

# Behöver vi mer religionsvetenskap — eller mindre?

TORSTEN JANSON

*Torsten Janson är verksam som islamolog vid Lunds universitet. Han disputerade 2003 på avhandlingen «Your cradle is green: The Islamic Foundation and the call to Islam in children's literature», en studie om nutida Europeisk islamisk mission (da'wa). Han är f.n. knuten till Riksbanksprojektet «Konflikt eller fredlig samexistens. Nutida relationer mellan kristna och muslimer».*

Försöket att fastställa kriterier för en «kritisk religionsvetenskap» har många poänger. Mattias Martinson anför löpande och skarpsynta observationer om religionsvetenskapandets *state of affairs*. Dessa är välkomna, tänkvärda och skänker nytt syre åt en debatt som länge präglats av kvavhet och stängda fönster. Samtidigt har jag delvis svårt för att känna mig hemma i den utgångspunkt som definierar resonemangen: att religionsvetenskapen kan vara *en* och, som författaren skriver, totalt sett karakteriseras av en «normativ ambition». Min kommentar kretsar i första hand kring hur denna utgångspunkt rimmar med min personliga syn på islamologins intresseområden och problematiker.

Inledningsvis tycks det mig angeläget att bemöta beskrivningen av den objektifiering som sägs prägla religionshistoria och den bristande kritiska ådra som detta resulterat i. När Martinson betonar nödvändigheten av en samtidigt kritisk och normativ religionsvetenskap hamnar den idag verksamme islamologen i ett märkligt spänningsfält. För det första definierar nämligen det islamologiska ämnet sin kritiskhet i termer av *icke-normativitet*. Den tar sin utgångspunkt dels i ett historiskt-kritiskt och filologiskt studium av islams källor, och dels i antropologiska studier av den muslimska världens praktiker och diskurser.<sup>1</sup> Båda dessa perspektiv blottlägger islam som en kulturellt variationsrik religion som definierats av sitt historiska sammanhang.

Å andra sidan möter vi från muslimskt håll ett normativt förhållningssätt till samma historiska källor, som ofta underkänner perspektiven

ovan, då dessa inte «förmår» acceptera koranens gudomlighet eller Profeten Muhammads status som Guds Sändebud. Koranen ses inte som en historisk källa överhuvudtaget, utan som Guds själva uppenbarelse (att jämställa med Kristus). Koranen är oskapad och evig: att underkasta den en historisk-kritisk granskning uppfattas gärna som en profanisering, inte minst genom alla «gliringar» om att dess uppenbarelser på ett behändigt sätt tycks följa profetens växlande religio-politiska kalamiteter.

Samtidigt har denna typ av muslimsk, normativ hållning fått oväntat «stöd» från 1900-talets metavetenskapliga kritik. Den klassiska orientalistiken har sin egen etnografi. För det första var beskrivningen av islam i 1800-talets historiekritik genomsyrad av en självbespeglande och evolutionistisk kulturuppfattning, där religionsvetenskapen med hjälp av jämförande filologi främst syftade till att söka «ursprunget» till den egna civilisationen — skapelsens krona! Uppmärksamheten för sådana sammanhang är ett led i ett vidare vetenskapskritiskt skeende. Man kan snegla mot litteraturvetenskapens förståelse av sitt forskningsobjekt. *Critique* står här för en metodologisk noga definierad granskning, till skillnad från det definitionsmässigt negativa ifrågasättande som ordet *criticism* betecknar.

<sup>1</sup> Islamisk normativ historieskrivning eller koransyn har aldrig accepterats som akademiskt gångbar. Denna kritiska tradition i svensk orientalistik sträcker sig långt tillbaka. Man kan nämna K. W. Zetterstén, Tor Andræ och Geo Widengren.

Samtidigt har den ofta varit normativ, i sin definition av «god litteratur». Emellertid har litteraturvetenskapen framvuxit ur ett studium av en etniskt, ras- och genusmässigt homogen litterär kanon. Icke-euro-amerikansk, icke-vit, icke-manlig litteratur har lämnats till antropologin och folkloristiken att syssla med. Först under senare decennier har dessa normativa ramars makteffekter diskuterats, främst från genusteoretiska och postkoloniala perspektiv. Här betonas att det finns litterära normer som vilar på andra slags bilder, rytmer, karaktärer, temata, strukturer, genrer och stilar. Den kritiska granskningen måste avpassas till det undersökta objektets förutsättningar, genom lyhördhet för nyanser och verkligheter som annars ignoreras eller vantolkas.

För det andra måste islamisk historiesyn ses ur antropologisk synvinkel. Islamisk historiografi går utöver en analys av det förflutna. Den utgör också ett paradigm och tolkningsmönster för nutida identiteter, erfarenheter, tillhörigheter och samhällsideal (med en hög grad av inbördes variation). Den har på så vis i hög grad sitt «ursprung» i nuet, i dagens sociala erfarenheter. Historien blir då att uppfatta som en resursbank, vilken nutida aktörer anlitar för att legitimera makt såväl som att ifrågasätta rådande hegemonier — men i ingetdera fallet är den blott ett avlägset förflutet att underkasta historisk analys i traditionell mening.

Dagens religionshistoria blir generellt sett alltmer antropologiskt inriktad. Från att ha varit utpräglat textfixerad, och därmed primärt intresserad av skrivna, ofta institutionellt sanktionerade och teologiskt orienterade alster, är dagens religionshistoria mer inriktad på den breda folkfromheten. Vid sidan av teologiska figurer och «stora tänkare» studeras ritual och muntliga traditioner. Vid sidan av institutionernas verbaliserade normer studeras faktiska observanser. Vid sidan av idéhistoria och dogmatiska skolbildningar studeras genealogi och religio-kulturella utbyten, blandformer och oregelbundenheter. Och är det någonting som antropologin betonar så är det vikten av forskarens *subjektiva* medverkan, och de problem som uppstår när antropologen i ett akademiskt och skriftligt forum anammar uppgiften att *representera* (ofta) muntligt material.

Är det då inte viktigt att påpeka att muslimer ofta åberopar en normativ historieskrivning? Har inte Martinson rätt när han i samband med sin andra tes skriver att det är

ett enormt beklämmande faktum att det i vissa extrema fall kan vara så att man, för att få ordentlig tillgång till den mest kvalificerad kompetensen om vissa aspekter av islam, måste försvära sig åt en vetenskaplig ideologi som säger att det i principiell mening faller utanför den vetenskapliga uppgiften att granska och kritisera islam.

Jo visst är det viktigt, och visst har Martinson rätt! Men det är precis en historie-kritiskt granskande attityd vi lär ut på våra universitet. Inte heller skrårer nutida islamologisk forskning orden i förhållande till de muslimska verkligheter som analyseras. Från Lunda-fronten står någon granskande undfallenhet inte står att upptäcka, så vitt jag kan bedöma. I själva verket råder det i princip fullständigt vattentäta skott mellan akademisk, universitetsbaserad forskning och islamiskt-normativt intellektuellt tänkande. Ett fåtal akademiska avhandlingar har visserligen författats av bekännande muslimer under senare år, men att kalla dem «normativa» skulle vara felaktigt och, misstänker jag, direkt förolämpande för dessa forskare själva. Vattentätheten må omvänt vara beklämmande ur integrationspolitisk synvinkel. I min mening avspeglar den emellertid en absolut nödvändig akademisk snarstuckenhet om den sekulära integriteten. Men visst är denna snarstuckenhet i någon mening normativ. Det akademiska vetandet vilar, som Nietzsche formulerat det, på bestämda och självkrävtdefinierade sätt att se, tala, tänka och ordna. Lika viktigt blir det, enligt samma nietscheanska imperativ, att uppmärksamma hur vetenskapliga förfaranden diskursivt och socialt är knutna till tekniker (sätt att) och teknologier (vetanden om sätt att) utöva dominans och kontroll — samt hur denna maktalstrande koppling tenderar att osynliggöras i den akademiska självbilden. Därav vikten av genusvetenskapliga, postkoloniala, barnkulturella och andra normalitetsgranskande, vetenskapskritiska perspektiv.

I detta sammanhang måste vi ta även ett *islamiskt* vetenskapskritiskt perspektiv på allvar. Det är viktigt att besinna den milsvida skillnad som

råder mellan islamisk-normativ och kristet-normativ forskning sinsemellan när det gäller attityden till akademisk human- och socialvetenskaplig teoribildning. Kristet-normativt orienterad forskning är i många fall omöjlig att till fullo hålla isär från «det akademiska» i övrigt (som i fallen Talcott Parsons, Robert Bellah och Peter Berger, för att bara nämna några storheter i 1900-talssociologin). I andra fall har kristen teologi mer eller mindre grundlagt perspektiv med ojämförligt inflytande långt utöver trosfrågornas ramar. Jag tänker namn som Kierkegaard, Schleiermacher och Gadamer, för att bara hålla mig till hermeneutiken och existentiellfilosofin. Mot detta skall ställas den djupa skepsis eller brist på intresse för «västerländsk» filosofi, human- och socialvetenskap bland normativa muslimer idag. I samma mening skall understrykas att detta faktum bara kan begripas och bemötas utifrån en postkolonialt medvetenhet om hur moderniteten fördelat sina ekonomiska och militära gracer över vår jord. Moderniteten, liksom idag globaliseringen, har sina vinnare och sina förlorare. Därmed är islamisk historiskrivning inte att betrakta som akademiskt rumsren. Poängen är att uppmärksamma att historiskrivningen har sin logik och sitt ursprung i en upplevelse av marginalitet och underordning (eller i postkolonial jargong, *subalternity*).

Jag vill hävda att under de senaste 10 åren har en hel generation islamologiska avhandlingar tagit sådana överväganden till utgångspunkt, mer eller mindre explicit.<sup>2</sup> Ironiskt nog innebär denna granskning av nytt islamiskt tänkande en bekräftelse av, eller rent av en indirekt drivkraft till, akademisk segregation mellan «icke-konfessionella, akademiska studier» och «konfessionella, normativa studier» på islamfältet. Låt mig anföra några exempel på (icke)mottagandet av granskande religionshistorisk islamforskning bland normativa muslimer med akademiska ambitioner. Exempelen kretsar alla kring en av de viktigare och mer liberala muslimska

organisationerna med akademisk prägel, Islamic Foundation i Storbritannien.

För det första ger organisationen ut *Muslim World Book Review*, en kvartalsskrift som låter muslimska intellektuella recensera böcker om islam, som en slags «antiorientalistisk motvikt». I denna kritiserades Anne Sofie Roalds avhandling för att vara ett typexempel på västerländsk akademisk reduktionism och orientalism. Det hade gått recensenten förbi att Roald sedan många år är muslimsk konvertit, och själv normativt engagerad bland annat i debatten om genusrelationer och islam. Poängen är nu inte att omdömet på denna punkt var kritiskt (eller på andra punkter mycket positivt), utan att Roalds akademiska hemvist per automatik utgjorde en bedömningsgrund för arbetets värde i recensentens ögon.

För det andra finner man i Islamic Foundations välsorterade bibliotek åtminstone 20 normativa böcker om «vetenskapens islamisering», en hjärtefråga för dagens europeiska och amerikanska moderata och intellektuella islamism. Däremot saknas Leif Stenbergs internationellt renommerade avhandling från 1996 som kritiskt granskar just dessa islamiseringsinitiativ. Detta trots att jag personligen överlämnade avhandlingen till biblioteket för ett par år sedan.

För det tredje är det i skrivande stund ganska precis ett år sedan jag skickade organisationen min egen avhandling (i tre exemplar), som analyserar just Islamic Foundations verksamheter på den Brittiska arenan. Inte heller denna studie förekommer dock i organisationens bibliotek i dagsläget — och långsam handläggning är näppeligen anledningen. Däremot betonar organisationen gärna att renommerade forskare ingår i deras egna tidskrifters «academic boards». I detta sammanhang finner vi idag bland andra Anne Sofie Roald, Jørgen Nielsen (nestor på området islam i Storbritannien) och Jacques Waardenburg (en av de mest kända europeiska religionshistorikerna alla kategorier — som dessutom opponerade på min avhandling). Jag har svårt att tänka på sådana förhållanden utan att åter koppla till Nietzsches intresse för hur «moraliska aktörer» iscensätter sina dygder genom att osynliggöra besvärande praktiker parallellt som man framhäver allehanda hedersbetygande insignier.

<sup>2</sup> Endast i Lund kan man nämna namn som Leif Stenberg, Anne Sofie Roald, Garbi Schmidt, Jonas Svensson, Philip Halldén, Jonas Otterbeck och mig själv. Bakom hörnet väntar dessutom Ann Kull, Frida Mebius-Önnerfors, André Möller, Abdel Baten Miaji, Mats Bergenhorn och Rikard Lagervall.

Frågan är nu om denna typ av diskussion i högre grad skall definiera den massmediala debatten av islam? På den punkten är jag betydligt mer tveksam. Visst skulle det vara *önskvärt* — under förutsättning att debatten svingade sig till nivåer högt över dagens. Under rådande omständigheter vore det dock bekymmersamt. Varför? Gör jag mig nu inte till språkrör för dagens räddhågade, politiskt korrekta hållning till islam, vars välvilja och «mångkulturalism» riskerar att snarare stimulera islamisk radikalism och segregering? Nej, jag anser att denna typ av analys är otillfredsställande.

Det råder idag en grav obalans mellan den uppmärksamhet som islamism (med anstrykning åt «misstänkt terrorism») får i förhållande till de muslimska komuniteterna som helhet, och de *erfarenheter som individerna i dessa gör i dagens Sverige*. Erfarenheterna kretsar i första hand kring galopperande arbetslöshet och obefintlig medverkan i beslutsfattning, etnisk segregation (på grund av «svenskars» *utflyttning* — inte ideologiskt anstruken «frivillig segregation»), samt vardaglig och institutionellt reproducerad diskriminering.<sup>3</sup> Det är bestickande i hur hög grad islam behandlas som ett problem i nyhetsmedia samtidigt som vårt politiska etablisseman, vilket Mattias Martinson påpekar, kringgjordar sig med en tillrättalagd och (i bästa fall) välment betoning av hur *positiv* islam är som företeelse och hur viktigt det är med «kulturell mångfald». Det bekymmersamma är att det viktiga saknas: ett aktivt, beständigt och kraftfullt politisk engagemang i etniska minoriteters faktiska vardag — inte motiverat av deras religion eller «kultur», utan av deras sociala situation som svenska medborgare. Härtill krävs en utvecklad och kvalificerad analys av de *processer som frambringar ojämlikhet på basis av etnicitet*, på ett lika kvalificerat och allvarsamt sätt som tidigare analysen av ojämlikhet på basis av

klass och kön. I ärlighetens namn menar jag att vi snarare behöver *mindre* religionsvetenskaplig analys av islam, så länge denna klamrar sig fast vid teologiska abstraktioner och demoniserande «hotbilder», istället för att ägna sig åt analys av levande muslimers faktiska erfarenheter.

Låt mig anföra ett litet exempel. När en räkka av islamologer vid Lunds universitet gav ut den lilla handboken *99 frågor om islam*, en snabbguide till muslimsk vardagspraktik, kritiserades den i en recension i SvD för att inte «våga» ta upp 11:e september! Undertexten: all muslimskhet skall analyseras utifrån dagens Washington- och Moskvabaserade retorik om «kriget mot terrorn». Det är precis den typen av associationsfält som jag personligen upplever som det allra största hindret mot en «kritisk islamdebatt» idag.

För att återknyta till frågan om vi kan etablera *enhetliga* kriterier för en kritisk religionsvetenskap blir min slutsats pessimistisk. Samtidigt delar jag Martinsons uppfattning att vi offentligt och gärna intensivt måste diskutera «det goda samhället», demokratibegreppet, «den goda människan». Men kriterierna för en sådan «godhet» bör vila på de principer vi uppställer för mänskliga rättigheter i övrigt. Martinson anför ett viktigt argument för ett större samhällsligt engagemang: den bristande kompetens som utmärker den utomakademiska bevakningen av religion. Jag delar uppfattningen att den tredje uppgiften är viktigare än någonsin. Frågan är emellertid om det akademiska humanvetenskapliga vetandet, som utmärks av långsamhet, akribi och kritisk reflektion, alls kan verka inom journalistikens format och marknadsmekanismer. En ytlig anpassning i pedagogiskt syfte är naturligtvis möjlig, liksom större anspråk på utrymme i media och de slutna världar som statliga myndigheter ofta utgör. Men jag ser faror med att i alltför hög grad låta de journalistiska (eller byråkratiska) formaten för «granskning», samhällsdebatt och opinionsbildning definiera akademiska frågeställningar — för att inte tala om metodologiska kriterier eller vetenskapsteoretiska utgångspunkter. Lika lite som lekmannatyckare har tillräcklig kunskap om religion, är journalistiken förmögen att diktera villkoren för hur vetenskap skall bedrivas. Bristen på genomslag i journalistiska format är en tveksam

<sup>3</sup> Låt mig bara sätta några siffror på dessa förhållanden, för att understryka att det inte rör sig om lösryckt, politiskt korrekt hörsägen: 1999 låg arbetslösheten på 4,7 % för i Sverige födda; på 15 % för utrikes födda; på 29–30 % för i Asien och Afrika födda; samt på 41 % för arabisktalande utrikes födda individer. Se vidare volymen *Det slutna folkhemmet: om etniska klyftor och blågul självbild* (2002).

utgångspunkt för att diskutera vad som skall utmärka «kritisk religionsvetenskap». Vi får inte riskera att låta den tredje uppgiften definiera den första.

Avslutningsvis vill jag understryka vad jag som islamolog uppfattar som den kanske viktigaste aspekten som Martinson tar upp: muslimerna själva måste (tillåtas) ta större del i debatten och (tillåtas) lära sig att föra en normativ islamdebatt enligt det offentliga samtalets spelregler. Här måste islamologin fundera över sin roll. Gränsdragningen mellan akademisk och

normativ islamologi blir allt suddigare, i kraft av utbildning och demografiska förändringar, som vi sett exempel på bland annat i Storbritannien. Detta tänker vi oss idealt sett skall komma sig av att normativa muslimer tar steget in på de akademiska arenorna; inte av att akademiker tummar på kriterierna för det kvalificerade human- och socialvetenskapliga vetandets ramar. Samtidigt måste vi som islamologer på allvar börja diskutera i vilken mån vi medverkar i samma stratifierande praktiker som vi ivrigt identifierar i andra verksamheter än våra egna.



### Ernst Cassirer-sällskapet > Skriftserien Logos/Pathos

- 1 Mats Rosengren and Ola Sigurdson (red.), *Penelopes väv: För en filosofisk och teologisk pathologi*, Glänta produktion, 2003.
- 2 Aleksander Motturi, *Filosofi vid mörkrets hjärta: Wittgenstein, Frazer och vildarna*, Glänta produktion, Göteborg, 2003
- 3 Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet i post-modern filosofi*, Glänta produktion, Göteborg, 2004.
- 4 Maria Johansen, *Offentlig skrift om det hemliga: Raison d'état, SOU och varulven*, Glänta produktion, Göteborg, 2005.
- 5 Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Lovtal till intet*, Glänta produktion, Göteborg, 2005.

För mer information, se [www.glanta.org](http://www.glanta.org)