

# Invandrarnas trossamfund i Sverige

LEENA BJÖRSTEDT

*Invandrarkyrkorna har snabbt förändrat den religiösa bilden i Sverige. Det är relativt svårt att få en faktagrundad översikt över den aktuella situationen. I denna artikel presenteras dock en sådan översikt. Förf. är teol. kand. och konsulent vid Svenska kyrkans församlingsnämnd, Uppsala.*

Invandringen har definitivt förändrat samfundsbilden i Sverige. De ortodoxa och orientaliska kyrkorna har bildat församlingar och de stora icke-kristna världsreligionerna har mer eller mindre väletablerade samfundsbildningar här. Den här artikeln handlar om deras aktuella situation, främst medlemsantal, ekonomi och andra praktiska frågor. Samfunden presenteras var för sig med medlemsantal och vissa andra fakta som speglar etableringsgraden i Sverige. Ekonomi, samhällsstöd och aktuella problem presenteras gemensamt. Katolska kyrkan och de större protestantiska kyrkorna nämns kort. Litteraturföreteckningen innehåller de skriftliga källorna. Några få uppgifter är muntliga. De presenterade samfunden är statsbidragsberättigade utom hinduerna och buddhisterna. Sveriges hinduers riksförbund söker för närvarande etableringsstöd hos regeringen.<sup>1</sup>

I rubriken har jag velat undvika ordet invandrarkyrka och invandrarsamfund då invandrarprefixet kan uppfattas som en antydan om att dessa samfund egentligen inte hör hemma i Sverige. Beteckningen invandrarkyrka har blivit den gängse trots att dessa kyrkors representanter önskar att deras kyrkor sammanförs under ordinarie beteckningar som till exempel ortodoxa och orientaliska kyrkor. Att invandrarprefixet också har en benägenhet att bli kvar som en avskiljande mur mellan de ursprungliga och de nya svenskarerna uppmärksammades i regeringens proposition *Aktiv flykting- och immigrationspolitik*.<sup>2</sup> I den föreslås att en specifik invandrapolitik i framtiden

skulle begränsas till de som är invandrare och till en avgränsad period i initialskedet. I övrigt skulle alla i samhället omfattas av allmänpolitiska åtgärder som tar hänsyn till den mångkulturella miljön i samhället. Man kan säga att det stöd som fördelas via Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund (SST) redan fungerar så, eftersom samma organ fördelar stödet till svenska frikyrkor och invandrarnas samfund.

Medlemsantalen är hämtade ur SST:s årsböcker,<sup>3</sup> den senaste från 1991. Siffrorna i denna anger medlemsantalet 1990-12-31. SST:s statistik redovisar två siffror, dels medlemsantal enligt samfundens uppgifter, dels antalet betjänade enligt SST:s definition.<sup>4</sup> Antalet betjänade kan vara högre därför att vissa betjänade inte har registrerats som medlemmar. Ett lägre antal betjänade kan bero på registrerade passiva medlemmar eller dubbelredovisning i två eller fler samfund.

## Ortodoxa kyrkor

De ortodoxa kyrkorna kallas även för chalcedonensiska till skillnad från de orientaliska icke-chalcedonensiska kyrkorna, som inte accepterade det beslut om Kristi natur som togs av konciliet i Chalcedon år 451. Enligt beslutet var Kristus två naturer i en person, utan sammanblandning eller förvandling, men ouplösligt och

<sup>2</sup> *Regeringens proposition* 1990/91:195. Den nuvarande regeringen har tagit tillbaka denna proposition.

<sup>3</sup> SST:s årsbok 1989, 1990 och 1991.

<sup>4</sup> SST:s årsbok 1991, s. 51.

<sup>1</sup> *Religionsguiden* 1989 presenterar även Ahmadiyya, Baha'i, ismailiter och sikhismen.

oskiljaktigt förenade. Även under tidigare kristna koncilier hade förekommit liknande schismer och dessa ledde till splittring mellan kyrkor som tillhör den orientaliska gruppen. För moderna människor är innebörden i dessa menings-skiljaktigheter ofta svår att begripa. De uppstod under en tid när den unga kristna kyrkan skulle fastställa den rätta läran. Numera spelar dessa menings-skiljaktigheter inte någon större roll kyrkorna emellan. Sedan 1960-talet har de olika sidorna från Chalcedon, duofysiter och monofysiter, fört en lång serie av teologiska samtal. De har kommit fram till att de är överens i teologiska grundfrågor. De verkliga skillnader som kvarstår är av historiskt och nationellt ursprung.

De ortodoxa kyrkorna står i gemenskap med den ekumeniske patriarken i Konstantinopel och de erkänner de sju fornkyrkliga koncilierna. Kyrkorna är autokefala med egen patriark eller ärkebiskop som kyrkan själv har utsett eller autonoma, självstyrande. För att en kyrka skall få en status som autonom eller autokefal måste de övriga ortodoxa kyrkorna godkänna den, vilket kan ta tid och orsaka stridigheter. De ortodoxa kyrkorna står varandra nära även när det gäller kyrkoordningen och liturgin. Skillnaderna består av språket och de nationella särdragen.<sup>5</sup> De kyrkor som i Sverige är statsbidragsberättigade presenteras här kort. De svenska ortodoxa samman slutningarna utelämnas dock med hänsyn till ämnet för denna artikel.

De ortodoxa invandrarnas möte med det svenska samhället har i stort sett varit arbetskraftsinvandrarens eller flyktingens möte med Sverige, utan att religionen har präglat detta möte åtminstone sett från svensk synvinkel. Svårigheterna vid etableringen av kyrkorna har delvis berott på bristande intresse och förståelse från svenska myndigheters sida.

### *Bulgariska ortodoxa kyrkan*

Bulgariska ortodoxa kyrkan har en församling i Stockholm med en egen präst. Antalet betjänade medlemmar beräknas vara 700, medan samfun-

det redovisar 1.600 medlemmar. Den sistnämnda siffran står sig sedan 1988 medan antalet betjänade har ökat från 500 till 700. Församlingen är underställd den bulgarisk-ortodoxe metropoliten för Västeuropa med säte i Budapest. Församlingen har fått ekonomiskt stöd från Bulgarien och dess relationer till ambassaden är goda.<sup>6</sup>

### *Estniska ortodoxa kyrkan*

Många estniska flyktingar kom till Sverige under andra världskriget och en mindre del av dessa var ortodoxa. Numera har kyrkan 1.080 medlemmar, två kyrkor och en präst i Sverige. Medlemsantalet har ökat mycket lite under de senaste åren. Kyrkan är underställd det ortodoxa metropolitdömet av Sverige och hela Skandinavien som upprättades 1970 av den ekumeniske patriarken.

### *Finska ortodoxa kyrkan*

Ortodoxa finnar har kommit till Sverige sedan andra världskrigets dagar. En stor del av Finlands ortodoxa bodde före andra världskriget i Karelen som till stora delar förlorades till Sovjetunionen. För närvarande är medlemsantalet 5.987 personer, vilket samfundet är överens med SST om. Året innan godkändes bara 3.000 medlemmar mot uppskattade 7.000 två år tidigare. Jurisdiktionen är samma som den estniska ortodoxa kyrkans. I Borås har den finska ortodoxa kyrkan en egen kyrka, men verksamhet finns på många orter. Kyrkan har inte haft någon ordinarie präst under budgetåret 1990/91 vilket har begränsat verksamheten.

### *Grekiska ortodoxa kyrkan*

Medlemmar är till största delen arbetskraftsinvandrare främst från Grekland. Invandringen därifrån var ganska omfattande under 1960-talet. Metropoliten Pavlos leder metropolitdömet av Sverige och hela Skandinavien. Medlemsantalet är 17.450, en ökning med 200 sedan

<sup>5</sup> En mer fullständig bild av de olika samfunden kan fås t.ex. i Hallonsten 1990, som många bakgrundsuppgifter är hämtade från, och Lindberg 1982.

<sup>6</sup> *Det mångkulturella Sverige*, s. 39.

året innan. I Stockholm och Uppsala har de grekisk-ortodoxa egna kyrkor, i övrigt används andra samfunds kyrkolokaler.

### *Makedoniska ortodoxa kyrkan*

Makedonien är den sydligaste delrepubliken i det sönderfallna Jugoslavien. Från mitten av sextioalet har många makedonier utvandrat för att få arbete i Västeuropa. Redan 1967 förklarade sig den makedoniska kyrkan som autokefal, men detta har inte erkänts av andra ortodoxa kyrkor.<sup>7</sup> Kyrkan har 7.900 medlemmar i två församlingar, en ökning med 470 på två år. Egna kyrkor finns i Göteborg och i Malmö. Den makedoniska kyrkan i Sverige har skakats av interna stridigheter under de gångna åren.

### *Rumänska ortodoxa kyrkan*

Samfundet redovisade 5.073 medlemmar, varav 4.501 beräknas som betjänade av SST år 1990. Medlemsantalet har ökat från 3.653 till 5.073 respektive 3.919 till 4.501 på två år. Församlingar finns i Stockholm sedan 1971, Göteborg sedan 1976 och Malmö sedan 1977. Malmöförsamlingen har en egen kyrka. I Göteborg disponerar den rumänska församlingen ett kapell på Västra begravningsplatsen och i Stockholm Matteus församlings kapell. Den rumänska ortodoxa kyrkan lyckades inte helt hävda sin självständighet gentemot Ceausescu-diktaturen.<sup>8</sup> Detta har påverkat situationen i Sverige. I Lund fanns tidigare en församling med egen präst, som brutit med patriarkatet i Rumänien, och i Skärholmen i Stockholm finns för närvarande en präst som också brutit med moderkyrkan. Denna präst är underställd den ryska utlandskyrkans jurisdiktion. När församlingen sökte statsbidrag hos SST uttalade Ortodoxa och österländska kyrkors eumeniska råd (OÖKER) att församlingen inte kunde beviljas medlemskap av jurisdiktionella

skäl.<sup>9</sup> Dessa motsättningar kan ha bidragit till de motsägelsefulla medlemsiffrorna. Från Rumänien kommer kontinuerligt asylsökande till Sverige<sup>10</sup> och följaktligen ökar den rumänska befolkningen något i Sverige.

De nya politiska makthavarna i Rumänien har knappast gjort upp med det förflutna och framtiden är ovisst. Utlandsrumänerna är besvikna över att demokratiseringen inte har kommit i gång.

### *Ryska ortodoxa kyrkan*

Ryska ortodoxa kyrkan är den äldsta ortodoxa kyrkan i Sverige. Redan i mitten av 1600-talet fanns i Stockholm en rysk ortodox präst och kyrka för de ryska köpmännen som fanns i staden. Efter revolutionen kom ryska flyktingar till Sverige och under andra världskriget kom en ny flyktingvåg. Församlingen fick sina nuvarande lokaler och kyrksal redan år 1892 vid Birger Jarlsgatan. Medlemsunderlaget har varit viktigt, men trenden har vänt. Medlemsantalet har under 1989–90 ökat med ca. 300 till 1.522 personer.

### *Serbiska ortodoxa kyrkan*

Den serbiska invandringen till Sverige skedde till största delen under senare hälften av 1960-talet, då svenska företag aktivt skaffade arbetskraft i Jugoslavien. Antalet betjänade beräknas till 27.031, medan medlemsantalet är 24.878. Medlemsantalet har minskat med ca 300 på ett år. Egna kyrkolokaler har serberna i Malmö, Stockholm, Göteborg och i Eskilstuna, där Helliga Annas församling numera tillhör den serbiska ortodoxa kyrkan. Kyrkan i Malmö har utsatts för attentat senast i maj 1990 och återinvigdes i november 1991. Den ursprungliga Stockholmskyrkan i Enskede var en tillfällig byggnad som nu ersatts med en ny kyrka. Den serbiska ortodoxa kyrkans ledning har nyligen utsett en egen biskop för England och hela Skandinavien. Bisko-

<sup>7</sup> Hallonsten, s. 11.

<sup>8</sup> Kyrkans relationer till regimen har berörts i *Romanian Orthodox Church News*, t.ex. i ett inlägg i nr. 2, 1990, av Dr Anca Manolache: «If not fair judgement, at least sound judgement.»

<sup>9</sup> Hallonsten i not s. 13.

<sup>10</sup> Den totala invandringen från Rumänien till Sverige var 1.007 personer under 1991, enligt SIV:s statistik.

pen heter Dositej Motika och han har sitt säte i Stockholm. Malmöförsamlingens tidigare präst fader Methodius Lazic har utsetts till prost för Skandinavien samtidigt som han har startat en ny församling i Helsingborg.

Den serbiska ortodoxa kyrkan är en nationskyrka och dess liv förmörkas för närvarande av kriget mellan serber och kroater i det som var Jugoslavien. Inbördeskriget har också resulterat i en ökande ström av asylsökande från Jugoslavien till Sverige.<sup>11</sup> Förmodligen är bara en liten del av dem serber.

## Orientaliska kyrkor

De orientaliska kyrkorna är sinsemellan mer olika än de ortodoxa. De har levt inom områden som behärskats av muslimer. Deras öden har varit olika och vissa har levt isolerade från andra kyrkor. Därför har olika traditioner och liturgier vuxit fram.

### *Armeniska apostoliska kyrkan*

Armeniska apostoliska kyrkan kan berätta sin historia från början av 300-talet, när kristendomen blev statsreligion i armeniernas rike, som fanns i nuvarande östra Turkiet, Iran och före detta sovjetiska delrepubliker, främst Armenien. Armeniernas öden har varit omvälvande och ofta svåra under olika erövrare. Massakern under första världskriget orsakade en omfattande flykt vars resultat är stora armeniska grupper i många västländer. I Sverige redovisar kyrkan 2.819 medlemmar, varav 2.500 godkänns som betjänade. Två år tidigare var båda talen 2.083. Underlaget har alltså ökat, sannolikt genom flyktinginvandring. Armenierna betjänas av två präster som bor i Stockholm och Uppsala.

<sup>11</sup> Enligt SIV:s statistik för 1991 kom totalt 12.560 asylsökande från Jugoslavien. Det skedde en kraftig uppgång från och med augusti. Asylsökande från Jugoslavien var under året den största gruppen, 47 % av alla asylsökande. Enligt tidningsuppgifter tar SIV inga beslut under den akuta situationen.

### *Etiopiska ortodoxa kyrkan och eritreanska församlingen*

Etiopien kristnades från Egypten på 300-talet och dessa två kyrkor, den etiopiska och den koptiska, står nära varandra. Den etiopiska kyrkans medlemsantal i Sverige är 1.500 personer. Ett år tidigare var siffran 1.000 och 1.050 betjänade. Av dessa är förmodligen majoriteten eritreaner. På grund av Etiopiens krig mot Eritrea har det funnits motsättningar som har resulterat i en brytning mellan eritreanerna och etiopierna i Sverige. Eritreanerna har bett den koptiska kyrkans patriark påve Shenouda III att få bli underställda hans jurisdiktion. Patriarken bekräftade denna jurisdiktion i ett brev daterat den 14 juni 1991. Den eritreanska kyrkan har enligt inofficiell muntlig uppgift 800 medlemmar i Stockholm. Siffran är således inte jämförbar med SST:s siffror.

Den eritreanska gruppen har egen präst och lånar Hagalunds kyrka i Sundbyberg för gudstjänster.

Etiopiska ortodoxa kyrkan hyr S:ta Clara lillkyrka i Stockholm för sin verksamhet.

### *Koptiska ortodoxa kyrkan*

Den koptiska kyrkan är Egyptens gamla kristna kyrka. Kyrkan har 820 medlemmar i Sverige. Medlemsantalet har ökat med 230 på två år. En präst finns och man hyr kyrkolokal i Hägersten av Missionsförsamlingen i Skärholmen. Köp av lokalen diskuteras.

### *Syriska ortodoxa kyrkan*

Syriska ortodoxa kyrkan och motsvarande folkgrupp har fått mycket och något speciell publicitet i Sverige. Dels har det sedan den första gruppen kom 1967 funnits otaliga diskussioner och flera utredningar om vad befolkningsgruppen skall kallas, dels har det inom den Syrisk ortodoxa kyrkan förekommit starka motsättningar som har tagit sig drastiska och till och med våldsamma uttryck. Polisanmälningar och polisutredningar har förekommit. Vissa grupper med

centralstyrelsen i Södertälje i spetsen har brutit med nuvarande ärkebiskopen Julius Abdulahad Shabo och vägrar erkänna honom som sin biskop. Den syriska patriarken Ignatius Zakka i Antiokia har i september 1991 sänt ett brev, där han underställer utbrytargruppen patriarkatet direkt.<sup>12</sup> Prästerna och församlingarna har inte rätt att ha förbindelser med någon andlig eller samhällelig organisation i Sverige eller utomlands utan att ha fått tillstånd av patriarkatet. De uppmanas samtidigt att be för biskop Shabo i sina gudstjänster.

De syriska ortodoxa har koncentrerat sig till några större orter i Sverige men mindre grupper finns utspridda över landet. I Södertälje finns den största gruppen, och där har biskopen sitt säte. Släktsammanhållningen är stark inom folkgruppen som har etablerat sig väl i Sverige samtidigt som den har bevarat sin egenart. Ett uttryck för detta är att man har ett antal egna kyrkor och fler är under planering.

Medlemsantalet var 25.267 med 26.272 betjänade i slutet av 1989, vilket är 5–6.000 fler än två år tidigare. Siffror har inte kunnat fås fram för varje år.

### *Österns apostoliska katolska assyriska kyrka*

Kyrkans ursprungliga område finns i nuvarande Iran och Irak. Kyrkan i sin helhet är liten och dess medlemmar har flytt den svåra politiska situationen i hemländerna, framför allt till USA. Kyrkan har egna gudstjänstlokaler i Tibro och Jönköping och den har verksamhet på några platser till. Tre präster finns i Sverige och medlemsantalet är 1.277. Två år tidigare var siffran 808.

### Katolska kyrkan

Katolska kyrkan brukar på grund av sin historia i Sverige och sin västliga karaktär inte räknas bland typiska invandrardominerade kyrkor trots

<sup>12</sup> Utbrytargrupperna finns i Södertälje, Norsborg, Västerås, Tensta, Linköping, Örebro, Jönköping och enligt ett senare brev i Angered.

att huvudparten av dess medlemmar i Sverige i dag är invandrare. För jämförelsens skull är det intressant att ta med dess medlemsantal, som är 145.312. Siffran har vuxit med ca 5.000 per år under 1989 och 1990. Den geografiska utspridningen i Sverige är stor. Medlemmarna representerar många nationaliteter och många olika språk.

### Protestantiska kyrkor

De evangelisk-lutherska invandrarna i Sverige kommer huvudsakligen från övriga nordiska länder, främst från Finland. De finska lutheranerna tillhör Svenska kyrkan och betjänas på sitt eget språk inom Svenska kyrkans församlingar. Finska medborgare inom Stockholms stad tillhör Finska församlingen som grundades på 1500-talet. En medlem kan stanna kvar även efter att ha förvärvat svenskt medborgarskap. Barnen kan också behålla sitt medlemskap så länge de bor i Stockholm. Församlingen är tvåspråkig. De danska och norska kyrkorna i Sverige tillhör respektive lands folkkyrka. I Stockholm och Göteborg finns tyska församlingar som tillhör Svenska kyrkan och i Malmö finns en tysk utlandskyrka. Estniska evangelisk-lutherska kyrkan med 14.894 medlemmar är en fri kyrka, liksom den lettiska med 2.103 medlemmar och något fler betjänade, 2.164.

Ungerska protestantiska församlingen i Sverige består av både lutherska och reformerta medlemmar, till antalet 4.683.

Franska reformerta kyrkan och Finska frikyrkan ingår numera i Svenska Missionsförbundet. Även Nederländska protestantiska församlingen samarbetar med Missionsförbundet.

Anglikanska kyrkan har verksamhet i Stockholm och Göteborg. Medlemsantalet är 1.823 personer, men kyrkan beräknas betjäna 3.000 personer.

### Islam i Sverige

Islam är den yngsta av de stora världsreligionerna. Den är numera expansiv främst i Afrika och Asien. Även i många europeiska länder finns i dag betydande islamiska minoriteter på grund av

invandringen från forna kolonier samt flyktinginvandringen. Dessa minoriteter upplevs ofta som ett hot mot den kristna västerländska kulturen. Totalt finns i Europa cirka 25 miljoner muslimer. Under 1980-talet har det förekommit stridigheter kring muslimernas religionsutövning och seder i flera västeuropeiska länder. Dessa strider har gällt till exempel moskébyggen, de muslimska flickornas klädsel i skolan och andra speciella krav som muslimerna har inom skolans område, som skild gymnastik för pojkar och flickor och «ren» mat. Samma motsättningar uppstår i olika länder och det tycks vara svårt för parterna att ta lärdom av de erfarenheter som vunnits i andra länder.

Det finns många presentationer av islam på svenska. Här nämns bara ett par saker som kan ha betydelse vid muslimers möte med en kristen omgivning. Islam är en strikt monoteistisk religion och muslimerna anser att den kristna treenighetsläran strider mot monoteismen. Gud har uppenbarat sig både i judendomen och kristendomen före profeten Muhammeds tid, men dessa religioner har inte hållit sig till den ursprungliga gudomliga uppenbarelsen utan blandat in mänskliga idéer i de heliga skrifterna. De viktigaste buden, islams fem pelare är: trosbekännelsen, bönen fem gånger om dagen, allmosorna till de fattiga, fastan under Ramadan och pilgrimsfärden till Mecka. Det är ofta svårt att följa buden om bönen och fastan i Sverige.

Muslimerna i Sverige är inte någon homogen grupp. De kommer från många länder, moderna storstäder och gammaldags landsbygd och de är sinsemellan mycket olika. Sveriges muslimer representerar den islamiska världens mångfald.

Islam har etablerat sig i Sverige efter andra världskriget.<sup>13</sup> En grupp tatarer hade flyttat från Finland till Stockholm och bildade den första islamiska sammanslutningen. Sedan dess har muslimer kommit från Turkiet, Jugoslavien, Iran, Pakistan, Nordafrika och Mellanöstern. Den politiska oron i Mellanöstern orsakar ständiga flyktingströmmar därifrån. På grund av olika motsättningar har muslimerna bildat tre olika riksorganisationer i Sverige. 1973 bildades Förenade islamiska församlingar i Sverige (FIFS), som 1975 blev godkänd för statsbidrag. 1982

bildade några församlingar i storstäder Sveriges muslimska förbund (SMUF), som godkändes för statsbidrag 1983. Det yngsta riksförbundet är Islamiska centerunionen i Sverige (ICUS) som bildades 1984 och godkändes för statsbidrag 1986. De två förstnämnda organisationerna står nära varandra. Dessa tre organisationer tillsammans bildar Islamiska samarbetsrådet, som väljer de islamiska organisationernas representanter i SST.<sup>14</sup>

Kravet på organisering och registrering av medlemmar har varit problematiskt för muslimerna. Den som är född muslim är alltid muslim, och kravet på registrering av medlemskap är främmande i sammanhanget. Även tanken på representation stämmer dåligt med islamisk tradition. Den svenska föreningsmodellen har blivit påtvingad både muslimerna och andra samfund som har etablerat sig i Sverige under de senaste decennierna. Å andra sidan kan man säga att i en minoritetssituation, som dessa samfund befinner sig i här i Sverige med små grupper splittrade på stora geografiska avstånd, borde någon typ av registrering underlätta verksamheten och sammanhållningen.

SST beräknar antalet betjänade muslimer totalt till 45.000 och påpekar att riksorganisationers egna uppgifter är osäkra och att dubbelredovisning kan förekomma. FIFS redovisar medlemsantal på 21.000, ICUS 18.000 och SMUF 34.000. Två år tidigare var motsvarande siffror FIFS 16.637, ICUS 15.162 och SMUF 25.532. Då beräknade SST antalet betjänade till 40.000. Riksförbundens siffror har ökat proportionellt mer. Muslimernas antal i Sverige ökar kraftigt på grund av flyktinginvandringen. Ökning av medlemsantalet kan delvis bero på höga födelseantal och inte bara på invandring. Det är viktigt att komma ihåg att SST:s beräkning bara tar med betjänade, och att antalet födda muslimer i Sverige naturligtvis är mycket högre än 45.000.

Enligt «Muslimer i Sverige» fanns islamiska församlingar på ett trettiotal orter.

<sup>14</sup> Islamiska samarbetsrådet utser två representanter och två suppleanter till SST. Dessa har samma status som övriga ledamöter i den nuvarande organisationen. Se *SST:s årsbok 1991*, s. 63, *Islamiska samarbetsrådet*, s. 68. Uppgifterna i *Muslimer i Sverige*, s. 98 stämmer inte.

<sup>13</sup> *Muslimer i Sverige*, 1991, s. 98.

Saknaden av moskéer har varit stor i Sverige. De islamiska grupperna har oftast fått nöja sig med att samlas i källarlokalerna. I Malmö och Trollhättan finns nybyggda moskéer. Moskébyggen planeras i Göteborg, Stockholm, Uppsala och Norrköping. Inflammade debatter har förts kring dessa planer. Moskémotståndet i Göteborg har fått mycket uppmärksamhet i pressen. Även vid 1991 års kyrkoval spelade moskémotståndet roll i Göteborg. Argumenten mot moskébyggen och diskussionen kring deras placering är många och ofta långsökta. Ett moskébygge har uppenbarligen ett symbolvärde som ett påtagligt bevis på att muslimerna finns här för att stanna. Det är bofast befolkning som bygger hus.<sup>15</sup> Muslimernas möten med Sverige har ofta blivit kollisioner.

## Hinduismen

Hinduismen är den dominerande religionen i Indien. Tron på själavandring och själens möjlighet att genom rätt inställning och kunskap bli befriad från återfödelsen är central i hinduismen. Ens gärningar i livet har ändå stor betydelse eftersom de avgör karaktären av ens åtföljande existens. Människans själ är en del av världssjälen, Brahman, och återgår dit när man blir befriad från återfödelsen. Inom hinduismen finns flera gudar, som uppenbarligen inte uppfattas på samma sätt som i kristendomen.

Sveriges hinduers riksförbund söker för närvarande etableringsstöd hos civildepartementet. I riksförbundet ingår den mycket aktiva Hare Krishna-rörelsen. Förbundet har goda möjligheter att bli statsbidragsberättigat. Det finns ca 6–7.000 hinduer i Sverige. De flesta kommer från Indien och en del från Sydostasien. I Sverige finns dessutom en betydande grupp indier från Uganda, som kastades ut ur landet av Idi Amin i början av 1970-talet. Bland dessa indier finns både hinduer och muslimer.<sup>16</sup>

Flera hinduiska sammanslutningar finns i Stockholm. Etablerade sammanslutningar finns dessutom i Mariestad, Malmö och Borås. På ytterligare några orter finns grupper som håller på att organisera sig. På Öland har hinduerna en gård.

## Buddhismen

Buddhismen är en icke-teistisk religion, vilket betyder att man inte tror på en gud. Buddha, som levde ca 500 f.Kr., är närmast en lärare och förebild. Man söker upplysningen, upplevelsen av visdom och medkänsla för alla varelser. Olika skolor har utvecklats inom buddhismen. Buddhismen spred sig från Indien främst till Bortre Indien, Kina, Tibet och Japan.

Med stöd från Statens invandrarverk gjorde Samfundet för tibetansk buddhism en kartläggning av buddhisternas verksamhet i Sverige.<sup>17</sup> Här presenterade uppgifter är till största delen hämtade från den rapporten.

Svenska buddhister bildade sammanslutningar på 1950-talet. Genom invandringen har buddhisternas antal ökat betydligt och nya föreningar bildades under åttiotalet. De buddhistiska invandrarna kommer främst från Vietnam, Thailand, Sri Lanka och Tibet. I Oppeby i Fellingsbro finns ett buddhistiskt retreatcenter och ett fredsmonument, stupa. Någon riktig tempelbyggnad finns inte i Sverige. Vissa grupper har tempelrum i bostadshus.

De olika buddhistiska organisationerna redovisas i rapporten. Någon ambition att bilda någon gemensam riksorganisation finns för närvarande inte. I rapporten framförs önskemålet om att det skapas möjligheter för trossamfund/föreningar att organisera sig enligt sina egna religiösa system. När rapporten skrevs hade tre grupper sökt bidrag hos myndigheter och en hade beviljats bidrag. Vissa grupper visste inte vart de skulle vända sig och vissa var inte intresserade av stöd från myndigheter.

<sup>15</sup> Även benämningen invandrare associerar till rörelse.

<sup>16</sup> *Religionsguiden* 1989, även muntliga uppgifter från SST. Asiater från Uganda, *Det mångkulturella Sverige*, s. 22–24.

<sup>17</sup> *Buddhistisk verksamhet i Sverige 1989*.

## Statsbidrag och andra ekonomiska stöd till invandrarnas trossamfund

Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund har att besluta om statligt stöd till andra trossamfund än Svenska kyrkan. SST:s nuvarande regler fastställdes år 1989. Regeringen beslutar, vilka trossamfund som skall vara statsbidragsberättigade. SST:s ledamöter utses av regeringen efter förslag från samfunden och i vissa fall från SST. Under 1991 bestod SST av företrädare för 16 samfund och två samverkandeorgan, islamiska församlingarna i Sverige och Ortodoxa och österländska kyrkors ekumeniska råd (OÖKER).<sup>18</sup> Formuleringen «islamiska församlingarna i Sverige» är hämtad från förordningen om statsbidrag till andra trossamfund än Svenska kyrkan. De ortodoxa och orientaliska kyrkorna har sedan två decennier tillbaka en gemensam representation via OÖKER som väljer två representanter och två suppleanter till SST. Islamiska samarbetsrådet utser också två representanter med suppleanter. För att ett samfund skall vara statsbidragsberättigat krävs ett minimiantal av 3.000 medlemmar. Genom associering till ett eller flera andra samfund kan även ett mindre samfund bli bidragsberättigat, vilket är fallet med kyrkor inom OÖKER.

Det statliga bidraget består av verksamhetsbidrag och lokalbidrag. Etableringsbidrag får under högst tre år beviljas ett trossamfund eller en församling som huvudsakligen betjänar invandrare. Även andra än de redan godkända samfunden kan söka etableringsbidrag hos regeringen och på det viset bli bidragsberättigade. Det finns även vissa andra specialbestämmelser angående invandrarnas trossamfund. Verksamhetsbidrag till central verksamhet får normalt inte vara mer än 10% av de sammanlagda lokala bidragen till församlingarna inom trossamfundet, men detta gäller inte invandrarnas trossamfund. Normalt gäller också att bidrag för att skaffa eller rusta upp lokaler får beviljas med högst 30% av kostnaderna och för att skaffa inventarier med högst 25%, men för invandrarnas

trossamfund får högre bidrag beviljas, allt för att underlätta uppbyggnaden av nya församlingar.

Reglerna för statsbidraget innehåller ett krav på egeninsats som skall vara minst 33% av bidragsberättigade kostnader. I praktiken blir egeninsatsen större eftersom det statliga anslaget är begränsat. En redovisning av medelsanvändningen krävs.

Samfunden kan även söka bidrag för ungdomslokaler från Allmänna arvsfonden. En samordning sker med SST.

Invandrarnas trossamfund kan även söka projektmedel hos Statens invandrarverk, som sedan budgetåret 1990/91 har möjlighet att bevilja «stöd till social och kulturell verksamhet inom invandrarersamfund». Dessa samfund har ofta verksamheter som är bredare än det traditionellt kyrkliga och för dessa har de inte kunnat få bidrag på det sätt som invandrarnas profana organisationer har fått. Det här stödet är ett uttryck för en förändring i den officiella attityden i Sverige med ökande insikt i religionens betydelse för invandrarna och erkännande för det arbete samfunden bedriver.<sup>19</sup>

Kommuner har möjlighet att bevilja invandrarorganisationer bidrag, men samfunden har inte lyckats hålla sig framme så som de profana organisationerna har gjort.

Svenska kyrkans församlingar kan av juridiska skäl inte ge bidrag till invandrarnas kyrkor, men många församlingar har precis som många frikyrkoförsamlingar gett praktiskt stöd med lån av lokaler och liknande.

## Några problemområden

Det svenska bidragssystemet har fått mycket kritik från invandrargrupper, eftersom det kräver organisering enligt svensk modell, komplicerade ansökningsförfaranden och redovisningar. För att klara av det behövs kunnig personal, kontors-

<sup>19</sup> *De kommer från öst ...*, s. 7. Tord Palmund, dåvarande generaldirektör för Statens invandrarverk, konstaterar att invandrarverket har prioriterat de profana organisationerna. Kyrkorna var inte representerade i invandrarverkets referensgrupp. «Många av de frågor som behandlas i gruppen berör främst dessa (profana) organisationer, till exempel frågor om skola, massmedia etc.»

<sup>18</sup> SST:s årsbok 1991, «Regler och tillämpningsföreskrifter», s. 47–49.



rutiner och -utrymmen. SST har arrangerat kurser i nödvändiga kunskaper, men samfundet måste vara ganska väl etablerat för att kunna sända någon på en sådan kurs. Motsättningar inom gruppen kan få besvärliga konsekvenser som bildandet av flera islamiska riksorganisationer som bevarar motsättningarna genom sin existens. Även splittringen inom den syriska ortodoxa kyrkan har delvis sina rötter i deras försök att anpassa sig till svensk föreningsmodell.

Trots besvärligheter har samfunden varit angelägna om att uppfylla kraven för att kunna få del av det statliga stödet. Ekonomin upplevs av många som det stora problemet i samfundets verksamhet. Vissa samfund får bidrag från hemländerna men dessa bidrag är begränsade. Samfundens medlemmar börjar oftast också sitt liv i Sverige utan några ekonomiska tillgångar och har små möjligheter att ge bidrag till sin kyrka. Flyktinginvandrarna möter ofta svårigheter när de skall etablera sig på arbetsmarknaden och det är därför svårt för dem att skapa grund för en stabil privatekonomi. Många invandrare behöver stödja släktingar i hemlandet kontinuerligt eller vid katastroftillfällen. Invandrargruppernas ekonomiska situation blir naturligtvis stabilare och bättre när tiden går, vilket också märks hos de äldre samfunden.

Invandrargruppernas stora geografiska spridning, som även varit en officiell strävan i Sverige, orsakar besvärligheter. Församlingarna blir geografiskt stora och prästers, imamers eller motsvarande, resor både tidsödande och dyra. Ju mindre samfundet är totalt, desto större område omfattar varje församling.

Samfundens präster eller motsvarande kommer oftast från hemlandet och behöver lära sig det svenska samhällets struktur och språket samtidigt som de måste arbeta för fullt i sitt kall. Språkstudierna blir lätt lidande och kontakten med den svenska omgivningen besvärlig och begränsad. Det är förståeligt att ansökningsförfaranden, som många svenskar upplever som krångliga, kan bli övermäktiga.

## Samfundens framtida utveckling

När man ser på de mer etablerade samfunden kan man hysa ett hopp om att tiden i viss mån

lättar de ekonomiska problemen, när medlemmarna får bättre möjligheter att finansiera samfundets verksamhet. Större generositet från samhällets sida är knappast att räkna med just nu.

Andra generationen är nyckeln till samfundens fortsatta liv i Sverige. Kommer ungdomarna att stanna, eller kommer de att bli sekulariserade och likgiltiga mot föräldrarnas tro? Här finns både positiva och negativa erfarenheter. Invandrargrupper med stark självkänsla och god sammanhållning har bättre förutsättningar att lyckas. Den andra generationen har förutsättningar att hävda sig i det svenska samhället, som den växt upp i, och föra gruppens talan på ett effektivt sätt. Det vore positivt om återväxten av präster och imamer kunde tryggas bland denna ungdom, men deras utbildning behöver ordnas på ett tillfredsställande sätt. När denna andra generation växer upp, måste samfunden också ta ställning till språkfrågan. Skall svenskan få en plats i samfundets liv eller skall man hålla fast vid det egna språket för att stärka dess ställning?

Främlingsfientligheten har varit tydlig i Sverige och andra europeiska länder under den senaste tiden. Kommer en positiv och fridfull utveckling att vara möjlig eller kommer framtiden att innebära sammandrabbningar mellan de olika etniska grupperna i Sverige? Hur påverkar de redan skedda angreppen och det utmattande motstånd, som till exempel muslimer har stött på vid sina försök att bygga moskéer, de drabbades attityder till omgivningen? Har vi redan gått in på vägen som leder till skarpare motsättningar? Hur det än förhåller sig med den senaste frågan, har vi i dag inget annat konstruktivt alternativ inför framtiden än att göra det bästa av situationen. Vi måste tänka efter och bestämma, vilken framtid vi alla tillsammans skall ha i Sverige, som det uttrycktes i regeringens proposition om aktiv invandrar- och flyktingpolitik.

## Litteratur

- Buddhistisk verksamhet i Sverige.* En undersökning av trossamfundet Karma'i Tenpai Gyaltzen — Samfund för tibetansk buddhism. Stockholm 1989.
- De kommer från öst ... Österländska och ortodoxa kyrkor i Sverige.* Red Erik Lindberg. Stockholm 1982.
- Det mångkulturella Sverige.* En handbok om etniska grupper och minoriteter redigerad av Ingvar Svanberg och Harald Runblom. Stockholm 1988. ISBN 91 7843 008 9.
- Hallonsten, Gösta. *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige - en översikt* (stencil), Lund 1990.
- Muslimar i Sverige.* Statens invandrarverk Norrköping 1991. ISBN 91-7016-536-X.
- Regeringens proposition 1990/91:195.* Aktiv flykting- och immigrationspolitik.
- Religionsguiden.* Adressförteckning över trossamfund bland invandrare och minoriteter. Statens invandrarverk Norrköping 1989. ISBN 91-7016-505-X.
- Romanian Orthodox Church News.* Bulletin edited by the Department of Foreign Relations of the Romanian Patriarchate. Bucharest, Romania. No 2/1990.
- SST:s årsbok.* Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund. Årsbok 1989, 1990, 1991.

## Summary

### *Religious Communities in Sweden Dominated by Migrants*

Since World War II Sweden has received refugees and migrant workers from far and near. Previously a predominantly Lutheran country, Sweden is now often described as multireligious. The Eastern Orthodox and Oriental Churches at present include 100.000 registered members, the Catholic Church 145.000 and the three Muslim organizations 73.000 (though in the latter double membership may occur). The Hindu and Buddhist organizations are still very small. The Swedish system of providing official grants to the Swedish Free Churches now includes even other religious communities with a minimum of members. All the same, the communities with predominantly migrant members often struggle with economic problems. The Muslims' efforts to build mosques have met opposition wherever they have been made. The capital city of Stockholm still lacks a mosque.

# Den religiösa toleransens gränser

BO HANSON

*Frågan om toleransens innebörd är en av de viktiga etiska frågorna i de kultur- och religionsmöten som invandrargrupperna aktualiserar. I denna artikel behandlas bland annat olika slags tolerans samt toleransens grunder och gränser. Bo Hanson är docent i etik och direktor för Sigtunastiftelsen i Sigtuna.*

En svarvare skall kanske åstadkomma en sju millimeter tjock stav med en tolerans på högst 0,1 mm. I andra sammanhang, t.ex. medicinska, kan tolerans avse en sådan avvikelse från det standardmässiga som kan förekomma utan att skada uppkommer: vilken exponering för en giftig substans en organism tål eller vilken belastning en konstruktion kan bära utan att brista. Tolerans anger således i dessa användningar en accepterad avvikelse från det önskade eller standardmässiga. Det tolererade utgör något som avviker från normen.

Den person som tolererar granträdgårdens högljudda musik, skiljer sig från den som uppskattar att höra musiken, men också från den som ogillar att höra den men ser sig som maktlös. Tolerant är den som störs, men för något annat värdes skull, t.ex. av omsorg om grannsämbarn avstår från att klaga på sin granne. Tolerant är också den som egentligen önskar slippa höra musik över häcken, men inte vill minska ungdomarnas trivsel genom att be dem dämpa ljudet utan förmår vara tillfreds med situationen som den är. Den däremot, som egentligen är likgiltig inför musiken, kan på sin höjd sägas inta en hållning av lättköpt tolerans.

Mitt intresse är knutet till religiös tolerans. När man söker överväga formerna, gränserna och grunderna för religiös tolerans kan det vara svårt att skilja tolerans av religiös kult och tro från tolerans av kulturella skillnader eller av politiska opinioner. I toleransens historia i västerländsk kultur är också ofta dessa former av tolerans sammanflätade.

Jag kommer att behandla religiös tolerans och religionsfrihet som likartade begrepp men

med den skillnaden att religionsfrihet i första hand ses ur religionsutövarens synpunkt och används för rättigheten att uttrycka (eller slippa uttrycka) en religiös tro, medan religiös tolerans i första hand speglar omgivningens perspektiv och används för skyldigheten att respektera andra människors religionsfrihet.

En plädering för tolerans kan gälla en speciell situation eller mera allmänt söka åstadkomma ökad tolerans. Ofta finns det några som känner sig skeptiska till eller hotade av ökad tolerans. En trovärdig och trygghetsskapande plädering för tolerans söker motivera både vad som bör och vad som inte bör tolereras.

## Tolerans och likgiltighet

En vanlig svensk sekulariserad inställning i religionsfrågor har ofta haft drag av lättköpt tolerans, bättre betecknad som likgiltighet. Religionen har då setts som något som lever kvar framför allt utomlands, bland invandrare men också bland enstaka svenskar, och själva bedömer dessa människor sin religion som viktig, men de sekulariserade vet att religionen är ett övergångsfenomen.

I takt med att religionerna också från svensk horisont åter börjat framstå som faktorer med sprängkraft, politiskt och privat, måste den religiösa toleransen antingen minska genom att toleransen inte längre är riskfri eller fördjupas, bli djupare tänkt och känd.

Flera omständigheter bidrar till att toleransen blir av den ytliga typen på gränsen till likgiltighet. De beteenden, tankar och värderingar som

tolereras, bedöms sakna inflytande, dvs. deras effekter i framtiden kommer att vara negligerbara, även om de personer som uppvisar beteendet eller omfattar tankarna och värderingarna själva betraktar dem som viktiga. De tolererade företeelserna saknar i den tolererandes ögon värde, både instrumentellt värde och egenvärde.

Den tolerans som bottnar i likgiltighet för det saken gäller är inte mycket värd. Den icke-diskriminerande lösning som uppnås genom att världen görs värdelös är inte attraktiv. Tolerans bygger på att frågorna där man är tolerant är viktiga och att man betraktar den tolererade som ansvarig.

Mot en sådan bakgrund är det inte förvånande, att engagerat troende kan ha lättare än mera sekulariserade ibland har, att identifiera sig med människor av annan tro och deras behov av att få uttrycka denna tro. Detta gäller många exempel på konflikter mellan den svenska kulturens värderingar och nya religiösa seder och bruk. När moskébyggen var en ny företeelse i Sverige var det därför påtagligt att de kristna som själva gjorde flitigt bruk av sina kyrkor hade större förståelse för muslimers önskan att få tillgång till moskéer än de svenskar, som inte så ofta fann anledning att besöka kyrkor. Religiös tolerans kan alltså öka p.g.a. religiöst engagemang genom den insikt om religionens betydelse som engagemanget ger. Samtidigt finns risken att starkt engagemang, inte minst inom en majoritetsuppfattnings ram, leder till minskad tolerans.

Att försöka öka toleransen genom att sudda ut betydelsen av det saken gäller kan liknas vid försök att minska motsättningar mellan grupper, mellan vi och dem, genom att nedvärdera grupp-tillhörighet. Det finns människor som är så angelägna att vara toleranta och icke-diskriminerande att de backar in i en absolut neutralitet och värderelativism.

## Tre svärförenade tankar

Jag skall peka på tre tankar som jag tror är viktiga, som de flesta är beredda att ansluta sig till, men som inte utan precisering kan upprätthållas samtidigt. De visar att det finns behov av att fundera över hur vi med skilda religioner och traditioner ska kunna leva i ett samhälle tillsammans.

Först vill jag nämna en princip som de flesta hyllar: människor bör ha tankefrihet. Vi kan kalla den principen för *tanken om en inre frihet*. Vi skulle finna det stötande om människor inte vågade tycka och tänka vad de ville.

Därtill kommer ett sätt att förstå religion, som kan ge problem, nämligen att religionen i första hand är något inre, *tanken om religioner som något inre*. Dessa två tankar går utan svårighet att kombinera.

Religion som något rent inre motsägs dock av många religiösa grupper, inte minst av dem som kommit till Sverige på senare tid. Till religionen kan höra att ha tillgång till rituellt ren föda eller att ständigt kunna bära turban och svärd. Religionen kan kräva att familjerätt och arvslagstiftning stämmer med den religiösa traditionen. Då blir religionen inte alls en fråga om vad som tänkes och tros.

Så länge de religiösa alternativen i Sverige i första hand var svenska kyrkan, frikyrkliga samfund och möjligen judiska församlingar, var det enklare att hantera den religiösa situationen, men nu kommer andra grupper hit, som inte är nöjda med den religionsfrihet de erbjuds. Enligt 1949 års lag om religionsfrihet är envar fri att ansluta sig till trossamfund men också fri att ställa sig utanför.

Alla är inte nöjda med detta och vill inte ha en sådan religionsfrihet. De vill inte ha utvidgad religionsfrihet, mer av det slag av religionsfrihet, som steg för steg införts från det att man 1860 upphävde stadgandet att avfall från den rena evangeliska läran medförde förlust av medborgerliga rättigheter och landsförvisning via en serie av vidgningar av religionsfriheten fram till vår nuvarande lagstiftning. De vill ha en annan sorts religionsfrihet, eftersom de anser att religion är något annat än det som varit utgångspunkten för denna rättsutveckling.

De två nämnda tankarna gick att förena men de ger problem när de kombineras med en tredje, som också i hög grad framstår som rimlig, nämligen att en person bör få handla i enlighet med sin övertygelse. Vi bör få lov att vara äkta och konsekventa, dvs. få handla i enlighet med vår tro. Vi kan kalla det för *äkthetsprincipen*.

Lägger vi till den här principen om äkthet, så blir det definitivt svårt att tillämpa paketet av tankar. Jag tycker alla tre är tilltalande och vill

inte förkasta någon av dem, men jag är medveten om att de kan behöva nyanseras.

Den andra tesen om religionen som något inre, bör inte tolkas som att religion enbart är något inre; den är i högsta grad också något yttre. Men om religionen har en yttre sida eller dess inre fria former skall tillåtas manifesteras sig i yttre beteenden, kan det bli svårigheter. Hur skall vi agera, när det reses religiösa krav, som kolliderar med andra värden?

## Yttre och inre

Vi skulle knappast tala om tolerans när det gäller alla typer av motsättningar t.ex. intressekonflikter. Tolerans är i första hand ett sätt att hantera konflikter mellan övertygelser och de uttryck dessa tar sig. Vår kulturhistoria handlar i hög grad om hur man hanterat konflikter och tolerans har blivit ett sätt att undvika fysisk strid, yttre maktutövning. Tolerans möjliggör att en andlig kamp ersätter det fysiska våldet. Ibland uppfattas dock även den andliga kampen som oförenlig med en tolerant inställning, men om relativismen går så långt att varje hävdande av en egen ståndpunkt uppfattas som oförenlig med en tolerant inställning, så har toleransen övergått i likgiltighet.

Tolerans har en yttre sida i form av tolerans av olika beteenden, och då är det tolererade något yttre iakttagbart. Denna tolerans kommer till uttryck och skyddas genom lagstiftning, men också i enskildas göranden och låtanden.

Man skulle också kunna tala om en toleransens innersida, vilken har att göra både med föremålet för toleransen, som i stället för yttre beteenden vore den andras tankar och värderingar, och med den hållning, som den tolerante intar.

Hos den tolererande kan man skilja mellan att i sitt yttre beteende avstå från åtgärder mot det ogillade och den inre hållning, som består i att av övertygelse och fri vilja göra just detta. Som jag här förstår tolerans innebär denna inte att en inre tolerans skulle medföra att den tolerante slutar ogilla det tolererade. Tvärtom är jag endast beredd att tala om tolerans i de fall då någon grad av ogillande eller avståndstagande föreligger.

## Beteende och handling

Inte bara när någon är tolerant utan i allt vad människor gör kan man skilja på en yttre och en inre sida. Den yttre sidan av agerandet kan vi kalla beteende och den inre kan kallas handling. Med beteende förstår jag då den iakttagbara delen av vad aktören gör, medan en handling är ett tolkat beteende, vanligen ett beteende sett som uttryck för en avsikt.

I fråga om beteenden finns det i samhället bestämda regler, som alla måste anpassa sig till. Ses religionsfriheten som en beteendefråga, är det ett enkelt problem vad som är förbjudet och tillåtet. För att göra argumentationsprocessen kort här, vill jag framhålla: brottsbalken är centrum i vår beteendeetik. Där finns formulerat centrala moment i svensk beteendeetik, närmare bestämt de beteenden vi är beredda att tvinga folk att avstå ifrån, oberoende av vad de har för uppsåt, avsikter, tankar, kunskap, ideologisk övertygelse o.s.v. Brottsbalken säger vad vi får rätta oss efter antingen vi trivs med det eller inte. Det hjälper inte om min religion säger att jag kan slå ihjäl min granne eller min hustru. Om någon kommer hit och säger, att det ingår i deras religion att tillämpa änkebränning, tycker jag vi skall säga som en engelske befälhavare i Indien en gång i sin kulturchauvinism så:

— Visst, ni får tillämpa er kultur med änkebränning men då måste ni acceptera att vi tillämpar vår kultur nämligen att vi hänger dem som gör sådant.

Det finns vissa punkter där vi skall vara, om man så vill, kulturchauvinister, dvs. där vi bör vara beredda att tvinga människor till anpassning. Jag skulle vilja säga, att brottsbalken utgör den minsta gemensamma nämnare, där vi har enats om att dess beteendekrav gäller, antingen folk gillar dem eller inte.

## Beteende och ideologi

Men vi kan inte i längden upprätthålla en brottsbalks bestämmelser, om vi inte har någon slags ideologi som motiverar varför just dessa krav är riktiga. Brottsbalken har inte alltid varit densam-

ma, utan här som i övrigt förekommer förändring i lagstiftningen.

Kriminallagstiftningen växlar i olika länder, men det finns en stor västerländsk gemensam tradition. Det sker modifikationer och de flesta tycker väl att det bör kunna ske förändringar. Bland de faktorer som bidrar till bedömningen av förändringsförslag finns ideologiska utgångspunkter. Brottsbalken är den beteendeetik som vi upprätthåller i samhället, och denna lagstiftningen förankrar vi i någon ideologi.

Som inslag i en svensk sådan ideologi kan några viktiga tankar nämnas: den enskilda människans värde, jämlikhet och jämställdhet mellan könen, vidare ett slags homogenitetsdoktrin, som jag tror är ett ganska väsentligt inslag i svensk överideologi även om den inte kommer till uttryck i brottsbalken men väl i andra sammanhang, t.ex. bebyggelseplanering. Vi vill inte ha gettosamhällen. Man talar ofta om USA som den stora smältdegeln för olika kulturer. Det kan väl ligga någonting i det, men i själva verket är det ju så att USA består av en mängd små eller stora subkulturer, en massa getton.

Hur skall vi hantera religionsfrihetsfrågorna? Det handlar delvis om hur beredda vi är att acceptera subkulturer, getton. Här står ett svenskt krav på homogenitet eller snarare motstånd mot segregering på spel.

I Göteborg ville man bygga en moské, först i stadsdelen Biskopsgården, sedan i Brämaregården, och frågan var, om detta skulle accepteras. Konflikten kom att gestaltas som ett muslimskt religionsfrihetskrav och ett motstånd från icke-muslimer i respektive stadsdel, vilka mobiliserade en blandning av främlingsfientlighet och traditionella planargument såsom hänsyn till omgivande bebyggelse. Ett skäl mot placeringen, som kan ha varit underliggande men inte lyftes fram i debatten är, att om man bygger en moské i Biskopsgården eller Brämaregården, som är lågstatusområden, riskerar detta att leda till en gettoisering av den stadsdelen. Naturligare vore att förlägga en moské till centrum, eventuellt till någon av de övertaliga kristna kyrkobyggnaderna. Där skulle resultatet inte kunna bli ett getto.

Detta exempel antyder att det finns en ideologi bakom de enskilda reglerna eller handlingsmaximerna, och den måste vi vara beredda att diskutera. Jag skulle vilja säga att vi måste ha en

gemensam beteendeetik i brottsbalken, en begränsad gemensam överideologi som skola och andra samhällsinstitutioner aktivt söker fostra medborgarna att omfatta, och sedan kommer religiösa och andra grupper att ha lite mer utbyggda ideologier. De riktigt svåra konflikterna uppstår, när religioner eller ideologier kommer i konflikt med det tankegods som fungerar som överideologi och bakgrund till bl.a. strafflagstiftning.

## Toleransens grunder

Tolerans är inte villkorslös. Jag tolererar att du framför dina åsikter och försvarar din rätt att framföra dem men förbehåller mig rätten att kritisera dem. Tillämpat på religionens område finns det då anledning att skilja mellan å ena sidan den kritik man kan ha anledning att rikta t.ex. mot Livets ord, därför att den kritiserande anser att deras förkunnelse är falsk, och å andra sidan det försvar av den religionsfrihet, som också de falska profeterna bör komma i åtnjutande av.

En problemkrets gäller religiöst motiverad tolerans inom den egna religionen, det som kristna kallar ekumenik. Vilka riktningar och rörelser skall betraktas som kristna och hur skall kristna förhålla sig till dem som utifrån en kristen grund ändå inte predikar ett rent och klart evangelium? Sådana frågor har sina svar bland den religiösa toleransens religiösa grunder.

Betydelsefullare är den religiösa toleransens politiska grunder, dvs. sådana omständigheter som är relevanta för medborgarna i gemen i ett samhälle. Uppdelningen i religiösa och politiska grunder kan vara enkel att göra i teorin men är svår att tillämpa i praktiken. Inför en riktning som Livets ord kan man tveka vad som är religiöst motiverad och vad som är samhälleligt motiverad tolerans.

För att förstå vad tolerans är som en politisk och ideologisk term måste vi utgå från vad som är toleransens sammanhang, nämligen konflikt. I konfliktsituationer ligger maktutövning på lur. Vilken maktanvändning är förenlig med tolerans? Här måste vi skilja yttre makt, fysisk, ekonomisk och annan, från den typ av inflytande som gör sig gällande i en fri åsiktsbildning. Argumentation, kritiserande eller konstruerande, bör inte

ses som frihetsinskränkande. I stället innebär det ett minskande av människors frihet att de inte får tillgång till argument och motargument.

Tolerans kan vara något som man försvarar just därför att tolerans möjliggör att konflikt och mångfald kan leva kvar och verka under längre tid. Mångfald och motsättning kan ses som fruktbara medel till förändring, utveckling och tillväxt i kunskap och välstånd. När man ser saken så, är toleransen av yttranden ett medel att åstadkomma frihet för innehållet i yttrandena.

När religionstoleransen blir tolerans av kulturen kan detta botten i en bedömning av kulturen som ofarlig, nästan likgiltig eller också i bedömningen att kulturen är så viktig för människor att man inte bör beröva dem den. När religionen senare blir mera interioriserad och personlig blir inte kultisk tolerans tillräcklig utan trosfrihet och tanketolerans blir viktiga.

Om och när det är tillbörligt att kritisera tankar och värderingar avgörs av takt och mänsklig omsorg, men det är inte en fråga om tolerans att avhålla sig från att kritisera en åsikt som man inte delar, en värdering man ser som felaktig. Tolerans förutsätter respekt för den tolererade och att avstå från att anmäla avvikande mening gör man inte utifrån respekt utan av andra skäl. Det är uttryck för stor respekt att kritisera någons åsikter: det förutsätter att denne är vuxen och kan tänka själv och bedöma de invändningar som framförs. Barn och svaga finns det ofta anledning att undvika att kritisera eller — men av helt andra skäl — de starka och mäktiga. Respekt och jämlikhet är det kritiska samtalets utgångspunkt.

I den religiösa toleransens historia har föreställningar om samvete och det inre ljuset spelat en roll. Antingen tänkte man sig att människans samvete var tillförlitligt eller om inte säker källa till insikt så dock okränkbart. Såväl föreställningar om det inre ljusets tillförlitlighet som ytterst skeptiska och relativistiska antaganden kan användas som motiv för tolerans: om samvetet är viktigt som källa till kunskap får inga samveten tvingas; om ingen säker kunskap finns om någonting finns det ingen anledning att tillåta att tvångsmedel används för att gynna någon politisk, religiös eller annan uppfattning. Både skeptiska och trosvissa föreställningar kring samvetet kan motivera att människor i yttre beteenden tillåts följa sina samvetens bud. Vad som däre-

mot inte följer är att omgivningen borde upphöra att kritisera vad samvetena kan ha att säga eller påbjuda.

Båda dessa utgångspunkter får svårigheter i den zon, där yttre och inre inte kan skiljas. Det tydligaste exemplet är fostran och utbildning. Människors inre formas av den uppfostran och utbildning de utsätts för. Detta blir en svårighet för båda skeptikern och den som tror att det inre ljuset upplyser människan.

## Tolerans av intolerans

Ibland hävdas att det som utgör gräns för toleransen är att man måste få vara intolerant mot toleransens fiender. Om man inte med lidelse får försvara toleransen, riskerar denna att förkvas. Tolerans måste gå att förena med ofördragsamhet, kanske t.o.m. med fysiska maktmedel, mot dem som hotar att kväva toleransen.

Den som låter bekämpandet av intoleransen bli den enda gränsen för toleransen har gjort tolerans till sitt högsta värde. Det finner jag vara en ståndpunkt, som med fog kan ifrågasättas. Vissa omständigheter och dygder är värdefulla men uppenbarligen just som medel och inte som mål i sig. Mod är en viktig dygd, kanske undervärderad i vår tid, men en renodlat instrumentell dygd. Den kultur som gör mod till ett egenvärde blir en sjuk kultur. På liknande sätt måste den som noga betraktar toleransen konstatera, att denna är medel, inte mål, och därför undvika att behandla toleransen som ett högsta värde.

## Tolerans av olikhet

Det kan kännas provokativt att andra tror sig finna en mening, där jag ingen ser, eller att de hyllar moralprinciper, som jag nonchalerar. Deras religiösa kult eller andliga hemvist tycks förutsätta att jag är andligen blind och enligt deras moral riskerar jag att beskrivas som en moraliskt bristfällig person. Att andra på fullt allvar och kanske med uppoffring av det jag betraktar som åtråvärt lever och tänker på ett annat sätt, kan bringa det egna jaget ur balans.

Den som hävdar att abort är felaktigt, hotar att göra alla dem som medverkat i aborter till

medskyldiga i något omoraliskt. När Jesus säger «Jag är vägen, sanningen och livet» kan detta tolkas som en stötande anspråksfullhet men den som vill vara mera tolerant kan också tona ner bibelordet till ett metaforiskt uttryckt erbjudande, som inte kräver att någon ändrar något hos sig själv eller sin syn på tingen.

Om någon tror att det finns ingen annan Gud än Allah, är provokationen vanligen lindrig i en miljö som vår. Mera obekanta tankevärldar och obekanta människor brukar inte vara något som behöver tas på allvar. Värre är om närstående bedömer välbekanta förhållanden annorlunda.

Den som är besviken på familjestruktur, kyrkoorganisation eller dylikt kan uppfatta det som provocerande att andra där tycker sig finna värdefulla ting. Där jag inte funnit värdefulla former bör inte heller andra göra det.

Blir toleransens gränser så snäva att vi inte hårdar ut med att människor på djupt allvar tror annorlunda, handlar annorlunda och älskar annorlunda än vi själva gör, kan vi inte främja ett tolerant samhälle. Vad man då får nöja sig med är miljöer där människor lever vid sidan av varandra — i getton eller på annat sätt avskärmade från och likgiltiga för varandra — men de lever inte i ett gemensamt samhälle. En förutsättning för tolerans är att man uthärdar olikhet.

## Tolerans och sanning

Tolerans förutsätter ett visst mått av relativism. För att kunna vara tolerant måste man vara så relativistisk att man kan betrakta sin egen uppfattning utifrån, jämföra den med andra och se att den till sin art eller ur någon synpunkt liknar andra uppfattningar.

När barthiansk teologi skiljer mellan kristendomen och religionerna, uppfattar jag detta som en oförmåga eller ovilja att betrakta sin egen uppfattning utifrån. Kristendomen är den sanna uppenbarelsen och därmed artschild från religionerna som är mänskliga tankar.

Ett liknande motstånd mot att tillämpa relativiserande synsätt på det egna tänkandet till skillnad från andras finner man i den marxistiska traditionens uppdelning i vetenskap och ideologi. Det egna tankegodset inklusive filosofi och samhällsuppfattning uppfattas som vetenskap medan

omgivningens teoribildningar, religiösa, moraliska och politiska föreställningar betecknas som ideologier, dvs. falskt medvetande som endast kan förstås som en produkt av irrelevanta omständigheter.

När bl.a. Irans författning tillåter konversion från judendom eller kristendom till islam men inte vice versa är detta exempel på denna oförmåga att växla mellan perspektiv inifrån och utifrån.

## När förändras individens inre toleransmarginaler?

Vilka situationer testar den inre toleransen och dess gränser för den enskilde medborgaren? Ett exempel är när en person, som jag bryr mig om, gör det jag inte gillar. Min kärlek till min broder eller min dotter tvingar mig att söka förstå de omständigheter som leder eller har lett fram till att han eller hon gör eller tänker på ett sätt, som jag vant mig vid att avvisa som olämplig eller förkastlig. När någon på stort avstånd, geografiskt eller emotionellt, gör samma sak bryr jag mig inte. En värdekonflikt i samband med tolerans är därför mellan det negativa som jag tvekar att tolerera och det positiva som jag bryr mig om, kanske t.o.m. älskar.

## Vad kan göras?

Toleransen växer av medvetenhet om vad vi anser värdefullt och vilka medel som är acceptabla och möjliga att använda för att försvara detta. Främlingsfientlighet är en form av intolerans som förenklar motsättningarna och hindrar att de blir produktiva. Den slentrianmässiga utnämningen av varje form av kritik av grupper av invandrare till rasism är något som har stora likheter med främlingsfientligheten. Psykologiskt har den rötter i en liknande oförmåga att uppfatta nyanser och det är lätt att misstänka att den kan vara ett medel att hantera en rädsla att avvika från den egna inne-gruppen (vi som inte är rasister).

Både tolerans och kritik är förhållningssätt till sådant som upplevs som på en gång främmande och relevant för oss. Det främmande kan bestå av beteenden eller tankar och värderingar.



Upplevelsen av relevans kan ha uppkommit genom att de framstått som hotfulla, som fruktbärande eller på andra sätt. Det främmande och irrelevanta är vi likgiltiga inför, det varken tolereras eller kritiseras. Ett kritiserande beteende kan övergå i intolerans men en religionstolerans som inte har rum för kritisk argumentation har utstängt tankefriheten. Att räkna med religionstolerans där tankefrihet saknas är motsägelsefullt.

Hur hanterar vi det som vi upplever som hotande eller provocerande? Det hjälper inte att förneka att något är obehagligt eller olustigt. Tabun underlättar inte tolerans. Det undertryckta obehaget förstör mera för toleransen än det medvetna och utsagda ogillandet. Det gäller alltså att bidra till ett samhälle som kan vara mångfaldigt på ett sätt som gör denna mångfald möjlig att uttala utan att förfalla till den ytterligheten att varje mångfald är nyttig. Det finns olikheter som vi måste kunna bekämpa därför att de är onda.

Ett tabu kan vara sådant att mångfald accepteras men en stelnad mångfald, t.ex. av den art att man har vissa fasta alternativ och varje ny olikhet kan bli hotande därför att den passar inte in bland de olikheter man lärt sig att hantera. Under en tid var demokrati i Sverige något som

representerades av de traditionella demokratiska partierna där vpk var ett gränsfall. Nya partier var eo ipso missnöjespartier och demokratiskt tvivelaktiga. Detta är tabunas och inte toleransens attityder.

Dessa överväganden leder mig fram till följande sammanfattning: Beteenden bör regleras i brottsbalken antingen vi kallar dessa beteenden religiösa eller ej.

Åsiktsbildning och kritisk argumentation bör vara fri, i religiösa frågor såväl som andra. Religionsfriheten kan inte kräva att någon skall avstå från att kritisera grymhet, ojämnlighet eller inskränkningar av individens självständighet bara för att förhållandena är religiöst grundade.

Taktkänsla, respekt och omtanke kan motivera att vi vid många tillfällen avstår från att kritisera även det vi finner värt kritik, men ingen bör med hänvisning till religionsfrihet freda sig och sina likar från kritiska formuleringar.

Det finns former av taktlöshet som uppfattas som så grova att de kriminaliseras. Hädelse skulle kunna vara en sådan taktlöshet men den bör betraktas som en taktlöshet mot de troende. Gud far inte så illa av hädelse som de troende.

## Summary

Sweden, a country with different Christian denominations and churches and a great many secularized contexts and people, is now becoming multi-religious through migration and conversions. This process calls for toleration. To a secular mind the difference between religious tolerance and religious indifference may have been negligible. However, for the believer, religious or not, it is important to have the opportunity to act out one's true faith. To be allowed to act in accordance with one's deepest convictions could be called the principle of genuineness. How does a society that is no longer homogeneous combine total freedom of thought with this principle of genuineness? These problems are approached in this paper and, in searching for possible solutions, distinctions like behaviour/act and religious/non-religious grounds for tolerance are used. Themes such as tolerating intolerance, difference and untruth are focused upon.

# Invandrarreligioner och religionskunskapen i skolan

LARS HAIKOLA

*Lars Haikola är docent i religionsfilosofi. Han har deltagit i uppbyggnaden av den nya lärarutbildningen i religionskunskap vid Lunds universitet och initierat kurser om invandrarreligioner. Han är studierektor vid teologiska institutionen i Lund.*

Den största förändringen i det religiösa livet i Sverige under efterkrigstiden utgöres inte av sekulariseringen, icke av kyrka — statdebatten och icke av kvinnans tillträde till prästämbetet. Den största förändringen består i invandringen och de nya religioner och traditioner som med denna förts in i Sverige.

I denna artikel ska vi börja med två korta introduktioner kring religioners relationer till varandra och komplexet religion — kultur. Därefter ska vi diskutera två frågor:

1) Vad är skolans roll i den förändringsprocess som en invandrarelevs religiösa tro genomgår?

2) Hur passar den i svensk skola förhärskande livsfrågepedagogiken till att behandla invandrarreligioner?

## Relationen mellan religioner

Religioner och livsåskådningar kan analyseras på flera olika nivåer. Den troende själv vill oftast beskriva sin tro immanent, dvs. inifrån, som ett trossystem eller en teologi. För religionsvetaren är religionen ett studieobjekt som beskrivs och förklaras utifrån, t.ex. som ett psykologiskt eller ett sociokulturellt fenomen.

I västerländsk kristendom har relationen mellan olika religioner och traditioner länge diskuterats dock utan att det har varit ett centralt teologiskt problem. De flesta religioner har en ganska dålig beredskap för att ta ställning till relationen till andra religioner. Det är fr.a. i mission och ekumenik som kristendomen tvingats till en artikulerad syn på andra religioner.

Relationen mellan olika religioner kan beskrivas på ett flertal olika sätt. I de flesta icke-

etnocentriska religioner finns två varandra motsägande krav inbyggda; å ena sidan att vara öppen och tolerant inför andra åskådningar och å andra sidan att det bara finns en rätt väg till frälsning. Hur denna balansakt mellan tolerans och unicitet utföres avgör ofta hur relationen mellan den egna tron och andras tro tecknas. En mycket stor tolerans innebär att alla religioner ses som lika goda livstolkningar och riskerar ytterst att upplösa den egna tron. En variant av detta var populär kring sekelskiftet när man i alla religioner såg en gemensam kärna som bara gavs olika språkdräkt i olika kulturer. När uniciteten betonas innebär detta att man hävdar att endast den egna tron är sann. En överdriven betoning leder till stelbenthet och just intolerans.

## Religion och kultur

När religion ses som ett sociokulturellt fenomen så är det vanligt att beskriva den som ett nödvändigt hjälpmedel för människan för att hon ska kunna orientera sig i tillvaron. När religionen beskriver och förklarar verkligheten, såsom t.ex. sker i myter, så utgör denna beskrivning och förklaring samtidigt en sanktionering och legitimering av sociala och moraliska förhållanden. Myten ger en grund för t.ex. att en viss social ordning råder i ett samhälle eller för att du bör hjälpa familjemedlemmar i nöd eller hur du måste förhålla dig till döden. Av samma skäl kan den också legitimera en förändring av sociala och moraliska förhållanden. Religionen skapar identitet åt både individ och grupp. I sociokulturella beskrivningar av religion analyseras religionen som intimt sammanvävd med andra sociokultu-

rella förhållanden. Ofta betonas det sammanhang som religionen ingår i så starkt att kulturen blir en viktigare enhet än religionen.

Kommunikationen mellan olika religioner har i huvudsak skett i en kontext där det varit självklart att olika religioner ingått i olika kulturella och geografiska miljöer. Problemet har därför glidit över till frågan hur kulturer relateras till varandra och kring detta problem finns en omfattande diskussion. Svaren har varierat alltifrån total kulturrelativism, där varje kultur är sig själv nog och isolerad från andra kulturer, till lösningar där alla kulturella särdrag är oväsentliga. Idag är situationen ny. Flera religioner och religiösa traditioner blandas i en och samma geografiska miljö. Invandringen till fr.a. Västeuropas industriländer leder till att både de invandrande kulturernas och de mottagande kulturernas religiösa system påverkas. Religionen framträder i en ny roll när den gamla sociokulturella ramen försvinner. Nya drag i religionen blir viktiga medan andra skjuts i bakgrunden.

I Sverige, liksom i de flesta västeuropeiska stater, har individen sin trygghet i staten och dess institutioner. Den offentliga sektorn, stat, län, kommun, etc., ansvarar för samhällets infrastruktur. Detta innebär att individens sociala och ekonomiska trygghet, hälsovård, utbildning, försvar av liv och egendom, garanteras av samhället. Samhället baseras på förtroende för den offentliga sektorn och dess företrädare. Övriga gemenskaper, såsom familj, släkt, religion, föreningar, är mer tillfälliga och inte väsentliga för individens fundamentala behov som social och ekonomisk trygghet, hälsovård, etc. Val av religion liksom t.ex. val av partner är en privatsak som samhället inte lägger sig i.

I flera av de kulturer från vilka Sverige hämtar sina invandrare finns inte detta starka samhälle. Individens trygghet ligger i tillhörigheten till familj, släkt och etnisk-religiös grupp. Detta gäller hjälp vid sjukdom, utbildning, social och ekonomisk trygghet, försvar av liv och egendom. Religionstillhörigheten är då inte ett val. Valet av äktenskapspartner är inte heller en privat angelägenhet. Religionstillhörighet och familjetillhörighet står för andra funktioner än i det starka svenska samhället. Den offentliga sektorns funktioner motsvaras av familj, släkt och etnisk-religiös tillhörighet. Samhället baseras inte på för-

troende för staten utan på lojaliteten mot familj, släkt och etnisk-religiös grupptillhörighet.

Invandraren i Sverige möter därför inte bara en annan religion utan också en kultur där religionen spelar en annan roll. Sverige är ett sekulariserat samhälle med en religiös tradition och ett religionsbegrepp som är anpassat till detta sekulariserade samhälle. När invandraren möter svensk kultur blir denna därför ett hot som tvingar honom att omdefiniera sin egen religiösa tradition till något «privat».

I den nya svenska kulturen kan invandraren inte längre spontant identifiera sin religiösa tradition med hela den samhällsbärande kulturen. Många invandrare kommer från samhällen där deras religion varit en majoritetsreligion som i Sverige omvandlas till en minoritetsreligion. Viktiga undantag är de som kommit till Sverige just för att de tillhört en minoritetskultur och minoritetsreligion och av detta skäl förföljts och flytt, t.ex. assyrier. Ett annat lika viktigt undantag utgöres av den stora gruppen invandrande lutheraner. När invandraren ska omplantera sin egen religiösa tro i en ny kultur kommer han att tvingas till en uppdelning i vad som utgör kärnan i den egna religiösa traditionen och vad som bara är umbärliga lokala seder och bruk.

Denna process, där invandraren anpassar sin religiösa tradition till ett västerländskt sekulariserat mönster vari religionen är en privatsak och där uppdelningen i centralt och perifert i den religiösa traditionen blir nödvändig, pågår i alla invandrar-samhällen i Västeuropa. Denna process visar en möjlig reaktion när en religiös tradition omplanteras i en ny miljö. En annan möjlig reaktion utgöres av en fundamentalistisk hållning där man vägrar att göra någon anpassning överhuvudtaget. För 1:a generationsinvandraren, som har en tydlig bild av hur den egna traditionen fungerade i ursprungskulturen, är problemen mindre. Men för 2:a och 3:e generationsinvandrare och barn som aldrig upplevt sin religiösa tradition i dess ursprungskontext är problemen uppenbara. Deras religion förutsättes hänga ihop med en kultur som de inte längre är, och egentligen aldrig har varit, delaktiga i. Deras religiösa tro kommer då att frigöras från den kultur den ingår i om den överhuvud överlever. Det är väl känt att i t.ex. de flesta islamska traditioner är distinktionen kultur — religion obefintlig och detta måste skapa problem för

självpuffattningen av den egna tron i en ny kulturell kontext. Svensk kultur och skola kommer att verka sekulariserande. Skolan rentav driver på att religion ska uppfattas som något skilt från kulturen. Bara om en subkultur är tillräckligt stor så överlever symbiosen religion — kultur. Och detta är möjligen vad som gäller i antalsmässigt stora invandrarkulturer som i England och Frankrike där gettoiseringen är en realitet. Men det gäller åtminstone inte ännu i svenska kulturer.

## Skolan och förändringen av invandrarelevens religiösa tro

Man kan tolka de olika dokument som styr svenska skolan idag så att varje elev har rätt att utveckla en egen religiös identitet. Skall då denna identitet förbindas med ursprungslandets kulturella kontext eller ska den anpassas till svensk kultur? Måste skolan bidra till sekulariseringen och «kristianiseringen», anpassningen till västerländska ramar, av invandrarreligionerna?

Vi ska analysera problemet i två steg. 1) Förståelse av religioner och religiösa traditioner och 2) bearbetning av religiös tro.

### 1) Förståelse av religioner

En hypotes är att skolan fungerar enligt det brittiska multi-faith idealet. Detta ideal utgår från att alla konfessioner skall leva sida vid sida och vara av lika värde. De relaterar sig till varandra genom en fortgående dialog som sker på helt jämställd basis. Varje deltagare i dialogen är en representant för sin tro. I dialogen mellan de olika konfessionerna formuleras den egna tron. Målet med samtalen är förståelse och respekt för varandras tro och religion. När man är representant så företräder man andra människor. Det finns alltså en grupp människor som omfattar den tro som ska bli representerad av en person. Det förutsätter ganska stora populationer av invandrarreligioner.

Det finns en tydlig svaghet i detta ideal. Till att börja med finns risken att de som ska företräda en religion måste väljas bland dem som företräder en mycket tydlig, kanske t.o.m extrem, form av resp. religion. Det finns en risk att den som ska representera t.ex. islam måste bli en muslim som är «riktig» muslim och inte någon sekulariserad

eller till västerlandet anpassad muslim, ty en sådan vore i detta sammanhang inte intressant som samtalspartner. Han vore just icke representativ. Den samtalspartner som uppvisar kompromissvilja blir s.a.s. inte inbjuden till dialog ty en sådan representerar ej det annorlunda som det gäller att förstå och respektera. Den anpassade och kompromissvillige förstår man redan.

Redan i nästa steg kommer ett följdproblem. Det första som de olika företrädarna ska göra är att formulera sin egen tro. Detta är säkert en analysprocess och inte en enkel beskrivningsprocess. I den roll de här har kommer de att drivas till att poängtera det annorlunda, kanske t.o.m det exotiska. De har inbjudits för att representera sina resp religiösa traditioner. De är, helt naturligt, inte klara över sin egen tradition. När de tvingas att formulera denna sker detta i en kontext där de ska representera t.ex. «den riktiga» islam. Detta formulerings- och analysarbete kommer att verka polariserande.

Om skolan kan tecknas enligt ett multi-faith ideal, så finns alltså även här risken att den dialog som uppstår i ett mångreligiöst samtal snarast konsoliderar ställningar och attityder. Rigida drag accentueras. Utveckling av religiösa traditioner motverkas. Och det kan inte vara skolans uppgift!

Kanske är detta den enda rimliga vägen i en verkligt mångkulturell miljö som den brittiska. Religionsundervisningen i en klass bestående av hinduer, sikher, muslimer och afro-caribiska kristna kanske måste begränsas till att just skapa förståelse och respekt för varandras traditioner. Det är svårt nog.

### 2) Bearbetning av religiös tro

Men frågan är om detta ideal, trots sin svårighetsgrad, är tillräckligt för svensk skola. Den svenska skolan har naturligtvis uppgiften att skapa förståelse och respekt för olika konfessioners trossystem. Däremot ska den ej påverka elever till en viss tro eller elever till att byta tro. Förståelse och respekt utgör en självklar ambition för skolan som för andra institutioner i samhället. I en mångkulturell situation är detta en rimlig bild. Men i svensk skola måste också eleven få en möjlighet att mogna och utvecklas. Framför allt 2:a och 3:e generationsinvandrare måste ges verktyg att bearbeta sin nedärvda tro i ett sekulariserat

svenskt samhälle. «Kunskaper, färdigheter, normer och värderingar skall genom skolans försorg inte endast föras vidare från en generation till nästa utan även aktivt bearbetas och vidareutvecklas.» (LGR 80, Skolans mål s. 13) Tron får inte bara bli ett statistiskt fenomen som en gång definierats av föräldrarna i en helt annan kultur. Den måste vara ett verktyg i dagens svenska vardag för invandraren. Om skolan inte hjälper invandrarelevan med den bearbetningen så kommer han/hon att tvingas till ett omöjligt val mellan antingen ett fasthållande vid föräldrarnas tro eller ett totalt förkastande av densamma. Att undvika detta är i själva verket en av skolans och religionskunskapens riktigt stora utmaningar och det är för att hantera sådana problem som lärarna behöver en mångfacetterad utbildning i invandrarernas religioner. Skolans uppgift skulle med denna modell innebära att den ska skapa förståelse och respekt för olika religiösa traditioner men också ge eleverna möjlighet att bearbeta den egna tron. Detta kan t.ex. ske genom att visa andra traditioner inom samma religion som är okända för eleven. Genom att visa mångfalden av traditioner illustreras vad tolkning, bearbetning och hermeneutik betyder för förståelsen av religiös tro. En kritisk attityd är nödvändig även i bearbetningen av den egna religiösa tron.

Att acceptera förståelse och respekt som enda krav på skolans religionsundervisning innebär ett slags acceptans av gettofilosofin; varje religiös kultur har att leva inom sina ramar som vi kan förstå och respektera men inte ska försöka påverka. Men gettofilosofier löser sällan några problem. En kritisk bearbetning är nödvändig för att undvika en mer djupgående intolerans.

## Livsfrågepedagogiken

Det är uppenbart att «livsfrågepedagogik» kan betyda olika saker. Vi vill rekonstruera problemet såhär. Begreppet «livsfråga» har uppkommit ur den svenska 50-talsdebatten då behovet av att ge en mer objektiv grund för religion och religionskunskap uppstod. Med det stränga och ofruktbara objektivitetsideal som då rådde framstod alla religiösa traditioner som vilandes på en godtycklig grund och religionskunskap omöjligt som ämne. Det konfessionella draget kunde visserligen lätt

tas bort genom att kravet ändrades till att det skulle undervisas om religion och ej i religion, men detta motiverade inte varför man överhuvud skulle ta upp religiösa system som kunskapsstoff och varför de bildade ett ämne snarare än lika många som antalet religioner och livsåskådningar. Så småningom utkristalliserades livsfrågebegreppet som en lösning på detta. Livsfrågor är sådana frågor som är gemensamma för alla kulturer och alla tider. De är i en grundläggande mening gemensamma. Alla människor i alla tider och alla rum ställer dessa frågor om liv, död, mognad, kärlek, etc. De kulturella och religiösa olikheterna förklaras med att frågorna besvaras på olika sätt. Olika kulturer och olika religioner ger olika svar på dessa gemensamma frågor. Det är en avgörande poäng i livsfrågepedagogiken att frågorna är kulturoberoende. Det är härigenom som religioner och livsåskådningar ges en intersubjektiv, allmänmänsklig grundval. Livsfrågebegreppet är, i vår förståelse, skapat just för att komma bort från subjektiviteten i den religiösa tron. Därför är det omöjligt att tillåta livsfrågor att bli kulturberoende (och individberoende) frågor.

Vi ser nu följande svårigheter med att använda livsfrågepedagogiken i det mångkulturella samhället.

1) Livsfrågepedagogiken tvingar alla religioner att formulera sig som svar på livsfrågor. Ett nödvändigt krav, enligt ovan, är, att det finns för alla religioner gemensamma livsfrågor. Men detta rent empiriska påstående kan betvivlas. Möjligen kan det göras troligt att vissa mycket generella fenomen, identifierade med religionsfenomenologisk metod, som har att göra med döden, mognad, kärlek, etc. existerar. Men flera av de exempel på livsfrågor som nämns i LGR 80 och LGY 70 och de stora undersökningar som gjordes på 60- och 70-talen, Tonåringen och livsfrågorna, UMRE, m.fl., är tydligt kulturellt relaterade. Exempel på sådana kulturellt relaterade frågor är frågor kring arbete — fritid, ensamhet — gemenskap, mobbing. När dessa temata formuleras som livsfrågor är det uppenbart att de tillhör modernt västerländskt samhälle och att de saknar relevans i t.ex. indisk kultur på 1600-talet. Om detta är riktigt så är modellen felaktig.

2) Med livsfrågepedagogiken blir en religion identisk med en uppsättning svar på en uppsätt-

ning (livs-)frågor. Religionen formuleras på frågornas villkor. De delar av religionen som inte «motsvaras» av någon fråga, faller utanför det som överhuvud kan formuleras som «religion». Det är uppenbart att mycket stora delar av de religiösa systemen inte motsvaras av någon livsfråga. Detta kan ses så att de helt enkelt är obsoleta, dvs. delar av en religion som idag saknar relevans. Men då blir livsfrågepedagogiken samtidigt en hermeneutisk princip; ett tolkningssätt för vad i en religiös tradition som kan användas idag. Livsfrågepedagogiken blir därmed inte religiöst neutral. Som en medveten tolkningsprincip är livsfrågepedagogiken en legitim princip, men det är inte med detta anspråk den uppträder.

3) En annan aspekt på samma problem är att religionen inte får framträda som ett sammanhängande system. Väldigt mycket, kanske allt, i religiösa system blir obegripligt när det rycks ur sitt sammanhang. Detta sker programmatiskt i livsfrågepedagogiken. Emellertid kan det beskrivas så att det sätts in i ett annat sammanhang istället, nämligen det sammanhang som det innebär att utgå från en fråga som är gemensam för alla religioner och livsåskådningar. Men detta är icke det religiösa systemets « eget » sammanhang. Detta kan man bara hävda om man ser livsfrågepedagogiken som en medveten hermeneutisk princip.

4) I det mångkulturella samhället är det nödvändigt att starta i att identifiera sin egen kultur och religiösa (eller sekulariserade) grund som man själv står i, innan man kan påbörja arbetet med att förstå andra religioner och kulturer. Eleven måste ha en egen religiös/kulturell identitet innan han/hon kan förstå andra religioner och kulturer. Detta är ett viktigt första steg som påpekas av alla med erfarenhet av mångkulturell undervisning. Det stora intresset för svenskhet och svensk kultur som idag är tydligt i kulturdebatten förklaras till en stor del av de behov den

ökande invandringen föder. Det är svårt att se var i livsfrågepedagogiken detta steg kommer in. Det är i och för sig inte svårt att lägga detta steg till livsfrågepedagogiken. Livsfrågepedagogiken utesluter inte en analys av svensk kultur, men det är heller inget som ingår i den. Det är inget lätt problem att klargöra vad som är svensk kultur och svensk religiositet och livssyn idag och man kommer inte att få någon metodisk hjälp ur det modell som nu är förhärskande.

Att klargöra den egna kulturen och att bearbeta den egna traditionen fungerar som ett slags tilläggshypoteser och detta styrker oss i vår uppfattning att livsfrågepedagogiken är hämtad ur 1950- och 60-talens kultursituation och inte är anpassad till 1980- och 1990-talens mångkulturella situation.

Det vore emellertid mycket intressant att utveckla livsfrågepedagogiken till en explicit hermeneutisk princip. Det är en fullt rimlig tanke. Det skulle innebära att endast de delar i en religiös tradition som svarar mot ett mänskligt behov i dagens samhälle utgör en levande, «giltig», del av religionen. Denna princip kan självklart tillämpas även på invandrarreligioner. Den bygger då broar mellan olika religioner genom att analysera alla i ett samhälle förekommande religiösa traditioner efter samma grundläggande livfrågestruktur. Ett sådant arbete är emellertid mycket omfattande. Livsfrågepedagogiken har egentligen bara fungerat som just en modell och aldrig genomförts i praktiken. Skälet till detta är att den konsekvent och fullt genomförd kräver ett mycket stort arbete. Ytterligare ett problem är att den svarar mycket dåligt mot självuppfattningen inom invandrarreligionerna. Om livsfrågepedagogiken skulle sättas i system som hermeneutisk princip, vilket vi aldrig sett någon hävda, så skulle detta säkert upplevas som «imperialistiskt».

## Summary

In this article problems concerning immigrant religions and the Swedish school are discussed. It is argued that simply understanding immigrant religions is not enough as a goal in the Swedish school. In addition to understanding it is also necessary that the pupils in the multi-cultural school be given tools to cultivate their own faith in the new Swedish context. In Swedish schools the dominating programme in religious education implies that 1) there exist ultimate or existential questions which all people have in common and 2) existing religions constitute different sets of answers to such questions. It is argued that this programme is not appropriate in dealing with immigrant religions in school.

# Kyrka eller folk – den syrisk-ortodoxa kyrkan och det svenska samhället

SAMUEL RUBENSON

*Den syrisk-ortodoxa kyrkan är ofta uppmärksammas i svenska massmedia. I följande artikel ges en historisk-teologisk bakgrund till denna kyrkas situation och problem i Sverige. Samuel Rubenson är teol. doktor och f.n. verksam med bl.a. invandrarfrågor i Strängnäs stift.*

Även den svenske ärkebiskopen måste ju lyda den svenska regeringen. Alltså måste vår biskop lyda oss, för vi är valda av vårt folk. Logiken är solklar för styrelseledamoten i den syrisk-ortodoxa kyrkans s.k. centralstyrelse. För honom är kyrkan folket, en identifikation det islamiska samhället bidragit till att skapa hos Mellanösterns kristna minoriteter. Demokrati måste då innebära att folkets/kyrkans furste, biskopen, blir de valdas tjänsteman. Frågan är bara vilket är folket? I Europa räknas inte kyrkan som folk, här räknas bara nationalitet, etnicitet och språk. Assyrier eller syrian, assyriska eller syrianska, det är frågan. Sedan tjugo år pågår kring detta en kamp, en kamp som slitit sönder den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige, en kamp inte bara i ord utan också i handling, en kamp som plågat invandrarverket, skolöverstyrelsen, rektorer, kyrkoherdar och socialarbetare runt om i landet. Denna kamp, som på ett för svenskar svårbegripligt sätt binder samman nationell och språklig beteckning med kyrkans liv, är på många sätt belysande för «invandrar kyrkornas» problem och det svenska samhällets syn på religiös gemenskap. Att förstå den är inte minst en ekumenisk nödvändighet.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Min artikel bygger förutom på studier i Mellanösterns historia och forskning kring de orientaliska kyrkorna på erfarenheter av ekumeniskt arbete i Svenska kyrkan. Vid sidan av det material som nämns i fotnoterna bygger jag i stor utsträckning på samtal med syrisk-ortodoxa och med representanter för andra kyrkor och svenska myndigheter. Eftersom denna konflikt pågår avstår jag från att utlämna några namn. Analysen är helt min egen.

## Bakgrund

Den syrisk-ortodoxa kyrkan är den idag förmodligen största och utan tvekan mest aktiva «invandrar kyrkan» i Sverige. Med ca 25.000 medlemmar är kyrkan större än flertalet frikyrkosamfund och med knappt trettio församlingar och präster i aktiv tjänst står man för mer än hälften av landets ortodoxa präster och församlingar. Flertalet församlingar finns i storstockholmområdet, i Göteborg och i de mellansvenska industristäderna. De första syrisk-ortodoxa kom till Sverige från Libanon 1967 genom Kyrkornas Världsråds förmedling, medan det största antalet kom under andra hälften av 1970-talet och då främst från bergstrakterna i sydöstra Turkiet, från Tur Abdin, ett gammalt kärnområde för den syrisk-ortodoxa kyrkan. Sedan 1976 har kyrkan en biskop i Södertälje, den stad som mycket tidigt blev ett centrum för den syrisk-ortodoxa invandringen.<sup>2</sup>

Den syrisk-ortodoxa kyrkan tillhör tillsammans med den armenisk-ortodoxa, den etiopisk-ortodoxa och den koptisk-ortodoxa kyrkan gruppen av orientalisk-ortodoxa kyrkor (i Sverige ofta kallade österländska kyrkor). Dessa skiljer sig

<sup>2</sup> Litteraturen om den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige är mycket begränsad. Förutom nedan nämnda böcker av Andersson och Knutsson är Ulf Björklund, *Från ofärd till välfärd*, Stockholm 1980, värdefull som bakgrund. För uppgifterna om antal medlemmar, församlingar etc. hänvisas till SST:s årsbok (1990), Religionsguiden utgiven av Statens Invandrarverk 1989 och det syrisk-ortodoxa ärkestiftet.

från de övriga ortodoxa genom att de endast erkänner de tre första ekumeniska koncilierna och att de har en egen av den senare bysantinska traditionen oberoende liturgisk, teologisk och inte minst politisk utveckling. De representerar tillsammans med den östsyrisk kyrkan (idag Österns Assyriska kyrka) den utbredning kristendomen under de första århundradena fick utanför det grekisk- och latinspråkliga området och därmed på många sätt en kristen inkulturation i en icke-europeisk miljö. Den syrisk-ortodoxa kyrkan har sina rötter hos de syrisktalande kristna i romarriket med centrum i Osroëne, det som nu blivit nordöstra Syrien, sydöstra Turkiet och norra Irak. Kyrkan har alltid varit trängd mellan den av Bysans gynnade grekisk-ortodoxa kyrkan och den av perserna och senare araberna gynnade östsyrisk kyrkan, och har sedan början av 600-talet levt under islamisk överhöghet och diskriminering. Idag räknar man med drygt 1,5 miljoner syrisk-ortodoxa varav de flesta lever i Sydindien. I Mellanöstern finns bara knappt 100.000 kvar, de flesta i Syrien.<sup>3</sup>

Den syrisk-ortodoxa kyrkans korta historia i Sverige är märkt av kriser och konflikter. Kyrkans förste biskop i Sverige, mar Afram Aboodi avsattes under tumultartade former. Ett antal församlingar har sagt upp lydningen gentemot hans efterträdare, mar Julius Abdulahad Shabo, och förvägrat honom tillträde till sina kyrkor. Våldsdåd, försök till mordbrand, anklagelser om ekonomiska oegentligheter och smutskastning har kantat kyrkans väg i Sverige framför allt under det senaste årtiondet. Bakom dessa problem ligger inte bara de personmotsättningar, enskilda makthungriga individer eller konflikter i sakfrågor som varit tydliga och därför figurerat i pressen. Även om dessa självklart spelar en roll och ofta tänt gnistan, finns det bakom ett djupare mönster, en konflikt om kyrkans identitet, en

konflikt utlöst av kulturkrocken när Mellanöstern möter Sverige, en konflikt som fångats upp i beteckningarna «assyrisk» och «syriansk».<sup>4</sup>

Djupast handlar konflikten om relationen mellan kyrka och folk i ett modernt sekulariserat och pluralistiskt samhälle, en relation som är mycket brännbar för de ortodoxa invandrarkyrkorna och för kyrkorna och folken i Östeuropa men inte heller oproblematisk för svenska kyrkan idag. Att denna fråga inneburit en sådan konflikt för de syrisk-ortodoxa i Sverige hör dels samman med Mellanösterns moderna historia, dels med det svenska samhällets sätt att hantera invandringen och organiserandet av de syrisk-ortodoxa i Sverige. En kyrka är i det islamiska Mellanöstern inte detsamma som en kyrka i ett sekulariserat Västeuropa, och inte heller är ett folk detsamma i arabisk terminologi och i svenskt språkbruk. I det «starka» svenska samhället finns en hierarki där medborgarskap är det avgörande, kulturell och etnisk tillhörighet det bärande och föreningsliv, t.ex. kyrka, en privatsak. I det «svaga» samhället är kyrkan det avgörande och det som innefattar språk, etnicitet och kultur, medan medborgarskapet är ett uttryck för vem som regerar, beskattar och ofta förtrycker.<sup>5</sup>

I den utveckling som fört fram till stridigheterna bland de syrisk-ortodoxa i Sverige idag kan man urskilja tre olika nivåer. Den första handlar om det europeiska inflytandet i Mellanöstern och moderniseringens gränser, den andra om assyrianismen och den tredje om mötet med svensk invandrings- och kyrkopolitik. I Sverige har de tre vävts samman, förstärkts av person- och familjemotsättningar och funnit sina politiska symboler i namnfrågan.

<sup>3</sup> För litteratur om den syrisk-ortodoxa kyrkan i allmänhet se Martling, *Gud i orienten*, Stockholm 1990 och I. Karlsson, *Korset och halvmånen*, Stockholm 1991. Utförlig är Aziz Atiyah, *A History of Eastern Christianity*, Notre Dame 1968 och bäst källanvisningar finner man i Caspar Detlef Gustaf Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, (= Die Kirche in ihrer Geschichte 1, D2), Göttingen 1981. Uppgifterna om antalet syrisk-ortodoxa går starkt isär i litteraturen och måste uppfattas som ungefärliga.

<sup>4</sup> En belysande journalistisk skildring utan anspråk på vetenskaplighet finns i Stefan Andersson, *Assyrierna. En bok om präster och lekmän, om politik och diplomati kring den assyriska invandringen till Sverige*, Tiden, Stockholm 1983. «Namnfrågan» har ingående analyserats i Bengt Knutsson, *Assur eller Aram* (= SIV Rapport 4/82), Norrköping 1982.

<sup>5</sup> Jan Hjärpe: «Tredjevärldsislam och euroislam. Samhällstruktur och religionens funktion» i Nils G. Holm: *Islam i forskningens ljus*, Åbo akademi 1991, s. 67–182.



## Mellanöstern och modernismen

Den arabisk-islamiska erövringen av Mellanöstern med början på 600-talet innebar för de kristna en helt ny situation. Man var inte längre medborgare i det samhälle man levde i utan «skyddsfolk». Ställda utanför det politiska livet och utanför samhällets lagstiftning var man helt hänvisad till kyrkorna som samhällsorgan. De blev nu de kristnas politiska struktur och deras lagstiftande och dömande organ. Därmed blev kyrkans ledare även politiska ledare. Biskoparna och i första hand deras överhuvuden, patriarkerna, blev «skyddsfolkets» furstar och inför de muslimska herrarna ansvariga för allt som skedde bland deras folk, inom deras jurisdiktion. Kyrka och folk blev synonyma begrepp.<sup>6</sup>

Samtidigt var det klart, särskilt i Syrien, att folk inte betydde en etnisk, språklig eller geografiskt sammanhållen grupp av människor. Om något område i antiken var mångkulturellt och pluralistiskt var det Syrien, detta område öster om Medelhavet som under årtusenden varit ett genomgångsland där folk mötts och blandats och där arameiskan med tiden blivit områdets *lingua franca*. Den kyrkliga splittringen under tiden 300–600 hade lett till att det här fanns inte mindre än fyra kyrkor med en huvudsakligen arameisktalande befolkning, tre med syriska som skriftspråk (maroniterna, de syrisk-ortodoxa och den östsyriska kyrkan) och en med grekiska (det grekiska Antiokiapatriarkatet). De teologiska skiljelinjerna hade här mindre med nationell tradition att göra, någon sådan fanns knappast i detta imperiernas förlovad land, men mer med social samhörighet och politisk lojalitet. Den östsyriska kyrkan var perserrikets kyrka, de grekisk-ortodoxa var den bysantinske kejsarens folk, de syrisk-ortodoxa var bärare av en mot romarrikets kejsare skeptisk tradition.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> En inträngande analys av de religiösa minoriteternas ställning som «skyddsfolk», *dhimmi*, inom islam och därmed en bakgrund till det ottomanska milletsystemet ges i Bat Ye'or, *Dhimmi. Jews and Christians under Islam*. London 1985. Hennes skildring är tankeväckande inte minst eftersom hennes perspektiv är bestämt av att hon kommer från en judisk egyptisk familj, men den är samtidigt mycket vinklad och bestämd av ett anti-islamiskt apologetiskt försvar för det judiska skyddsfolkets frigörelse och självständighet.

Den arabisk-islamiska erövringen innebar för de kristna en marginalisering där den kristna traditionen blev bevarad i bestämda sociala och geografiska nischer. De viktigaste kom att bli å ena sidan bergsbygderna och å andra sidan bestämda yrken och kvarter i städerna. För den syrisk-ortodoxa kyrkans del blev ett resultat en växande klyfta mellan en fattigare och mindre inflytelserik del i bergen i sydöstra Turkiet och en rikare och i kyrka och samhälle mäktigare del i städerna i Syrien och Mesopotamien. I bergsbygden levde de kristna i en även under muslimsk tid huvudsakligen kristen miljö med ett bevarande av en bred folklig förankring och med klostren som skolor och kyrkliga centra. Gränsen mellan dem och deras turkiska och kurdiska grannar var tydlig: språk och etnicitet följde religionen. Ingen kristen kunde se sig som turk eller kurd även om han tvingats lära sig de språken. I de arabiska städerna var däremot mötet med islam och ett politiskt och ekonomiskt utbyte med världen utanför ofrånkomligt. Arabiskan slog här med tiden ut syriskan och man förenades över religionsgränsen i en arabisk identitet. Här växte en starkare kyrklig organisation och ett nytt kyrkligt ledarskap fram. Efter första världskriget flyttas även patriarkens residens från Tur Abdin till den viktigaste arabiska staden i området: Damaskus.

Klyftan mellan den syrisk-ortodoxa befolkningen i bergen i Turabdin i sydöstra Turkiet och den i städerna i Syrien kom att vidgas och permanentas genom den västerländska kolonialismen i MÖ och det ottomanska imperiets fall. Under 1800-talet ägde en massiv västerländsk påverkan rum i det arabisktalande områdena. Här lades grunden för en sekulär arabisk nationalism och för den arabiska renässansen och upplysningen. Även kyrkorna påverkades av moderniseringen och de nya politiska och nationella idéer som spreds. Detta inflytande stannade dock i hög grad i städerna och nådde knappast den turkisk- och kurdisktalande landsbygden i norr. Medan arabisk med tiden blev en övergripande term för både kristna och musli-

<sup>7</sup> För de syriska kyrkornas tidiga historia se Sten Haldal, «Den syriska kyrkans historia» i *Östkyrkan förr och nu* (Religio 34), Lund 1991, s. 67–82.

mer förblev turkisk och kurdisk liktydigt med muslimsk.<sup>8</sup>

Avgörande blev inte minst den gränsdragning som efter 1:a världskriget kom att ske mellan de brittiska och franska områdena och det nya Turkiet, det ottomanska imperiets arvtagare. Till skillnad från sin föregångare och från de senare arabiska staterna var Turkiet en utpräglad och i princip sekulär nationalstat. Alla medborgare skulle vara turkar och tala turkiska, övriga försökte man fördriva, döda eller tvinga in i en turkifieringsprocess. Liksom armenierna drabbades de syrisktalande kristna av denna politik och reducerades kraftigt till att bli en relativt avskuren spillra utan några större möjligheter till utbildning och ekonomiskt och politiskt inflytande vare sig i kyrkan eller samhället. I de nya arabiska staterna, Irak, Syrien och Libanon var situationen en helt annan och de kristna ofta en del av den västerländskt påverkade ledande eliten. Även om de arabiska revolutionerna under 1950- och 60-talen i viss mån trängde tillbaka denna utveckling levde kyrkorna vidare i ett betydligt mer öppet och kulturellt aktivt klimat.

Skillnaden mellan syrisk-ortodoxa från den turkiska landsbygden och från den arabiska världen är inte märkligare än motsvarande regionala skillnader i andra kyrkor. Problemet uppstår när man skall samsas som en utsatt invandrarkyrka i en helt annan miljö, i det svenska samhället. Medan den första invandringen av syrisk-ortodoxa i huvudsak kom från de arabiska länderna, främst Libanon, har den stora invandringsvågen kommit från sydöstra Turkiet. De båda biskoparna, liksom en stor del av prästerna kommer helt naturligt från de arabiska staterna, främst Syrien, även om en del av dessa har rötter uppe i bergen i Turkiet. Även om de båda faktorer vi nu skall se på är väl så viktiga är det ingen tvekan om att skiljelinjen i de strider som drabbat kyrkan i Sverige också till stor del kommit att gå mellan grupperna från Tur Abdin och de från de arabisktalande länderna.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Västerlandets roll för den syrisk-ortodoxa kyrkans moderna historia är ingående skildrad i John Joseph, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East*, New York 1983.

<sup>9</sup> För att inte komplicera bilden ytterligare avstår jag från att gå in på de klanmotsättningar som också spelat en viss roll, inte minst inom gruppen från Tur Abdin.

## Assyrianismen

Inget är så inflammerat i den syrisk-ortodoxa världen som beteckningen assyrisk. För en del betecknar den folkets identitet, dess historiska rötter och nationella självkänsla. För andra betecknar den en destruktiv politisk rörelse delvis hednisk, delvis kättersk. Den sprängkraft som finns i ordet beror inte minst på att flera av varandra helt oberoende betydelser flätas samman: för det första namnet på ett storhetsrike före den islamiska erövringen, för det andra namnet på en nationalistisk rörelse från slutet av 1800-talet, för det tredje det moderna namnet på den östsyriska kyrkan. Efter det assyriska rikets fall 612 f.Kr. och assyriskans undergång som språk kom beteckningen Assyrien att leva kvar på ett geografiskt område i gränstrakterna mellan nuvarande Irak, Iran och Turkiet. Som så ofta sker kom det också att användas om folket där, av vilka de flesta tillhörde den östsyriska kyrkan, som efter mongolernas och turkarnas framfart fick sitt centrum här. Någon officiell eller utbredd användning fick beteckningen dock inte förrän européer och amerikaner började intressera sig för områdets naturfyndigheter, arkeologiska lämningar och kristna befolkning. I tron att man tillsammans med ruinerna från det assyriska riket funnit det assyriska folket och i hopp om att av dessa kristna skapa en västerländsk och kristen nationalstat såddes fröna till den moderna assyriska nationalismen.

Grogrunden för en assyrisk nationalism var inte dålig. Genom missionsskolorna öppnades portarna till Europa och dess nationella och sekulära ideal. Det muslimska herraväldet såg ut att gå mot sitt slut och tiden bli mogen för de kristna att befrias ur det islamiska milletsystemets instängdhet.<sup>10</sup> Tanken på att ena alla kristna, protestanter, katoliker, östsyriska och syrisk-ortodoxa under ett tak, som en nation, slog rot.

<sup>10</sup> Milletsystemet innebär att de religiösa minoriteterna har en egen jurisdiktion under sin religiöse ledare och därmed fungerar som stater i staten. Medan de islamiska härskarna strävade efter att begränsa antalet millet och inordna flera kyrkor under patriarken av Konstantinopel strävade varje kyrka efter att bli erkänd som egen millet. Milletsystemet gav visserligen en rätt att ha egen lagstiftning men innebar samtidigt en diskriminering och uteslutning ur det offentliga livet.

Vad var detta då för en nation? Svaret låg nära till hands, den assyriska, den som gått under men nu kunde återuppstå. Inte minst det ottomanska rikets sönderfall och de allierades segergång mot turkarna i 1:a världskriget ledde till ett uppsving för den assyriska nationalism. Lierade med européerna stred de kristna mot Turkiet i förhoppningen om att få en egen kristen, en assyrisk stat som belöning. Resultatet blev istället att man övergavs och klämdes mellan den turkiska nationalismen, Europas koloniala intressen och den arabiska nationalismen.<sup>11</sup>

Assyrianismen blev nu en sekulär nationalistisk rörelse med tyngdpunkt bland de syriska kristna i exil, fr.a. östsyriska men också syrisk-ortodoxa och kaldeiska (med Rom unierade östsyrier). I Syrien kunde man bedriva en viss kulturell verksamhet, i Turkiet och Irak var det svårare och politiskt betydligt farligare. De man fångade upp var oftast de yngre och mer utbildade, de som i det moderna samhället sökte sina rötter men som inte fann dem i kyrkans traditioner. Från kyrkans sida och inte minst från den syrisk-ortodoxa kyrkans sida såg man på assyrianismen med oro. Att stödja tanken på en kristen nationalstat var detsamma som uppror mot den muslimska överheten och en inbjudan till förföljelser av de kristna. Dessutom var inte alla kyrkoledare glada för att folket bytte ut sin religiösa i kyrkan fastlagda identitet mot en sekulär nationell identitet. Om folket nu var assyrier, vad var då deras syrisk-ortodoxa identitet värd? En politisk och sekulär rörelse kunde inte båda något gott för kyrkan.

När de första syrisk-ortodoxa kom till Sverige från Libanon var de kända som assyrier, en bland västerlänningar i MÖ allmän beteckning på de kristna från de syrisktalande områdena i norra Syrien, norra Irak och sydöstra Turkiet. Utan att nödvändigtvis vara politiskt aktiva var det naturligt att de i Sverige betecknades som assyrier; en nationalitet måste de ha och de var ju inte libaneser, syrier, iraker eller turkar, inte heller araber eller kurder.<sup>12</sup> Som kristna, ja

som spillrorna av ett kristet folk i Orienten motogs med stort intresse från olika kristna grupper i Sverige, inte minst från frikyrkligt håll. Med stöd från invandrarverket och folkrörelsesverige, fr.a. Frikyrkorådet, skapades en assyrisk organisation i Sverige. Lösgjord från kyrkans och med mot kyrkan kritiska unga och västerlänskt påverkade ledare blev den assyriska rörelsen snart en sekulär och kyrkligt oberoende förening med band till den internationella politiskt aktiva assyriska världsalliansen. Budskapet var nationellt och den gamla stormakten Assyrien med dess förkristna kultur blev idealet. Det dröjde inte länge förrän enskilda och särskilt kyrkans folk började reagera mot denna utveckling i folket, d.v.s. i kyrkan, och dess hedniska symbolik. Kunde man verkligen vara assyrisk nationalist och samtidigt syrisk-ortodox kristen? Var inte assyrianismen ett förnekande av kyrkan som bärare av folkets identitet? Var inte en sekulär identitet liktydigt med avfall från tron? Var inte assyrianism liktydigt med en bekännelse till Österns Assyriska kyrka och dess «nestorianism»? Vilken grund fanns det för att påstå att ett kristet folk kunde vara ättlingar till assyrierna och kalla kyrkans språk för assyriska?

Dessa retoriska frågor fick ett starkt gensvar i och med den ökande invandringen av syrisk-ortodoxa, nu främst från Tur Abdin där hela byar kollektivt utvandrade. En anti-assyrisk hållning växte fram, inte bara av ideologiska utan också maktpolitiska skäl. Med denna nya våg etablerar sig vid mitten av 1970-talet den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige med en biskop och ett växande antal församlingar. Officiellt tar kyrkan avstånd från assyrianismen: folket och kyrkan är syrisk-ortodoxa, nationell och kyrklig tillhörighet är ett. Svårigheten var att förankra detta i Sverige med dess tradition av etnisk-nationell och sekulär identitet. I modernt svenskt språkbruk är ett folk ett folk medan religiös tillhörighet är individuell och ur etnisk synpunkt godtycklig. Som motpol till den assyriska rörelsen skapas därför

<sup>11</sup> Se R. Strothmann, «Heutiges Orientchristentum und Schicksal der Assyrer», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 55 (1936), s. 17–18 och Karlsson, *Korset och halvmånen*, s. 26–38. Karlsson underskattar dock förekomsten av syrisk-ortodoxa kristna i den assyriska rörelsen.

<sup>12</sup> Av de första syrisk-ortodoxa som kom till Sverige via Libanon var många statslösa. De senare har i regel haft turkiskt, syriskt eller irakiskt medborgarskap, ett medborgarskap som endast uttrycker vilken stat som f.n. härskar över hembygden, men som regel inte innebär någon identifikation för den enskilde.

som en nationell rörelse den syrianska, av engelskans Syrian(-Orthodox) som går tillbaka på arabiskans och turkiskans suryani. Mot det assyriska, vars terminologiska samband med den östsyrisk kyrkan man inte är sen att utnyttja, sätts det syrianska, en nationell identitet totalt identifierad med den syrisk-ortodoxa kyrkan. Som motpol till det gamla Assur framträder ur historien det bibliska Aram och arameerna som förfäder. Myten om att alla syrisktalande kristna tillsammans är ättlingar till det assyriska riket ersätts med myten om att alla syrisk-ortodoxa, och inga andra, utgör det arameiska folket. Av en kristen minoritet, en kyrklig millet, i Mellan-östern skapas två extremt nationalistiska rörelser med egna fanor och med var sitt eget storslaget förflutet. En kyrka splittras i två nationer.<sup>13</sup>

## Kyrkan och den svenska samhällsstrukturen

Den syrisk-ortodoxa kyrkan har levt under ett ständigt samhälleligt tryck sedan kejsar Justinianus beslöt sig för att genomdriva besluten från kyrkomötet i Kalcedon trots de syriska kristnas motstånd. Utan stöd från det samhälle man levt i har man alltid varit utlämnad åt härskarnas välvilja och stöd från de enskilda medlemmar som nått en ekonomisk eller politisk ställning av betydelse. I det «svaga» samhället kan man inte lita till en opartisk rättsapparat utan endast till goda relationer till de starka. Biskopen, som folkets furste, har begränsad makt, han måste hålla sig väl med staten och med församlingens rika. Hans makt består i att han drar gränsen för tillhörighet till kyrkan och därmed till folket eftersom kyrkan är folket. Denna delikata balans mellan samhälle, hierarki och folk kastas helt överända när kyrkan tar form i Sverige. Svårigheten att bevara traditionen och banden till hemkyrkan, som fortfarande

<sup>13</sup> Se Knutsson, *Assur eller Aram*. Som Stefan Andersson mycket riktigt påpekar gentemot Knutsson är den arameiska nationalismen liksom den assyriska en helt modern företeelse och dessutom helt klart betingad av den förra. Liksom Ingmar Karlsson utnyttjas Bengt Knutsson av den syrianska rörelsen i Sverige, se t.ex. ett flertal artiklar i det syrianska riksförbundets tidskrift *Bahro Suryoyo* 1991.

de lever i denna balansakt, och samtidigt vara kyrka i Sverige blir nästan oöverstigliga.

Redan i utgångsläget är kyrkan som organisation i underläge i det svenska samhället. Folket är till stor del organiserat i mer eller mindre sekulära föreningar, inordnade i det svenska föreningssamhället. Församling och förening är ju i Sverige i princip samma sak (om vi bortser från svenska kyrkans speciella ställning). Under 1970- och 80-talen är bidragen till invandrarföreningar och nationella föreningar generösa medan det för församlingar och kyrkor inte finns mycket att hämta. Det är inte bara den enskilde som utsätts för sekulariseringens tryck, den kollektiva identiteten, det gemensamma livet, sekulariseras. Religionsfriheten i Sverige är något individuellt, för kyrkor gäller föreningsfrihet, en rätt att vara jämställd med nykterhetsföreningar och frimärksklubbar; en offentlig-rättslig ställning är förbehållen svenska kyrkan, den enda kyrka som har rätt att vara folkkyrka i Sverige.<sup>14</sup>

Makten i en «invandration» kommer därmed i Sverige att ligga hos dem som lyckats skapa en stark nationell organisation, hos dem som kan kalla sig «folkets valda representanter», detta är det demokratiska folkrörelsesveriges grundlag. Avgörande blir byråkratisk skicklighet, vältalighet och en makt över folket, över dem som frågar efter vem som bäst kan försvara deras rättigheter och ge dem förmåner och en trygghet i ett främmande samhälle. Viktigast är makten i riksorganisationen, i dess centralstyrelse, «folkets regering». I det svenska samhället är det denna som representerar «folket», som har ansvar för social och kulturell verksamhet och som skall bidra till att uppnå de invandrapolitiska målen. Det är den

<sup>14</sup> För en diskussion om invandrarkyrkornas ställning och det svenska samhället se *Stöd till invandranas trossamfund. Rapport från arbetsgruppen för översyn om reglerna om statligt stöd till trossamfunden m.m.*, Civildepartementet, DS C 1986:12, *Religionsfrihet i Sverige* (tematerminsrapport), Teologiska institutionen, Lund 1991 och Gösta Hallonsten, *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige – en översikt* (stencil), Teologiska institutionen, Lund 1990. Tyskland har här valt en annan väg, som ger andra möjligheter inte minst för ortodoxa «invandrar kyrkor», se Hallonsten, s. 38 f. och Christoph Link, «Die Rechtsgrundlage der Ostkirchen nach dem Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland», *Kanon* 4 (1980), s. 34–44.

som är remissinstans och det är den som mottar de generösa bidrag invandrarverket ger invandrarorganisationerna. Men medan invandrarverkets stöd till sekulära organisationer främst går till denna centrala nivå, är stödet till de fria samsamfunden konstruerat så att det är de lokala församlingarna, inte kyrkan centralt som skall ha dem. Den svenska frikyrkliga kongregationalismen bidrar på så sätt till kyrkans svårighet att hävda sig mot riksorganisationerna som bärare av folkets identitet.<sup>15</sup>

När den förste syrisk-ortodoxe biskopen kom fanns redan ett antal syrisk-ortodoxa församlingar/föreningar och ett starkt, välorganiserat och väletablerat assyriskt riksförbund. Motsättningarna kring namnet och identiteten splittade de lokala föreningarna och när det blev tydligt att kyrkan inte i egenskap av kyrka i Sverige kunde ta upp kampen mot assyrianismen och vara de syrisk-ortodoxas riksförbund skapades det syrianska riksförbundet som samlade organ för alla föreningar/församlingar som inte var med i den assyriska rörelsen, fr.a. de från Tur Abdin. Eftersom kyrkan centralt tog avstånd från assyrianismen som politisk rörelse kunde syrainerna integrera i stort sett hela den syrisk-ortodoxa kyrkan i en slagkraftig nationell och sekulär organisation med en helt annan ekonomisk bas än kyrkan någonsin kunde få. De som inte tog avstånd från den assyriska identiteten och anammade den syrianska idén tvingades ut ur kyrkans organ. Kyrkan och «det syrianska folket» var ett. Makten låg dock helt hos det sekulära riksförbundets ledare, kyrkan och dess biskop blev «folkets», förbundsledningens, tjänare.

Svårigheten för kyrkan att mäta sig med de profana organisationerna ligger inte bara i de ekonomiska resurser dessa har och deras emotionella potential som de som i det sekulära samhället definierar folkets identitet, avgör namnet på folket och dess språk. Problematisk är i Sverige också den traditionella ortodoxa kyrkostrukturen med rötter i fornkyrkan. I denna är det biskopen och hans församling, d.v.s. med modernt språkbruk stiftet, som är den primära enheten i kyrkan. Varje egentlig församling har en egen biskop och är därmed självstyrande, församlingar utan biskop

är snarast en slags underordnade annexförsamlingar. Kyrkan är inte en förening av dess medlemmar utan en gudomlig stiftelse som biskoparna har ansvaret att förvalta (det är ju detta beteckningen episkopos ursprungligen innefattar).

Mot denna struktur står idén om självständiga lokala församlingar som utser ett gemensamt organ för vissa specifika uppgifter. Inte minst genom benäget bistånd från frikyrkorådet, som hade uppdraget att förvalta det statliga stödet till de syrisk-ortodoxa och därmed i hög grad kunde forma kyrkans organisation i Sverige, blev det i hög grad denna svenska föreningsstruktur som kom att råda. Tydliga uttryck för detta är de församlingsstadgar som skrivs och den utbildning i föreningsliv som ges åt församlingarnas ledare under 1970- och början av 1980-talet. Medan de första stadgarna för ett gemensamt organ (1981) bevarar något av stiftskaraktären har de stadgar som fastställs för kyrkans centralstyrelse 1983 helt karaktären av en representativt vald styrelse för en organisation av lokalavdelningar.<sup>16</sup> I inga av dessa stadgar sägs något om biskopens roll. Bakom ligger en tydlig strävan att begränsa biskopens inflytande och att styra det statliga stödet till församlingarna. Med bildandet av centralstyrelsen och dess vittgående befogenheter är makten i kyrkan samlad hos en grupp valda ledamän. Eftersom kyrkan och det syrianska riksförbundet i stort sett har samma medlemskader uppstår en nära nog fullständig symbios mellan dem, där dock kyrkan är den fattigare och svagare parten, en riksförbundets religiösa arm.

## Folkkyrka eller folkets kyrka

I den svenska vardagen har den av den islamiska miljön präglade folkkyrkotanken, identifikationen mellan folk och kyrka, blivit ett problem för den syrisk-ortodoxa kyrkan. Denna folkkyrklig-

<sup>16</sup> Se *Stadgar för syrisk-ortodoxa kyrkans riksförsamling i Sverige* (formulerade vid ett möte hos ärkebiskopen 11.4.1981 och godkända av representantförsamlingens möte 6.6.1981), *Stadgar för syrisk-ortodoxa kyrkans centralstyrelse i Sverige* (fastställda vid ett sammanträde 26.11.1983) och *Syrisk-ortodoxa kyrkans centralstyrelsens förslag till stadgar för syrisk-ortodoxa församlingar i Sverige & Skandinavien* (1990). Samtliga i manuskript hos författaren.

<sup>15</sup> Se SST:s årsbok 1990 med formerna för statsbidragen och tillämplig statistik från invandrarverket.

het, där kyrkan s.a.s. är *folkets* kyrka förutsätter egentligen en i stort sett homogen nationalstat med statskyrka eller det islamiska milletsystemet. Gemensamt för dem är symbiosen mellan politisk och kyrklig ledning, en symbios som inte bara sekularisering utan även demokrati gör problematisk i synnerhet för ortodoxa kristna. För de syrisk-ortodoxa som saknar ett nationellt hemland innebär avsaknaden av ett milletsystem i väst slutet för kyrkan som *folkets* kyrka, slutet på en symbios mellan ett världsligt och ett kyrkligt regemente. Skall kyrkan bestå som folkkyrka krävs en annan folkkyrkosyn, en frihet gentemot de nationella politiska rörelserna. Folkkyrkan kan inte längre vara *folkets* kyrka utan måste bli en kyrka *för* folket. Utan nation och utan politisk makt måste den syrisk-ortodoxa kyrkan i exil välja en struktur antingen lik den katolska övernationella eller den reformerta kongregationalistiska.

Genom att distansera sig från de nationella riksförbunden och avvisa alla hänsyn till syriansk respektive assyrisk identitet har kyrkans nye biskop tagit de första stegen mot en sådan förändring. Eftersom han därigenom berövat den syrianska nationella rörelsen dess främsta vapen, identifikationen med kyrkan, har motståndet varit hårt. Kampen har gällt makten över kyrkan: vem som skall representera de syrisk-ortodoxa kristna, vem som skall styra de ekonomiska bidragen och därmed församlingsbildningarna och prästernas löner. Utan kyrkan kan ingen hävda sig som de syrisk-ortodoxas ledare och samtidigt kräver traditionerna från det «svaga» samhället i Mellanöstern starka ledare. Utan demokratisk tradition och utbildning blir kampen om ledarskap en fråga om ekonomiska resurser och en i det sociala nätet, i klanen och bysammanhållningen förankrad makt.

Svårigheten att finna en fungerande struktur för en syrisk-ortodox kyrka i Sverige hänger dock inte bara samman med motståndet från starka nationalistiska grupper och valda «folkledare» som motsätter sig en «friare» kyrka, utan också med kontrasten mellan syrisk kyrkorätt med dess förankring i en islamisk miljö och svensk kyrkorätt och religionslagstiftning. Vid en synod 1984 fastställde kyrkan ett nytt enhetligt regelsystem för kyrkan med plats för demokratiska organ. Regelsystemet är dock inte alls anpassat till västerländska förhållanden och gör

t.ex. ingen åtskillnad mellan regional och lokal nivå. All kyrklig egendom är «stiftsegendom» under biskopens förvaltning. Ett «folkråd» (majlis al-milli) under biskopens ledning föreskrivs. Biskopen har en slags vetorätt och rådets rättigheter är egentligen en slags delegation från hans sida. Mot detta står den föreningskyrkliga uppbyggnad som skett av de syrisk-ortodoxa församlingarna i Sverige och dessas centrala organ. Eftersom dessa är registrerade som självständiga ideella föreningar har biskopen juridiskt sett inget att säga till om och möjligheten att hålla samman kyrkan i en enhet är ytterst begränsad. Vid tvistemål inför svensk domstol väger syrisk kyrkorätt lätt gentemot de stadgar som församlingarna låtit registrera.<sup>17</sup>

En viktig roll i samband med svårigheterna kring den syrisk-ortodoxa kyrkans (och övriga ortodoxa kyrkors) legala status och organisation i Sverige spelar den myndighet som fördelar det statliga stödet till trossamfundet, SST. Här tar den svenska staten ställning till dessa kyrkor som kyrkor och därmed till frågan om vem som rätteligen företräder dem och vilka som utgör församlingar inom dem. Detta ställningstagande sker idag helt i enlighet med kyrkornas egen kyrkorätt och syn på kanonicitet.<sup>18</sup> Därmed finns en tydlig spänning mellan hur staten ser på kyrkorna som bidragmottagare och hur rättssystemet ser på dem i rättshänseende, en problematik ställd på sin spets i striderna i Södertälje kring biskopens rättigheter, kyrklig egendom och förvaltning.<sup>19</sup> Eftersom Sverige inte ger offentlig-rättslig ställning åt andra kyrkor än

<sup>17</sup> Se det av synoden den 23.2.1984 fastställda regelverket för den syrisk-ortodoxa kyrkan (i original och översättning hos författaren) och de stadgar som nämns i föregående not. För traditionell syrisk-ortodox kyrkorätt se Walter Selb, *Orientalisches Kirchenrecht, Band II, Die Geschichte des Kirchenrechts der Westsyrier*, Wien 1989.

<sup>18</sup> En viktig roll spelar här OÖKER som är ett rådgivande organ till SST och som i praktiken avgör fördelningen av statsstödet till de ortodoxa kyrkorna. Eftersom OÖKER är sammansatt av kyrkornas officiella ledare lägger man här stor vikt vid kyrkornas kanonicitet. OÖKER:s ordförande är dock hämtad från frikyrkorådet.

<sup>19</sup> För en diskussion kring SST:s roll och problematiken kring lagstiftningen se tematerminsrapporten VT 1991.

svenska kyrkan är den enda utvägen för de ortodoxa kyrkorna om de vill bevara sin egen kyrkosyn att liksom den katolska kyrkan i Sverige bilda en fristående stiftelse och så garantera biskopsämbetets och stiftets självständighet.

## Slutsatser

Problemen för den syrisk-ortodoxa kyrkan i Sverige är på många sätt symptom på en kraftig kulturkrock och på det svenska samhällets oförmåga att analysera och hantera «invandrarkyrkor». Att det uppstått en så allvarlig konflikt just i den syrisk-ortodoxa kyrkan hänger samman med att tre spänningsfält fallit samman i en situation där de syrisk-ortodoxa som flyktingar utan hemland är mycket utsatta. För det första finns en spänning mellan syrisk-ortodoxa från byarna i Turabdin i sydöstra Turkiet och de från städerna, huvudsakligen i de arabisktalande länderna. För det andra finns en strid mellan en assyrisk sekulär-nationell rörelse och en konservativ syriansk kyrkligt-nationell rörelse som identitetsgivare. För det tredje finns en konflikt kring makten i och strukturen på kyrkan. Medan biskopen och den assyriska rörelsen ser nödvändigheten av att i Sverige skilja mellan kyrka och nationell identitet vill den syrianska rörelsen bevara identifikationen. Därmed leder paradoxalt nog biskopens strävan att bevara en episkopal,

och s.a.s. mindre demokratisk, struktur till en bättre anpassning till det sekulära västerländska samhället än de «demokratiskt» valda motståndarnas konservativa folkkyrkosyn.

Ett studium av den syrisk-ortodoxa kyrkans konfliktfyllda tjugo år i Sverige reser många frågetecken inför svensk invandrar- och kyrkopolitik. En jämförelse av stödet till profana invandrarorganisationer, särskilt riksförbunden, och stödet till kyrkorna visar på en tydlig politisk vilja att sekularisera invandrarna. Svenska kyrkans monopol på offentlig-rättslig ställning hänvisar invandranas folkkyrkor till den frikyrkliga föreningstraditionen med dess starka band till liberalismens individuella och demokratiska ideal. Därmed tvingas de ortodoxa kyrkorna i Sverige in i för dem främmande organisationsformer. Samtidigt som identiteten för kyrkfolket förskjuts från kyrkan till den profana nationella föreningen (sekularisering) splittras kyrkan i föreningsstridigheter. Den «demokratiska» och «moderna» kyrkosynen leder till att kyrkan underordnas nationen. Den symbios som finns mellan det offentliga Sverige och lagstiftningens syn på religion å ena sidan och det frikyrkliga föreningsidealet å andra blir en kniptång för «invandrarkyrkorna». Särskilt hårt drabbas de ortodoxa kyrkorna med sina nationella folkkyrkotraditioner. Värst ute är de som haft sin nationella identitet bestämd av det islamiska milletsystemets identifikation mellan kyrka och folk.

## Summary

The Syrian-Orthodox Church is the largest of the Orthodox churches in Sweden. Its short history in the country has been marked by conflict. This is the result of the cultural differences between Sweden and the Middle East as well as the structure of Swedish church law. At the root lies the question of the identity of the church vis-à-vis the identity of the people. In order to understand the present situation, it is necessary to look at the three levels on which the conflict is fought: the regional and partly sociological, the political and the ecclesiastical. On the first level there is a division between the faithful from the Tur Abdin and those from the Arabic cities, due to the influence of western culture on Arab nationalism. Secondly there is the division between those favoring a separation between ecclesiastical identity and ethnic identity, that is the Assyrian group, and those favoring unity. Thirdly there is the struggle over control of the Syrian-Orthodox in Sweden. The conflicts have been aggravated by the fact that Swedish society has a tradition of neglecting religious and stressing ethnic identity. Thus the members of Syrian-Orthodox Church in Sweden who were opposed to the Assyrian idea created a Syrian (syri-ansk) ethnic movement which was identified with the church and to which the church became subordinate. The difficulty for the Bishop in attempting to free the church from this socio-political struggle over ethnic identity stems from the fact that all churches except the Church of Sweden are considered to be free associations governed by their members. In western culture the unity of the church is sacrificed in the struggle for ethnic identity by Christians who in the Middle East have always had their identity in the church.

# Invandrare och religion — litteraturöversikt

GÖSTA HALLONSTEN

Det mångkulturella Sverige är också det mångreligiösa Sverige. Med invandringen har en lång rad religioner, samfund och sekter slagit rot på svensk botten. Den «religiösa variabeln» i forskningen kring invandringen har dock uppmärksammats relativt sent, och litteraturen är inte särskilt omfattande. Det saknas på många områden såväl grundläggande information som mera djuplodande forskning om invandrarnas religiösa liv i Sverige. Den följande översikten gör inte heller anspråk på att vara uttömmande. Jag tar endast upp litteratur från de senaste fem åren, och kommenterar främst den litteratur som behandlar de kristna invandrarna, samt invandrare och religion i allmänhet.

Det är känt att Sverige inte har någon officiell registrering av religionstillhörighet, förutom medlemskap i Svenska kyrkan. Detta betyder att man måste lita till samfundens egna uppgifter eller till generella uppskattningar utifrån medborgarskap/ursprungsland.

Ingetdera ger en tillförlitlig uppfattning om t.ex. hur många muslimer det finns i landet. Inte heller är de katolska eller ortodoxa församlingarnas medlemsantal detsamma som antalet katolskt eller ortodoxt döpta i Sverige. Med denna reservation är det dock mycket värdefullt att det organ som utdelar statsbidrag till trossamfunden, *Samarbetsnämnden för statsbidrag till trossamfund (SST)* i sin Årsbok varje år redovisar de bidragsberättigade samfundens egna medlemsuppgifter. Därutöver redovisar SST också ett tal för «betjänade», d.v.s. hur många människor som deltar i ett samfunds verksamhet, oavsett om de är medlemmar eller ej. (Detta tal ligger till grund för statsbidraget.) Utöver statistik och redovisning av statsbidragen ger SST:s Årsbok även annan värdefull information, som remissvar på relevanta statliga förslag samt aktuella adresser till samfunden.

När det gäller medlemstalet i de fria samfunden ger den religionssociologiska sektionen vid Svenska kyrkans forskningssekretariat (tidigare Religionssociologiska Institutet) årligen ut en redovisning och analys (Senast: «Antalet medlemmar i valda samfund», av Margareta Skog, *Tro & Tanke 1991:10*, Religion och Samhälle 71). Även denna bygger på samfundens egna medlemsuppgifter. I redovisningen inkluderas även Jehovas Vittnen, Mormonerna, som båda är expanderande samfund med stor rekrytering bland invandrare, samt den s.k. Trosrörelsen. Även medlemstalen i Katolska kyrkans nationella grupper

redovisas. En analys av utvecklingen över en längre tid gavs i 1990 års utgåva (*Religion och Samhälle 1990:8*: «Antalet medlemmar i valda samfund 1975–1990»).

En annan publikation från f.d. Religionssociologiska institutet kompletterar och gör bilden mera detaljerad när det gäller förhållandena i Stockholmsområdet: Margareta Skog: «Gudstjänst- och andaktsbesök i Stor-Stockholm 17 och 18 november 1990 i ett tioårsperspektiv» (*Tro & Tanke 91:2*, Religion & Samhälle 63). Här ges inte bara gudstjänststatistik för Svenska kyrkan och de etablerade samfunden. Även en lång rad små kristna församlingar av olika proveniens, samt inte minst asiatiska religioner och nyandliga grupper beaktas. Så redovisas t.ex. besöksiffror för sikhernas församling i Tullinge. Dessutom redovisas hur många gudstjänster i de olika kyrkorna och samfunden som vid mätningstillfället hölls på annat språk än svenska (160 av totalt 294).

Som en presentation och samtidigt ett praktiskt arbetsredskap fyller *Religionsguiden*, utgiven 1989 av Statens Invandrarverk en viktig funktion. Den är inte bara en «adressförteckning över trossamfund bland invandrare och minoriteter», som undertiteln säger. Den ger även en kort introduktion till var och en av de förtecknade religionerna och samfunden. Förutom protestantiska, katolska och ortodoxa kyrkor, förtecknas och presenteras judiska församlingar, islamiska församlingar, hinduismen, buddhismen, Ahmadiyya, Bahai, ismailiter och sikhismen. Dessutom ges en litteraturförteckning och ordförklaringar. Man får hoppas att invandrarverket kommer att ge ut nya upplagor, vilket naturligtvis är viktigt med hänsyn till ständiga förändringar när det gäller verksamhetsplatser, personal o.dyl.

När det gäller kartläggning av enskilda religioners eller samfunds organisation och verksamhet i Sverige existerar endast några få publikationer. Så har Karmai Tenpai Gyaltzen — Trossamfund för tibetansk buddhism — gett ut ett häfte *Buddhistisk verksamhet i Sverige*. Stockholm 1989. En utförlig kartläggning *Ortodoxa och österländska kyrkor i Sverige — en översikt* har utarbetats av undertecknad och används i kompendieform som kurslitteratur vid Teologiska institutionen i Lund. Om den nationella själavården i den katolska kyrkan eller invandraspekterna på denna kyrkas arbete i Sverige finns ingen särskild undersökning. Detsamma tycks vara fallet när



det gäller islam i Sverige. För Islam i Sverige ger dock i viss mån projektet *Invandrade muslimers möte med det svenska samhället* vid «Centrum för studier av kulturkontakt och internationell migration» vid Göteborgs universitet upplysningar. Projektet har avsatt en lång rad publikationer författade av Åke Sander. Hans *Kan koranskolan fungera som medium för traditionsförmedling?* (KIM-rapport Nr. 11) Göteborg 1988, kartlägger olika muslimska organisationer och församlingar i Göteborgsområdet. Ett statistikprojekt om utvecklingen av antalet muslimer i Sverige bedrivs också av Åke Sander i samarbete med SST. Det kommer att redovisas i år.

För den som vill skaffa sig en helhetsbild av *Invandranas trossamfund och religiösa liv* insatt i ett övergripande religionssociologiskt sammanhang är kapitlet med just denna titel i Göran Gustafssons *Tro, Samfund och Samhälle — sociologiska perspektiv*, Örebro: Libris 1991, den bästa sammanfattningen. Här belyses inte bara de enskilda samfunden, inkl. Svenska kyrkan som har flest invandrade medlemmar av alla, utan även frågan om samhällets syn på och behandling av invandrarreligionerna. Kapitlet är ganska kort, men det visar bara att sociologiska data om invandranas religiösa liv är jämförelsevis få. Genom sin utförliga redovisning och diskussion av religionen i Sverige — både den etablerade och den folkliga — blir dock Gustafssons bok även i övrigt ett oundgängligt arbetsredskap för den som studerar invandrarreligioner i Sverige.

Ett annat oundgängligt arbetsredskap för alla som studerar invandringen är den av Centrum för multietnisk forskning vid Uppsala universitet utgivna *Det mångkulturella Sverige — En handbok om etniska grupper och minoriteter*. Red. Ingvar Svanberg & Harald Runblom. Stockholm: Gidlunds 1988. Ny utgåva med tillägg 1990.

Boken är upplagd som en uppslagsbok där huvudprincipen är folkslag i alfabetisk ordning, från Albaner till Österriker. Dessutom finns ett antal allmänna uppslagsord som «Diskriminering», «Etnisk grupp», «Familj och släkt», «Svenskhet», «Tideräkning och kalender», etc. Slutligen finns följande artiklar som här särskilt bör omnämnas: «Islam i Sverige», «Katolska kyrkan i Sverige», «Orientaliska kyrkor i Sverige», «Ortodoxa kyrkor i Sverige» och «Protestantiska invandrar kyrkor», samtliga skrivna av den kanske främste experten på dessa ting, den 1988 avlidne religionshistorikern och sociologen Lennart Ejerfeldt. Kanske är dessa artiklar omfångsmässigt tilltagna i underkant, men detta kompenseras i viss mån av huvudartiklarna. De senare innehåller genomgående en historik om den enskilda folkgruppen, dess hemvist, språk och kultur, men också dess första beröring med Sverige och

svenskar. Därefter behandlas självfallet invandringen till Sverige och organisering i vårt land. I detta sammanhang beaktas i flertalet artiklar den religiösa organiseringen i Sverige och vilken roll religionen spelar för folkgruppens identitet i hemlandet och i Sverige. Artiklarna håller genomgående en mycket hög kvalitet. Vad gäller den religiösa faktorn är de dock något skiftande. Påfallande är att artikeln «Latinamerikaner» inte innehåller ett ord om religionen fastän de flesta latinamerikaner givetvis är katoliker. Den katolska kyrkan har ju på gott och ont spelat en viktig roll i den politiska händelseutveckling som lett till så många latinamerikaners exil i Sverige. Nog vore det viktigt att säga något om skillnader i olika exilgruppers hållning till den katolska kyrkan, om problemen vid framväxten av en särskild självavård för spanskspråkiga inom den katolska kyrkan i Sverige (jfr. dock art. «Katolska kyrkan i Sverige»), eller det faktum att så många latinamerikanska invandrare i Sverige gått med i Pingströrelsen, Jehovas vittnen och Mormonerna? Men detta är ett undantag. Uppslagsord som «Armenier», «Polacker» och «Judar» ger en mycket god belysning av religionens betydelse, historiskt och i den svenska immigrationen.

I första upplagan av *Det mångkulturella Sverige* saknades uppslagsordet «Indier». Detta har rättats till i den andra utgåvan, som därmed också ger mer upplysningar om hinduismen. Man saknar dock fortfarande särskilda uppslagsord för Buddhism och Hinduism. Däremot har den andra utgåvan fått med «Sikher i Sverige», mig veterligt den enda översikt som existerar om denna grupp på svenska. Den andra utgåvan har också ett tillägg med aktuell statistik om utländska medborgare och utlänningar i Sverige.

Man får hoppas att *Det mångkulturella Sverige* kommer ut i nya omarbetade upplagor. Den är redan nu ovärderlig, men skulle genom aktualisering och komplettering kunna bli ännu bättre. Till dessa förbättringar skulle enligt min mening också kunna höra en artikel om «Religionsfrihet i Sverige». En belysning av synen på religionen i svensk lagstiftning och invandringspolitik skulle fylla en viktig funktion i «Det mångkulturella Sverige». Frågan har ju aktualiserats av ett antal rättsfall, men i lika hög grad är det de allmänna svårigheter som invandranas trossamfund möter vid sin organisering och religionsutövning som gör en sådan artikel nödvändig.

Sålänge en ingående belysning av dessa problem inte gjorts kan man med fördel konsultera en «Tematerminsrapport» som fyra studenter vid Teologiska institutionen i Lund utarbetade 1991. Här ges en översiktlig och sakkunnig belysning av dessa problem (*Religionsfrihet i Sverige*, Lund: Bokhandeln Arken i distribution 1991). Förutom en historisk genomgång av invandrarpolitik och religionslagstiftning, samt över-

sikt över de viktigaste samfunden, ger gruppen en analys av begrepp som religion, livsåskådning, etnicitet, etc. Vidare belyses skillnader i synsätt på vad ett trossamfund är, samfundsstruktur och medlemskapsbegrepp, samt ett antal rättsfall och konflikter mellan svensk rättsuppfattning och religiösa bruk. Författarna kommer till den intressanta slutsatsen att man vid lösningen av dessa konflikter inte argumenterat utifrån religionsfrihetslagen. Istället är det lagen mot etnisk diskriminering som i förekommande fall tillämpats (s. 68). Detta sammanhänger med konstaterandet: «Statens förståelse av religionsfrihet beskriver vi som frihet från religion. Detta innebär att staten inte hindrar religionsutövning, men förhåller sig passiv.» (s. 68). Rapportens författare har gjort samma upptäckt som så många som sysslar med problematiken invandrare och religion, nämligen att staten visserligen ger bidrag till de fria trossamfunden, men att religionen och dess egenart spelar en praktiskt taget försumbar roll i invandringspolitik och rättstillämpning.

Hur uppfattar då religiöst aktiva invandrare förutsättningarna för sin religionsutövning i det sekulariserade svenska samhället? Betraktar icke-kristna invandrare vårt land som i grunden kristet? Vilken roll spelar i deras medvetande statskyrkan? Frågorna belyses väl i den lilla boken *Religioner möts i Sverige. Åtta röster om tro*. Stockholm: Verbum 1991. Radiojournalisten *Maria Södling* har på uppdrag av Svenska kyrkans bekännelsekommitté intervjuat företrädare för islam, judendomen, hinduism och buddhism. Genomgående kritiserar särskiljandet av religion och vardagsliv i den «svenska» förståelsen av religion. Man är givetvis också främmande för statskyrkosystemet och menar att Svenska kyrkan skulle ha mycket att vinna på en skilsmässa. Inställningen till kristendomen är nämligen inte direkt negativ. De som intervjuas i boken är uppenbarligen så väl förankrade i sin egen religion att de snarare skulle se det som en fördel om kristendomen spelade större roll för svenskarna. Några citat: «Det finns så många bra värderingar inom kristendomen — varför får de inte betyda något i samhället? Jag tror faktiskt att Kds har rätt i sitt tal om att de kristna värderingarna måste få komma tillbaka.» (Aron Katz). «Vi muslimer har inga direkta problem med Sverige som ett kristet land, men däremot med Sverige som ett sekulariserat och moderniserat land» (Faruk Çelebi).

Det anses allmänt att invandrarungdomar, som växer upp i Sverige, är mer utsatta för assimilering och sekularisering än sina invandrade föräldrar. Den förändring som sker i värderingar och livssätt har också belysts i en rad studier. Mera sällan har emellertid den religiösa identiteten beaktats i sammanhanget. Den hittills enda undersökning som gör detta till ett huvudämne är Han-

ne Bang, *Religious Identity over Two Generations. Roman Catholic Immigrant and Convert Families in Sweden*. Stockholm 1990 (Studies in Comparative and International Education no.18, Institute of International Education, University of Stockholm). Undersökningen gäller ett antal kroatiska resp. infödda familjer, där föräldrarna i de senare i vuxen ålder konverterat till den katolska kyrkan. Föräldrar och tonåringar i familjerna intervjuas enligt ett utförligt formulär. Frågorna gäller deltagande i kyrkans liv, privat religiös praxis, inställning i moralfrågor, tro och tvivel, religiös erfarenhet, m.m. Undersökningen är mycket grundlig och håller en hög teoretisk nivå. Den är därför ganska svårtillgänglig för den som inte är fackman. Intressantast ur allmän synpunkt är de fyra «case studies», där man får en sammanfattning av hur några av familjerna svarat på frågorna. Vad som generellt kan sägas om resultatet är att den vanliga hypotesen om att svenska och invandrade ungdomar närmar sig varandra kan falla som allmän hypotes. Däremot visar undersökningen att den kan gälla i enskilda dimensioner, t.ex. när det gäller deltagande i kyrkans liv. Vad som däremot tycks bekräftat är att sekulariseringen drabbar invandrarungdomarna mer än konvertitungdomarna, även om tendenserna är desamma. Detta yttrar sig i variablerna medlemskap i kyrkan och moraluppfattning, där förändringstendensen är starkare hos kroatungdomarna än konvertitungdomarna.

Följande undersökning behandlar inte den religiösa faktorn särskild. Men den gäller en invandrargrupp vars religiösa identitet är mycket stark: Fuat Deniz — Antonio Perdikaris, *Ett liv mellan två världar. En studie om hur assyriska ungdomar som andra generationens invandrare i Sverige upplever och hanterar sin livssituation*. Högskolan i Örebro, Sociologiska institutionen. 1990. Undersökningen är en D-uppsats i sociologi. Den refererar utförligt de intervjuer man gjort med ungdomar i två olika åldersgrupper (23–25 år, resp. 15–17 år). Det framstår som klart att ungdomarna har två olika identiteter och kulturella repertoarer. De betar sig olika bland «svenskar» och bland «assyrier». Skillnader finns dock fr.a. mellan flickor och pojkar. De senare är p.g.a. könsrollsmönstret friare att «vandra» mellan kulturerna. En tendens till «återvändande» finns dock generellt när pojkarna blir äldre. Eftersom flickorna inte har samma utrymme att i praktisk handling «prova» den nya kulturens livsmönster, blir deras hållning till den egna många gånger mera kritisk och i varje fall mera ambivalent än pojkarnas. Generellt sett har dock de yngre ungdomar som är födda och uppvuxna i Sverige, lättare för att klara av den dubbla identiteten än de äldre, som haft sin primära socialisation i hemlandet. Författarna hade utgått från motsatsen, men konstaterar att undersökningen vederlagt hypotesen.

Om assyrierna/syrianerna har det skrivits relativt mycket, eftersom de fått mer uppmärksamhet än många andra invandrargrupper. Något aktuellt verk som behandlar deras ursprung, invandringshistoria och de många förvecklingar som den syrisk-ortodoxa kyrkan genomgått i Sverige finns emellertid inte. Mycket användbar är dock den av Centrum för multi-etnisk forskning utgivna *I fikonträdet skugga. Ett syrianskt utvandrarepos* av Bahdi Ecer. Med en efterskrift av Carl-Martin Edsman. Uppsala 1991 (Uppsala Multiethnic Papers 22). Författaren kom som flyktning till Sverige 1974 från en liten syriansk by i sydöstra Turkiet. Han har samlat och nedtecknat sin fars berättelser om släktens historia, och kompletterat med sina egna erfarenheter. Berättelsen är konstlös och ibland något osammanhängande. Men den ger en mycket värdefull inblick i syrianernas liv i detta område, varifrån en så stor grupp utvandrat just till Sverige. Inte minst förhållandet till muslimerna, de ökande trakasserierna, och händelserna under första världskriget då armenier och syrianer utsattes för regelrätt utrotning från turkisk sida är en intressant, skrämmande och stundtals även spännande läsning. I den 50 sidor långa efterskriften behandlar Carl-Martin Edsman sakkunnigt och med utförliga källhänvisningar assyrier/syrianernas historia, religion och språk.

En belysning av invandringens historia i Sverige med hänsyn till religionens roll ges glimtvis i «Det mångkulturella Sverige». Utförliga undersökningar behövs

dock även här. De två grupper som omfattades av Gustav III:s toleransedikt 1781 och 1782 var katoliker och judar. Dessa båda grupper har alltså en längre erfarenhet än flera yngre invandrarsamfund när det gäller integreering och anpassning till det svenska samhället. Samtidigt har den katolska kyrkan just de senaste decennierna expanderat kraftigt genom invandring. Även den judiska gruppen har fått påfyllning under efterkrigstiden. Några böcker som kan ge en belysning av hur dessa grupper mottogs på 1700-talet och integrerades under de följande 100–200 åren skall här avslutningsvis nämnas.

Magnus Nyman, *Press mot friheten. Opinionsbildning i de svenska tidningarna och åsiktsbrytningar om minoriteter 1772–86*. Uppsala 1988 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studier i idé- och lärdomshistoria 3). Boken undersöker pressdebatten i Sverige i samband med toleransediktets tillkomst. En kort historik om judar och katoliker i Sverige fram till denna tidpunkt ges, liksom vilka åsikter om dem som kom till uttryck i tidningarna.

Barbro Lindqvist, *Artister, komedianten och fattigt folk. Påvekyrkan under 1700-talet i Stockholm*. Uppsala 1989. Boken som grundar sig på arkivforskning ger en inblick både i den katolska kyrkans officiella liv i Sverige och i invandrade katolska arbetares öde. Att de första generationernas arbetskraftsinvandring i stort sett assimilerats eller återutvandrat tycks vara den slutsats författarinnan kommer fram till.

## LITTERATUR

Shadid, W. A. R. & van Koningsveld, P. S. (eds.): *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*. 254 sid. KOK Pharos Publishing House, Kampen 1991.

Islam beskrivs ibland som en «sluten» kultur vilken uttrycker sig som en social och kulturell enklav. Enklaven består av ett nätverk av sociala konventioner som avgränsar den från samhället utanför. Den kan utgöras av en invandrapopulation i ett samhälle. Detta synsätt kan skapa en felaktig bild av islam som en enhetlig kulturell företeelse. Det finns inom immigrationspopulationer olika grupper av muslimer. Detta medför en skillnad i föreställningen om «sann» islam mellan t. ex. kurdiska kvinnor i en stockholmsförort och iranska studenter vid tandläkarhögskolan i Malmö.

Närvaron av islam och muslimer har ökat i Väst- och Europa under hela 1900-talet. De främsta orsakerna

till ökningen är arbetskraftsmigration under 1950-, 60- och 70-talen och flyktningströmmen under 1970- och 80-talen. Kunskapen om dessa nya européer och deras religion har varit liten både hos allmänhet och hos forskare. Generaliseringar och felaktiga bilder av islam är därför vanliga.

Den katalog som gavs ut 1990 av Delegationen för Invandrarforskning (DEIFO) ger en bild av vilka problemområden som är populära bland forskare i Sverige. Den ger också en bild av vilka områden som ej studeras. Det är, enligt min bedömning, möjligen ett enda projekt som arbetar med islam utifrån religionsvetenskapliga metoder och frågeställningar.

Tidigare forskning om muslimska invandrare har främst utförts av sociologer och socialantropologer. I denna typ av studie har inte avsikten varit att studera islams funktion. Många av dessa projekt berör dock till en del islams betydelse för den undersökta gruppen, men

uppmärksammar inte de roller som islam har för muslimer i ett icke-muslimskt land. Detta kan medföra att forskarens bild av t.ex. muslimers föreställningar snedvrids. En möjlig förklaring till denna forskningsinriktning bland sociologer och socialantropologer är att de utgår från en annan tradition med andra teoretiska ramar. En annan anledning kan vara att invandrarforskning är ett nytt område där kunskapen om «forskningsobjekten» är generellt låg. En tredje kan vara att man inte ser — vill se? — på religion, som en betydelsefull del av «forskningsobjektens» tillvaro. Många av projekten som genomförts har också en statlig myndighet som uppdragsgivare, en situation som kan påverka val av metod och frågeställningar.

Islam i Europa är ett nytt forskningsområde. Det är först under de senaste 20 åren som islamologisk forskning kring immigrantpopulationer i Västeuropa bedrivits.

*The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* är ett resultat av en «workshop» i ämnet *Religion and Emancipation of Ethnic Minorities in Western Europe* som hölls i Holland, september 1990. I denna volym har artiklar samlats som rör studier om integreringen av muslimer och hinduer i Västeuropa. De samhällsområden som berörs i boken är främst de sociala, utbildningsmässiga och rättsliga områdena. Glädjande nog redovisas en del probleminriktade och jämförande studier i volymen.

Boken innehåller fyra huvuddelar. I den första behandlas i två artiklar muslimska sammanslutningars roll i Västeuropa. De är båda av ett komparativt slag. J. Waardenburg diskuterar statens ökade roll i migrationen mellan muslimska länder och Europa. Artikelns genomgång av de olika kategorierna av muslimska sammanslutningar och det politiska bemötandet de får i Västeuropa är mycket god och visar på skillnader som finns i — det påtvingade? — sättet att organisera sig bland muslimer i bl.a. Frankrike, England och Holland. Waardenburg gör också en typologi över muslimska sammanslutningar i Europa nämligen dessa fyra typer:

1. Organisationer för andaktslivet, ej intresserade av politisk makt. Målet är andlig utveckling. *Tabligh*-rörelser är ett exempel. Dessa brukar beskrivas som «inre-missions» rörelser. De rekryterar i första hand sina medlemmar bland invandrare ur första generationen. Till exempel arbetslösa finner i de dagliga bönerna en rytm som ersätter arbetstiderna.

2. Sammanslutningar vars målsättning är att förbättra de sociala, kulturella och utbildningsmässiga villkoren för medlemmarna och för muslimer i stort. De är ofta mottagare av bidrag både från ursprungsland och från myndigheter i det nya landet. De stöder i många fall makthavarna i både ursprungslandet och i det nya landet.

3. Sammanslutningar som också vill förbättra den sociala, kulturella och utbildningsmässiga situationen, men som samtidigt uttrycker kritik mot makthavarna i ursprungslandet. De kan vara i kontakt med islamiska protest- och oppositionsrörelser. De förordar islamiska lösningar på flera samhällsproblem, vilket gör att de känner sig som främlingar i Västeuropa.

4. Sammanslutningar som vill få till stånd mer än tillfälliga förändringar i främst länders lagstiftningar. De strävar efter ett officiellt erkännande av islam. Detta gäller speciellt delar av *Sharī'a* som har med familjerätt att göra. De här sammanslutningarna är aktiva både i ursprungslandet och i det nya landet. De anser att islam är en världsåskådning och att islam som samhällsordning ska förenas med politisk makt. Dessa sammanslutningar har ofta starkt stöd från liknande rörelser i den muslimska världen, speciellt i ursprungslandet.

Den andra artikeln i den första delen är av J. S. Nielsen och behandlar muslimska organisationers integration eller isolering. I denna visar Nielsen vilka organisationer som har etablerats, hur de har kommit till och utvecklats samt vilken funktion de har. I artikeln påvisar Nielsen likartade mönster för hur muslimska organisationer etablerats. Han urskiljer i etableringskeendet tre typer av sammanslutningar. Den första är de som uppstår inom den egna gruppen för att främja det som uppfattas som gruppens egna behov. En andra typ är de som bildats som en förlängning av existerande rörelser i ursprungslandet. Den tredje är sammanslutningar etablerade av myndigheterna eller till regimen relaterade rörelser.

Nielsen anser att muslimers sätt att organisera sig inte behöver stå i motsättning till en integration i det nya samhället. Han påpekar också att termen «organisation» i många fall är missvisande och att det är viktigare att använda «sammanslutningar».

Både Waardenburgs och Niensens artiklar har stort värde, speciellt därför att de försöker visa på gemensamma problem för muslimer i Europa och för att de försöker göra prognoser, samt skissera en framtida forskning inom området.

Den andra delen av arbetet har rubriken *Integration and Institutionalization of Islam* och består av fyra artiklar. I dessa i huvudsak deskriptiva artiklar redogör författarna för muslimers situation på skilda områden i olika länder. I denna del finns ett bidrag av Åke Sander med titeln *The Road from Musalla to Mosque. The process of Integration and Institutionalization of Islam in Sweden*. Artikelnen ger en bra insyn i de turer som varit innan moskén i Malmö byggdes samt till den diskussion om moskébygge som finns i Göteborg. Författaren visar på god kunskap om de «debatter» han beskriver, men jag ställer mig ibland undrande inför hans kunskaper om islam. Det är inte

riktigt att påstå att *Sharī'a* är liktydigt med *Qur'ān* och *Sunna*. Sander utgör möjligen ett exempel på den forskning som varit dominerande i projekt om muslimska invandrare i Sverige. Det vore önskvärt att i nya projekt inom invandrarforskningen se religionsvetare, i detta fall islamologer, i samarbete med sociologer och socialantropologer.

I den tredje delen behandlas «Islamic Education» i två artiklar. Ur ett utbildningsperspektiv kan ett antal stadier ses i migrationsprocessen. Det första är ankomsten följt av ett etableringskeende, där organisationer formas. Nästa steg är en önskan om fristående moskéer som ersättning för bönelokaler förlagda till lägenheter eller källare. I ett senare stadium berörs utbildningen, där krav om en islamisk utbildning förs fram. Detta kan vara en fråga både om koranskolor i anslutning till moskéer och krav på islamisk utbildning inom skolsystemet. Intressant är att på de muslimska gruppernas liknande krav har de olika länderna skilda lösningar anpassade till respektive lands skolsystem. Detta är förmodligen en fråga som kommer att få större uppmärksamhet i Sverige i framtiden och artiklarna bör därmed vara av intresse för dem som arbetar med utbildningsfrågor i Sverige.

I den fjärde och sista delen behandlas hinduismen i Västeuropa, i första hand i Storbritannien och Holland. Den övervägande delen hinduer kommer från tidigare kolonier. Den första av tre artiklar har en generell prägel och under titeln *Migration, Change and Indian Religions in Britain* visar R. Barot på några av de mönster som är gemensamma för icke-europeisk indisk migration till Storbritannien. Författaren pekar på att de olika grupperna trots deras vilja till anpassning till brittiska normer har lagt minst lika stor vikt vid att bevara sitt eget sociala och kulturella arv bestående av främst religion, språk och livsmönster. Barot menar att de olika grupperna t.ex. hinduer, muslimer, sikher och buddhister följer likartade mönster efter att de kommit till Storbritannien.

En diskussion som förs i flera artiklar, i vissa fall implicit, är frågan om religionsfrihet. Många menar att en egentlig religionsfrihet i flera fall inte existerar i de europeiska länderna. Barot pekar på att fördomar och rasism finns på flera nivåer. Han beskriver det förenklat som en «inre» och en «yttre» form. Den «yttre» är tydlig och kan utgöras av t.ex. slagord målade på en vägg. Den «inre» är svårare att identifiera. Den kan exempelvis döljas i den massa av byråkratiskt och administrativt arbete som möter invandraren. I denna form av «inre» invandrarfientlighet kan motståndet från politiker och andra mot byggande av moskéer placeras in.

Sammanfattningsvis vill jag peka på att detta är ett bra arbete. Artiklarna ger en god bild av forskningsläget och är försedda med notapparat och en gemensam

bibliografi för den som vill ha hjälp till vidare läsning. När det gäller den framtida forskningen på området anser jag, förutom att samarbete över disciplinränder är nödvändigt, att den bör bli mer probleminriktad. Allt för många artiklar om invandrapopulationer är deskriptiva.

Ett intressant studieområde borde vara att i flera fall än tidigare studera företeelser både i den ursprungliga miljön och den nya. Ett viktigt resultat på området kan vara att se förändringar i islams funktion för olika grupper av muslimer. Det är naturligtvis också viktigt att upptäcka vilka företeelser som inte förändras.

Att islams roll och funktion förändras för muslimer i Europa är egentligen inget nytt, men en fråga som bör få svar i framtida forskning är hur de nya formerna av islam i Europa påverkar islam i den muslimska världen. Är det möjligen så att det är i västvärlden det nya islam formas?

Leif Stenberg

Becher, Jeanne (ed.): *Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women*. 265 sid. WCC Publications. Genève 1990.

Understundom sker det, att man möter en ny bok, läser den och så drivs att bli tvehågsen, nyfiken och trött. Därmed har boken — enligt min åsikt — visat kvalitet, ty den har engagerat mej på flera plan.

«Women, Religion and Sexuality» är en bok med sådana kvaliteter. På 263 sidor möter vi det som bokens underrubrik kallar «Studies on the Impact of Religious Teachings on Women». Därmed har vi att begrunda vad denna «essäsamling» har att förtydliga ifråga om så stora temata som «kvinno», «religion», «sexualitet», «religionsundervisning» och «vet(en)skap».

Angenämt nog består mänskligheten av två sorter, nämligen män och kvinnor. Boken försöker förtydliga hur den kvinnliga delen av mänskligheten får sina ramar och rättigheter offentligen klaggjorda utifrån den manliga delens insikter och önskemål, och detta i synnerhet i förhållande till så tunga begrepp som just «sexualitet» och «religion».

Initiativtagare till publikationen är Världskyrkorådets underkommitté för «kvinno»studier» («Subunit on Women»), som i flera år arbetade med temat «Female Sexuality and Bodily Functions in Different Religions». Artiklarna/upsatserna i föreliggande bok bör betraktas som en summering av detta arbete. Samtliga bidrag är försedda med fotnoter och i regel även med en referenslista. Detta höjer bokens kvalitet betydligt.

Omfångsmässigt omfattar judendom, hinduism, islam, Afrika och buddhism sidorna 1–171 medan olika kristna kyrkor behandlas på sidorna 172–263. I boken

har man — inte helt konsekvent — försökt låta varje avsnitt följas av en s.k. «respons». Systemet är fullt genomfört för de tre kyrkor som får representera kristendomen. Judendomens avsnitt ackompanjeras av ett «komplement», medan hinduism, islam, Afrika och buddhism saknar «responser». Den som intresserat läser listan över bidragsgivare upptäcker dock till sin förvåning, att Marie Assaad (ortodox kopt) visserligen nämns i listan men också att hennes bidrag saknas i boken. Därvid kan vi förmoda att vi här har förlorat «responsen» på Riffat Hassans avsnitt om islam. «Responsentsystemet» höjer bokens läsvärde betydligt, eftersom vi härmed får varierande infallsvinklar, förklaringsmodeller och traditioner att möta varandra på ett tankeväckande sätt. Det blir därför desto mer beklagligt att sådana «responser» saknas vid några fall. I bokens «Introduction» beskrivs bland annat bakgrunden till det projekt som nu bokförts. Därvidlag noteras att man inom Kyrkornas Världsråds arbete funnit det mycket behövt att få följande punkter bearbetade:

- hur ska vi bättre kunna förstå mäns och kvinnors könsidentitet och inbördes relation?
- hur skulle människors sexualitet kunna definieras «tydligare»?
- hur kan/skall man hantera skrifttolkning i belysning av kvinnors erfarenhet och utifrån förändrade situationer?

«Sexualiteten» i bokens olika avsnitt är centrerad kring två huvudfaktorer, nämligen dels kvinnans fysiologi och dels kvinnans relation till barn; detta senare handlar då om hur man i skilda kontexter har uppfattat/beskrivit kvinnans centrala uppgift. Sammanfört med faktorn «kvinnans fysiologi» finner läsaren hur de skilda avsnittens författare mer eller mindre kortfattat beskriver respektive religiösa systems manssyn. Det ger boken god dimension, men läsare bör dock observera, att religiösa system mycket sällan fullständigt sammanfaller med kulturella system. Sannolikt är det därtill även så, att de officiella teologierna beskriver förhållandet man — kvinna på ETT sätt, medan s.k. «vanligt folk» har en helt annan inställning. «Women, Religion and Sexuality» är därför en bok som skall läsas med intresserad vaksamhet, eftersom författarna har baserat sina avsnitt på de respektive officiella läroren och de kanoniska texterna. Kvinnans «åldrar» kan enligt boken indelas i vissa perioder, nämligen 1. kvinnor före puberteten, 2. kvinnor som menstruerar periodvis, 3. gravida kvinnor och 4. kvinnor i menopausen. De (ganska många) år då en kvinna menstruerar kan enligt bokens inledning ställas mot den tidsrym under vilken en man har (naturliga) pollutioner. På flera ställen i avsnitten diskuteras också hur kvinnans menstruation har hanterats i de kanoniska texterna (underförstått av männen) som såväl hot som död och kaos.

Menstruationsperioderna har för kvinnor därför inneburit «orenhet» och deras slut har markerats genom att kvinnan har genomfört någon form för rening. Rent fysiologiskt innebär menstruationen att kvinnans livmoder befriar sej från en oanvändbar och oanvänd slemhinna. Under denna korta tid är kvinnan trött, har ofta ont och blir därmed otillgänglig för mannen. För många kvinnor är menstruationen dessutom ett lättandens tillstånd — än en gång slapp hon bli gravid med allt en graviditet innebär. Boken berör mycket försiktigt just detta, möjligen därför att frånvaron av graviditet så sällan har förståtts. Däremot berörs kvinnans sterilitet mer uttalat; den kvinna, som är steril under sin fruktsamma tid, framstår ej sällan som en fara medan paradoxalt nog kvinnans sterilitet EFTER menopausen ofta betraktas som en tillgång och en trygghet. Så möter vi då den generella uppgiften för kvinnan, nämligen att föda barn, att vårda dem och att fostra dem. Försiktigt nämns i flera avsnitt att män faktiskt avlar dessa barn och att mäns uppgift ofta består i att försörja familjen och att ge familjen trygghet. Några av författarna nuddar också vid den könspolitiska frågan om hur fader och moder förhåller sig till en sons respektive en dotters födelse: här pekar man på dagens medicinska förklaring att enbart mannens spermier avgör barnets kön och noterar att fortfarande får kvinnor i regel skulden om barnet visar sig bli en dotter.

I princip har författarna diskuterat sådana temata som «definition och förståelse av kvinnan och hennes mansrelation», «kvinnans olika sociala roller», «ritual viktiga för kvinnan och hennes funktioner».

I mycket är de olika avsnitten apologetiska. Det handlar i regel om diverse mer eller mindre eleganta sätt att visa hur de kanoniska texterna kan läsas ur sådan vinkel att kvinnoaspekten får en mer godlynt belysning. Så är jag tillbaka till min inledning. Jag är tvehägsen, ty jag tycker att boken är såväl rikt givande som bedövande repetitiv. De senaste 15 åren har givit oss en mycket stor mängd mycket god litteratur i ämnet. Vidare blir jag nyfiken, för varje avsnitt visar att vi här står inför ansatser till betydligt djupare och mer prövande verklighetsbeskrivningar. Och jag blir trött, för boken är alltför gediget inriktad på den numera gamla tjugiga refrängen «karlar förstår ingenting».

Jo. «Women, Religion and Sexuality» bör läsas, läsas om igen och grundligt diskuteras. Med öppet sinne, med ömhet och med tålmod. Av oss alla.

*Ylva Vramming*

Perdue, Leo G.: *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job. JSOT Supplement Series 112, Bible and Literature Series 29. 296 sid. Almond Press, Sheffield 1991.*

Vad har Gamla Testamentets Job gemensamt med Jacques Derrida? En hel del, faktiskt, om man får tro Leo G. Perdue. I hans nyutkomna bok *Wisdom in Revolt* framställs Job närmast som en korsning mellan en post-modern dekonstruktivist och ett mytologiskt förhistoriskt monster. Alltför osannolikt? I mitt eget fall innebar läsningen en vitaliserande process från skepsis till ny insikt, eller med Perdue's terminologi: från «Absurdity and Destabilization» till «Transformation and Restabilization». Vid resans slut infann sig på nytt ett mått av hälsosam skepsis. Vilken aldrig så välskriven bok skulle kunna leverera de slutgiltiga sanningarna om Jobs bok? Detta komplicerade litterära verk, som fortsatt att fascinera under drygt två årtusenden, i kraft av det motstånd det bjudit varje försök att «fånga» dess mening, att få det att passa in i en viss tolkningsmall. Inte heller Perdue's bok lyckas väl med det. Däremot är den välskriven, tänkvärd och inspirerande, varför den med fördel kan läsas också av andra än exegeter av facket. Den är inte populärvetenskapligt hållen, däremot tvärvetenskaplig i sin metod och av allmänt teologiskt intresse genom sina frågeställningar och ibland provocativa slutsatser.

Jobs bok må vara antik, men i denna analys framstår den som anmärkningsvärt aktuell. Den för oss okände poeten (och teologen!) som skapat detta mästerverk, har — enligt Perdue — använt sig av Job-gestalten för att ifrågasätta ett förstelnat teologiskt system, representerat av «vännerna». Hos dem möter vi ett språkbruk som å ena sidan tappat kontakten med den levande erfarenheten, å andra sidan förlorat medvetenheten om sin egen provisoriska och otillräckliga karaktär. Jobs anklagelser mot en till synes tyrannisk gud, hans himlastormande utbrott av ömsom vanmakt ömsom vrede utgör inslag i ett veritabelt ordkrig. Det kampen gäller, inom berättelsens ram, är rättvisa och återupprättelse för den litterära «rollfiguren» Job, prototypen för den oskyldigt lidande människan. Men dramat handlar samtidigt om sökandet efter ett förnyat och autentiskt språk. För «de visa» i Israel innebar de lidanden som drabbade folket i och med Jerusalems erövring och den babyloniska exilen ett hot mot fundamenten i den egna världs- och gudsbilden: föreställningarna om skapelsen som i grunden god och välordnad och om Gud som den yttersta garanten för rättvisans och godhetens seger såg ut att rämna. Och med dem de meningsskapande strukturer som ligger till grund för all språklig kommunikation och som möjliggör uppbyggandet av ideologiska och religiösa system. Mot denna bakgrund av mänskligt lidande och hotande meningslöshet sökte Jobsbokens författare besvara frågan: Hur — om det alls är möjligt — ska vi nu kunna tala om Gud (i teologin) och till Gud (i tillbedjan)? En fråga som i högsta grad också ställs av vår egen samtid.

Det är främst två ting som bidrar till att göra Perdue's bok intressant i metodiskt hänseende: tillämpningen av metafor-teori samt fokuseringen på vad som idag ofta kallas «intertextualitet». Begreppet «metaphorical theology» förknippas väl främst med Sallie McFague, som skrivit en bok med just den titeln. Det är tydligt att Perdue hämtat inspiration både från McFague och från den metafor-teoretiker hon främst bygger på, nämligen Paul Ricœur. Begreppet «intertextualitet» innebär kortfattat att en ny text alltid skapas på grundvalen (ruinerna?) av andra texter, i en dialog med eller i opposition mot sådant som skrivits förut. Detta «postmoderna» begrepp används inte explicit av Perdue, men hans undersökning illustrerar hur ett sådant synsätt kan berika exegetiken.

Intresset riktas inte mot uttolkningen av enstaka metaforiska utsagor, utan mot vad som ibland kallas «rotmetaforer», d.v.s. de metaforiskt konstruerade grundbegrepp som utgör grundvalen för våra olika «modeller» av verkligheten. Tron på Gud som Skaparen uttrycks i Gamla Testamentet med hjälp av sådana metaforer. Skapandet av kosmos och av människan framställs i termer av fruktbarhet och födelse, som kamp och seger, som en hantverkarens arbete, eller som yttrandet av ord med makt. Människans ställning i skapelsen tecknas metaforiskt som slavens enligt en tradition, som kungens enligt en annan. Dessa föreställningar kopplar Perdue till de stora kosmologiska och antropologiska myterna, vilka sägs utveckla de metaforiska modellerna i narrativ form. Som främsta exempel på den antropologiska myten nämns *Athra-hasis*. Dess karakteristiska mönster (slaveri, mänsklig revolt mot gudarna, bestraffning, katastrof, dom och försöning) bestämmer den *inre* strukturen i Jobs bok. Den *yttre* strukturen däremot bestäms av ett kosmologiskt mönster (strid, seger över kaos, kungamakt, dom och skapelse) som tydligast återfinns i en annan mesopotamisk myt, *Enuma Elish*. Den gemensamma nämnaren utgörs av kampmotivet, vilket genomgår en rad transformationer.

Utrymmet medger inte någon detaljerad redogörelse för hur Perdue tänker sig interaktionen mellan dessa schemata och metaforer på olika nivåer. Kortfattat menar Perdue att Job i sina inledande tal dekonstruerar de grundläggande metaforerna i vishetsstraditionen, i ett försök att upphäva all mening och att få en grym existens att återgå till intet. Därefter tar han upp striden mot Gud, i ett försök att avsätta (!) denne och själv bestiga den kosmiska tronen. När Gud omsider svarar ur stormvinden, tvingas Job till tystnad: nya perspektiv tillkommer, som radikalt ändrar förutsättningarna för hans attack. Nu kan Job börja stava på ett förnyat och meningsfullt teologiskt och religiöst språk. Betydelsefullt är det slutligen att det i slutscenen är «vännerna» som tillrättavisas, medan Job sägs ha

talat riktigt om Gud. Detta tolkar Perdue så, att ifrågasättandet och de våldsamma anklagelserna godkänns och framhålls som människans enda sätt att söka sig fram till en äkta gudsrelation och ett autentiskt religiöst språk. Den verkliga händelsen representeras istället av «vännernas» oreflekterade bruk av petrifierade och absolutifierade metaforer.

Det vore inte svårt att formulera kritiska invändningar mot framställningen. Det är ju alltid riskabelt att laborera med «mönster», som abstraherats från ett visst sammanhang, och sedan ges närmast universell karaktär. Mönstret blir de glasögon man ser materialet genom — och därför tycker man sig också se mönstret överallt. I Perdue's fall tycks en «slavisk» trohet mot schemat ha lett till att han dels negligerar eventuella skillnader mellan de olika «vännerna» (med undantag för Elihu, vars tal ju även av andra setts som sekundärt infogade), dels söker översläta det spänningsfyllda förhållandet mellan ramberättelsen och dialogerna.

Jag vill emellertid hellre peka på bokens förtjänster. Dit hör de otaliga små «aha-upplevelser» läsaren får i form av möjliga samband som tecknas mellan texten i Jobsboken och olika bibliska och utombibliska texter. Allt är inte lika övertygande, men ofta nog förstår dessa intertextuella referenser kasta nytt ljus över texten. Läsaren får sig till livs en intressant och ibland provocerande framställning, som dessutom lyckas väcka intresse för själva bibeltexten! Samtidigt ges goda inblickar i mesopotamisk och kanaanéisk mytologi, liksom, i någon mån, i modern metaforteori.

Några väsentliga iakttagelser, med relevans för aktuell teologisk debatt, görs i samband med Guds tal i kap. 38–41. Här pekar Perdue på att det antropocentriska perspektivet byts ut mot ett annat, där vilda och besynnerliga djur har en självklar plats i skapelsen, oavsett deras nytta för människan. Han pekar också på att det är i tystnaden som det nya autentiska religiösa språket kan börja ta form. Det ligger nära till hands att göra en reflektion kring den nutida teologins kris: kanske ekologins perspektiv, fördjupat genom mystikens erfarenheter, kan bryta upp vår tids trånga antropocentrism. I tystnaden kan så ett nytt sätt att tala om och till det gudomliga växa fram. Men också det otillräckligt och provisoriskt. Med Perdue's ord (s. 273):

«While the quest for meaning continues in the effort to speak correctly about, but also to, God, clarity of vision eventually eludes. And with each new construction there follows eventually the disconfirming experience which leads again to collapse. But with the disassembling of old vision, there is the compelling dream of new beginning».

Göran Eidevall

*Templum amicitiae. Essays on the second temple presented to Ernst Bammel. Edited by William Horbury. Journal for the study of the New Testament, Supplement Series 48. 519 sid. Sheffield Academic Press, 1991.*

I denna ovanligt innehållsrika festskrift är samlade tjugo bidrag som alla kretsar kring temat "det andra templet". Här täcks alltså in ett grännsområde mellan Gamla testamentets exegetik, judaistiken och Nya testamentets exegetik — även patristiken får komma med på ett hörn. Den kände vetusexegeten H. G. M. Williamson skriver om templet i Krönikaböckerna. Ett stort block uppsatser behandlar synen på templet i den intertestamentala litteraturen och i den tidiga judiska traditionslitteraturen. Här dyker inte oväntat namnen Filon och Josefus upp i många bidrag. Så skriver t.ex. G. I. Davies om Guds närvaro i det andra templet enligt rabbinerna, Margaret Baker om tempel-symboliken hos Filon och C. C. Rowland om det andra templet som ett centrum för en ideologisk kamp.

Inom den mera nytestamentligt orienterade delen skriver J. K. Riches en personligt färgad uppsats över ämnet *Apocalyptic strangely relevant*. C. K. Barrett går i en lång artikel, nästan en liten monografi, igenom alla de ställen i Apostlagärningarna som nämner templet och söker fastställa deras olika attityder. Flera andra bidrag kommer av naturliga skäl in på Stefanos tal i Apg. 7. Men även Hebreerbrevet ägnas en ingående uppmärksamhet i två bidrag av Barnabas Lindars och Robert Gordon. Volymen avslutas med Bammels bibliografi och två indices, ett över bibelställen och ett över namn.

Festskriftsfloran har på senare år visat en klar tendens att öka, varvid innehållets kvalitet inte alltid står i relation till volymernas omfång. Denna bok uppfyller högt ställda anspråk, både genom tematikens enhetlighet och bidragens kvalitet.

Sten Hidal

Ulfgard, Håkan: *Feast and Future. Revelation 7:9–17 and the Feast of Tabernacles (Coniectanea Biblica NT Series 22) Stockholm 1989. 186 sid. (diss. Lund).*

Håkan Ulfgards doktorsavhandling är den första monografiska studien till Upp 7:9–17 med speciell hänsyn till lövhyddomotivets roll. Utifrån ett intensivstudium av nämnda perikop ger Ulfgard sin principiella syn på hur boken i stort skall förstås.

I en inledning (s. 1–19) ger Ulfgard en forskningsöversikt till sitt specialtema och några principiella synpunkter på Uppenbarelseboken. Han tar fram ett antal nyare bidrag till Upp. 7 och festen och fram-



håller deras förtjänster och begränsningar. Med sin inriktning på både festen och perikopens makrokontext vill hans undersökning fylla en lakun. Han tar upp genrep-problemet och understryker att bokens apokalyptiska form kombinerats med ett profetiskt-parenetiskt innehåll. Under rubriken «The temporal aspect in Rev.» ger han viktiga signaler till ett grundproblem i Apokalypstolkningen (jfr. även s. 26, 51, 66–68, 100–04): Uppenbarelseboken lägger inte vikten på *vad* som sker *när* på det yttre planet utan på «the eschatologically determined situation ... and the inner character of the existence of John and his readers» (s. 19). Han pekar på Upp:s säregna spatiala och temporala tankevärld, dess «symbolical universe», där realiteterna kläs i mytologisk dräkt.

Kapitel IV–VI utgör arbetets tre huvuddelar. I kap. IV (s. 20–68) gör Ulfgard en handfast inplacering av perikopen inom Upp som helhet. Han studerar himmelsscenen som stuktur- och motivelement i Upp. 4–22 och arbetar fram dess karaktär av liturgisk segerproklamation. Han tar upp serierna av insegel, basuner och vredesskålar; i denna serie av visioner ser han inte en kronologisk progression utan «a thematic intensification» (s. 67). Bokens exodusmönster analyseras i avslutning till ett arbete av J. S. Casey; samtidigt belyses bokens ekklesiologi varvid 1:9 blir en nyckeltext. Ett annat viktigt och konturskarpt avsnitt i detta kap. ägnas åt martyrium och tusenårsrike. Upp. 20:4–6 underkastas en analys som vill visa att tusenårsriket inte är till enbart för martyrer i betydelsen av blodsvittnen utan för hela gudsfolket. Den «första uppståndelsen» föreslås ha att göra med dopet såsom en uppståndelse till nytt liv genom inlemmandet i Kristus. Ulfgard är medveten om att hans tolkning av tusenårsriket innebär «a most controversial view» (s. 64). Genom Ulfgards tolkning knyts bokens visionsdel närmare till sändebreven: boken som helhet presenterar ett «symboliskt universum» som sätter adressaterna i stånd att uthärda spänningen i sin situation.

I kap. V (s. 69–107) analyserar Ulfgard olika detaljer i perikopen. Man lägger här särskilt märke till hans behandling av skaran inför tronen. Den synbara motsatsen mellan de 144 000 och skaran som ingen kunde räkna ges här en komplementär tolkning: de två scenerna i Upp. 7 handlar båda om gudsfolket i dess totalitet; den förra får inte begränsas till att gälla blodsvittnena eller den trogna resten av Judafolket. En annan detalj som får intressant belysning gäller de vita kläderna. Ulfgard sätter denna formulering i förbindelse med bokens exodusmönster och finner nyckeln till förståelsen i 2 Mos. 19:10,14 där tvagandet av kläderna ingår i förberedelserna för teofanin. Samma gammaltestamentliga text ger också en tänkvärd lösning till formuleringarna i Upp. 14:4 om dem «som icke hava orenat sig med kvinnor», som «äro såsom jung-

frur» (s. 83 f.). I denna del av arbetet diskuteras också skriftbruket i Upp. 7 med referens till Schaars arbeten om «vertical context systems», en genomgång som ytterligare understryker exodusföreställningarnas typologiska roll. I ett sista avsnitt tar förf. upp den temporala aspekten i 7:9–17 och understryker att bokens budskap gäller «the present rooted in the past» (s. 103); den kristnes existens är redan här eskatologiskt kvalificerad.

Kap. VI (108–47) ägnas åt en genomgång av lövhyddohögtiden i den efterbibliska judendomen under och omkring nytestamentlig tid. Genom en sensibel behandling av såväl texter som ikonografi lyckas Ulfgard ge en mångsidig belysning åt festen och dess symboliska konnotationer. Man fäster sig vid en god behandling av ikonografin på mynten från de två judiska upproren. Festen symboliserar Guds beskydd. Den tolkas eskatologiskt hos Filo. En grundläggande kontinuitet konstateras mellan texterna och ikonografin; den senare representerar ej en mera helleniserad judendom (mot Goodenough).

I ett uppsummerande slutkapitel (148–158) betonas författarens exodusmönstrets roll och ser utarbetandet av denna aspekt som sitt arbetes viktigaste bidrag till debatten.

Med sitt *ämnesval* fyller Ulfgard en lucka i forskningen. Boken gäller en tidigare ej tillräckligt bearbetad aspekt på Apokalypsen.

*Materialurvalet* är invändningsfritt. Förf. tar upp såväl bibliskt som utombibliskt material och ger även ikonografisk belysning åt sitt tema. Arbetet har en utmärkt *disposition* som väl svarar mot ämnets krav. Boken utgör en välproportionerad och genomtänkt helhet.

*Framställningssättet* utmärkes av omsorg om den språkliga precisionen och är genomarbetat i detalj. Varje kapitel avslutas med en genomtänkt sammanfattning. Totalt framstår arbetet som en mönstergill författarprodukt. Därtill är bokens typografi en njutning.

*Den vetenskapliga bearbetningen* präglas av att Ulfgard velat ge en dubbel belysning av sin perikop och belysa såväl dess roll i dess makrokontext som dess präglning av lövhyddohögtidsmotiv. Denna målsättning har motiverat en användning av skiftande metodiska instrument. Med påtaglig spänst växlar Ulfgard infallsvinkel: kompositionsanalys, studium av teman och motiv, ikonografiskt studium och, någon gång, bearbetning av en vokabel. Detta har lett till en kompetent och metodiskt sober behandling av en av NT:s mera svårtolkade skrifter, genomförd på basis av en ingående kännedom om relevanta källor och litteratur. Vid behov definierar Ulfgard sina termer (jfr sid. 35 n. 151 samt p. 13 och 19). Man hade dock väntat sig att «symboliskt universum» hade definierats och relaterats till Berger och Luckman och ej blott till Schüssler-Fio-

renza (p. 19). Ulfgard definierar ju «kognitiv dissonans» och hänvisar till Festinger (s. 12–13).

Som en kontroversiell punkt i arbetet framstår författarens ställningstagande till tvistefrågan om en futural aspekt i Uppenbarelseboken. Ulfgard förnekar inte att en sådan föreligger (p. 26, 67) men i praktiken tonar han ner denna på ett sätt som synes leda till en ensidighet i framställningen. Utläggningen av Upp 20:4–6 där «den första uppståndelsen» relateras till dopet är sålunda knappast övertygande. Man frågar sig också om inte denna «antifuturistiska» hållning gjort förf. väl ivrig att frigöra Uppenbarelseboken från genren «apokalyps». Måhända har Uppenbarelsebokens komposition också mera av tematisk progression än vad författaren sett. En analys av tidsbegreppet skulle varit motiverad i avhandlingens diskussion av dessa aspekter.

Dessa marginalanteckningar hindrar mig inte från att uppfatta arbetet som ett forskningsbidrag på internationell nivå, ett arbete där förf. på ett förtjänstfullt sätt belyst försummade aspekter inte bara i sin perikop utan också i Uppenbarelseboken i stort och övertygande visat hur exodusmönstret ger en viktig nyckel till förstälelsen. Arbetets nyanserade behandling av lövhyddohögtiden i nytestamentlig tid och av lövhyddomotivets roll inom ramen för exodusmönstret är ett annat värdefullt bidrag till diskussionen. Behandlingen av festmotiv och exodusmönster utgör arbetets höjdpunkter.

Ulfgards doktorsavhandling framstår som ett arbete av en sober och metodiskt mångsidig exeget med fint sensorium för nyanser och med talanger för texttolkning. Han är bevandrad i olika typer av material. Han har imponerande förmåga att strukturera och genomföra ett vetenskapligt arbete och visar en glädjande omsorg om framställningens form. Med sin forskning har han gett ett beaktansvärt bidrag till förstälelsen av viktiga aspekter i Uppenbarelseboken.

Tryggve N. D. Mettinger

Übelacker, Walter G.: *Der Hebräerbrief als Appell. I. Untersuchungen zu exordium, narratio und postscriptum (Hebr. 1–2 und 13:22–25) (Coniectanea Biblica NT Series 21) Stockholm 1989. 255 sid. (diss. Lund).*

Übelacker har i sin doktorsavhandling gripit sig an med en nytestamentlig skrift där forskarnas ståndpunkter beträffande såväl komposition som litterär karaktär och teologiskt huvudtema går starkt i sär. För att komma åt brevets själva grundtanke har Übelacker välöverlagt valt att först bearbeta den grundläggande frågan om brevets komposition. Han är först på plan med en utförlig undersökning av Hebreerbrevet uti-

från arbetshypotesen att den antika retoriken levererat modellen för denna.

Arbetets två första kapitel har prolegomenakarakter. I det första (s. 11–48) ger Übelacker en forskningsöversikt till Hebreerbrevet. Accentskillnader mellan katolsk och protestantisk Hebreerbrevutläggning noteras. Förf. visar vidare på de olika bedömningarna av den litterära karaktären hos denna nytestamentliga skrift. Han avför distinktionen *parenes-parakles* som användbar terminologi. Han noterar positivt hur Michel och Vanhoye ser Hebr. som en predikan präglad av den antika retorikens medel och språkformer och hur redan Tholuck (1836) tolkade Hebr. utifrån 13:22 (*logos tes parakleseos*). Kapitlet avslutas med en översikt över hur Hebreerbrevets struktur och grundtanke uppfattats inom forskningen.

I kap. II (s. 49–65) göres kortfattat ett antal metodiska överväganden till problemet text- och strukturanalys. Übelacker betonar hur de senaste decenniernas forskning gått från syntax, via semantik till pragmatik. Hans egen hållning är orienterad utifrån ett kommunikationsteoretiskt perspektiv med tonvikt på texten som språkhandling. Ett centralt begrepp i arbetet, *metapositional basis*, får här en presentation och definition (s. 61 f.).

Därefter övergår Übelacker till sin retoriska analys av Hebreerbrevet. I kap. III (66–139) blir Hebr 1:1–4 föremål för ett inträngande studium. Förf. gör här först en strukturanalys av dessa verser som mynnar ut i att de bör tolkas som temaangivelse, en hermeneutisk nyckel för hela Hebr., med v. 4 som transitus. I en exkurs hävdar han utifrån en stavelseräkning för 1:1–2:18 att talet 42 har symbolvärde (Davidssonskapet) i Hebreerbrevet. Resten av kapitlet ägnas åt en analys som visar att 1:1–4 utgör ett retoriskt exordium. Retorikens tre huvudgener beskrives i anslutning till Plett: *genus iudiciale*, *genus deliberativum* och *genus demonstrativum*. Übelacker påvisar hur Hebr innehåller genrelement som är särskilt typiska för *genus deliberativum* och pekar bl.a. på bruket av exempel i Hebreerbrevet. Den typiska dispositionen för en retorisk framställning under antiken beskrives i anslutning till Plett och Breuer: *exordium* (med transitus), *narratio* (med *propositio*), *argumentatio* — *refutatio*, samt *peroratio*. Därefter genomgås 1:1–4 med särskild uppmärksamhet på det typiska exordiets retoriska funktioner.

Kap. IV (s. 140–196) ägnas åt en analys av 1:5–2:18 såsom *narratio*-del i Hebreerbrevet. Kapitlets tre första delar anslås åt en analys av delementen inom detta parti (1:5–14; 2:1–4 och 2:5–18) där Übelacker i tur och ordning behandlar syntaktisk konstitution, semantisk dimension och pragmatisk funktion. I den fjärde delen argumenterar förf. för tolkningen av det aktuella partiet som just *narratio*, varvid definitionen

på sid. 185 är viktig (narratio behöver inte vara episkt narrativ till sin karaktär). Förf. gör under vägen värdefulla iakttagelser betr. makrosyntaktiska struktursignaler och teologiska huvudtankar i avsnittet.

Kap. V (s. 197–229) tar upp brevets avslutningsverser (13:22–25) som beskrivs som ett postscriptum. En exkurs behandlar paraklesis och parakalein. Kapitel avslutas med en skiss över hur Übelacker vill se på resten av Hebr. i ett retoriskt strukturmönster: 3:1–12:29 som argumentatio med probatio och refutatio och 13:1–21 som peroratio.

*Ämnesvalet* är utmärkt. Genom Betz, Kennedy, Watson och andra ligger själva idén till retorisk analys av nytestamentliga skrifter i luften. Übelacker har alert valt att pröva den på vad som torde vara NT:s tacksammaste text för detta syfte och är den förste som framlagt en mera omfattande analys av Hebreerbrevet som en text präglad av den antika retoriken.

*Materialurvalet*: Som avhandlingen nu ser ut är den en torso. Förf. har behandlat blott rampartierna (kap. 1:1–2:18 samt 13:22–25), alltså totalt två kapitel av en textmassa om tretton, medan resten överlättes åt den planerade del II av undersökningen. Avhandlingen ger dock goda skäl för antagandet att Übelacker har grepp om Hebreerbrevet som helhet. Enligt tillförlitliga uppgifter är Übelacker i full färd med att bearbeta också resten av brevet. Allt talar för att tesen kommer att stå sig, också när hypotesen prövas på resten av brevtextern. Übelacker har ingående förtrogenhet med relevant forskning, såväl äldre som nyare. Det komparativa materialet (retoriken) studerar han främst i handboksrepresentationer i moderna verk.

*Dispositionen* ger evidens för författarens förmåga till systematisering och strukturering. Boken är klart och logiskt uppbyggd. Projektet hade emellertid vunnit på att dimensioneras så att hela Hebreerbrevet kunnat täckas in i en enda volym.

*Framställningssättet* är klart och pedagogiskt. Stapediagram och textdiagram illustrerar framställningen. Förf. lyckas göra även komplicerade sammanhang lättillgängliga. Boken är emellertid en något oslipad diamant. Själva framställningen kunde varit aningen mera putsad. Onödiga omtagningar och upprepningar finns (s. 27–39; 119 noterna; 128–139). Boken rymmer ett antal slarvfel, vilket antyder att noggrannheten i slutskedet kunde varit bättre. Det handlar dock om brister i litteraturförteckningen och om rena korrekturfel; mot förf:s noggrannhet i umgänget med källor och litteratur kan jag inte rikta några anmärkningar.

Om den *vetenskapliga bearbetningen* kan följande sägas. Uppgiften är väl fixerad och avgränsad (s. 9 f.; 47 f.) och gäller ett grundläggande problem i studiet av en kontroversiell skrift i NT. Författarens metodiska program går ut på att dels göra en textlingvistiskt orienterad undersökning av Hebreerbrevet dels stude-

ra brevets relationer till den klassiska antika retoriken. Själva kombinationen är mycket intressant. Metodiken hanteras med skicklighet och leder till resultat som kommer att bli av betydelse för framtida Hebreerbrevsforskning. Metodkapitlet (kap. II) kunde varit mera stringent än vad som är fallet; som vittnesbörd om teoretisk medvetenhet är det inte helt jämnt. Förf. har emellertid en teoretisk ram för sitt arbete och strävar efter att arbeta med definierade termer (t.ex. s. 59; 61 f.; 70 f.; 185). Termen «metakommunikativ» användes dock ibland på ett felaktigt sätt (påståendet att Sonen i Hebreerbrevet skulle vara ett metakommunikativ uttryck, s. 79; 89; 96; 100; jfr def. sid. 59). Termen «isotopi» borde ha förklarats. Distinktionen mellan «Mitteilungs- und Wirkabsicht» (s. 48) spelar ingen roll i framställningen.

Generellt präglas dock analysen av klarhet och stringens. De olika stegen i arbetet är väl övervägda. Resultaten utvärderas fortlöpande med hänsyn till huvudfrågeställningen. Argumenteringen föres i ingående dialog med tidigare forskning, såväl äldre Hebreerbrevsutläggning som nyare metodlitteratur till retorisk strukturanalys. Den inträngande analysen av Hebreerbrevets inledning (kap. III) framstår som en höjdpunkt i arbetet. En annan föreligger i kap. IV med den i förstone överraskande beskrivningen av Hebr. 1:5–2:18 som narratio, en klassificering Übelacker dock lyckas göra sannolik.

Übelackers nya perspektiv på Hebreerbrevet och hans oförtröttliga detaljarbete har lett till en förståelse av kompositionen som framstår som i huvudsak övertygande. Arbetet visar oss en exeget som arbetar med fräsch metod (textlingvistiken) och som använder ett fruktbart jämförelsematerial (den antika retoriken). Genom sina stringenta och energiska analyser når han viktiga resultat. Med sitt studium av Hebreerbrevet utifrån den antika retoriken placerar sig hans arbete i forskningsfronten inom disciplinen. Det kastar nytt ljus över brevets komposition och argumentering och kan förutses bli en självklar referens i det framtida studiet av denna svårtolkade nytestamentliga skrift.

Tryggve N. D. Mettinger

Lindboe, Inger Marie: *Women in the New Testament. A Select Bibliography. 90 sid. Teol. fak., Oslo universitet. Oslo 1990.*

Denna bibliografi ingår i en ny serie bibliografier som utges av Teologiska fakulteten vid Oslo universitet. Bibliografiserien har två syften. Det första är att ge ut bibliografier som anknyter till aktuella forskningsprojekt vid fakulteten och på så sätt ge ett bidrag till teologisk forskning och debatt. Det andra är att ge ut bib-

liografier med verk av norska teologiska forskare (t.ex. Mowinckel och N. A. Dahl).

Lindboes bibliografi är en del av förverkligandet av det första syftet. Den anknyter till ett forskningsprojekt om «Religious changes and Christian group formations in the 1st century». Som titeln säger har syftet varit att samla verk om «kvinnor i NT» utgivna 1970–1987 (samt några få tidigare viktiga verk). Ämnet är aktualiserat av feministiska teologer men bibliografin är inte begränsad till feministiska verk. Här finns också verk om kvinnor i urkyrkan och nytestamentliga kvinnotexter som inte är feministiska. Bibliografin tar upp böcker och artiklar men inte recensioner och artiklar i uppslagsböcker. De språk som finns representerade är norska, svenska, danska, engelska, franska och tyska.

Principerna för urvalet är lite vaga: det är väl oundvikligt. Förutom böcker och artiklar om NT-texter och urkyrkan finns här en del om kvinnor i antiken allmänt, vilket är bra och gör bibliografin mer användbar. Även om syftet inte varit att göra en bibliografi över feministisk exegetik eller feministteologiskt bibelbruk så verkar en del ha kommit med som jag skulle snarare kalla «exempel på hur feminister använder Bibeln när de bygger kristen teologi» (såsom Ruether: «Sexism and Godtalk») än «resultat av forskning kring NT och kvinnor i urkyrkan». Och hur hamnade Tribles «Texts of Terror» i en bibliografi över Nya Testamentets kvinnotexter?

Bibliografin omfattar 717 nummer. De är förtecknade i bokstavsordning efter författare, inte tematiskt ordnade. Den som vill söka efter något om speciella ämnen eller textställen får i stället använda det avslutande «Index of Subjects» och «New Testament Index» över enskilda textställen. I stort sett är «Index of Subjects» bra: här kan t.ex. den som vill ha tag i just feministiska böcker och artiklar finna dem under «feminist interpretation». Även om de utvalda ämnena är relativt få så återfinns här de mest grundläggande sakerna som man kan tänkas söka information om (Jesus och kvinnor, Pauli syn, underordning, sådant som har med sexualitet och äktenskap att göra ...) Säkerligen skulle en del reflektion kunna ägnas vilka företeelser som ämnet «kvinnor» aktualiserar, allt från «abortion» till «widows» ...

Också här kan det ju sättas frågetecken: att Phoebe och Junia finns som uppslagsord är ju bra, men varför inte Maria Magdalena?

Jag tror dock att bibliografin kan vara till nytta för den som söker litteratur kring kvinnor i NT även om den (tyvärr nödvändiga, antar jag) begränsningen till verk utgivna före 1987 gör att en hel del saknas — När kommer nästa del?

Hanna Stenström

Aspegren, Kerstin: *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church*. Ed. by R. Kieffer. 189 sid. *Almqvist & Wiksell International*. Uppsala 1990.

När Kerstin Aspegren gick bort 1987 var hennes arbete i projektet «Female. Male. Human in the Environment and Early History of Christianity» inte helt avslutat, men har nu blivit utgivet i serien «Women in Religion» där hennes studier i Clemens av Alexandria och Metodius av Olympus bearbetats av Ragnar Holte, projektets ledare och återges i ett appendix.

Kerstin Aspegren anlägger ett brett perspektiv när hon skildrar synen på kvinnans och mannens roll under hellenistisk tid. Hon tar sin utgångspunkt i Platon, vars kvinnouppfattning präglas av att han, liksom hans samtida, ansåg att kvinnan representerade en underordnad funktion i förhållande till mannen, vilket visades genom barnets tillblivelse, där hon var den jordmån i vilken mannens säd grodde. Detta bevisade att kvinnan helt enkelt var biologiskt underlägsen, varav följde att hon även var underlägsen i fråga om intellekt. Platon medgav likväl att hon i sällsynta fall kunde räknas som mannens jämlike, men att rent generellt gäller att mannen identifieras med aktivitet och andlighet, medan kvinnan förbinds med materia och död. Han uttalar aldrig explicit att kvinnan måste anta manliga egenskaper för att bli fullkomlig, men i den polarisation som präglar hans syn på könen, lägger han grunden för de uppfattningar som sedermera kommer till uttryck i urkyrkan.

Även Aristoteles baserade sin syn på kvinna och man med utgångspunkt från deras respektive roller vid fortplantningen. Kvinnan saknar mannens förmåga att genom hetta förvandla blodet till säd, hon är en missbildad hane och bidrar endast med den passiva materia som är nödvändig för fostrets utveckling, menade Aristoteles. Härav följer i ett vidare resonemang att kvinnan är sämre mentalt rustad och att hon aldrig kan anta manliga egenskaper eftersom hon är en defekt varelse. Aristoteles androcentriska uppfattning har haft ett oöverskådligt inflytande över västerländsk idéhistoria, och han har också satt spår både hos de tidigare kyrkofäderna och senare hos Thomas ab Aquino, som vidareförmedlat hans kvinnouppfattning.

Kerstin Aspegren tar upp ytterligare en filosofisk inriktning, vilken hade ett visst inflytande över den tidiga kristendomen, nämligen stoikerna. Dessa delade inte sin människosyn i sociala klasser eller kön, utan i de visa och de ovisa, där alla hade del i det gudomliga förnuftet. Kvinnan hade på det själsliga planet samma potential som mannen men vissa brister i hennes väsen gjorde henne dock olämplig för att bära ett samhällsansvar. Dock hävdade stoikerna att kvinnan bör vara jämställd med mannen i äktenskapet och även gärna ha en filosofisk utbildning. Genom en sådan

skulle hon arbeta hårdare för sin familj eftersom inget arbete räknas som nedvärderande för en sann filosof. I hellenismens tidevarv där framför allt Aristoteles läror dominerade var stoikernas syn på kvinnan och hennes egenvärde unik.

En annan infallsvinkel, men med bibehållande av det filosofiska perspektivet ger Filon, vars uttolkningar av Gamla Testamentet, var uppbyggda på ett dubbelt plan. Filon menade att berättelserna hade två olika meningar, dels en bokstavlig och dels en allegorisk. Bibelns skapelseberättelse blir i sin bokstavliga tolkning en uppdelning mellan å ena sidan odödlighet och godhet, vilka tillkommer mannen och dödlighet och ondska å den andra, vilket blir kvinnans lott, eftersom hon var den som först åt av kunskapens träd. Den allegoriska tolkningen går sedan ut på att kvinnan symboliserar känslan och mannen förnuftet i skapelseprocessen.

Efter denna bakgrundsteckning vänder sig Kerstin Aspegren mot den kristna kyrkans uppfattning av kvinnliga respektive manliga egenskaper, som den framkommer i berättelsen om Paulus och Tekla, en apokryfisk text från 100-talet. Tekla är en ung kvinna som omvänds av Paulus och som sedan genomgår många av de vedervärdigheter, som i denna typ av skildring mötte en ung kvinna som valt att bli kristen, framför allt hotas hennes dygd oupphörligt. Dessa på ytan schablonartade skildringar säger i själva verket att kvinnan måste avstå från sexualliv och barnafödande, d.v.s. bryta med vad som för tiden kunde uppfattas som ett traditionellt kvinnoliv. Berättelsen om Tekla går emellertid ett steg längre i och med att hon anlägger ett «manligt» tänkande. Tekla strävar nämligen att uppfatta Gud som transcendent och universell, i stället för som immanent och individualistisk, vilket enligt traditionen ansågs vara typiskt «kvinnligt», vilket konkretiseras med att hon t.o.m. uppträder i manskläder. Berättelsen om Tekla och hennes strävan att följa med Paulus på hans missionsresor bär på den hellenistiska romanens vanligaste motiv, men bär också på de drag som dominerar urkyrkans kvinnosyn: för att rätt kunna föra läran vidare, måste kvinnan överge sin kvinnoroll och sitt kvinnliga tänkande. Vad som är utomordentligt intressant är att Tekla, trots Paulus betänkligheter till slut får rätten att döpa och undervisa.

Tertullianus avvisar denna apokryfiska berättelse som en förfälskning på följande grund: Paulus skulle aldrig ha kunnat ge kvinnor rätt att döpa och predika, när han samtidigt hutat åt dem att tiga i församlingen. Tvåhundra år senare uppmärksammas Teklagestalten ånyo av Methodius av Olympos, där hon får personifiera både den rena jungfrun och den manliga kvinnan, ett ideal som övervunnit vad som är feminint hos henne själv, d.v.s. som i hellenismens uppfattning representerade det ofullkomliga, moraliskt svaga och som lät sig styras av lidelser. Tekla uttrycker själv detta ge-

nom en liknelse, där Kyrkan liknas vid en kvinna i färd med att framföda ett manligt barn, d.v.s. ett folk vilket skall återvända till en enhet med Gud från sina kvinnliga lidelser och omoral. Dopet måste bli en prägling av Kristi manlighet, ἀσενωμα, vilket bokstavligen betyder manlig skepnad. I Methodius framställning blir den talande själv, Tekla, en illustration av denna process.

Kerstin Aspegrens förklaringsmodell till varför kvinnor och kvinnliga egenskaper nedvärderats i urkyrkan ligger som synes i den starka påverkan den rönte från sin hellenistiska omgivning, vars idéer genomsyras av Platon och Aristoteles tankegångar. Men det framgår också tydligt att den sexualfientliga hållning som präglade många riktningar inom urkristendomen har spelat en avgörande roll. Det apokryfiska Tomasevangeliet framhåller att sexualiteten måste upphöra som funktion, eftersom den frambringar barn och därmed också synden och döden. Kvinnan är ett hinder i denna strävan, eftersom hon bär på Evas arv och därmed från skapelsen är uppfylld av åtrå och (blind) instinkt.

Andra apokryfiska evangelier skapar däremot en annorlunda kvinnobild. Hon skildras som ett mönster av kyskhet, när hon med självsäkerhet avvisar den äkta mannens intima närmanden. Dessa kvinnor, vilka själva övervunnit sina begär kallas för «män» t.o.m. «visa män» och uppträder som «män» i sina visioner, trots att de stannar kvar i sin kvinnliga kropp. Vad dessa berättelser vill säga är att den kvinna, som avvisat de egenskaper som samtida filosofisk och teologisk spekulation kallat «kvinnligt» blir inte en man utan en «manlig kvinna». Hon representerar den människa som övervunnit sina svagheter och blir därmed ett ideal i urkyrkan.

Kerstin Aspegrens arbete visar på en ny och tämligen okänd forskningslinje i fråga om kvinnans roll i urkristendomen och den tidigare kyrkan, nämligen hur den typologi som Ireneus sedermera kom att göra mellan Eva och Maria redan fanns inbyggd. Samtidigt ger arbetet nya aspekter på frågan om kvinnans rätt att döpa och predika. Kerstin Aspegren visar på att den nedvärdering av de kvinnliga egenskaper vi finner i den framväxande kristendomen är präglade av den androcentrism som förhärskade i den sociala och kulturella kontext varur den framgick. Enkratismen, kravet på sexuell återhållsamhet, kom att ytterligare förstärka en kvinnofientlig hållning. Genom att avlägsna sin kvinnlighet, definierad som «åtrå och instinkt» och bli asexuell och försedd med ett «intellekt» kunde kvinnan dock bli ett ideal inom urkyrkan och den tidiga kristendomen. I detta ideals efterföljd kan vi skymta de starka kvinnogestalter som framträder i medeltidens klosterliv bredvid uppfattningen om kvinnan och sexualiteten som ett arv från Evas fall.

Jonsson, Kjell: *Harmoni eller konflikt? En idéhistorisk introduktion till förhållandet mellan vetenskap och religion i Västerlandet. 211 sid. Carlssons förlag, Stockholm 1991.*

Vetenskap och religion är ett återkommande problem i den västerländska idéhistorien. I Sverige var debatten livlig under 50-talet för att därefter gå in i en stagnationsperiod. Jonssons bok är ett symptom på att diskussionen åter hettat till efter det att den nya fysiken blivit mer allmänt känd och erkänd, efter tekniksamhällets misslyckande och efter det vakuum en långt gången sekularisering skapat. Jonsson har redan tidigare gjort sig känd som en auktoritet på området, fr. a. med sin avhandling «Vid vetandets gräns: Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870–1920» från 1987 men också genom populärvetenskapliga framställningar i både skrift och radio.

«Harmoni eller konflikt» är en idéhistorisk översikt av relationen mellan naturvetenskap och religion. Jonsson försöker att starta med medeltiden, men tvingas naturligtvis tillbaka till antiken, och slutar i nutid. Framställningen är kronologisk men gör flera långa uppehåll med tematiska utläggningar och fördjupningar i enskilda tänkare. Jonsson gör två avgränsningar. Dels begränsar han sig till Västerlandet och dels till *naturvetenskap*. Dessa begränsningar är mycket rimliga och vanliga men det är ändå bra att Jonsson gör dem explicit. De tematiska utläggningarna göres kring de stora händelserna i problemutvecklingen såsom naturvetenskapens genombrott, Galileistriden, naturlig teologi, Newtons fysik och evolutionsläran. Genom hela utvecklingen ser Jonsson tre möjliga relationer mellan naturvetenskap och religion. 1. Oförenlighet; naturvetenskap och religion kan inte båda vara sanna. Det finns grund för en reell konflikt. 2. Separation; de tillhör olika världar som inte konkurrerar. Var och en verkar inom sitt område. 3. Harmoni; de hävdar egentligen samma sak. Denna grovuppdelning är fullt användbar, fr. a. om man utvecklar hur de två sista alternativen förhåller sig till varandra. Båda utgör någon typ av harmoni. Att det i grunden rör sig om endast två olika relationer antyds ju faktiskt av bokens titel.

Jonsson poängterar magins och irrationalitetens betydelse för det naturvetenskapliga genombrottet. Det magiska tänkandet, fr. a. astrologi och alkemi, gav upphov till nya metoder och förklaringsmodeller som nyttjades också inom naturvetenskapen. Magi handlar mycket om att *påverka* naturen medelst olika krafter och denna i grunden nya syn på naturen inspirerade den groende naturvetenskapen. Det för naturvetenskapen essentiella *experimentet* har delvis sin grund i magin medan det hemlighetsmakeri som omgärdade ma-

gin inte var en tradition som fördes vidare av vetenskapen.

Jonsson poängterar också att talet om ett «krig» eller en konflikt mellan naturvetenskap och religion är betydligt överdrivet. Krigs- eller konflikttillstånd har egentligen bara rått undantagsvis medan normaltillståndet varit åtminstone fredlig samexistens. Inte ens det klassiska debaclet mellan Darwins förespråkare Huxley och biskop Wilberforce utgör något bra exempel på en konflikt mellan naturvetenskap och religion. Jonsson menar att det snarare var en strid mellan «å ena sidan en företrädare för en vetenskap som ville relatera forskningen till religiösa och moraliska värden och å andra sidan en företrädare för den nya, sekulariserade och professionella, s.k. värdefria vetenskapen.» Också i Galileistriden ger Jonsson en mer nyanterad bild som förtar det klassiska intrycket av en maktlysten, intolerant kyrka som med alla medel bekämpar en ung och sanningslidande vetenskap personifierad av Galilei. Den striden påverkades t ex av krassa maktpolitiska faktorer.

Mot bakgrund av att Jonsson är så noga med att nyansera den klassiska konfliktbilden och visa vilka andra faktorer som också påverkade frågan, så är det lite märkligt att så lite av kristendomens positiva betydelse för naturvetenskapens genombrott och utveckling uppmärksammas. Det är ju en väl etablerad tes att det bara var i den västerländskt kristna myllan som naturvetenskapen hade en möjlighet att slå rot. Sant eller osant, så hade det varit värt en utförligare diskussion i just detta sammanhang.

Inget av dessa drag utgör egentligen några nya forskningsrön. Genomgående ger Jonsson en habil och väl avvägd bild av den idéhistoriska bakgrunden till frågan vetenskap — religion. Det är en utmärkt bok vars genre kan betecknas som avancerad populärvetenskap eller sammanfattande forskningsöversikt. Den har självklart översiktens vanliga fel; att så mycket fattas. Till det man mest saknar hör den teologiska idédebatten, naturvetenskapens egen utveckling, sociala, politiska, ekonomiska faktorer i idéutvecklingen och några speciella relationer som «god of the gaps». Mest saknar jag en *ram* för debatten med vars hjälp läsaren kan ges en uppfattning om hur viktig respektive oviktig frågan om vetenskap — religion är under skilda epoker. Genom att denna ram saknas missar också Jonsson den relation som består i det totala ointresset från respektive sida och som trots allt är den helt dominerande relationen mellan vetenskap och religion idag. Men detta kan inte framföras som kritiska synpunkter med mindre att man samtidigt föreslår att andra punkter kan utgå ur framställningen.

Boken är inte helt igenom *idéhistorisk*. De avslutande kapitlen behandlar vår egen tid och redogör för frågans status idag. Faktorer som påverkar dagsbilden

är av flera slag. På den naturvetenskapliga sidan finns det som kallas den nya fysiken (och som är minst 60 år gammal), vetenskaps- och tekniksamhällets misslyckande att skapa det goda livet och naturligtvis teknikens negativa effekter illustrerad fr.a. genom vapenteknologi och miljöförstöring. På den «religiösa» sidan finns den fortgående sekulariseringen, det aktualiserade behovet att skapa helhet och mening i tillvaron och behovet att förankra etiska ställningstaganden. I dessa kapitel får Jonsson anledning att också ta upp nyreligiösa rörelser, ockultism och mystik såsom svar på just dessa behov. Hans iakttagelser av vår samtid tillhör bokens intressantaste avsnitt.

I slutkapitlen illustreras också mycket tydligt hur de centrala begreppen «naturvetenskap» och «religion» förändras under resans gång. Det är egentligen lite vanskligt att, som Jonsson, lämna denna fråga okommenterad ända till slutkapitlet. Det är en tautologi att «vetenskapen» uppstår med den vetenskapliga revolutionen. Alltså är det något annat som *liknar* vetenskap som diskuteras i frågan religion — vetenskap före Kopernikus, Kepler och Galilei. Tertullianus tes, som

Jonsson nämner, att tron kan ersätta mänskligt vetande är alltså ett inlägg i en debatt som vi hellre kallar tro — vetande. På ett liknande sätt kan man se hur begreppen utvidgas i slutkapitlen till att snarast stå för «den vetenskapligt-tekniska livssfären» kontra «den värderande och helhetsskapande livssfären». Detta är alltså inte bara en bok om klassisk naturvetenskap och religion i traditionell mening. Det handlar också om de liknande och de vidare begreppsparen tro — vetande, uppenbarelse — förnuft, andligt — materiellt, kultur — natur. Det visar att förhållandet vetenskap — religion är ett föränderligt förhållande.

«Harmoni eller konflikt» är ganska rikt illustrerad, men det är bara undantagsvis som bilderna utgör en integrerad helhet med texten. De tjänar mest som trevliga avbrott i textmassan. Varje kapitel avslutas med ett tiotal litteraturtips. Det är en utmärkt service åt läsaren men trots författarens uttalade ambition om motsatsen, så präglas dessa litteraturtips stundtals av en viss ålderdomlighet.

Lars Haikola

## AKTUELLT

### Nordiskt forum för kontextuell teologi

I början av höstterminen 1991 skapades ett nytt teologiskt nätverk som gavs namnet Nordiskt forum för kontextuell teologi. Syftet med nätverket är att skapa ett forum för metod- och teoridebatt inom nu-inriktad kristendomsforskning. Nätverket vänder sig i första hand till dem som arbetar inom de discipliner som betecknas som systematisk teologi, tros- och livsåskådningsvetenskap, dogmatik och etik samt i andra hand till forskare inom angränsande discipliner som bearbetar likartade frågor.

Det planerade nätverket är särskilt angeläget eftersom det idag inte finns något nordiskt nätverk för forskare inom ämnesområdet. Intresset för det planerade nätverket har därför varit stort och planerna har mött ett starkt gensvar bland forskare i de olika nordiska länderna.

Metoddebatten har under lång tid varit intensiv inom det ämnesområde som det planerade nätverket kommer att bearbeta. Under senare år har emellertid denna metodiska reflexion fördjupats, dels genom internationella impulser (till exempel, feministteologi,

tredje världen-teologier, nordamerikansk debatt om «konstruktiv teologi», olika typer av hermeneutik) dels genom inomnordiska nyansatser (empirisk livsåskådningsforskning, olika varianter av kontextuell teologi etc). Det är ingen överdrift om man påstår att under senare år har en djupgående metodisk och innehållslig förnyelse påbörjats vid flera nordiska universitet men av olika skäl har möjligheterna till ett mer ingående tankeutbyte mellan dessa olika nyansatser varit begränsad.

*Vetenskapligt innehåll.* — Förhållandet mellan teologi och en pluralistisk kultur är av särskilt intresse för kristendomsforskningen. Detta studium har ju en lång akademisk tradition men utfördes under många sekler i konfessionell enhetliga samhällen och gavs därför en konfessionell prägel. Kritiken av en sådan inriktning har lång hävd men har fördjupats under senare decennier, inte minst genom analyser av olika typer av religiös och livsåskådningsmässig pluralism. Inom ramen för ett studium av relationen mellan kristendomsforskning och pluralism kan man behandla väsentliga aspekter av den metodiska och teoretiska förnyelsen inom ämnesområdet.

Temat för den första arbetsperioden omfattande två symposier är *Teologi i ett pluralistiskt Norden*. Arbetet

är tänkt i tre steg vilka i nätverksdiskussioner definierats på följande sätt.

Först problematiseras pluralismbegreppet och en fruktbar diskussion kan gälla pluralism contra det för alla gemensamma. Det som är specifikt och för teologin relevant i den nordiska pluralismen analyseras utifrån tillgängliga data.

Därefter preciseras de olika kunskapsteoretiska och metodiska ansatser som gjorts i de olika nordiska länderna när det gäller kristendomsforskning. Det är utan tvekan så att inflytande från skilda europeiska traditioner fått olika starkt genomslag i olika universitet i Norden. De nordiska universiteten bildar när det gäller metoder för kristendomsforskning just nu ett intressant och differentierat mönster. Men de nordiska universiteten har inte bara övertagit metodiska traditioner utifrån. Det sker en specifik omformning av dessa traditioner i Nordens kulturella kontext. Här finns just nu unika möjligheter både att klarare relatera den nordiska teologin till övrig europeisk kristendomsforskning och att utforma ett specifikt nordiskt bidrag till den gemensamma europeiska diskussionen.

De metodiska och kunskapsteoretiska analyserna leder fram till bearbetning av frågor av följande typ:

- Hur kan man utforma hypotetiska formuleringar av det kristna läroinnehållet på ett icke-konfessionellt språk, d.v.s. språk som är tillgängligt i en pluralistisk kontext?
- Hur kan man förstå relationen mellan allmänmänskliga och specifikt kristna aspekter i etiken?
- Kan man lyfta fram och formulera sådana värden i den kristna traditionen som är bärkraftiga i en pluralistisk miljö?

*Organisation.* — Syftet med nätverket är att skapa förutsättningar för vetenskapligt utbyte mellan forskare som inom ramen för ett gemensamt tema bearbetar olika forskningsuppgifter genom utarbetandet av uppsatser av vetenskaplig kvalitet. Det är inte meningen att de deltagande forskarna skall starta med helt nya forskningsuppgifter, utan deras redan pågående forskning skall kunna bidra till bearbetningen av den gemensamma problematiken. Avsikten är att de olika bidragen skall publiceras i en gemensam volym.

Det kan finnas flera fördelar med en sådan uppläggning:

- (1) Genom att diskussionerna bygger på deltagarnas egen forskning kan den bli mer djupgående.
- (2) Eftersom samarbetet stöder det egna forskningsarbetet finns det en större motivation att satsa tid och energi i samarbetet.

(3) Genom att inrikta arbetet på att publicera de presenterade texterna skapas förutsättningarna för att bygga upp en litteratur inom ett område där bristen på sådan är påtaglig.

Under det första verksamhetsåret planeras två symposier. Inför det första symposiet redovisar varje deltagare ett kort PM (2–5 sidor) som presenterar det egna bidragets inriktning. Dessa PM diskuteras vid det första symposiet, bland annat med syfte att antologin skall bli en så enhetlig produkt som möjligt. På grundval av diskussionen utformar deltagarna sina bidrag.

Inför det andra symposiet skickas de färdiga uppsatserna ut till deltagarna. Tanken är att utsändningen skall ske i så god tid att själva symposiet kan ägnas åt en diskussion av de olika uppsatserna som sedan publiceras i en gemensam volym.

Genom att organisera arbetet i två etapper och med två symposier kan nätverkets deltagare dela det innehållsmässiga ansvaret eftersom alla i de gemensamma överläggningarna kan påverka utformningen av olika bidrag. Det praktiska ansvaret för kommunikationen kommer under det första året att skötas av nätverkets medlemmar i Lund. Koordinator är under-tecknad.

Det första symposiet planeras äga rum 25–27 september 1992 och det andra symposiet i början på 1992. Det första symposiet finansieras genom ett av Nordiska forskarutbildningsakademien (NorFa) beviljat anslag.

Utöver denna uppläggning planeras även upprättandet av en kontinuerlig forskardiskussion via datanät.

I nätverket ingår för närvarande Sigurd Bergmann, Carl Reinhold Bråkenhielm, Ola Byfält, Svein Aage Christoffersen, Per Frostin, Jens Glebe-Møller, Cristina Grenholm, Anna-Karin Hammar, Mats Hansson, Kjetil Hafstad, Manfred Hofmann, Anders Jeffner, Theodor Jørgensen, Turid Karlsen Seim, Tage Kurtén, Mikael Lindfelt, Pétur Pétursson och Miika Rukan. Alla som är intresserade av att med utgångspunkt i egen forskning delta i en vetenskaplig diskussion om kontextuell teologi är välkomna i nätverket.

*Per Frostin*