord av Sahgal et al. mellan 2019 och 2020 och publicerades 2021. Studien handlar om religion i Indien och intervjuer gjordes med ca 30 000 vuxna indier. Pew Research Center är en opartisk och opolitisk organisation som utför forskning för att informera allmänheten om frågor, attityder och trender som formar världen.

I NOVEMBER 2016 BEFANN jag mig på en resa till detta land som fullständigt genomsyras av religiositet. Färden gick längs den gyllene triangeln Jaipur – Delhi – Agra. Vid ankomsten till Jaipur reflekterade många av oss, i rese-sällskapet, över hur glada och vänliga alla indier var. En i gruppen kommenterade: – De är troligen glada för att vi ska ge dem pengar. Men ingen bad om pengar även om många levde under extrem fattigdom, som att bo på trottoarer och i buskar.

Trots årtionden av ekonomisk utveckling är fattigdomen fortfarande utbredd och många har inte tagit del av den växande medelklassens socioekonomiska utveckling. Många indier diskrimineras fortfarande på grund av kasttillhörighet, något som sedan länge har förbjudits, men lever kvar i praktiken. Många, ca 80%, arbetar i den informella sektorn, många gånger under svåra förhållanden och med svagt eller inget arbetsrättsligt skydd. Barnarbete och tvångsarbete är förbjudet men förekommer (Regeringskansliet 2021, s. 1).

PÅ KVÄLLEN SAMMA DAG besökte vi templet Birla Mandir som ligger i Jaipur, i delstaten Rajasthan. Under denna kväll hyllades guden Vishnu och hans former Rama och Krishna.

Den gud som många indier främst känner sig nära och dyrkar är Shiva. Andra gudar som indier känner sig nära är Hanuman, samt Ganesha som främst dyrkas i västra Indien.

I landet finns således en variation i relation till vilken gud som dyrkas och som hinduer känner sig nära. Nästan alla indier, ca 97%, i undersökningen, gjord av Pew Research Center, var säkra på att gud existerar oavsett religion (Sahgal et al., 2021).

I TEMPLET FIRADES ÄVEN Diwali, en ljusfest som hyllar det goda som segrar över det onda. Man firar guden Rama och hustrun Sitas hemkomst till Ayodhya efter fjorton år av exil där Rama anses ha besegrat demonen Ravana och befriat Sita. När Rama kom tillbaka tände folket tusentals lampor för att hälsa honom välkommen. Under högtiden hyllar man även gudinnan Lakshmi (Jacobsen 2004, s. 282–283).

På resan omgavs vi av väldigt mycket smog, speciellt i städerna, detta på grund av föroreningar och fyrverkerier. Diwali firades i fem dagar med fyrverkerier, dans, sång, ljus, rökelse, blommor och utsmyckning.

VATTEN FRÅN FLODEN GANGES kastades ut i templet - vatten från en gudinna i vattenform som har kommit till jorden för att rena människor för att individens själ ska kunna komma till himlen (Jacobsen 2004, s. 16). Där och då spelade det ingen roll att Ganges anses som en av världens mest förorenade floder eftersom läkedom och helande kraft sägs finnas i vattnet. Majoriteten av hinduer tror på den helande kraften i floden (Sahgal et al., 2021). I Rig-veda Hymn 23, i en av Vedaböckerna som är en samling hinduiska skrifter, står:

¹⁷Må vattnet som är nära solen och förbundet med solen främja detta vårt offer. ¹⁸Jag tillber vattnets gudinnor, vattnet med vilka våra kor släcker sin törst. Må offergåvor givas till strömmarna! ¹⁹ Läkedom är i vattnet, i vattnet läkande balsam. Skynda, ni Gudar, att prisa vattnet. ²⁰Soma har talat till mig: I vattnet dväljs all balsam som helar, och Agni som välsignar allt. Vattnet har alla läkemedel.” (Arvidsson 2003, s. 122).



Templet Birla Mandir i Jaipur. Foto: Catarina Riedel.

I TEMPLET KOM EN brahman fram och hälsade oss välkomna till ljusets och glädjens festival. En brahman är en präst inom hinduism, den som innehar kunskap om befrielsen (Religionslexikonet 1996, s. 67). Mannen ställde sig

nära oss och log, han presenterade sig som en brahman utan att nämna sitt namn och frågade: – How are you, are you satisfied? Hans leende spred sig och vi log tillbaka och jag passade på att fråga: – Why are people generally so happy and smiling despite widespread poverty? Han tittade på mig en stund och svarade: – We have discovered the secret. If I smile at you, you will smile back, and when you smile back, that's true happiness. We can't give ourselves that happiness.

BRAHMANEN BERÄTTADE HUR viktigt det är att behandla andra som man själv vill bli behandlad. Budskapet att uppfatta och behandla andra som subjekt, som en själv, är grundläggande inom hinduismen (Jacobsen 2004, s. 326). Godheten hos indier kan återspeglas i karma, Hymn 117 i Rigveda, som handlar om givmildhet: ”En vän som ger står över den som inte ger” (Arvidsson 2003, s. 136). I Brihadaranyaka som ingår i Upanishaderna, en samling hinduiska skrifter, står:

”Så som en människa handlar, sådan blir hon. En människa som gör gott blir god, en människa som gör ont blir ond. Människan blir ren genom ett rent handlingsätt, oren genom orena dåd” (Arvidsson 2003, 143).

Brahmanen nämnde även hur viktigt det är med ritualer och ceremonier inom religionen för att upprätthålla den religiösa identiteten och kontakten med det andliga. Att bli sedd av guden har blivit en höjdpunkt och centralt inom hinduismen.

Möten med andra människor, från andra religioner och traditioner, har stärkt den religiösa identiteten genom att göra religionen till en viktig identitetsmarkör. Tempel har blivit ett viktigt fokus för hinduernas religiösa identitet (Jacobsen 2004, s. 335). I templet upplevdes ritualer och kollektiv dyrkan, en gemenskap, där alla visste hur de skulle bete sig mot varandra.

Många indier betraktar övergångsriter vid födelse, äktenskap och död som mycket viktiga. Majoriteten av muslimer, kristna och hinduer, ca 80 %, från undersökningen av Pew Research Center, ansåg att det är mycket viktigt att ha en religiös begravning eller kremation för sina nära och kära (Sahgal et al., 2021).

MÅNGA FRAMSTÄLLER HINDUISMEN som en exotisk och sensationell religion där förhållanden mystifieras hellre än att kontextualiseras. Religionen används för att förklara fenomen som många gånger har mycket lite med religion att göra. I västländerna skyller många tron på karma som orsak till fattigdom, i stället handlar det mer om riktlinjer för vad människor bör göra och inte en fatalistisk tillit till ödet (Jacobsen 2004, s. 337–338).

I min undervisning har jag nämnt kon som helig inom hinduismen, men inte tagit till mig och förmedlat vilken roll kon har i samhället. Närheten till kon påminner mycket om västvärldens relation till katter och hundar som vi håller nära och givetvis inte äter. Ett exempel, där jag har underskattat betydelsen, är symbolen Svastikans roll och betydelse i Indien. Under alla år, när någon har frågat, har jag förkastat att lyckosymbolen används och därmed inget problem att den kan förväxlas med Nazisternas hakkors. På min rundresa kunde jag se Svastikan överallt, både på landsbygden och städerna, speciellt på husväggar och dörrar som en betydelsefull symbol och ett kulturarv. Enligt vår reseguide används den fortfarande bland många indier, speciellt för att skydda mot onda krafter.

DET ÄR VIKTIGT ATT vara medveten om att alla som undervisar om olika religioner och livsåskådningar uppfattar och väljer ut vad som eleverna ska veta och lära sig, inom ramen för vad kurs- och ämnesplaner föreskriver. Det är religionslärarens ansvar att ge eleverna förutsättningar att lära grundläggande fakta om religioner och livsåskådningar. Att ställa frågan om vems hinduism som lärs ut får konsekvenser. Det innebär att man behöver fundera på vem det är som har definitionsföreträde, men även vilken inverkan de olika definitionerna kan ha på utövarna (Sjödin 2020, s. 9).

Det står i ämnesplanen för årskurs nio att eleven ska ha kunskaper, ta upp skillnader och likheter, kunna resonera om religioner och världsåskådning och så vidare (Skolverket, u.å.). Hur ska eleverna kunna diskutera, jämföra och resonera utan att lära sig fakta om ämnet först? Skolan behöver vara mer tydlig, konkret, strukturerad samt förutsägbar för att elever ska ha förutsättning för att lära sig.

RELIGIONSDIDAKTIKEN MÅSTE BLÅSA liv i läroböcker och religiösa texter. En lärare måste berätta, beskriva och illustrera. Problematiskt är paradoxen, att undervisningen i religionskunskap ska ge eleverna kunskaper om reli-

gioner och världsåskådning och allt som står i ämnesplanen med mycket stoff och samtidigt uppmärksamma variationerna och den enorma religiösa mångfalden, inte bara mellan religioner utan även inom religiösa traditioner. I religionskunskapsundervisningen på gymnasiet möter jag elever som inte vet skillnaden mellan gamla testamentet och nya testamentet samt inte vet vem Muhammed respektive Jesus var. Hur ska läraren kunna uppmärksamma variationer och mångfald när många elever saknar grundkunskaper?



Kvinnor i Kanwar Nagar i Jaipur. Foto: Catarina Riedel.

HUR PEDAGOGEN UNDERVISAR om hinduism har stor betydelse i läroprocessen (Sjödin 2020, s. 11). Oavsett religion som undervisas är det viktigt att inte essentialisera eftersom det kan leda till stereotypa och förenklande

uppfattningar av hur en viss typ av religiös grupp är. Många troende elever, som jag har mött under åren, känner inte alltid igen sig i beskrivningarna. En hel del av mina muslimska elever vill gärna utveckla fakta och den generaliserade bild av islam som finns i många religionskunskapsböcker. En återkommande rubrik gällande detta fenomen är ”Kvinnan i islam”, som om det skulle finnas en enhetlig uppfattning om kvinnans ställning i Islam.

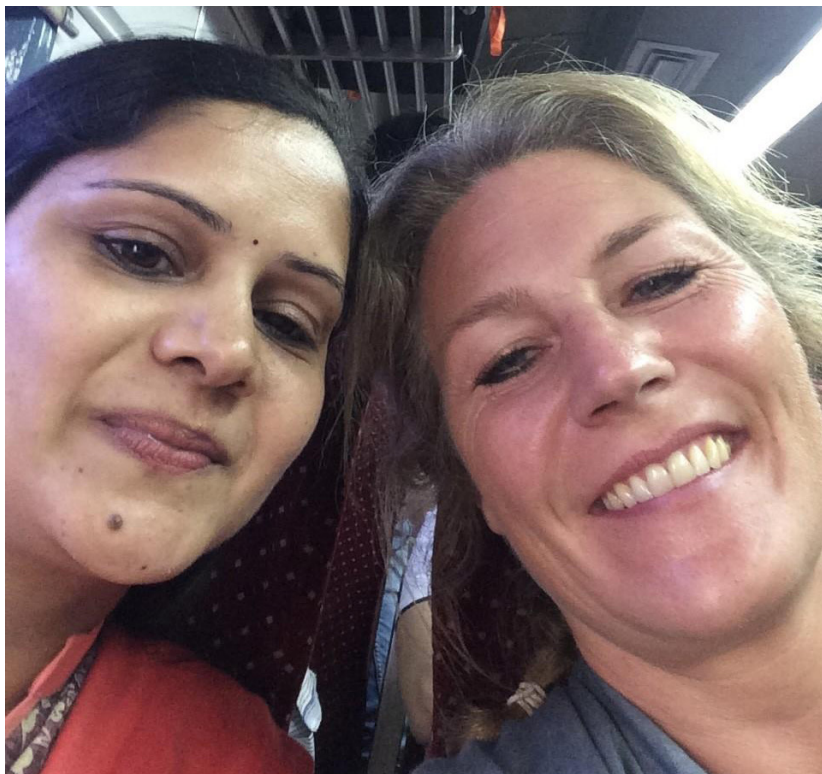
För att försöka undvika att elever hamnar i generaliserande essentialisering kan läraren komplettera med att berätta ”det upplevda” för en mer nyanserad insikt och förståelse. En fördel är även att lärare är pragmatiska och inte låser sig fast vid bestämda uppfattningar om hur religioner fungerar eller vad som är viktigast. Detta kan till exempel göras genom att berätta anekdoter, den upplevda religionen men även att försöka identifiera någon, gärna några, troende i klassen som är villiga att hjälpa till med undervisningen och förmedla den interna variationen för att få fram mångfalden. Med fördel kan läraren, med ett interkulturellt perspektiv, låta elever dela med sig av egna livserfarenheter från sin religion och kultur. I ämnesplanen för religionskunskap står:

”Undervisningen ska ta sin utgångspunkt i en samhällssyn som präglas av öppenhet i fråga om livshållningar och människors olikheter samt ge eleverna möjlighet att utveckla en beredskap att förstå och leva i ett samhälle präglad av mångfald.” (Skolverket, 2020).

Läraren bör dock vara uppmärksam på att elever, som har en viss tro, inte nödvändigtvis behöver vara representanter för denna religion. Elever kan känna det som en tung börda att behöva försvara sin tro eller stå till svars för en hel religion. Individerna måste själv vilja att läraren använder elevens erfarenhet i klassrummet (Skolverket 2013, s. 101).

PÅ TÅGET MELLAN JAIPUR och Delhi satte sig en indisk kvinna, vid namn Riya, bredvid mig. Kvinnan frågade om hon fick ta en bild på mig och henne eftersom hon var fascinerad av mitt utseende och såg mig som exotisk. Efter att Riya hade frågat om min identitet berättade hon om sin. Innan hon sa sitt namn nämnde hon sin identitet som hindu och att hon identifierade sig starkt med sin religion, som en viktig del i vem hon var. Det var precis som brahmanen som identifierade sig så starkt med sin religion att han valde

att presentera sig som brahman men utan att nämna sitt namn. Religionen påverkade hur hon levde sitt liv. Riya berättade att hon fann gemenskap och trygghet i den religiösa sfären som ger stöd, samhörighet och vägledning. Hon framhävde den kollektiva identiteten där likheter mellan människor framhävs och inte det individuella, hon sa: – Vi indier, vi hinduer, vi troende som bor i Delhi.



Riya och jag på tåget mellan Jaipur och Delhi. Foto: Catarina Riedel.

NÄSTAN ALLA INDIER SOM deltog i studien, gjord av Pew Research Center, identifierades med att tillhöra en religiös grupp men identiteten handlar inte bara om religion. Det finns ingen enskild förståelse för vad det innebär att vara hindu, dock finns enighet gällande vissa övertygelser som är viktiga för indierna religiösa identitet, som att respektera äldre människor, hjälpa

fattiga, gudstron och bönen. Nästan alla vuxna indier identifierar sig med någon religiös grupp. Den största andelen ansåg att identiteten är en kombination av härkomst, kultur och religion (Sahgal et al., 2021).

HINDUISMENS GRUNDTANKAR UPPSTOD för mer än 6000 år sedan och det finns stora variationer inom religionen. Många anser att hinduismen borde betraktas som en samling besläktade religioner (Giddens 2014, s. 474). Religionen har därmed alltid varit en del av tillvaron, med kulturella uttryck och traditioner som har sitt ursprung i religiösa övertygelser och som en viktig del av identiteten.

När jag frågade Riya hur hennes liv hade kunnat se ut om hon inte var troende, tittade hon länge och frågande på mig, som om hon inte förstod vad jag menade. Religionen är en central del av Riyas tillvaro och en livsstil som genomsyrar hela hennes identitet. Religionen som ger svar på grundläggande existentiella frågor, erbjuder hopp och bidrar till att skapa solidaritet mellan människor (Giddens 2014, s. 461). Dessutom var det så självklart för många hinduer med en religiös övertygelse, tron på gud, ritualer, och kollektiv dyrkan som bidrar till en moralisk gemenskap (Jacobsen 2004, s. 341). Nilsson (2023:1, s. 7) skriver om indier som de träffade vid floden Ganges som var nöjda med ortopraxin men ortodoxin lämnade dem åt andra. Även för Riya handlade religionen mer om utförandet av religiositeten, som det centrala, med religiösa ceremonier, ritualer och rätta handlingar.

ATT DET ÄR VIKTIGT med religionskunskapsundervisning är självklart. Kunskap behövs för att eleverna ska kunna orientera sig och förstå det samhälle och den omvärld som de lever i (Skolverket 2013, s.3). I ett pluralistiskt och mångkulturellt samhälle lever olika livsåskådningar och värderingar sida vid sida. Med kunskaper i religionskunskap kan man troligen undvika stereotypa och fördomsfulla tankar om varför människor lever och tänker på olika sätt. Det är ett viktigt ämne för att förstå sin omvärld, men även för att förstå sig själv (Skolverket 2013, s. 87).

Hur läraren ska undervisa i religionskunskap är en utmaning. Det är viktigt att man som lärare funderar över hur religionerna framställs i undervisningen. Ett sätt att undvika stereotyper är att peka på att religiösa föreställningar och traditioner är föränderliga i både tid och rum samt att det finns olika tolkningar och sätt att utöva en religion. Detta kan utveckla elev-

ernas kritiska tänkande och ge dem en ökad förståelse för att det finns olika sätt att betrakta livet. Det är annars lätt att föra ihop samtliga troende och säga att de representerar en och samma sak (Skolverket 2013, s. 100–101). Att läraren gärna använder en verklighetsprövande religionsdidaktik som utgår från att elever kritiskt granskar religioner och deras verklighetsuppfattning och att elever sätter det i relation till sin egen uppfattning. Den verklighetsprövande religionsdidaktiken kan med fördel kombineras med en livsförståelseutvecklande religionsdidaktik, att få eleverna att utvecklas existentiellt, utgångspunkten är elevernas perspektiv och förförståelse. I en livsberättande religionsdidaktik står elevens egen känslomässiga utveckling i centrum. Man utgår från elevernas egna livsberättelser, där bland annat samtalen i klassrummet, mellan kamrater och lärare, ses som centralt. Syftet är att utveckla elevernas känslomässiga och individuella livstolkning (Skolverket 2013, s. 91–92).

EN HELT FANTASTISK BYGGNAD på vår resa var Taj Mahal i Agra som, av många, anses vara en av världens vackraste byggnader. Denna fantastiska byggnad lät Shah Jahan, den muslimske mogulens, på 1600-talet bygga till minne av sin favorithustru.

Förutom hinduismen är islam, kristendom, sikhism, buddhism och jainism de största religionerna i Indien. Av Indiens befolkning är ca 14 % muslimer (Sahgal et al., 2021). På resan fick vi även uppleva Islam och platser där muslimer utövar sin tro. I slutet av vår resa passade vi på att besöka moskén Jama Masjid som ligger i Delhi. Bönen utfördes på gårdsplanen och för att få besöka moskén fick vi vänta tills bönen var klar. Enligt vår reseguide är Jama Masjid den största och mest betydelsefulla moskén i Indien. En viktig symbol för muslimer, med religiösa aktiviteter men även en viktig symbol för muslimsk kultur och arkitektur.

Många muslimer i Indien är lika benägna som hinduer att tro på karma och återfödelse även om det är en teologisk motsägelse. Många muslimska, sikhiska och kristna kvinnor i Indien bär en bindi, det vill säga en pannmärkning. Den används ofta av gifta hinduiska kvinnor som en traditionell och religiös symbol (Sahgal et al., 2021).

ATT UNDERVISA OM ISLAM är en utmaning, med hot mot Sverige, de senaste terrordåden i Bryssel med två döda fotbollssupportrar från Sverige.

Många muslimska elever vittnar om en stereotyp och negativ bild gällande muslimer, med eventuella missuppfattningar och fördomar som människor kan ha.

I kursen Religionskunskap 1 på gymnasiet undervisar jag bland annat två elever som är troende muslimer, en tjej och en kille. Jag ställde frågan vad de anser om undervisningen om Islam. Tjejen svarade: - Jag vill inte gärna prata, i klassen, om att jag är troende muslim eftersom jag upplever det som att många elever har en negativ syn på oss muslimer, men allt negativt som händer i världen har dock inget med min religion att göra. När det har inträffat ett terrordåd känns det som att jag måste försvara mig och be om ursäkt. Killen svarade: - Jag bryr mig faktiskt inte vad människor tycker och tänker, islam handlar om att mitt hjärta tillhör min religion. Det förmedlas aldrig, att man måste tro och känna med hjärtat. Han sa även: -Jag är glad att du lät mig läsa trosbekännelsen, det hade inte gått så bra om du hade gjort det.



Jag i undervisning om islam. Foto: Catarina Riedel.

DET FINNS EN ENORM mångfald gällande trosuppfattningar och traditioner inom islam, precis som andra religioner. Att undervisa om Islam kräver att läraren är så objektiv som möjligt samt respektfull. Mycket omoraliskt inträffar i världen och som framkommer i media, till exempel Iran med inskränkning gällande mänskliga rättigheter. Många människor är snabba med att skylla "saker" som inträffar på muslimer. Det är viktigt att vara försiktig med att dra för snabba slutsatser och i stället söka en djupare förståelse för de bakomliggande orsakerna till krig och konflikter. Religion används ofta som ursäkt och verktyg för att motivera och rättfärdiga krig och konflikter. Men återigen kan man inte generalisera och "svartmåla" en hel religion och dess anhängare baserat på handlingar som utövas av en minoritet. Det står i Koranen, helig skrift och central källa inom Islam, sura 17:

"Tag inte en annans liv – Gud har förklarat det heligt – annat än i rättfärdigt syfte. Om någon dödas med orätt, ger Vi den som för hans talan bemyndigande (att kräva rättvis vedergällning); men denne skall inte gå för långt vad vedergällningen beträffar. (Den döde) har redan får (Guds) hjälp." (Arvidsson 2003, s. 108).

DET ÄR VIKTIGT ATT skapa ett klassrumsklimat som främjar samtal och respekt för olika religioner och världsåskådningar samt vara lyhörd för olika åsikter och övertygelser. Religionsdidaktiken kräver känslighet och respekt. När pedagogen, i klassrummet, till exempel tar upp "Kvinnor i islam", som jag skrev om tidigare, kan detta uppfattas av elever som att muslimer behandlar kvinnor annorlunda. Fördomar och generaliseringar kan således befastas. Förtryck mot kvinnor kan förekomma i alla samhällen och kulturer, oavsett religion, beroende på olika faktorer. I klassrummet behövs samtal och förståelse kring detta. Det är viktigt att skilja mellan religiösa texter och tolkningar och hur de implementeras i olika samhällen och kulturer. Hur religiösa texter och traditioner tolkas kan variera mycket.

ATT BESÖKA ISLAMIC CENTER har blivit ett prioriterat studiebesök i mina kurser i religionskunskap för att "uppleva" och ta del av Islam. Islamic Center är ett religiöst och ett kulturellt center i Malmö. Studiebesöket innebär en guidad rundtur i byggnaden för att ta del av kunskaper om islam och moskén. Personalen svarar grundligt på alla frågor som eleverna har. Med

ett studiebesök får eleverna kunskap, insikter och upplevelser. Men detta är inte enbart det som jag är ute efter. Nytt för i år tänker jag låta elever, i grupp, välja en religiös plats att besöka, där troende utövar sin religion. Detta för att "uppleva" religionen, få en djupare förståelse samt utgå ifrån elevernas intresse och självbestämmande.

MED BRAHMANENS VISDOMSORD inser jag hur viktigt det är att bejaka de goda sidorna av mänskligheten, att bry sig om varandra och att visa förståelse och tolerans. Med till exempel ett leende, som smittar av sig, gör människor glada och möjligen lyckliga. Vi behöver andra människor för att känna sann glädje.

Hinduismen är en pluralistisk levande religion i ständig förändring. Förändring är ett generellt drag i alla religioner eftersom religionerna existerar som en del av kulturer och samhällen (Jacobsen 2004, s. 316).

Att besöka Indien för att förmedla "det upplevda" gjorde att min undervisning förändrades till att undervisa om mer levande religioner, ställa frågor som varför i stället för vad.

Att undervisning i religionskunskap behövs är självklart, frågan är bara hur?

REFERENSER

- Arvidsson, Bengt (2003). *Heliga skrifter, om världsreligionernas urkunder*. Gleerups Utbildning AB.
- Embassy of Sweden (13 september 2023). Om utlandet Indien. <https://www.swedenabroad.se/sv/om-utlandet-f%C3%B6r-svenska-medborgare/indien/reseinformation/ambassadens-reseinformation/#>
- Giddens, Anthony (2014). Sociologi. Studentlitteratur.
- Jacobsen, A Knut (2004). Hinduism – Historia, tradition och mångfald. Natur & Kultur, Stockholm.
- Nilsson, Åsa (2023:1) "Undervisning i religionspluralistiska klassrum Tema erfarenheter från Indien och Sverige." Religion & Livsfrågor. Föreningen lärare i religionskunskap.
- Pew Research Center (2023). About Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/about/>
- Regeringskansliet (2021). Indien – Mänskliga rättigheter, demokrati och

- rättsstatens principer: situationen per den 31 december 2021. <https://www.regeringen.se/globalassets/regeringen/bilder/utrikesdepartementet/utrikesministern/indien-mr-rapport-2021.pdf>
- Retzlaff, Joachim. Religionslexikonet (1996). Bokförlaget Forum.
- Sahgal, Neha, Evans, Jonathan, Monique- Salazar, Adriana, Jo Starr, Kelsey och Corichi, Manolo (2021). Religion in India: Tolerance and Segregation och Religion in India. Religious Identity. Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religion-in-india-tolerance-and-segregation/> och <https://www.pewresearch.org/religion/2021/06/29/religious-identity-2/>
- Sjödin, Anna-Pya (2020). Att låta många röster tala. Nyansering av perspektiv på hinduism i undervisning. Religion & Livsfrågor, Nr 3 2020. Föreningen lärare i religionskunskap.
- Skolverket (2013). Att förstå sin omvärld och sig själv Samhällskunskap, historia, religion och geograf. <https://www.skolverket.se/download/18.6b-faca41169863e6a65abaf/1553965340709/pdf3137.pdf>
- Skolverket (2020). Religionskunskap, Bilaga 6 Dnr: 2020:1822. <https://www.skolverket.se/download/18.308cb2e18340b1064f94/1663569945040/Religionskunskap.pdf>
- Skolverket (u.å). Religionskunskap. <https://www.skolverket.se/undervisning/grundskolan/laroplan-och-kursplaner-for-grundskolan/laroplan-lgr22-for-grundskolan-samt-for-forskoleklassen-och-fritidshemmet?url=-996270488%2Fcompulsorycw%2Fjsp%2Fsubject.htm%3FsubjectCode%3DGRGRRELo1%26tos%3Dgr&sv.url=12.5dfce44715d35a5cdfa219f>

Författarpresentationer

Ann af Burén är lektor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. I sin pågående forskning undersöker hon betydelsen av materiella och sinnliga dimensioner för levd religion och traditionsförmedling

Emma Hall är fil.dr. i historia och historiedidaktik och arbetar som universitetsadjunkt i religionsdidaktik. Hennes forskningsintressen omfattar identitet och existentiella frågor, minne och berättande, temporalitet och spatialitet samt historisk förändring.

Fredrik Jahnke är lektor i religionsvetenskap med inriktning mot religionsdidaktik vid Högskolan i Gävle. Han disputerade 2021 vid Södertörns högskola med avhandlingen Toleransens altare och undvikandets hänsynsfullhet där han undersökte svenska grundskoleelevers meningsskapande i relation till religion. Innan disputationen arbetade han under många år som gymnasielärare i religion och historia.

Caroline Klintborg är docent i religionspedagogik och lektor vid Stockholms universitet. I sin forskning har hon särskilt intresserat sig för unga människors meningsskapande och religionens plats och betydelse i en tid av religiös förändring.

Bodil Liljefors-Persson är professor i religionshistoria. Hon har i många år forskat om mayafolkets religion och historia, men hennes forskningsintressen rör också religionsdidaktik med särskilt fokus på existentiella frå-

gor, sexualitet och relationer, ämneslitteracitet, kontroversiella frågor och citizenship education.

Markus Mannberg är doktorand i religionshistoria vid Lunds universitet. I avhandlingsprojektet använder Mannberg religionshistoriska och religionsantropologiska perspektiv för att studera riter och kulturella praktiker i Malawi utifrån FNs hållbarhetsmål.

Kristian Niemi, fil. dr., är verksam inom religionsvetenskap och lärarutbildningen vid Karlstads universitet. Han har varit ansvarig för KAU:s indiansamordning i över tio år, och därför ofta haft anledning att vara där på plats. Till forskningsintressena hör indisk religion, indisk skola, religionsdidaktik, samt internationella jämförelser.

Catarina Riedel arbetar som gymnasielärare på Söderslättsgymnasiet i Trelleborg. Hon är behörig lärare i psykologi, filosofi och religionskunskap men undervisar även i ledarskap och organisation samt kommunikation.

Simon Roos är professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Judendom, såväl som religion och mat, hör till hennes forskningsfält.

Simon Sorgenfrei är professor i religionsvetenskap och föreståndare för IMS – Institutet för forskning om mångreligiositet och sekularitet vid Södertörns högskola.

David Thurfjell är professor i religionsvetenskap vid Södertörns högskola. Hans forskning handlar om islam, kristendom och sekularisering i Sverige. På detta tema har han bland annat publicerat rapporten *Postmuslimer: om sekularitet i ett mångreligiöst Sverige*.

Albin Tanke är präst och legitimerad psykoterapeut och verksam i Malmö. Under många år var Albin Tanke gymnasiepräst och samverkade med Malmös många gymnasieskolor med frågor som bland annat rörde mångfaldsarbete, religionsdialog, krishantering, traumabearbetning samt mängder med samtal om tro, mening och identitet. Albin Tanke är också en återkommande röst i Sveriges Radios *Andakten i P1* och han har även medverkat i *Filosofiska rummet*.

Styrelselistan

Ordförande

Bodil Liljefors Persson
Ö. Bernadottesgatan 82
216 17 Limhamn
tel 0761-63 66 39
bodil.liljefors@mau.se

Vice ordförande

Olof Franck
Karl Johansgatan 47 G
414 55 Göteborg
tel 076-295 88 76
olof.franck@gu.se

Sekreterare

Hanna Ericsson
Götaforsvägen 78
122 66 Enskede
hanna.ericsson@botkyrka.se

Registrator

Karin Flensner
Högskolan Väst
Gustava Melins gata 2
461 86 Trollhättan
tel 073-338 84 87
karin.flensner@hv.se

Skattmästare

Carl Wåke
Wättnegatan 25
431 39 Mölndal
carl.wake@gu.se

Annonser

Carl Wåke
Wättnegatan 25
431 39 Mölndal
carl.wake@gu.se

Ledamöter

Anna Wrammert
Hjalmar Brantingsgatan 7A
753 27 Uppsala
awrammert@gmail.com

Tobias Johansson
Austerbygdvegen 5
8657 Mosjøen
Norge
tobias.johansson@ntnu.no

Emma Hall
Hålehögsvägen 77-0
231 99 Klagstorp
emma.hall@mau.se

Malin Löfstedt
Ullsaxvägen 4
756 48 Uppsala
tel 0730-67 42 27
malin.lofstedt@teol.uu.se

Thérèse Britton
Kampementsgatan 38 lgh 1501
115 38 Stockholm
therese.britton@globala.se

**Redaktör för
Religion & Livsfrågor**

Malin Löfstedt
Ullsaxvägen 4
756 48 Uppsala
tel 0730-67 42 27
malin.lofstedt@teol.uu.se

Redaktörer för årsboken

Bodil Liljefors Persson
Ö. Bernadottesgatan 82
216 17 Limhamn
tel 0761-63 66 39
bodil.liljefors@mau.se

Emma Hall
Hålehögsvägen 77-0
231 99 Klagstorp
emma.hall@mau.se

Webbredaktör

Tobias Johansson
Austerbygdvegen 5
8657 Mosjøen
Norge
tobias.johansson@ntnu.no