

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2013

ÅRGÅNG 89

Tema: Riternas förändring i det moderna Sverige

Inledning av gästredaktör Anne-Christine Hornborg, Lund

Gud, ge mig sinnesro. Om sinnesrogudstjänstens plats i Svenska kyrkans gudstjänstförnyelse

av Ninna Edgardh, Uppsala

Heliga kramar och gudomlig intimitet. Rituell omvandling i Stockholms pentekostala miljö

av Jessica Moberg, Södertörn

Muslimsk palliativ vård i Sverige – ett utforskat forskningsfält

av Göran Larsson, Göteborg

Religiositet, nationalitet och sekularisering bland Sveriges judar

av Svante Lundgren, Lund

Yoga i skolan. Hinduisk utövning eller sekulariserad rit för avslappning och rörelse?

av Kim Löfqvist, Lund

2

INNEHÅLL

Riternas förändring i det moderna Sverige

av professor Anne-Christine Hornborg, Lund49

Gud, ge mig sinnesro. Om sinnesrogudstjänstens plats i Svenska kyrkans gudstjänstförnyelse

av professor Ninna Edgardh, Uppsala54

Heliga kramar och gudomlig intimitet. Rituell omvandling i Stockholms pentekostala miljö

av FD Jessica Moberg, Södertörn65

Muslimsk palliativ vård i Sverige – ett utforskat forskningsfält

av professor Göran Larsson, Göteborg74

Religiositet, nationalitet och sekularisering bland Sveriges judar

av docent Svante Lundgren, Lund82

Yoga i skolan. Hinduisk utövning eller sekulariserad rit för avslappning och rörelse?

av masterstudent Kim Löfqvist, Lund88

Riternas förändring i det moderna Sverige

ANNE-CHRISTINE HORNBORG

Gästredaktör för detta nummer av STK är Anne-Christine Hornborg, professor i religionshistoria vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds universitet. Hennes avhandling, A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada (2001), bygger på historisk källforskning och fältarbeten hos kanadensiska mi'kmaq-indianer 1992-1993, 1996 och 2000. Förutom sin religionsantropologiska profil är Hornborg också verksam inom det interdisciplinära ämnet Ritual Studies och forskar om ritteorier och nya rituella praktiker (som nyandlig "terapi" och "coachning") i det senmoderna Sverige, se Ritualer: Teorier och tillämpning (2005) samt Coaching och lekmanaterpi: En modern väckelse? (2012).

När jag blev ombedd att vara gästredaktör för ett kommande nummer av *STK* föll det sig naturligt för mig att efter flera års arbete med det tvärvetenskapliga ämnet *Ritual Studies* bjuda in skribenter inom olika forskningsfält för att diskutera riternas roll i en föränderlig och rörlig värld med speciellt fokus på Sverige. I dagens samhälle ser vi hur globalisering, migration, individualisering och det vi kallar modernitet skapar nya sätt att forma riter, anpassar andra över landsgränser till den nya kontexten eller sätter individen mer än symbolhandlingar och traditionen i centrum. Det moderna samhällets mångfald av riter och olika sätt att konstruera dem har även väckt frågan om vad som ska klassificeras som en rit och speciellt vad som är en religiös rit.

Vägen från vardaglig handling och till det vi känner igen som en fullfjädrad religiös rit är en process, som ligger i sättet och graden av hur handlingen formaliseras. Även i vardagen använder vi oss av vissa formella handlingar, till exempel när vi hälsar, fast hälsningsriten skulle vi inte klassificera som religiös. Det är dock tydligt att hälsningen kräver en kulturell kompetens, då handlingsmönstret i förväg är bestämt och ser olika ut i olika kulturer. Att ge en utförlig hälsorapport på hälsningen "How're you doing?" skulle göra amerikanen förbryllad – kanske till och med tro att du låg på ditt yttersta. Vi kan med andra ord säga att riter styr upp det sociala samspelet mellan människor och underlättar detta genom att använda igenkännbara mönster som hur man hälsar. Att inte ha en viss rutin eller bryta ritens bestämda mönster skapar social oreda, så formaliseringen av handlingarna fyller en viktig funktion.

Formaliseringen (eller det som några forskare kallat ritualiseringen) kan också fungera strategiskt för att nå ett visst mål. När jag gjorde fältarbete hos kanadensiska mi'kmaqindianer i Nova Scotia under 90-talet ansökte ett gruvbolag om tillstånd att exploatera ett berg som av mi'kmaq ansågs vara heligt. Både mi'kmaq och miljövännen i närområdet skrev protester mot det planerade gruvbrottet och uppvaktade myndigheter på olika sätt, men varje protest möttes med starka motargument och nya skrivelser, så dagen för att ta ett beslut om att iscensätta planerna närmade sig. Mi'kmaq satte sig då på berget och genomförde en trumceremoni, vilket väckte uppmärksamhet i den nationella pressen (och även utanför landsgränsen, till exempel fick de stöd av aboriginer i Australien som i media kunnat följa händelserna). Myndigheter och gruvbolaget hade svårt att möta denna nya form av motstrategi, det vill säga riten – eller för att tala med socialantropologen Maurice Bloch: Hur argumenterar du mot en sång?¹

Men hur känner vi igen en rit som religiös rit? Socialantropologen och ritualforskaren Roy Rappaport menar att själva de formella handlingarna i den religiösa riten liknar mycket andra, mer profana till sin karaktär, men i den religiösa riten förankras de i det han kallar *The Uitimate Sacred Postulates*, vilket gör dem mer oantastliga. Rappaport hade långa fälterfarenheter från meringfolket på Papua New Guinea, vilket han använder sig av i sin digra ritualteoretiska bok *Ritual and Religion in the Making of Humanity*,² men han använder sig också flitigt av exempel från de abrahamitiska religionerna. Andra forskare som Catherine Bell och Ron Grimes har varit mer försiktiga i att ge generella definitioner av riter och mer fokuserat på själva processen, ritualiseringen, för att undvika att riter definieras efter den kultur och tidsanda som forskaren befinner sig i.³

Riter framställs ofta som oföränderliga, som bärare av traditionen och som ett fastslaget mönster som förts vidare generation efter generation. Till viss del kan det vara så, men riter är också produkter av sin samtid och på så sätt anpassbara, nyskapande eller omskapade. En nattvardsgudstjänst eller *Sedermåltid* skulle säkert de flesta se som religiösa ritualer, men hur ska vi klassificera de nyskapade riterna som i hälsans eller självförverkligandets namn idag säljs på marknaden av privata entreprenörer som terapi eller livscoaching? Religionsforskaren Paul Heelas har

¹ Se Maurice Bloch, "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation, 55-81 i *Archives Européennes de Sociologie* 15 (1974).

² Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 1999). Bakom frasen "in the Making" ligger Rappaports tanke att det är i religion och riter som människoarten skapar sitt specifika vara som skiljer oss från djuren. Även djur utför riter, men de olika arterna kan enbart överföra sina budskap på ett för arten likartat sätt (indexikala budskap). Människan däremot kan utöver de indexikala tecknen också överföra budskap på olika sätt (kanoniska) och därmed överföra religiösa och kulturella traditioner över tid och rum.

³ Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York, Oxford: Oxford UP, 1997); Ronald L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies* (Waterloo, Canada: Ritual Studies International, 2010, 3rd edition).

beskrivit hur moderniteten har skapat en ”sakralisering av Självet”⁴ och om ritualutförarna idag förankrar de helande praktikerna i ”Andlighet”, ”Källan”, ”den Inre Kraften” eller ”den Inre Potentialen” – kan dessa transempiriska krafter liknas vid Ultimate Sacred Postulates, som Rappaport diskuterar som kännetecken på religiös rit? I min senaste bok, *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse?* (2012), är det nya riters design och överföring av nyandliga eller vetenskaplika budskap jag vill utforska. Jag vill visa att riter fortfarande är viktiga för individen, men de kan idag specialdesignas för den enskilde deltagaren, utföras enskilt, på kursgårdar eller arbetsplatser, av andra rituella ledare än vad samhället eller traditionen auktoriserat och med en annan syn på ohälsa eller själavård än vad både den kliniska terapin eller kyrkan erbjuder.⁵ Det finns i de nya riterna en önskan om att de mer ska konstrueras utifrån individens behov och uttrycka det personliga, än följa traditionens på förhand föreskrivna symbolakter. Riten som en härmning av traditionens ”arketyper” verkar inte tilltala dagens människor. De vill inte bara imitera de handlingar som en tradition har föreskrivit utan riterna ska istället skapa möjligheter att uttrycka det personliga. Utan starka upplevelser och ett personligt engagemang får riten ingen mening och känns misslyckad. Jag lyfter fram fyra grundkomponenter som vägledande för hur de nya riterna designas: självutnämnda ledare (där ritualledarens egen upplevelse och erfarenhet ofta spelar en viktig roll i praktikerna), individcentrering, en känsla av jagutveckling och starka upplevelser av förändring (omvändelser) under själva den rituella processen. Vi skulle också kunna tillägga ett femte kännetecken, marknadsanpassning – att sälja de nya riterna har blivit ett lönsamt projekt, både till individen på må-bra-marknaden och på senare år även till offentlig verksamhet. Riter används således fortfarande i helandeprocesser, och utformningen av dessa beror på samhällets förutsättning och de belöningsprocesser och vinster som riten kan ge.

Om riter ska förändras krävs en viss finess av ritualkonstruktören – riten ska helst inte upplevas av deltagaren som påhittad eller konstruerad. Riten ska också hitta en trygg och helst förväntad väg genom osäkerhet och de nya krav som individen ställs inför. De olika bidragen i detta nummer av *STK* vill därför visa hur olika traditioner arbetar med förändring och anpassning av riter till nya kontexter med fokus på samtidens Sverige. Vi ser också att trots olikheter i tradition – här finns diskussioner om judiska, kristna, muslimska och asiatiska riter, så finns de alla i en samtida global och moderniserad värld och påverkas av denna. Mönster genereras som ibland går i samma riktning trots olika traditioner, ibland framställs

⁴ Paul Heelas, “The Sacralization of Self and New Age Capitalism”, 139-66 i *Social Change in Contemporary Britain* (red. N. Abercrombie & A. Warde: Cambridge: Polity Press, 1992).

⁵ Anne-Christine Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse?* (Falun: Dialogos förlag, 2012). Se även Hornborg, ”’Människa, varför har ni valt det här yrket?’ Ledarskap och praktik i nya riter”, 110-122 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 82 (2006).

de rituella mönstren som kontraster eller protester mot det nya och ibland blandas olika traditioner samman och befruktar varandra.

Hur har Svenska kyrkan svarat på nya krav som individen ställs inför i det svenska samhället och vilket förhållande finns till de nya riterna och privata entreprenörer som hittas inom må-bramarknaden och deras lösningar på helande och nya sätt att designa sitt jag? Ninna Edgardhs artikel om sinnesrogudstjänster visar hur Svenska kyrkan genom denna gudstjänstform försöker hitta nya vägar inom kyrkan för att tilltala sökare som vill hitta personlig mening och svar på existentiella frågor som genereras av dagens moderna samhälle. Riter som lyfter fram den privata erfarenheten och andliga upplevelser verkar attrahera individen mer än de traditionella gudstjänstformerna. I de personliga upplevelsernas betydelse för utformningen av rituell design finns en bro över till Jessica Mobergs artikel om ritualisering inom nypentekostal miljö i Stockholm. Intima relationer odlas i denna miljö, som till exempel att använda sig av kramar. Riten får här en averotiserande funktion – kramen ritualiseras – för att kunna iscensätta nära relationer mellan de ofta unga deltagarna i deras nya gemenskap. En ”vanlig” kram kan skapa attraktion, men om det finns ett formaliserat handlingsmönster i församlingen för hur kramen ska utföras och tolkas, signalerar istället kramen i detta sammanhang ett högre syfte, större än bara ”vanlig” närhet. Ambitionen är att skapa en ny livsstil i nära gemenskap med Gud.

De så kallade passageriterna har i alla kulturer varit viktiga vid olika faser (födelse, pubertet, äktenskap, dödsfall) i individens liv. Dessa riters funktion är att överföringen från en status till en ny ska följa ett bestämt mönster för att den nya statusen ska bekräftas på ”rätt sätt”. Men passageriter ser olika ut i olika religiösa och kulturella traditioner och i dagens rörliga värld kan problem uppstå när det hemvanda ska planteras om i en ny kontext. I Göran Larssons artikel diskuteras muslimsk palliativ vård och de problem som här kan bli aktuella i mötet med svensk sjukvård. Frågor som när en person anses vara död (hjärndöd/hjärtdöd), om organdonationer är tillåtna och hur de traditionella renhetsreglerna ska följas får direkta konsekvenser för hur riter i livets slutskede ska organiseras och genomföras i en ny kontext. I migrationens fotspår har på senare år en praktik utvecklats med imamer som kan ge andlig vård på sjukhus och sköta viktiga riter i livets slutfas.

Svante Lundgren lyfter fram ett annat intressant spår i riternas funktion. Han tar sin utgångspunkt i den judiska komuniteten för att diskutera en fråga som gäller förhållandet mellan att utföra den rituella handlingen och den religiösa tro denna handling ska förankras i: måste man tro på en högre makt för att utföra en rit? Roy Rappaport och även Caroline Humphrey och James Laidlow⁶ har diskuterat denna fråga och kommer fram till (även om mycket i deras teorier skiljer sig åt), att

⁶ Rappaport 1999; Caroline Humphrey & James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

en individs intention till att utföra en rit inte går att utläsa genom att bara studera handlingen som utförs. En person kan delta av slentrian eller sociala krav – men därmed inte sagt att själva riten förlorar sin funktion. Deltagandet i en liturgisk ritual behöver således inte bygga på att deltagarna omfattar en tro för att den skall få en verkan, bara på en acceptans hos de medverkande att rätt utföra det rituella åtagandet.⁷ Lundgren visar i sin text att riterna kan för många judar mer höra samman med att de deltar av ”tradition” och för att visa samhörighet med det judiska folket än att de uttrycker deltagarens tro på en högre makt. Så oavsett om du är troende eller sekulär jude, så binder riten sociala band mellan folkgruppen. I mötet mellan det svenska samhället och den judiska kalendern finns också en flexibilitet och anpassbarhet. Lundgren diskuterar också hur nya riter uppstått, som kippavandringen, vilket är ett svar på en ökad antisemitism i samhället.

De problematiska gränserna mellan vad som ska klassificeras som en religiös rit, en andlig rit eller bara en ”teknik” lyfts fram i Kim Löfqvists artikel om yoga. Problematiken gäller här nya riters intåg i offentlig verksamhet som skola och hur dessa nya riter mottagits. Är yoga att betraktas som en hinduisk rit att likställas med till exempel en förbön eller bönestund och därmed oförenlig med en sekulär skolverksamhet eller är det en ”teknik” (möjligen ”andlig”) för avslappning? Löfqvist visar på komplexiteten i själva yogabegreppet, om olika historiska traditioner och överföringen av yoga till väst. Artikeln visar att vi inte kommer ifrån problemet hur riter ska klassificeras och därmed på vad sätt och i vilka kontexter de kan utövas i ett mångkulturellt samhälle.

Jag vill slutligen ge ett stort tack till medförfattarna i detta gästnummer av *STK*. Deras olika artiklar ger kunskap om den rituella mångfalden och på förändringar i den rituella praktiken i dagens Sverige. De visar också att riterna fortfarande spelar en viktig roll även i ett till synes sekulärt land, då dessa är viktiga för att känna kontinuitet, förnyelse, orientera sig i nya kontexter och till nya livsvillkor och inte minst genom att delta i handlingar där samhörighet skapas.

⁷ Rappaport ser en vits med att individens intention är skild från den rituella handlingen – det gör riten till ett ”säkert språk”. Du behöver inte tro på äktenskapet, eller ens känna kärlek till den blivande partnern, men accepterar du att delta i vigselceremonin som en av partnerna så blir du gift i alla fall om du följer ritens regler.

Gud, ge mig sinnesro

Om sinnesrogudstjänstens plats i Svenska kyrkans gudstjänstförnyelse

NINNA EDGARDH

Ninna Edgardh är professor i kyrkovetenskap, särskilt diakonivetenskap, vid Teologiska fakulteten, Uppsala universitet. Hennes forskning är inriktad på förändringsprocesser i samhälle och kyrka med särskilt fokus på genus, diakoni och liturgi. Förändringarna i Svenska kyrkans gudstjänstliv har skildrats utförligt i boken Gudstjänst i tiden. Gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008 (Arcus 2010). Boken skrevs inom ramen för ett expertuppdrag inför den pågående revisionen av Svenska kyrkans handbok för gudstjänst. Skärningspunkten diakoni och liturgi står i fokus för ett flertal av författarens publikationer på både svenska, engelska och tyska.

År 2000 markerar en brytpunkt i Svenska kyrkans historia. En månghundraårig period som statskyrka i ett enhetssamhälle avslutas. Framträder ett självständigt trossamfund, som söker sin roll vid sidan av andra i ett allt mer pluralistiskt samhälle. Förändringen har också en rituell sida. De sista decennierna av 1900-talet präglades av en uppluckring av den rituella enhetlighet som länge präglat kyrkan med stora förändringar i hur dess gudstjänst firas. Syftet med denna artikel är att beskriva och teologiskt diskutera denna rituella förändring. Fokus kommer att ligga på en av de många nya former av gudstjänst som växte fram under 1990-talet, nämligen Sinnesrogudstjänsten eller Sinnesromässan, som snabbt blev en förhållandevis etablerad form både inom Svenska kyrkan och i frikyrkliga och ekumeniska sammanhang.

Gudstjänstformen har fått sitt namn av Sinnesrobönen, som används inom tolvstegsprogrammen i bland annat Anonyma Alkoholister:

Gud, ge mig Sinnesro att acceptera det jag inte kan förändra, mod att förändra det jag kan och förstånd att inse skillnaden.

Sinnesrogudstjänster firades i början av 2000-talet, regelmässigt eller vid enstaka tillfällen, i en

fjärdedel av Svenska kyrkans församlingar.¹ Trots detta har gudstjänstformen i liten utsträckning teologiskt studerats och diskuterats.² Kanske har det att göra med att relationen till tolvstegsrörelsen räckt för att legitimera dess plats i marginalen i ett växande gudstjänstutbud. Samtidigt har detta placerat Sinnesrogudstjänsterna i något av ett teologiskt reservat. När de nu går in på sitt tredje decennium och fortfarande förefaller livaktiga och relevanta för deltagarna, framstår det som hög tid att ta en lite grundligare diskussion om dess plats i Svenska kyrkans gudstjänstliv. För min egen del har frågan aktualiserats av att den församling där jag tjänstgör valt, så vitt jag vet som enda församling i landet, att fira Sinnesrogudstjänst som huvudgudstjänst varje söndag.

¹ Göran Gustafsson, *LUKA 27 om kyrklig sed 2002. Materialbeskrivning. Resultatredovisning. Analysexempel* (Lund: Lunds universitets Kyrkohistoriska Arkiv, 2006), 129-130.

² Tomas Andersson (red.), *Boken om recovery* (Örebro: Libris, 1999); Larsåke W. Persson, *Sinnesrobönen* (Örebro: Libris, 2008, ny rev. utgåva, tidigare publicerad 1977, 2001 och 2003); Helena Rönnberg, *Tolv steg för livet. Brommadialogen och kristen recovery*. Diss. Åbo akademi 2007 (Åbo: Åbo Akademis förlag 2007), 253-264; Lars-Åke Lundberg, "Sinnesrogudstjänster – väckelse i det tysta", 464-467 i *Svensk kyrkotidning* 39/2007.

Jag ska återkomma till Sinnesrogudstjänsternas bakgrund och form, men vill börja med att återge hur de kan upplevas. Petra Pousard sammanfattar sin intervjustudie med att ”sinnesrogudstjänstens mer öppna och välkomnande attityd i jämförelse med Svenska kyrkans ordinarie gudstjänstformer gör den attraktiv”. Deltagarna upplever ”en annan form av gemenskap, ärlighet och delaktighet”, som hon kopplar till ”utelämnandet av teologiska utläggningar” till förmån för ”den personliga erfarenheten av en andlighet”. Pousard drar slutsatsen ”att sinnesrogudstjänsten kan möta dagens människor och deras behov av personligt andligt sökande” och därmed ”stå som en kontrast till Svenska kyrkan som institution vilken kan upplevas som stel och föråldrad och inte ge svar på existentiella frågor förankrade i dagens vardag”.³

Beskrivningen fångar flera drag som stöds även av andra källor, men som också tål att problematiseras och diskuteras. Är - eller var - Svenska kyrkans traditionella gudstjänst stel och föråldrad? Vad är det som skapar upplevelsen av gemenskap och delaktighet i Sinnesrogudstjänsten? Hur bekräftas personliga andliga erfarenheter? På vilket sätt ges sökandet plats? Varför finns ordet ärlighet med i beskrivningen? Vad är det i Sinnesrogudstjänsten som passar de existentiella behoven hos ”dagens människor”? Och slutligen: Finns i Sinnesrogudstjänsten ett ärende till Svenska kyrkans gudstjänstliv mer generell?

Från den ”svenska” gudstjänsten till kreativ mångfald

Upplevelsen av Sinnesromässan framställs av Pousards informanter i kontrast mot kyrkans ”ordinarie gudstjänstformer”. Min tolkning är att detta har att göra med att Sinnesromässan uppstått som en del av en större reaktion mot den rituella enhetlighet som länge präglat Svenska kyrkans gudstjänst och som fått den att på ett normerande sätt framstå som ”den svenska guds-

tjänsten” i paritet med namnet på den regelbok som styr den, nämligen *Den svenska kyrkohandboken*.

Fortfarande firades i slutet av 1960-talet gudstjänst i princip på samma sätt i alla landets svenskkyrkliga församlingar varje söndag. Högmässan, vanligen utan nattvard, leddes av prästen ensam, medan övriga deltagare stämde in i någon enstaka acklamation, samt i psalmsången, men i övrigt var hänvisade till lyssnande och tyst bön. Till formen låg tyngdpunkten vid den verbala förkunnelsen i skriftetal och predikan. Innehållsmässigt låg tyngdpunkten på Guds upphöjdhed och människans botfärdighet. *Den svenska kyrkohandboken* från 1942 reglerade framför allt prästens tal och agerande. Men titeln säger också något om Svenska kyrkans dominans. Fortfarande tillhörde fler än nio av tio svenskar statskyrkan i slutet av 1960-talet. Det livaktiga frikyrkliga gudstjänstlivet i Sverige osynliggörs däremot helt bakom kyrkohandbokens anspråk på att stå för ”det svenska”.⁴ Kyrkohandbokens texter underströk också kyrkans nationella karaktär som svensk folkkyrka. Samtidigt var den relation som stod i fokus den enskilda individens förhållande till Gud, snarare än gemenskapen i församlingen eller Kristi kyrka i världen.⁵

Samtliga dessa drag har förändrats radikalt från 1960-talet och framåt. Idag firas ofta många olika gudstjänster under en vecka i en och samma församling och det är inte självklart att gudstjänsterna ser likadana ut i grannförsamlingen. Många är aktiva i gudstjänsten, både enskilt och som kollektiv. Nattvardsgudstjänster har gått från att vara undantag till att vara norm. Beredelseord och predikan har kortats väsentligt och utelämnas ibland. Ungefär en tredjedel av befolkningen står utanför kyrkan och antalet firade huvudgudstjänster har halverats. Såväl kyrkans världsvida karaktär som gemenskapen mellan de gudstjänstfirande har fått större utrymme i handbokens texter, liksom den enskilda individens

³ Petra Pousard, ”Gud, ge mig sinnesro! En fenomenografisk undersökning av upplevelser i och kring sinnesrogudstjänsten” (D-uppsats, 10 poäng, vt 2003, Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap, Högskolan i Gävle).

⁴ Jfr Margareta Skog, red., *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet* (Örebro: Libris, 2001), 21.

⁵ Karin Oljelund, *Kristi kropp och Guds folk. En undersökning av ecklesiologin i Svenska kyrkans huvudgudstjänster 1942 – 2000* (Skellefteå: Artos, 2009), 365.

tolkningsutrymme fått ökat utrymme genom förändringar i sättet att fira gudstjänst. Den innehållsliga betoningen ligger snarast på Guds närvaro och villkorlösa kärlek. Samtidigt ska också sägas att till mångfalden och valfriheten hör möjligheten att fortfarande fira högmässa ungefär så som var brukligt på 1960-talet.⁶

Bakgrunden till förändringarna

Eftersom framväxten av Sinnesrogudstjänster kan ses som del av den beskrivna förändringen finns skäl att något utförligare beskriva hur förändringen kom till stånd. Impulserna hade kommit från skilda håll under lång tid. Särskilda ungdomsgudstjänster började firas med ny musik och nya instrument under 1960-talet. Det nationellt inåtvända öppnades upp genom inspiration från växande internationella solidaritetsengagemang och gavs liturgiskt uttryck i mässor från Latinamerika och sånger från den världsvida kyrkan. Impulser från den ekumeniska liturgiska rörelsen, från Andra Vatikankonciliet liturgireform och fortsatta ekumeniska dialoger vidgade perspektiven. Inom den svenska högkyrkligheten spreds för Sverige ovana liturgiska bruk. På andra håll växte ett nytt intresse fram för att forma gudstjänster med anknytning till existentiella frågor i tiden.⁷

Behovet växte av en handboksreform som kunde integrera – och därmed kontrollera – dessa nya impulser i gemensamma ordningar. Kommittéer tillsattes 1968 och 1969 med uppdrag att revidera såväl kyrkohandbok som psalmbok. Med hjälp av en lagändring (!) gavs möjlighet till en organiserad experimentverksamhet.⁸ År 1976 antog kyrkomötet en officiell försöksordning för huvudgudstjänst och andra gudstjänster, som prövades helt eller delvis av närmare tre fjärdedelar av församlingarna. Försöksordning-

ens vidgade möjlighet för församlingen att själv bestämma om sitt gudstjänstfirande, liksom för aktiv medverkan av lekfolk.⁹ På motsvarande sätt prövades från 1982 försöksordningar för dop, konfirmation, vigsel och begravning. Dessa betraktades i den nya ordningen som församlingsgudstjänster, snarare än prästerliga förrättningar och deltagarna uppmuntrades att vara delaktiga i både utformning och genomförande.¹⁰ Försökssamlingar av nya psalmer och visor prövades parallellt med de nya gudstjänstordningarna, vilket blev inledningen på en långt större musikalisk variation.¹¹

Ny handbok möjliggjorde fortsatt förnyelse

Den nya kyrkohandbok som antogs år 1986 gav möjligheter till variation mellan olika gudstjänsttyper, liksom många valfria moment och ett långt mer aktivt deltagande av både enskilda representanter för församlingen och alla gudstjänstfirande. Handboken tillhandahöll särskilda ordningar för familjegudstjänst och familjemässa, i syfte att tillgodose barnfamiljers speciella behov. En ordning för temamässa och en för temagudstjänst (utan nattvard) gav stora möjligheter för en helt lokal utformning av gudstjänsten.¹²

Samtidigt som handboken förändrades skedde en förändring i tonläget i den kyrkliga diskussionen. I slutet av 1960-talet hade konsekvenserna för kyrkan av sekulariseringen börjat diskuteras, bland annat vid Kyrkornas världsråds generalförsamlings möte i Uppsala 1968. Med uppmärksamheten kring nya kyrkohandboken började gudstjänsten allt mer betraktas och diskuteras som ett sekulariseringsproblem. En återkommande tanke var att det låga deltagandet hade med gudstjänstens form att göra och därför

⁶ Denna mycket generaliserade beskrivning är baserad på Ninna Edgardh, *Gudstjänst i tiden. Gudstjänstlivet i Svenska kyrkan 1968-2008* (Lund: Arcus förlag, 2010).

⁷ Åke Andrén, ”Den liturgiska utvecklingen i Svenska kyrkan under senare decennier” i SOU 1974:67, 45-73; Ingeborg Lundberg et al., *Gudstjänst för människan* (Lund: Håkan Ohlssons, 1972).

⁸ SOU 1974:68, 5.

⁹ SOU 1985:46, 220.

¹⁰ SOU 1985:46, 279.

¹¹ Tjänstgörande kyrkomusiker och präst har möjlighet att fritt byta ut Psalmbokens psalmer mot andra sånger. *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*. Femte avd. Gudstjänst. 18 kap. 4 §.

¹² *Den svenska kyrkohandboken. Del I. Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna* (Stockholm: Verbum, 1987).

också kunde ändras genom att ändra formen. Stift och rikskyrka börjar anställa specialister för att utveckla gudstjänstlivet. Likaså växer en mängd projekt fram inriktade på gudstjänstförnyelse.¹³

I samband med försöksverksamheten hade en lång rad nya mässordningar ställts samman. Produktionen av nya ordningar fortsatte även efter handboken antagits och ett antal förslag publicerades under 1990-talet i tillägg till kyrkohandboken.¹⁴ I många prästers hyllor står fortfarande de fyra tjocka volymer med gudstjänstförslag för olika delar av kyrkoåret som togs fram av sedermera biskoparna Tony Guldbrandzén och Martin Modéus.¹⁵ Men många mässor växte också fram underifrån, i församlingar eller andra sammanhang. Själv studerade jag i min doktorsavhandling ”kvinnogudstjänster”, som vuxit fram på kritisk feministteologisk grund. Ofta var det nattvardsmässor, inte sällan firade ekumeniskt under namn som ”Gudstjänst i kvinnoperspektiv”.¹⁶

Internationella influenser inspirerade också till speciella mässformer, framvuxna ur befrielseörelser i exempelvis Latinamerika eller Sydafrika. Församlingsresor till de ekumeniska kommuniteterna i Taizé i Frankrike och Iona i Skottland inspirerade till efterföljd i den egna församlingen. Särskilt Taizémässor blev vanliga och firades 2002 vid enstaka tillfällen eller mer regelbundet i två tredjedelar av församlingarna.¹⁷

Lena Petersson samlade i början av 2000-talet sammanlagt 65 mässordningar som tillkommit sedan 1986 och analyserade åtta av de mest kända och använda. Intentionen till delaktighet är slående, konstaterar hon. Däremot följer mässorna i stort sett en traditionell struktur, dock

med undantaget att stora förändringar många gånger görs i gudstjänstens inledning, framför allt när det gäller bönen om förlåtelse och kyriet. Musikaliskt rymmer de nya mässorna en betydande bredd.¹⁸

Kroppsliga uttryck och individens tolkning

Det var i denna situation, några år efter att den nya kyrkohandboken 1986 hade tagits i bruk, som de första Sinnesrogudstjänsterna började firas, ofta med många moment av rörelse, skrivande av bönelappar, ljusständning och personlig förbön, ibland med smörjelse med olja. Detta är exempel på en mer generell förskjutning från ord till olika kroppsliga uttryck, som ofta drevs på av de nya gudstjänstformerna.¹⁹ Förändringarna är inte handboksreglerade och inte så lätta att fånga vare sig i undersökningar eller i ord, men en utgångspunkt är den redan nämnda påverkan av ny musik och nya instrument, som efter hand accelererat. Dans och kyrkospel har blivit vanligare, liksom mer frekvent bruk av processioner.

Den förmodligen största förändringen i kyrkorummen under perioden är införandet av ljusbärrare, som knappast alls förekom före 1968, men i början av 2000-talet fanns i nio av tio kyrkor.²⁰ Ljusständning blev vanligare som ett led i gudstjänstfirandet. Jämfört med den ensidigt mottagande hållning som förväntades av deltagarna några decennier tidigare är skillnaden slående. Detta kan vara en delförklaring till de starka upplevelser av något nytt och annorlunda, som ger individen större frihet, som Petra Pousard noterade hos sina informanter. Förskjutningen mot andra kommunikationsformer än verbalt lyssnande ökar påtagligt individens utrymme för att lägga in egna behov och egna tolkningar i det som sker i gudstjänsten.

¹³ Se avsnittet Gudstjänst som problem och projekt i Edgardh, 81-83.

¹⁴ Tillägg till *Den svenska kyrkohandboken III-IV. Temamässor/temagudstjänster. Särskilda gudstjänster*. Mitt i församlingen 1993:4 (Stockholm: Svenska kyrkans församlingsnämnd, 1993).

¹⁵ Tony Guldbrandzén och Martin Modéus, *Gudstjänst. Handbok för församlingens gudstjänster. 1, 2, 3 och 4* (Stockholm: Origo, 1992 och 1993).

¹⁶ Ninna Edgardh Beckman, *Feminism och liturgi. En ecklesiologisk studie*. Diss. Uppsala Universitet (Stockholm: Verbum, 2001).

¹⁷ Gustafsson, 129-130.

¹⁸ Lena Petersson, *Kärlekens måltid. En studie av mässliturgier i Svenska kyrkan perioden 1986-2004*. Diss. Lund University (Lund: Centrum för teologi och religionsvetenskap, 2005).

¹⁹ Edgardh, 114-121.

²⁰ Nils-Arvid Bringéus, *Den kyrkliga seden* (Stockholm: Carlsson bokförlag, 2005), 185-193.

Mättnad vid förändring

Det gick inte mer än tio år innan Svenska kyrkan 1997 kände behov av att se över kyrkohandboken. I bakgrunden fanns allmänna faktorer som den snabba samhällsförändringen, men också mer specifika som den förestående skilsmässan från staten och den pågående bibelöversättningen, som år 2000 skulle resultera i en ny helbibel. Kommittéer tillsattes år 1997 för att revidera såväl bönbok, som evangeliebok och kyrkohandbok. Ett förslag till ny handbok presenterades år 2000 och prövades i ett antal församlingar. Dock presenterades förslaget till kyrkohandbok aldrig för kyrkomötet utan processen sköts upp. Till de mer kontroversiella delarna av förslaget hörde försöken att införa ett mer könsinkluderande språk, bland annat genom att reducera antalet manliga pronomen om Gud, liksom antalet tilltal med maskulin bestämning, som Herre och Fader. Dessa förslag väckte starka känsloreaktioner och uppfattades av vissa röststarka krafter som ett hot mot hela den kristna bönetraditionen, medan andra kritiserade förslaget för att inte gå tillräckligt långt.²¹

Samtidigt skedde återigen en viss förskjutning i diskussionsläget inom kyrkan. Röster började höras som gav uttryck för en mättnad vid den ökade mångfalden och en trötthet inför försöken att med nya och mer tematiska och målgruppsinriktade ordningar locka fler deltagare till gudstjänsterna. Pendeln slog i viss mån tillbaka. Fredrik Modéus och brodern Martin Modéus hade några år in på 2000-talet framgång med böcker som understryker värdet av den återkommande högmässan, som bygger församling från söndag till söndag och som åtminstone teoretiskt samlar ”alla”, även om i realiteten bara någon procent av de kyrkotillhöriga faktiskt in-finner sig. Framför allt Martin Modéus formulerade också kritik mot att de nya gudstjänstformerna ibland tenderade att bli ”producentstyrda” och ”evenemangsinriktade” och kanske till och med spelade med i den allt starkare inriktningen i samhället på snabba upplevelser.²²

²¹ Edgardh, 154-160.

²² Fredrik Modéus, *Mod att vara kyrka – om församlingsbygge och kyrkans identitet* (Stockholm: Verbum, 2005); Martin Modéus, *Mänsklig gudstjänst. Om*

Mot denna bakgrund återupptogs år 2006 den avbrutna revisionen av kyrkohandboken, med delvis samma direktiv som tidigare, men också med ett uppdrag att teologiskt reflektera över hur en ny kyrkohandbok skulle kunna utarbetas i den radikalt annorlunda situation som uppstått. Kyrkostyrelsen väcker i sina direktiv frågan hur det är möjligt att hålla samman gudstjänstlivet med hjälp av en kyrkohandbok i en situation av en sådan mångfald alternativ och lokala variationer och hur denna bok i så fall ska kunna ge uttryck för Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära, så som kyrkoordningen stadgar.²³ Liknande frågor formuleras parallellt, men då mer i artikelform, med avseende på psalmboken.²⁴ Reflektionsprocessen resulterar i ett dokument med grundprinciper för handboksarbetet och ett förslag till en gemensam grundordning, men med många fakultativa delar, för gudstjänst i Svenska kyrkan.²⁵ Mot bakgrund av dessa dokument utarbetar kyrkokansliet ett förslag till ny kyrkohandbok, som kyrkostyrelsen år 2012 beslutar att skicka ut på remiss, för att prövas i ett antal försöksförsamlingar kyrkoåret 2012-2013. Denna försöksverksamhet pågår när denna artikel skrivs. Signifikant är att bokens föreslagna titel är *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*.²⁶

Sinnesrogudstjänsten och kristen recovery

Den första Sinnesrogudstjänsten firades den 27 september 1992 i kapellet på Betelseminariet i

gudstjänsten som relation och rit (Stockholm: Verbum, 2005).

²³ Edgardh, 169-171.

²⁴ Per Olof Nisser och Sven-Åke Selander, ”Den svenska psalmboken 1986 i Svenska kyrkan”, 11-43 i *Psalm i vår tid. Svenskt gudstjänstliv 81* (2006).

²⁵ *Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp och Mässans grundordning* (2009), URL = <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=710964>>

²⁶ *Förslag. Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, del 1; Förklaringar till Förslag. Kyrkohandbok för Svenska kyrkan, del 1; Förslag Kyrkohandbok för Svenska kyrkan del 1. Musikvolym*, Svenska kyrkans utredningar 2012:2 (Uppsala: Svenska kyrkan, 2012).

Bromma.²⁷ Initiativet kom från baptistpastorn och författaren Harry Månsus, också initiativtagare till det som kom att kallas Brommadiologen, ett dialogforum för sökande efter en befriande andlighet.²⁸ Som andlig vägledare vid Noors behandlingshem för missbrukare kom Månsus i kontakt med Minnesotamodellen och tolvstegsmetoden för behandling av alkoholism.²⁹ Metoden utvecklades i USA under 1930-talet som en självhjälpsmetod för alkoholister, men har efterhand tillämpats på allt fler former av missbruk och dysfunktionella livssituationer.³⁰ Svenska Wikipedia länkar i juli 2013 till tolv typer av grupper verksamma i Sverige.³¹

I *Boken om recovery* berättar Månsus om den andliga längtan han mötte bland missbrukarna, men också om den hemlöshet i förhållande till etablerade kyrkor och samfund som många gav uttryck för.³² Ett av skälen till Sinnesrogudstjänstens livskraft har med all säkerhet varit att de formats av och i nära dialog med människor som själva känt ett livsavgörande behov av den gudstjänst de varit med och utvecklat. Baptistpastorn Larsåke W. Persson, författare till en bästsäljande bok om Sinnesrobönen på svenska, skriver att det efter några år var möjligt att gå på Sinnesrogudstjänst så gott som varje söndag i Stockholm och att gudstjänstformen redan då hade spritts inte bara i Stockholm utan också över landet.³³

Persson understryker ”tvåspråkigheten” som en nyckel. Gudstjänsterna talar både tolvstegsrörelsens och den kristna traditionens språk. Från tolvstegsrörelsen hämtades Sinnesrobönen, san-

nolikt skriven av den amerikanske teologen Reinhold Niebuhr på 1940-talet.³⁴ Men också sättet att be den, som avslutning på gudstjänsten, stående i en cirkel, hållande varandras händer, hämtades från tolvstegsrörelsen. Ett annat inlån är delandet, eller livsberättelsen, i början av gudstjänsten. Ofta inleds berättelsen med en presentation: ”Hej, jag heter NN och jag är (alkoholist, narkoman, eller liknande, ibland även syndare)”. Församlingen hälsar tillbaka ”Hej NN” och tackar den som delat efteråt, ibland med en applåd. Delandet har varit centralt i tolvstegsrörelsen ända från början och har i sin tur rötter ännu längre tillbaka till den kristna Oxfordgrupprörelsen, som influerade tolvstegsrörelsen och där delande i form av personliga bekännelser var en central komponent.³⁵

Sinnesro som själavårdande miljö

Det kanske viktigaste inflytande från tolvstegsrörelsen på Sinnesrogudstjänsten har att göra med den ”själavårdande atmosfär” som beror på att deltagarna kommer ”inte för att dölja sina sår och ärr utan för att kännas vid dem”.³⁶ Gudstjänsten ger utrymme för den mänskliga erfarenheten så som den är, utan försköning och omskrivningar. Ett tillfälle där detta blir tydligt är i förbönen, där det är vanligt att deltagarna får skriva sina egna böner på lappar, som sedan läses högt om de inte vikts ihop. Den närhet till människors verkliga problem som delandet och förbönslapparna ger kan förklara den upplevelse av ärlighet som Petra Pousard framhöll i sin sammanfattning av ett antal deltagares intryck av sinnesrogudstjänsten. Här finns ett släktskap med de gudstjänster jag själv studerat, där kvinnors livssituation på ett speciellt sätt lyfts fram. Detta ger gudstjänsterna en särprägel i förhållande till Svenska kyrkans gudstjänsttradition, där inga personliga inslag brukat förekomma och där man av tradition snarare tagit på sig finkläderna för att visa upp sin bästa sida om söndagen, än visat sin sårbarhet. Idag kanske inte

²⁷ Larsåke W. Persson, ”Sinnesrogudstjänst – nytt påfund eller pånyttfött bönemöte”, 55-73 i *Boken om recovery*, (red. T. Andersson; Örebro: Libris, 1999), 56.

²⁸ URL = <www.brommadiologen.se/bakgrund>.

²⁹ Tolvstegsbaserad behandling ingår i Socialstyrelsens nationella riktlinjer för missbruks- och beroendevård från 2007, URL = <<http://www.socialstyrelsen.se/evidensbaseradpraktik/sokimetodguidenfor-socialarbete/tolvstegsbehandling>>.

³⁰ Rönnberg, 28-78.

³¹ URL = <<http://sv.wikipedia.org/wiki/Tolvstegsprogram>>

³² Harry Månsus, ”Arvet”, 26-44 i *Boken om recovery*, (red. T. Andersson; Örebro: Libris, 1999).

³³ Persson, 56f.

³⁴ Elisabeth Sifton, *The Serenity Prayer: Faith and Politics in Times of Peace and War* (New York: W.W.Norton & Co, 2003), 10.

³⁵ Rönnberg, 45.

³⁶ Persson, 62.

många har söndagskostymen på sig i kyrkan, men kvar finns ändå en anda av att, precis som i andra offentliga rum, visa upp sina starkaste sidor, de som samhället värderar, snarare än sin nöd. När enskilda livsöden blir synliga i sårbarhet och gudslängtan gör det något med atmosfären i gudstjänsten. Delandet blir ett sätt att markera att i gudstjänsten gäller ett annat normsystem.

Gud, så som vi uppfattar Gud

De tolv steg som Minnesotamodellen bygger på härrör från 1930-talet då Anonyma Alkoholister växte fram i USA. De första stegen handlar om att erkänna sin oförmåga att hantera sitt missbruk. Det tredje steget handlar om att lägga sin vilja och sitt liv i Guds händer, ”sådan vi uppfattade honom”. Det handlar om ett tydligt överlämnande till Gud, men inte så som Gud förkunnas inom en viss religion. Tolvstegsrörelsen är öppen för alla, oavsett religiös tillhörighet. För den som inte tror på en Gud som skapar och upprätthåller världen kan överlåtelsen till och med rikta sig till tolvstegsgemenskapen i sig. Det viktiga är att missbrukaren ger upp sin föreställning om att kunna hantera sitt missbruk själv och gör sig beredd att ta emot hjälp från en kraft som är större.

Tolvstegsrörelsen har samtidigt en tydligt andlig karaktär, som tagits till vara inom det som kommit att kallas kristen *recovery*, ett lån från engelskan, som kan betyda att tillfriskna, återhämta sig, eller återvinna hälsan.³⁷ I Sverige har *recovery* framför allt burits av Brommadiologen och kommit att nära förknippas med Sinnesrogudstjänsterna. Den egentliga tolvstegsrörelsens religiösa neutralitet betonas dock starkt av Harry Månsus. Tolvstegsrörelsen och gudstjänsterna måste tydligt hållas isär, för att inte äventyra tolvstegsrörelsens grundprinciper.³⁸

³⁷ Kristen *recovery* är en rörelse som är stark i USA och som utvecklats ur lärdomar och inspiration som vuxit fram i mötet mellan tolvstegsrörelsen och kristen själavårdstradition. Helena Rönnbergs ovan nämnda doktorsavhandling från 2007 undersöker rörelsens framväxt och utveckling i Sverige.

³⁸ URL = <<http://www.mansus.se/sinnesrogudstjanster.html>>

Samtidigt har den konfessionella öppenheten i tolvstegsrörelsen påverkat Sinnesrogudstjänsterna, så till vida att de präglats av en öppen hållning för olika tro och för andligt sökande. Jag noterade ovan att det finns drag i gudstjänstformen som hjälper till att ge rum för individens egen tolkning. Det bör kanske understrykas att öppenheten handlar om deltagarna, inte om att kyrkan som ansvarig för gudstjänsten ska förändra sin grund.

Sinnesro i Svenska kyrkan

Sinnesrogudstjänsterna uppstod utanför alla former av församling, i en lånad lokal på Betelseminariet, men blev så småningom naturliga inslag i både enskilda samfunds, ekumeniska och svenskkyrkliga sammanhang. Den första Sinnesrogudstjänsten i Svenska kyrkan leddes av Lars-Åke Lundberg och ägde rum i Allhelgonakyrkan på söder i Stockholm. Ofta är det präster med egen erfarenhet av missbruk och tolvstegsarbete som varit drivande i att föra traditionen vidare till Svenska kyrkans församlingar.³⁹

Någon nationell samordning av Sinnesroarbetet i Svenska kyrkan finns inte. Facebookgruppen *Sinnesrogudstjänst* annonserar gudstjänster över hela landet, dock inte alls fullständigt. Det vanligaste förefaller vara att gudstjänsterna firas en vardagskväll i månaden, men åtminstone i Karlskrona, Malmö och Göteborg firas gudstjänst varje vecka. Mitt intryck är att den beskrivna öppenheten för andligt sökande präglar också gudstjänsterna i Svenska kyrkan.⁴⁰

De första Sinnesrogudstjänsterna firades utan nattvard, men nattvardsmåltid har blivit ett naturligt inslag efter hand och då med alkoholfritt vin eller druvjuice.⁴¹ På Brommadiologens hemsida annonseras Sinnesrogudstjänster i Stockholmsområdet, med markering huruvida de in-

³⁹ För en diskussion om spridningen inom Svenska kyrkan, se Rönnberg, 255.

⁴⁰ Så annonserar exempelvis Årsta kyrka: ”Sinnesrogudstjänsten är öppen för dig som söker Gud, inre lugn eller sinnesro. Du kan komma som du är och behöver inte vara kristen för att delta.” URL = <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=694234>>.

⁴¹ Persson, 69-70.

kluderar nattvard och båda formerna förefaller där ungefär lika vanliga.

Sinnesrogudstjänsterna är nära besläktade med andra mässor inom Svenska kyrkan som utvecklats ur ett diakonalt arbete bland missbrukare och hemlösa. Ett exempel är arbetet i Clara kyrka alldeles intill Centralstationen i Stockholm.⁴² Ett annat exempel är de soppmässor som sedan många år firas vid Samariterhemmet i Uppsala i samverkan mellan Uppsala stadsmission och Uppsala domkyrkoförsamling, liksom i Johanneskyrkan, som drivs av Stadsmissionen i Göteborg.⁴³ Liknande mässor förekommer också i församlingar på andra platser i landet.

Ytterligare en besläktad form är Allhelgonamässan i Allhelgonakyrkan i Stockholm, med prästen Olle Carlsson som initiativtagare.⁴⁴ Allhelgonamässan firades första gången 1999 och rönste snabbt stor popularitet. Den är tydligt influerad av tolvstegsrörelsen och Sinnesrogudstjänsterna, men firas under annat namn för att markera att den ”är öppen för alla och har många bottnar”.⁴⁵

Till skillnad från de andra gudstjänstformerna har Allhelgonagemenskapen och framför allt dess företrädare i Olle Carlsson, numera kyrkoherde i Katarina församling, ett teologiskt program som syftar bortom den egna gudstjänstgemenskapen. Olle Carlsson har gett ut flera böcker som anknyter till tolvstegsrörelsen, men som samtidigt visar på metodens allmängiltighet och relevans som andlig förnyelse för människor i det sekulariserade Sverige; de ”normalstörda” som Carlsson skriver.⁴⁶ I sin bok om Allhelgonamässan presenterar Blomgren och Carlsson en teologisk plattform som vuxit fram ur firandet av mässan. De understryker att kristen tro handlar om tillit och hopp och framhåller människans

och skapelsens behov av läkande, snarare än förlåtelse. Likaså understryks starkt varje människas behov av att inte bli påtvingad några färdiga svar.⁴⁷

Sinnesromässa som huvudgudstjänst

Larsåke W. Persson varnade redan 1999 för att Sinnesrogudstjänsterna skulle förlora sin kraft om de assimilerades av de etablerade traditionerna. Många frågar sig varför inte *alla* gudstjänster kan ha samma atmosfär, skriver han, men för dem som funnit ett andligt hem i sinnesrogudstjänsterna menade han att ”blotta tanken på en sådan utveckling upplevs som ett verkligt hot”.⁴⁸ Detta var en risk vi var tvungna att beakta när vi hösten 2012 funderade över Sinnesrogudstjänstens framtid i Salabackekyrkan i Uppsala, där den, som ett åtagande inom Uppsala Kristna Råd, firats en gång i månaden i mer än tio år.

För några år sedan skedde dock ett generationsskifte som urholkade kärnan i sinnesroarbetet. Samtidigt hade en önskan växt fram att inte längre skifta mellan olika gudstjänsttyper, och därmed olika gudstjänstfirande gemenskaper, från söndag till söndag. Detta ifrågasatte också Sinnesrogudstjänstens plats som en månatlig gudstjänst. När församlingen fick möjlighet att delta som försöksförsamling för det nya handboksförslaget ställdes den fråga på sin spets som en längre tid hade börjat pocka på en lösning: Vad gör vi med Sinnesromässan?

Frågan hade också att göra med den större frågan om distriktskyrkans roll i ett förändrat Uppsala. Salabackekyrkan byggdes på 1950-talet, när Uppsala förtätades och den gamla elvahundratalskyrkan i sten ute på landet började kännas otillräcklig. Folkkyrkan hade en självklar hemmahörighet i den stadsdel där huvudgatan och torget den mynnar i, fick namn av den socialdemokratiska statsministern Hjalmar Branting. Runt torget har gatorna namn efter folket; skomakarna och byggmästarna, ritarna och murarna. Vid Skomakarbergets fot ligger kyrkan, med den

⁴² Sahlberg 2000; www.clarakyrka.se.

⁴³ URL = <<http://www.uppsalastadsmission.se/soppmassa>>; <<http://www.stadsmissionen.org/detta-gor-vi/gavofinansierat/st-johanneskyrkan/>>.

⁴⁴ Blomgren och Carlsson; Rönnberg, 264-269; Mats Rydinger, *The Vulnerable Power of Worship. A Study of a Power Approach to Contextualization in Christian Worship*. Studia Missionalia Svecana. Diss. (Lund: Lunds Universitet, 2006), 229-332.

⁴⁵ Blomgren och Carlsson, 77.

⁴⁶ Olle Carlsson, *12 steg för hopplösa. Livsförändring på djupet* (Stockholm: Bonnier fakta, 2012), 10.

⁴⁷ Else Blomgren och Olle Carlsson, *Hej och välkommen till Allhelgonamässan*, (Stockholm: Verbum, 2009), 176f.

⁴⁸ Persson 1999, 71.

för sin tid djärva lösningen med kyrkorum och församlingshem sammanbyggda till ett.

Ofta möts jag av församlingsbor som glada berättar att de både döpts och konfirmerats i denna kyrka. Men idag är kyrkans roll inte längre självklar. Folkhemmets trygghetsnät har luckrats upp och ersatts av individuell valfrihet. Som kyrka söker vi en ny roll i konkurrens mellan olika tjänsteproducenter. Barnen som växer upp i de många nya hus som byggs i Sala backe idag rör sig över hela staden, när de inte rör sig över världen med hjälp av datorer och smarta telefoner. Deras föräldrar pendlar till sina jobb och familjen storhandlar på söndagen i något av stadens många köpcentra, snarare än går till kyrkan. De mest rotfasta är de som av olika skäl är daglediga. Dem ser vi ganska ofta i våra lokaler; långtidssjukskrivna, pensionärer och arbetslösa, liksom de föräldralediga som kommer med sina barn till Öppen förskola. Konfirmandarbetet bedrivs däremot sedan länge i samverkan över hela Uppsala. Sådan samverkan blir framtidsmodellen när fem stadsförsamlingar från årsskiftet går samman i Uppsala pastorat. För de enskilda kyrkorna gäller det att balansera mellan det fortsatta behovet av tillgänglighet för de närboende och behovet av profilering i förhållande till människor som vill hitta en kyrka och en gudstjänstform där de känner sig hemma, snarare än där de bor.

Beslutet blev att satsa, snarare än lägga ned. Från och med 1 advent 2012 firas, som del av försöksverksamheten med den nya kyrkohandboken, Sinnesromässa som huvudgudstjänst varje söndag året om. Det speciella med beslutet är att församlingen därmed valt att lyfta till en jämställd plats i församlingens gudstjänstliv den mässa som växt fram under lång tid i samverkan med några av samhällets mest utsatta. Motivet är att Jesus Kristus själv identifierade sig med sin tids mest marginaliserade och behövande och att vi därför som kyrka är kallade att göra det samma.

Parallellt firas som tidigare högmässa i den medeltida Vaksala kyrka och gudstjänster som fungerar bättre för familjer med små barn i distriktskyrkan i Årsta. Beslutet att fira Sinnesromässa varje söndag förbereddes i personalgrupp och samlingar för volontärer och gudtjänstdeltagare. Musik och texter är delvis hämtade från

det nya handboksförslaget, men i huvudsak följs mönstret från hur gudstjänsten firats sedan gammalt. Kontinuiteten är viktig.

Sinnesro som andlig förnyelse

Vart försöket leder är för tidigt att säga, men runt mässan växer ett diakonalt arbete med volontärgrupper, föreläsningkvällar och samtalsgrupper. Efter mässan serveras en enkel måltid. Ingen ska behöva gå hungrig hem. Samtidigt brottas vi med den utmaning både Larsåke W. Persson och Petra Pousard formulerar och som handlar om att inte använda sinnesrokonceptet för att öka kyrkans popularitet, utan snarare våga låta oss på djupet förändras av den andliga förnyelsepotential mötet med tolvstegsrörelsen rymmer. Pousard skriver: ”Man har från kyrkans sida varit snabb att ställa sina resurser till förfogande i dessa lokaler och liknande. Naturligtvis är detta positivt men inget möte eller någon dialog kan egentligen ske förrän båda sidor erkänner sina behov och delar med sig av sitt till varandra. Så länge det är frågan om dom som inget har men behöver och vi som har men inget behöver så kan inget möte ske”.⁴⁹

Förnyelserörelser i den kristna traditionen har ofta handlat om att en grupp människor eller en aspekt av den kristna tron blivit marginaliserad och därmed behövt föras i kontakt med centrum på nytt för att traditionen ska leva. Så kan också kyrkans möte beskrivas, både med den feministiska rörelse jag själv varit del av och med tolvstegsrörelsen.

Marginal och centrum i kristen tro måste ständigt leva i samspel, helt enkelt därför att centrum i kyrkan är Jesus Kristus, som själv rörde sig i sitt samhälles och sin religiösa traditions utkant, identifierade sig med samhällets minsta och lyfte fram deras perspektiv som normerande. Centrum i kristen tro finns i periferin. Däri ligger också en självkritik, för så snart periferin görs till ett alltför stabilt centrum utmanas den – av Kristus själv - att på nytt rikta blicken utanför cirkeln. Frågan har ställts i många artiklar de senaste åren, hur vägen framåt ser ut för Svenska kyrkans församlingar. Vissa menar att kyrkan i

⁴⁹ Pousard, 22.

första hand måste tjäna de många svenskar som tillhör kyrkan, men inte har en aktiv tro och inte regelbundet deltar i gudstjänster. Andra vill snarare bygga församling med hjälp av den mindre grupp som samlas till söndagens högmässa. Allhelgonamässan förefaller att ha funnit en väg mellan dessa poler, där ”sekulariserade människor... hittat en tolkning av kristen tro som öppnat upp för ett bejakande av kristendomen”.⁵⁰

I församlingens funderingar kring momenten i Sinnesromässan i förhållande till handboksförslaget krav på en huvudgudstjänst har två moment trätt fram som brännpunkter. Endast undantagsvis kan huvudgudstjänst firas utan att den apostoliska trosbekännelsen läses. Vi har sett detta undantag som nödvändigt, med samma argument som Blomgren och Carlsson hänvisar till i fråga om Allhelgonamässan: ”Var och en som sitter i kyrkbänken har frihet att tänka och tro som den vill. Det är den gemensamma längtan efter sanning, kärlek, upprättelse och mening som förenar. Med detta förhållningssätt kan man inte samtidigt be människor läsa en trosbekännelse, som på ett föråldrat språk talar om vad man skall tro på när det gäller vad som händer med Jesus före och efter hans död”.⁵¹

Trosbekännelsens ord är svårsmälta i en sekulariserad storstadsmiljö på 2000-talet, särskilt för den som från början har svårt att tro på sin rätt att höra till. Men lika utmanande kan erfarenhetens auktoritet vara för en kyrka van att uppträda i finkostym. Möjlighet till ett delande av en personlig berättelse fanns med i det förslag till grundordning för mässa i Svenska kyrkan som sändes på remiss efter första steget i processen mot en ny kyrkohandbok för Svenska kyrkan år 2010. Förslaget avvisades med kraft av domkapitlet i Skara, som skrev att ”Mötet med Gud

är...viktigare än mötet med en enskild församlingsmedlems personliga erfarenheter” och att delandet ”skulle ge ett alldeles för personligt eller snarare privat förtecken till det som ska vara allas gemensamma gudstjänst” och därmed motverka klargörandet ”att gudstjänsten firas i möte med Gud i Jesus Kristus och i den världsvida kyrkans gemenskap”.⁵²

I Salabackekyrkan har vi delande varje söndag. Många gånger handlar det om vägen ut ur missbruk eller om arbetet i något av de tolv stegen. Men det kan också handla om människors kamp med andra typer av svårigheter, som fysisk eller psykisk sjukdom, att få ett svårt sjukt barn, att komma som flykting till ett nytt land, skammen att inte vara älskad, eller vägen till en personlig gudstro. Delandet knyter på detta sätt tydligt an till tolvstegsörelsen, men vidgar perspektivet till att gälla vårt behov av Gud i olika former av utsatthet. Berättelserna väcker både tårar och skratt, men kan också utgöra starka vittnesbörd om trons kraft.

Blomgren och Carlsson skriver att de som kommer till Allhelgonamässan är de som kommit i kontakt med sin egen utsatthet och maktlöshet och att denna kontakt ofta är ett första nödvändigt steg mot läkande. Behovet av läkedom är personlig, men kan också vara ett strukturellt behov i både kyrka och samhälle. Att lyfta Sinnesromässan till huvudgudstjänst tydliggör en syn på människan som både oändligt stark och oändligt svag och som helt beroende av Gud i både styrka och svaghet. Därmed gestaltar den ett profetiskt budskap som har med människors livsvillkor att göra i en tid och ett samhälle när människovärdet blivit konkurrensutsatt och sinnesro är en existentiell bristvara.

⁵⁰ Blomgren och Carlsson, 15.

⁵¹ Blomgren och Carlsson, 136-137.

⁵² Remissvar från Domkapitlet i Skara, 27/4 2010, avseende Den svenska kyrkohandboken, steg 1. URL = <<http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=710969>>, 5.

Summary

In the year 2000 state and church were separated in Sweden. For the Church of Sweden this marked the end of many centuries as a state-church in a society characterized by high religious and cultural uniformity. What slowly emerges is an independent community of faith, a community in search of its role side by side with others in an increasingly diverse society. The present article deals with the ritual side of this change. During the last decades of the 20th century the ritual uniformity of the liturgy that was characteristic up to the 1960s was gradually loosened up and replaced by experimentation and increasing diversity. The article describes and discusses this ritual change from a theological point of view, focusing on the so called *Serenity prayer services* which carry many of the traits characteristic of the emerging new forms of liturgy within the Church of Sweden. The services are named after the prayer of serenity used in the twelve-step recovery program for overcoming addiction, compulsion, or other behavioral problems. These services started outside of any denominational affiliations in 1992 in response to the spiritual needs of people in the program in search of a religious home. Ten years later, Serenity prayer services were celebrated occasionally or more frequently in one fourth of the Church of Sweden parishes. The article suggests that they should be respected as a source of spiritual renewal and healing, not only for the participants, but for a church and society in deep need of the gift of serenity.

Heliga kramar och gudomlig intimitet

Rituell omvandling i Stockholms pentekostala miljö

JESSICA MOBERG

Jessica Moberg är lektor i religionsvetenskap och verksam vid Södertörns högskola. Hennes forskningsintressen är samtida religiositet såsom karismatisk kristendom, den form av oorganiserad religiositet som brukar kallas New Age samt uforeligion. Moberg disputerade 2013 med avhandlingen Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-day Stockholm och har även publicerat ett par artiklar inom detta ämne. Teoretiskt har Moberg intresserat sig för den praktiska dimensionen av religiositet, som riter, det materiella och olika religiösa berättargenrer. Ett annat område som fångat hennes intresse är hur samtida processer som avtraditionalisering, globalisering och ökad mångfald påverkar människors religiositet.

Klockan är närmare tio och morgonens gudstjänst ska strax gå av stapeln. Linda, en av körmedlemmarna, hoppar ner från scenen där hon sjungit upp, och springer fram till fyra unga kvinnor som precis kommit in i kyrkolokalen. När vännerna närmar sig varandra lyser deras ansikten upp; ögonen strålar och de brister ut i breda leenden. Linda går fram till den första i raden, en kvinna i 25-årsåldern, stannar upp ett par sekunder, ser henne djupt i ögonen och ger henne en lång, varm kram. Kvinnan återgäldar kramen, ler lyckligt och smeker Lindas arm. Övriga i sällskapet genomgår samma procedur och utbyter några hälsningsfraser. Innan sällskapet bryter upp får Linda ytterligare en kram.

Religiösa traditioner och strömningar är på inget sätt stabila enheter som oförändrade färdas genom historien. Tvärtom förändras dessa både till följd av strukturella förändringar och genom påverkan av det omgivande samhällets kulturella föreställningar, ideal och praktiker. Episoden ovan är vid första anblick föga spektakulär; en grupp unga kvinnor från samma församling hälsar, i likhet med många av sina jämnåriga, genom att utbyta kramar och några vänliga ord. Det är dock möjligt att se episoden som ett uttryck för en större samtida strömning inom Stockholms pentekostala miljö, där intima relat-

ioner och informella handlingsmönster blivit allt viktigare.¹

Temat för denna artikel är just detta fenomen. Studiens syfte är tvåfaldigt: för det första syftar den till att kontextualisera denna strömning och för det andra att diskutera och analysera hur närhet kultiveras, med utgångspunkt i framför allt Bells teorier om ritualisering.² Förhoppningen är att studien i förlängningen ska bidra till ökad förståelse för den roll rituella handlingar spelar i

¹ I det följande förstås intimitet som en närhetsform som omfattar känslomässigt utbyte såväl som kroppsliga praktiker. Termen "pentekostal" syftar på den kristendomsform som fick sitt genombrott i USA under tidigt 1900-tal och som sedan dess spritt sig över världen. Kännetecknande för denna är praktiserande av de så kallade nådegåvorna: glossolalia, helande, profetia etc. I den svenska miljön är bland annat Pingströrelsen, Trosrörelsen, Maranatarörelsen och Vineyardrörelsen uttryck för denna kristendomsform. För en mer ingående definition av begreppet pentekostalism, se Jan-Åke Alvarsson, "Pentekostal, evangelikal och karismatisk", 41-49 i *Pingströrelsen vol. 2. Verksamheter och särdrag under 1900-talet* (red. C. Waern & J-Å. Alvarsson; Örebro: Libris, 2007), 41-43.

² Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford UP, 1997).

förändringen av religiösa traditioner, vilket är ett relativt utforskat område.

Studien bygger på material som insamlats genom fältarbete i Stockholms karismatiska miljö mellan 2009 och 2011.³ Materialet består av anteckningar från gudstjänster, smågruppsmöten⁴ och bönemöten samt av transkriberat material från intervjuer med medlemmar och pastorer. De exempel som presenteras nedan kommer samtliga från New Life Church, en multikulturell församling som tillhör samfundet Evangeliska Frikyrkan. De drag som beskrivs är emellertid vanligt förekommande i många av stadens kyrkor, i synnerhet inom de neo-pentekostala grupperna.

New Life Church

New Life Church grundades 1992 av internationella missionärer från organisationen *Youth with a Mission* tillsammans med en grupp lokala aktörer ur den pentekostala miljön. Sedan starten har gruppen växt lavinartat och har idag över 350 aktiva medlemmar. Tre drag är karaktäristiska för församlingen: den multikulturella profilen, en stark fokus på intima relationer och en betoning av informella umgängesformer (som fika under gudstjänsten). Dessa framhålls också på församlingens hemsida, där man beskriver sig som en multikulturell gemenskap som är mer som en familj eller en grupp vänner än en konventionell kyrka.⁵

Den multikulturella profilen avspeglas både i församlingens språkval (både engelska och svenska används) och i den demografiska sammansättningen. Den största etniska gruppen är

personer med svensk bakgrund. Många av dessa är uppvuxna i frikyrkliga familjer i andra delar av landet, men har i vuxen ålder flyttat till huvudstaden. Andra församlingsmedlemmar har sina rötter i Västafrika, Sydostasien och Östeuropa. Trots variationen i nationell bakgrund och etnicitet delar den stora majoriteten erfarenheter av att som vuxna lämnat sin ursprungskontext och bosatt sig i en ny miljö. Åldersmässigt är församlingen mer homogen och de flesta är mellan tjugo och fyrtiofem år. Det faktum att gruppen är demografiskt ung avspeglas också i medlemmarnas sociala status. Många är ogifta även om allt fler, i takt med att de blir äldre, gifter sig (antingen med varandra eller med personer från Stockholms vidare frikyrkomiljö) och skaffar familj.

Sedan 1900-talets början har en rad pentekostala riktningar och organisationer uppkommit. Utöver de ”klassiska” pentekostala grupperna finns nu ett flertal karismatiska och neo-pentekostala organisationer. New Life kan närmast beskrivas som neo-pentekostal då den på flera punkter skiljer sig från ”klassisk pentekostalism” (i Sverige representerad främst av pingströrelsen). Man har bland annat en avslappnad relation till materiellt välstånd, dock utan att propagera för framgångsteologi. Församlingen har också mycket gemensamt med vad Allan Anderson kallar ”tredje vågen-kyrkor” som Vineyardrörelsen och Calvary Chapel, som uppvisar en tendens till informalitet beträffande musik, klädsel och umgängesformer.⁶

Teologin kretsar kring behovet av individuell omvändelse och frälsning genom ett möte med Jesus. Efter omvändelsen förväntas den enskilde få tillgång både till de så kallade karismatiska

³ Jessica Moberg, *Piety, Intimacy and Mobility: A Case Study of Charismatic Christianity in Present-day Stockholm* (Huddinge, 2013).

⁴ Majoriteten av Stockholms pentekostala grupper har introducerat denna mötesform som komplement till sina söndagsgudstjänster. Ofta delar församlingarna in sina medlemmar i mindre grupper med åtta till femton deltagare, som sedan möts i varandras hem. Smågrupperna går under olika namn i olika församlingar; vissa refererar till dem som cellgrupper medan andra kallar dem connectgrupper eller husgrupper.

⁵ <http://www.newlife.nu> [information hämtad 6 juli 2009].

⁶ För en mer djupgående diskussion av olika pentekostala strömningar rekommenderas Allan Andersons ”Varieties, Taxonomies, and Definitions”, 13-29 i *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (red. M. Bergunder, A. Droogers, C. van der Laan & A. Anderson; Berkeley: California UP, 2010), 16-20. För läsare intresserade av informalitetsströmningen rekommenderas Donald E. Miller & Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (Berkeley: California UP, 2007), 28 och Donald E. Miller, *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium* (Berkeley: California UP, 1997).

nådegåvorna och en rad andra gåvor som Gud lagt ner i personen ifråga, men som innan omvändelsen legat latent. Man lägger även stark fokus på enhet i Kristus, som här ges en multi-kulturell prägel: det är till stor del enheten och gemenskapen över nationella och etniska gränser som betonas. Beträffande sociala och sexuella relationer intar församlingen en konservativ hållning och sexualiteten förväntas äga rum utslutande inom ramarna för det heterosexuella äktenskapet.

Längtan efter intimitet och en ny känslomässig stil

Många forskare menar att moderniseringsprocesser som avtraditionalisering, ökad global rörlighet och synliggörande av olika livsformer medfört en ”subjektiv vändning” där den enskildes inre liv blivit alltmer centralt. Att identifiera och uttrycka sitt ”autentiska jag” har, i synnerhet i västvärlden, blivit mycket viktigt.⁷ Moderniteten har även fört med sig förändrade relationsformer. Anthony Giddens menar att samtidens (han använder termen *late modernity*) relationer tydligt skiljer sig från sina förmoderna motsvarigheter. Medan de tidigare var inbäddade i sociala (ofta släktmässiga) och ekonomiska system har moderniteten lösgjort dem från sådana sammanhang och de upprätthålls istället på grund av den känslomässiga och/eller sexuella tillfredställelse de ger de inblandade parterna.⁸ Denna moderna relationsform, som existerar både inom äktenskapet och vänskapsförhållanden, baseras med andra ord på intimitet och ömsesidig känslomässig kommunikation.⁹

Sociologerna Eva Illouz och Frank Furedi instämmer i att det skett en ökad betoning av individens känsloliv, men beskriver till skillnad från Giddens utvecklingen i termer av en terapeutiseringsprocess där psykologiska förklaringsmodeller och praktiker fått stark spridning också utanför terapimiljön.¹⁰ Som ett resultat har dessa blivit viktiga både för att tolka och forma det samtida självet. Det ökade terapeutiska inflytandet syns inte minst genom att allt fler vardagliga komplikationer tolkas i termer av trauman och anses vara i behov av terapeutiska lösningar.¹¹ Det finns även allmänt spridda föreställningar om att människor bär på ”äkta känslor” som måste förlösas men att det finns en brist på ”autentisk” känslomässig kommunikation.¹² Som en del av den terapeutiska vändningen lanseras dock en lösning: att offentligt lufta känslor och problem. Både terapeutiska föreställningar och handlingsmönster (att ”öppna sig”) sprids idag i såväl självhjälpsböcker som TV-program som *Dr. Phil* och *Oprah* där både kändisar och vanliga människor ”talar ut”. Det är möjligt, menar Furedi, att beskriva denna ventilerings av känslor som ett samtida imperativ.¹³

Svenskar har historiskt sett inte varit kända för att diskutera känslor, utan snarare för att vara blyga och inåtvända.¹⁴ Det finns dock indikationer på att intimisering och terapeutisering håller på att förändra svenska umgängesformer på bred front. Sedan 1990-talet har amerikanska talkshows med terapeutisk inriktning sänts i nationell tv och rönt stor popularitet. Samtidigt har självhjälpsböcker fått en allt större marknad. Under början av det nya millenniet sprids terapeutiska föreställningar och handlingsmönster genom den inflytelserika coachingrörelsen (med livscoach, jobbcoach etc.). Bland coacherna,

⁷ Se till exempel Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1992).

⁸ Giddens menar att intimitet kan, men inte nödvändigtvis, omfattar en sexuell komponent. Detta är också min uppfattning. Se Anthony Giddens, *Modernitet och självidentitet: Självet och samhället i den senmoderna epoken* (Göteborg: Daidalos, 1999), 116-119.

⁹ Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives* (New York: Routledge, 2002), 78-83 och Giddens, *Modernitet och självidentitet*, 109-122.

¹⁰ Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-help* (Berkeley: California UP, 2008), 5. Frank Furedi, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (London: Routledge, 2004), 17-19

¹¹ Furedi, 19-22.

¹² Illouz, 135.

¹³ Furedi, 66-67.

¹⁴ Jonas Frykman, ”Nationella ord och handlingar”, 120-201 i *Försvenskningen av Sverige: Det nationellas förvandlingar* (red. B. Ehn, J. Frykman & O. Löfgren; Stockholm: Natur & Kultur, 1993), 124-131.

vars verksamhet går ut på att hjälpa klienter att överkomma personliga (och jobbrelaterade) problem genom att sätta dem i kontakt med sin ”inre potential”, finns nämligen en stark tendens att tolka strukturella problem i terapeutiska termer. Under senare år har rörelsen fått starkt fäste inom offentlig sektor (skolverksamhet och Arbetsförmedling) även om utvecklingen kritiserats.¹⁵ Intimiseringsstendenser är påtagliga också i andra sammanhang. I både Göteborg och Stockholm har så kallade ”kramkurser” blivit både uppmärksammade och populära. Kurserna, med namnet *Intimitet och integritet*, erbjuder idag deltagarna ett forum där de både kan träna kroppslig närhet (kramande) och att sätta gränser genom att verbalisera vilka de känner sig bekväma med att krama.¹⁶ Det är med andra ord möjligt att se den fokus på närhet som återfinns i många av Stockholms neo-pentekostala församlingar som ett uttryck för denna bredare samtida trend. Men hur kultiveras intimitet?

Rituell förändring

Mycket av den tidigare ritualteorin utgick från en statisk uppfattning om kultur och ritual. På senare år har dock frågan om rituell förändring och innovation kommit att uppmärksammas.¹⁷ Som ritualforskaren Catherine Bell påpekat kan rituell verksamhet förändras av olika anledningar; det förekommer att grupper söker distansera sig från andra genom att förändra delar av en

¹⁵ Anne-Christine Hornborg, *Coaching och lekmanterapi: En modern väckelse?* (Stockholm: Dialogos, 2012), 47-52.

¹⁶ Moberg, 32.

¹⁷ Jag utgår här ifrån Grimes distinktion mellan rit och ritual och förstår ritual som forskarens analytiska kategori medan rit utgör är den praktiska dimensionen, se Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory* (Columbia: South Carolina UP, 1990), 9-13. Rituell verksamhet definieras vidare som formaliserade, stipulerade och fixerade handlingstyper som inte till fullo bestäms av utövarna själva. cf. Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), 24; Caroline Humphrey & James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

gemensam rituell praktik. Rituell transformation kan också ske gradvis, utan att deltagarna själva är medvetna om det. Det förekommer även att företrädare för nya samhällsordningar, som under Sovjettiden, medvetet skapar nya riter för att ersätta äldre (i detta fall kristet ortodoxa) varianter. I samtiden, menar Bell, är det möjligt att se vissa allmänna förändringar i rituella mönster. Generellt blir deltagarens upplevelser allt viktigare och den äldre ”liturgiska riten” där det gällde att utföra en handling korrekt har på många håll fått ge vika för den mer ”individcenterade performanceriten” som vänder sig till deltagarens ”äkta själv” och skapar starka känslor av förändring.¹⁸

Idag finns även ett medvetet nyskapande av riter. Teologen Jone Salomonsen som studerat kvinnliga nyhedningar menar att vissa passageriter uppstår som svar på upplevda brister i samhället. Till exempel menade Salomonsens informanter att biologiska förändringsprocesser i kvinnors kroppar inte uppmärksammats tillräckligt, vilket föranlett dem att skapa ”first blood rites” (menstruationsriter) för att högtidlighålla övergången från flicka till kvinna.¹⁹ Religionshistorikern Åsa Trulsson, som också studerat nyhedniska kvinnor, menar i likhet med Salomonsen att många nya riter uppmärksammar och omtolkar kvinnliga biologiska processer, men att ritualiserade handlingar även spelar en viktig roll i sakraliseringen av vardagslivet.²⁰

Även religionshistorikern Anne-Christine Hornborg har uppmärksammat rituell förändring. Dels har hon analyserat hur neotraditionella mi'kmaq i Kanada skapar och skänker nya riter legitimitet genom att använda rituella akter som deltagarna känner igen från andra, mer etablerade riter och som de ofta förknippar med för-

¹⁸ Bell, kap. 8.

¹⁹ Jone Salomonsen, “The Ethno-methodology of Ritual Invention in Contemporary Culture – Two Pagan and Christian Cases”, 15-24 i *Journal of Ritual Studies* 2 (2003), 15-16.

²⁰ Åsa Trulsson, *Cultivating the Sacred: Ritual Creativity and Practice among Women in Contemporary Europe* (Lund: Department of History and Anthropology of Religions, 2010).

kristen mi'kmaqreligion.²¹ Dels har hon studerat riter inom den svenska coachingrörelsen och menar att de kan ses som exempel på den individcentrerade performancerit Bell beskriver, där målet är helande genom känslor av insiktsfull förändring. Riterna, menar Hornborg, både speglar samtidens terapeutisering och utgör metoder för att nå samtida sociala mål (att bli framgångsrik, helas och finna sitt äkta själv).²²

Ovan exempel visar på rituell förändring i vår samtid och i studiet av rituella förändringsprocesserna erbjuder Bells resonemang om ritualisering en teoretisk ingång för min egen analys av den neo-pentekostala miljön. Bell, som tillhör den grupp teoretiker som vänt sig emot förståelsen av "ritual" som en tydligt urskiljbar kategori handlingar, har istället intresserat sig för processen genom vilken handlingar ritualiseras, eller urskiljs från vardagens handlingar genom att på olika sätt betonas. Även om metoderna för ritualisering är kulturspecifika återfinns ofta element som formalisering, fixering och upprepning. Också nivån av ritualisering (urskiljning) varierar, från svagare till starkare. Ritualisering verkar slutligen strategiskt; genom att ritualisera kan aktörerna åstadkomma något som icke-ritualiserade handlingar inte kan.²³

Att bygga närhet i riterna

I Stockholms neo-pentekostala miljö spelar ritualiserade handlingar en central roll i kultivering av nära relationer mellan församlingsmedlemmar.²⁴ Nedan kommer tre vanliga

handlingstyper att presenteras: kramen, en viss presentation av böneämnen och förbön med handpåläggning. Som kommer att framgå har dessa delvis olika bakgrundshistorier; medan vissa har en förhistoria i pentekostal miljö, kommer andra från andra sammanhang.

Heliga kramar som exempel på nya rituella praktiker

I den inledande episoden ges en beskrivning av kramen, en stipulerad, fixerad och formaliserad hälsningstyp. Man kramar med andra ord inte någon hur som helst utan akten måste övas in. Utöver den fysiska kontakten omfattar kramen också ögonkontakt och ett glatt leende. Kramens längd är också reglerad, även om variationer förekommer. I jämförelse med kramande i majoritetssamhället finns i den neo-pentekostala miljön ett par vitala skillnader. För det första förekommer kramen betydligt mer frekvent som hälsningsfras och för det andra frigörs kramen ibland från hälsningssammanhanget och används mer spontant. Den "pentekostala kramen" involverar även "vidare gester".²⁵ Till exempel lyser parterna upp något mer inför kramen; de ser betydligt lyckligare ut, leendena är bredare och ögonkontakten mer omfattande. Utifrån ett ritualiseringsperspektiv kan kramen ses som en allmänt spridd ritualiserad handling som i den pentekostala miljö stiliserats ytterligare, genom att utövarna i högre utsträckning betonar leenden och ögonkontakt. För att tala med Bell kan man om kramen som hälsningsrit säga att nivån av rituali-

²¹ Anne-Christine Hornborg, "Being in the Field: Reflections on a Mi'kmaq Kekunit Ceremony", 125-138 i *Anthropology and Humanism* 28 (2003).

²² Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*.

²³ Bell, 81-82.

²⁴ Även om ämnet faller utanför ramarna för denna artikel bör poängteras att nya organisationsformer blir viktiga fora för intimitetsbyggande. Detta gäller i synnerhet smågrupperna som även globalt blivit populära i pentekostal miljö. För ytterligare diskussion om dessa rekommenderas Danièle Hervieu-Léger, "Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion?", 129-148 i *A Future for Religion?: New Paradigms for Social Analysis* (red. W. H. Swatos; London: Sage, 1993), Robert Wuthnow,

Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community (New York: Free Press, 1996), Kelly H. Chong, "Healing and Redomestication: Reconstruction of the Feminine Self in South Korean Cell Group Ritual Practice", 98-128 i *Practicing the Faith: The Ritual Life of Pentecostal-charismatic Christians* (red. M. Lindhardt; New York: Berghahn Books, 2011) och Joel Halldorf, "Från väckelsemöten till sökargrupper: Evangelisationen drivkraft i rörelsens tillväxt" 98-111 i *Pingströrelsen vol. 2, Verksamheter och särdrag under 1900-talet* (red. C. Waern & J-Å. Alvarsson; Örebro: Libris, 2007).

²⁵ Även om det finns vissa skillnader mellan män och kvinnor (kvinnor ler, kramas och rör mer vid varandra) följde kramandet samma struktur.

sering är högre i den neo-pentekostala miljön än den är i samhället i övrigt.

I ljuset av de samtida processer som diskuteras ovan kan kramen tolkas som en rituell iscensättning av intimitet och informalitet. Det är förmodligen ingen slump att just kramen fått denna roll. I Sverige liksom i västvärlden generellt är kramen inte bara en hälsning utan en gest som signalerar informalitet och närhet. Man kramar i regel inte främlingar eller personer man har formella relationer till, utan hälsningen används vid kontakt mellan nära vänner och familj. Med all säkerhet är det just kramens ställning som intim och informell kommunikation som gjort den så väl lämpad i pentekostala sammanhang där man vill skapa och signalera detta.

Värt att notera är även kramandets kontextberoende. Det var under umgänget med andra församlingsmedlemmar eller pentekostalt kristna som kramandet ägde rum. Under mitt fältarbete noterade jag en tydlig korrelation mellan kramandefrekvens och ritualiseringsgrad och mängden församlingsmedlemmar som närvarade i ett visst sammanhang: ju fler medlemmar desto fler kramar och leenden. I det vardagliga livet anpassade sig medlemmarna i regel till gängse normer och beteendekoder och sökte inte utöva denna typ av praktik här. I den mån man kramade sekulära vänner eller familjemedlemmar ritualiserades hälsningsfrasen inte i lika hög grad.

Böneämnen som "sharing"

Det fanns även ritualiserade praktiker där deltagarna ventilerade känslor, tankar och personliga problem. En handlingstyp med en lång historia i pentekostala sammanhang är böneämnen (i engelskspråkiga grupper användes termen *prayer requests*). Som namnet antyder handlar det om specifika teman som en person vill att någon eller några andra ska be för. I New Life presenterades böneämnen i en mängd sammanhang. De framfördes individuellt till officiella förbedjare under gudstjänst, under själavård eller mellan vänner i mer informella sammanhang. I Stockholms bredare pentekostala miljö kunde böneämnen också lämnas in skriftligt och anonymt i "bönebrevlådor" som sedan tömdes. Att söka hjälp för ett specifikt böneämne behövde med andra ord inte innefatta ritualiserade element. Så

var dock fallet i ett av de vanligaste sammanhang där böneämnen presenterades: vid cellgruppsmöten, en småskalig mötestyp med mellan åtta och femton deltagare i varje grupp. Vid dessa möten var det kutym att ventilerade problem och känslor inför andra deltagare, vilket gjordes under ritualiserade former enligt ett stipulerat interaktionsmönster.

I regel skedde kommunikationen under början av mötet. Deltagarna, som formerat sig som en cirkel, uppmanades av ledaren att individuellt presentera ämnen de ville att de andra skulle be för. Ibland presenterades ämnena "spontant" utan någon inbördes ordning. Det var dock vanligt att man gick "laget runt" och i turordning formulerade var sitt böneämne. Varje person lanserade då ett tema, uttryckte en önskan att de andra skulle be för detta och en förhoppning att Gud skulle ingripa. De ämnen som lyftes fram var ofta personliga svårigheter, problem på arbetsplatsen, hälsorelaterade problem, bekymmersamma familjerelationer eller också en längtan att fördjupa relationen med Gud och växa andligt. Att på detta sätt blotta privatliv och känslor spelade en central roll för att integrera nya medlemmar i gruppen: genom att delta lärde de snabbt känna de andra och vice versa.

Ser man till formen för presentation är denna påtagligt präglad av kommunikationsformer med rötter i 1950–60-talets USA. Under denna tid etablerades nämligen en ny småskalig organisationstyp i affärsvärlden, vilken byggde på nya pedagogiska modeller. Till skillnad från tidigare undervisades gruppen inte av en ledare, utan kommunikation (även här ofta om personliga problem och känslor) skedde istället mellan deltagare. Det finns även paralleller till den bredare självhjälpsmiljön, däribland "tolvstegsrörelsen", där det är vanligt förekommande att kommunicera problem i cirkel på samma sätt som beskrivits ovan.²⁶ Intressant i sammanhanget är att ordet böneämne ibland ersattes med termen *sharing* (även bland svensktalande medlemmar), en term som används bland annat inom tolvstegsrörelsen.

I församlingen fanns även en dominant diskurs där ideal som närhet och behovet att dryfta känslor och svårigheter betonades. Katrin, en

²⁶ Wuthnow, 40-44; 70-72; 125-132.

kvinnor med svenskt ursprung, påpekade bland annat att ”delandet” gjort att hon fått en närmre relation till medlemmarna i sin cellgrupp än till sin familj och att det var ett privilegium att få komma andra så nära. Henry, en man från Västafrika resonerade på ett liknande sätt och menade att möjligheten att kommunicera ”från hjärtat” fick honom att känna sig som ”en äkta person”, och djupt mänsklig. Beskrivningen av församlingen (i synnerhet smågrupperna) som en plats för autentisk kommunikation kontrasterades ofta till situationen i majoritetssamhället. En utbredd föreställning var att sekulära svenskar var oförmögna att uttrycka sina äkta känslor och därför led av olika typer av trauman.

Förbön

Som antytts ovan var presentationen av böneämnen intimt sammanflätad med förbönen, en böneform där någon eller några (ofta efter uppmaning via böneämnen) åtar sig att be för någon annan. I församlingen förekom förbön i ett flertal sammanhang, däribland under gudstjänst. Den vanligaste platsen för förbön var dock husgruppen, där deltagarna bad för varandra med utgångspunkt i böneämnena. Förbönen kunde gå till på olika sätt. Antingen placerades någon på en stol i mitten av cirkeln eller också delades gruppen in i mindre ”böneenheter” bestående av två till fyra personer som turades om att be för varandra. I båda fall involverade bönen liknande ritualiserade element.

Den ”avskedsbön” som bads för Seed, en kvinnlig östasiatisk utbytesstudent, illustrerar hur förbön gick till. Efter att ha tillbringat ett år i Sverige och avklarat sina studier var det dags för Seed att åka hem. Vid hennes sista möte tillkännagav ledaren (en man från Västafrika) att det var dags att ta farväl av ”vår kära vän Seed”. Han förklarade att hennes sällskap varit mycket uppskattat, att hon varit en förebild för de andra, men att det nu var dags för henne att återvända hem, ”från vår familj till sin egen”. Det var nu dags att be för hennes hemresa och framtida liv. Seed inbjöds att sätta sig på en stol i mitten av cirkeln, övriga deltagare kallades fram och snart hade en stor del av gruppen samlats runt henne. De som stod närmaste lade sina händer på Seeds axlar och rygg medan de andra höjde armarna i

hennes riktning. En av kvinnorna omfamnade Seed och började be:

Heavenly father, thank you for creating Seed in such a lovely way. Father, I want to thank you for bringing Seed to our group. Thank you that you love her and want to touch her. We thank you for her father. We just want to lift up Seed to your face. I pray, heavenly father, that you bring your powerful protection over her, as she embarks on her journey home. In the name of Jesus we pray.

Efter ytterligare bön av andra deltagare tog ledaren åter initiativet och vände sig till Seed. Han förklarade att alla skulle sakna henne och att de skulle fortsätta be för henne. Som svar började Seed långsamt att gråta.

Som episoden illustrerar kultiverades här en fysisk form av intimitet mellan deltagarna, genom handpåläggning och omfamningar. Även om det inte skedde i detta fall förekom det ibland att den man bad för smektes eller masserades (på axlarna). Förbönen innehåller även narrativa rituella dimensioner. Att be kan ses som en form av tal där både (det känslomässiga) tonläget och talhastigheten skiljer sig från vardagligt tal. Likaså används speciella termer och strofer. Bönen följer dessutom en viss struktur; den inleds med att Gud tilltalas, varefter ett tema eller problem dryftas. Talaren ber därefter Gud att göra ett ingripande. Bönen avslutas med frasen ”i Jesus namn, Amen”. Det talade ordet var också centralt för intimitetskultiveringen. I exemplet ovan beskrivs Seed inom ramen för bönen som en fantastisk person, unikt skapad och älskad av Gud och övriga deltagare.

I ljuset av rituell förändring finns i bönen ovan både historisk kontinuitet och nyheter. Medan bön med handpåläggning har en lång historia i pentekostala sammanhang verkar en tematisk förändring ha skett beträffande de ämnen som tas upp. Kyrkohistorikern Ulrik Josefsson som studerat veckotidningen *Evangelii Härold* menar att de vanligaste förbönsämnena i den tidiga Pingströrelsen var längtan efter väckelse och Guds andes verk i församlingen och på missionsfälten.²⁷ Det är förstås möjligt att dessa

²⁷ Se bland annat Ulrik Josefsson, *Liv och över nog: Den tidiga pingströrelsens spiritualitet* (Skellefteå: Artos, 2005), 206-208.

är ”teologiskt korrekta” ämnen som getts stort utrymme i veckotidningen, men att man i mer inofficiella sammanhang bad för deltagarnas individuella livssituation på samma sätt som man gör idag. Det finns dock vissa språkmässiga element i dagens förbön som indikerar samtida inflytande. Som i bönen ovan var det vanligt att berömma och ge ”kärleksförklaringar” till den man bad för genom att beskriva denna i mycket positiva termer, även om man adresserade Gud. Detta gjordes ofta i ”tackform” där den bedjande prisade Gud för att ha skapat den som mottar bön på detta sätt. Ser man till hur Gud beskrivs i bönen finns också en stark tendens att uteslutande lyfta fram Gud som kärleksfull. Det senare speglar tveklöst en samtida intimisering av gudsbilden som noterats internationellt i nyare karismatiska institutioner, där Guds närhet och villkorlösa kärlek betonas, snarare än bestraffande kvalitéer.²⁸

Ritualens averotiserande verkan

Som illustrerats var fysisk interaktion i rituella sammanhang en viktig del av församlingens religiositet. Det är värt att här dröja kvar vid den kroppsliga intimitetsdimensionen. Som nämnts inledningsvis var många medlemmar ogifta och förväntades leva i celibat fram till äktenskapet. Detta uppfattades stundtals som besvärligt, och många sökte undvika situationer och intryck som kunde leda till sexuella känslor och främja olämplig sexuell intimitet. Bland annat undvek man att inleda nära vänskapsförhållanden med personer av motsatt kön.²⁹ I den rituella verksamheten däremot både förväntades och uppmuntrades fysisk beröring mellan kvinnor och män.³⁰ Det fanns därmed en dubbelhet i förståelsen av kroppslig intimitet. Medan den kunde

vara sexuell och potentiellt hotfull fanns också en annan form – den positiva, ”gudomliga intimiteten”.

Som angetts menar Bell att ritualisering är strategisk och tillåter människor att uppnå mål som inte kan nås lika effektivt utan denna. Att ritualisera handlingar medför med andra ord en vinst för de som utför dem.³¹ I de fall som presenterats ovan är det möjligt att se just fysisk intimitet som en av vinsterna med ritualiseringen. Det som skiljer den potentiellt skadliga intimiteten från den goda, fromma, motsvarigheten är att den senare är ritualiserad. Medan liknande fysisk interaktion annars inte skulle vara möjlig ofarliggör, eller averotiserar, ritualiseringen kroppskontakten. Anledningen att ritualisering är så effektiv är förstås dess konventioner; reglerna för beröring vid kramar och förbön är förbestämda och deltagarna vet i stort sätt vad som kommer att ske, när och hur. Det faktum att de äger rum i sammanhang där man kan hålla ett öga på varandra ska inte heller underskattas.

Om ritualiseringen i sig utskiljde vissa intima handlingar som tillhörande en speciell kategori fanns också en kanonisk berättelse som ytterligare bidrog till att betona deras särart. Det var till exempel vanligt att påpeka att Gud önskade att ”hans barn” skulle interagera på detta sätt och att det var ett sätt att möta och tjäna Gud.

Det vore dock fel att anta att intimitetsstrategierna var vattentäta. Det förekom ibland att deltagare uttryckte tvivel angående andras motiv för att beröra dem i riterna. Ämnet, som var mycket känsligt, diskuterades inte offentligt, även om det dök upp under samtal och intervjuer. När sådana farhågor luftades pekades sällan någon specifik person ut. Istället kunde man tala i generella termer, eller peka ut problemet i en annan församling eller kontext. Så var fallet med Harry, en församlingsmedlem, som påpekade att han tidigare upplevt obehag efter att ha mottagit kramar som han upplevde som lite för långa och att han misstänkte att personen i fråga motiverades av en längtan att fysiskt beröra honom snarare än att tjäna Gud, vilket han fann dysfunktionellt. Han poängterade att han i New Life bara haft positiva erfarenheter av bön med handpåläggning men att denna typ av bön lätt kunde

²⁸ Se till exempel Mary Jo Nietz, *Charisma and Community: A Study of Religious Commitment within the Charismatic Renewal* (New Brunswick: Transaction Books, 1987), 108; 123-127.

²⁹ Det fanns en stark heteronormativ tendens och det var uteslutande relationer mellan (speciellt ogifta) män och kvinnor som ansågs problematiska.

³⁰ Det fanns vissa genusmönster vid bön, med kvinnor som bad mer för kvinnor och män mer för män, även om denna tendens inte var stark.

³¹ Bell, 81.

missförstås och användas av personer som hade en mer sexuell förståelse av intimitet.

Avslutande kommentarer

Kännetecknande för dagens senmoderna värld är en ökad intimisering och betoning av känslomässigt utbyte. I dagens Sverige förs dessa tendenser framåt av såväl sekulära som religiösa grupper och rörelser. Genom en rad exempel från en Stockholmsförsamling har jag sökt konkretisera hur denna trend både influerar och uppbärs av samtida neo-pentekostala grupper.

Med utgångspunkt i Bells ritualiseringsteori har jag påvisat hur rituella handlingar konstrueras i en mer intim riktning. Bland de rituella handlingar som presenterats finns bland annat kramen som lånats från majoritetssamhället, vissa former för ventilerande av känslor som har sina rötter i efterkrigstidens självhjälpsmiljö samt förbönen. Dessa praktiker spelar en central roll för skapandet av intima relationer; det är i dem som kroppslig såväl som känslomässig närhet formas. De speglar med andra ord både samtida ideal samtidigt som de utgör metoder för kultivering av dessa ideal.

Summary

Characteristic of the present day, late-modern world is an increasing emphasis on intimate relationships based upon emotional exchange. In Sweden this development is currently furthered by secular as well as religious groups and movements. By presenting a series of examples from the Stockholm-based congregation New Life Church, the article seeks to explore how this trend both influences and is further promoted by contemporary Pentecostal groups. In the analysis, which takes the ritualization theory of Catherine Bell as its point of departure, emphasis is put on ritual change, especially the process by which new forms of ritualized action are introduced into the Pentecostal milieu – acts that derive both from mainstream society and the self-help milieu. Another topic that is broached is the importance of ritual acts in the cultivation of intimate relationships in the congregation – physical as well as emotional.

Muslimsk palliativ vård i Sverige – ett utforskat forskningsfält*

GÖRAN LARSSON

Göran Larsson är professor i religionsvetenskap vid Göteborgs universitet. Larssons forskning är framför allt inriktad mot islam och muslimer i Europa. Föreliggande artikel är skriven inom ramen för hans forskning för Nämnden för Statligt Stöd till Trossamfund (SST) som handlar om islam och muslimer i Sverige.

Sjukvård i ett mångkulturellt samhälle är behäftat med en rad möjligheter, val och svåra beslut. Skall till exempel rutiner och ”gamla vanor” prioriteras eller ska man välja en mer flexibel och tillmötesgående attityd? Sjukvården måste sträva efter den ”bästa” vården, samtidigt som det är tydligt att individuella önskemål och individanpassade lösningar har kommit att få en allt mer framskjuten plats. Vad som ska uppfattas som ”bäst” är också en etisk och filosofisk fråga, och svaret kan variera från fall till fall och variationerna mellan olika bedömningar är stora. Detta innebär att individuella önskemål och till och med krav när det gäller religiösa praktiker har kommit att aktualiseras till exempel när det gäller matregler, rätten till rum för bön och andakt, och så kallad andlig vård.

Utan att gå in på hur individuella människors religiösa liv kan se ut – här är givetvis variationerna mycket stora i ett land som Sverige – är det tydligt att vi människor ofta konfronteras med existentiella frågor i samband med sjukdom och död, och att dessa erfarenheter kan väcka frågor och funderingar relaterade till religion. Därför är det kanske inte konstigt att den palliativa vården (det vill säga vård i livets slutskede) ofta diskuteras i ljuset av etik och religion. Etiska frågor kan i detta sammanhang handla om hur patienten, anhöriga och vårdpersonal skall förhålla sig till smärtlindring, självvalt livsslut/dödshjälp och sedering (smärtlindring, nedsövning, eller avbruten vätske- och näringstillförsel som leder till eller påskyndar döden), men också huruvida religiösa praktiker som till exempel bön och andra former av religiösa ritualer skall genomföras

trots sjukdom. Handlar vården om ordinära eller extraordinära insatser och är det ett biologiskt eller ett biografiskt liv som står i fokus? Med biografiskt avses ett liv som bygger på relationer mellan människor och inte endast på ett upprätthållande av liv (det vill säga ett biologiskt liv). Den palliativa vården kan också knytas till frågor som handlar om olika definitioner av dödsbegreppet – är det människans andning, hjärtslag och puls som skall avgöra huruvida människan är död eller levande eller är det en definition som tar fasta på ett hjärndödsbegrepp? Samtliga av dessa frågor kan aktualiseras i samband med vård av patienter som befinner sig i livets slutskede, men flera av ovan nämnda frågor blir speciellt aktuella för människor som på något sätt vill förhålla sig till så kallade religiösa föreskrifter rörande döden och religiösa föreställningar om ett liv efter döden.¹

Syftet med föreliggande artikel är dels att ge en översiktlig bild till hur muslimska teologer kan förhålla sig till frågor som aktualiseras i samband med palliativ vård och dels ge en kortfattad bild av hur den muslimska andliga vården

* Jag vill dels uttrycka ett stort tack till fil.dr. Simon Sorgenfrei, Göteborgs universitet, som har gett värdefulla synpunkter på föreliggande text och dels vill jag tacka Max Stockman, SST, för värdefulla uppgifter och kontakter rörande den muslimska andliga vården i Sverige.

¹ För en bra översiktlig diskussion om dessa frågor se till exempel K. Zeiler, ”Teologisk etik för livets slutskede. Om palliativ sedering”, 22-28 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Årg. 86 (2010).

kan se ut i dagens Sverige.² Förutom litteratur och uppgifter som inhämtats från de myndigheter som tillhandahåller och stödjer den andliga vården (*Nämnden för Statligt Stöd till Trossamfund, SST* och *Sveriges Kristna Råd, SKR*³) bygger texten på en längre intervju med Tahir Akan som är ordförande för *Sveriges Muslimska Församlingar (SMF)* och ansvarig för koordineringen av den muslimska andliga vården i Stockholmsområdet. Intervjun genomfördes i Stockholm den 23 maj 2013 i SMF:s lokaler på Södermalm. Utöver denna bakgrund är det också viktigt att betona att ämnet andlig vård kan kopplas till frågan om hur staten ser på och eventuellt stödjer religionsutövning i det offentliga rummet – ett ämne som jag skall återkomma till i slutdiskussionen. Men innan jag vänder mig till den svenska situationen kan det vara på sin plats att säga något allmänt om muslimska uppfattningar om döden, livets slut och palliativ vård.

² Det bör dock betonas att min artikel inte har som syfte att belysa hur eller huruvida patienter eller anhöriga med muslimsk kulturellbakgrund förhåller sig till eller om de använder den muslimska andliga vård som erbjuds. Kunskap om patienters attityder, tolkningar och praktiker av islam och palliativ vård saknas i dagsläget. Viss information om dessa frågor finns dock från Belgien, se S. Van den Branden och B. Broeckaert, "Medication and God at Interplay: End-of-Life Decision-Making in Practicing Male Moroccan Migrants Living in Antwerp, Flanders, Belgium", 194-208 i *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice* (red. J. E. Brockopp & T. Eich; Columbia: South Carolina UP, 2008). För en översiktlig (och bitvis problematisk) diskussion om islam och sjukvård i Sverige, se J. Samuelson, *Muslimers möte med svensk sjukvård och skola* (Lund: Studentlitteratur, 1999).

³ För en beskrivning av andlig vård inom kristna traditioner i Sverige, se *Grunddokument med riktlinjer för andlig vård inom hälso- och sjukvård. Fastställt av samarbetsrådet för andlig vård inom hälso- och sjukvården den 8 mars 2004, uppdaterad den 13 februari 2012*. Texten är hämtad från URL = <<http://www.sjukhuskyrkan.se/files/2013/02/Grunddokument-utskrift-A4-120313.pdf>> (besökt 2013-06-14).

Muslimska uppfattningar om palliativ vård

Precis som inom andra religiösa traditioner så finns det en stor variation och mångfald av uppfattningar bland muslimer när det gäller hur islam skall praktiseras. Därför är det omöjligt eller direkt felaktigt att tala om en muslimsk uppfattning om palliativ vård i singularis. Religion kan till exempel spela olika roll i olika livssituationer och det kan också vara avgörande om individen själv identifierar sig som troende och praktiserande muslim eller om denna identitet tillskrivs patienten och de anhöriga av till exempel sjukvården. Men samtidigt som lokala och individuella variationer kan vara stora är det möjligt att peka på några generella drag som ofta återfinns i teologiska texter som handlar om muslimska uppfattningar om döden och livets slutskede. Det är dock viktigt att betona att föreliggande artikel först och främst fokuserar teologiska uppfattningar som kan beskrivas som legalistiska och textbaserade – utöver denna tradition (eller snarare traditioner) är det även möjligt att betona så kallade folkligt förankrade föreställningar om sjukdom och vårdmetoder. Inom detta fält återfinns till exempel diskussioner om det onda ögat, skyddsamulett och magiska metoder för att driva ut andeväsenden.⁴ Förekomsten av dessa traditioner inom svensk sjukvård är dock ett så gott som outforskat ämne vilket också utelämnas i föreliggande diskussion. Det är dock viktigt att betona att gränsen mellan så kallade legalistiska och folkliga traditioner ofta är flytande och svår att upprätthålla.

I samband med etiska frågor som rör sjukdom och död är det vanligt att muslimska teologer betonar människans integritet (*salama*), helighet (*hurma*), värdighet (*karama*) och behovet av en respektfull behandling (*takrim*). Människan uppfattas vara skapad av gud och det är gud som

⁴ Dessa aspekter diskuteras till exempel i Å. Sander, "Religion som förståelse i mötet mellan invandrare och vårdpersonal", 202-250 i *Tvärkulturella möten. Grundbok för psykologer och socialarbetare* (red. C. M. Allwood & E. C. Franzén; Stockholm: Natur & Kultur, 2000). En mer utförlig diskussion om dessa frågor återfinns även i L. Sachs, *Onda ögat eller bakterier. Turkiska invandrarkvinnors möte med svensk sjukvård* (Stockholm: Liber, 1983).

upprätthåller liv, men det är också gud som tar livet från människan. I Koranen, sura 45, vers 26, kan vi till exempel läsa:

Säg: ”Det är Gud som ger er liv och sedan låter er dö och som, när Uppståndelsens dag är inne - här finns inte rum för tvivel - skall samla er [till Sig]; men [om detta] har de flesta människor ingen kunskap”.⁵

Tiden på jorden anses därför först och främst vara en provotid eller ett test för människan och varje människa skall dömas och ställas inför sin skapare enligt flera passager i Koranen (se till exempel Koranen, sura 67, vers 2, som lyder: ”Han som har skapat döden och livet för att sätta er på prov [och låta er visa] vem av er som i sitt handlande är den bäste. Han är den Mäktige, Den som ständigt förlåter”). Ur ett medicinskt perspektiv är dessa frågor och utgångspunkter viktiga eftersom de påverkar hur muslimer kan uppfatta döden, sjukdom och föreställningar om nästkommande liv. Trots att det finns olika tolkningar och variationer är det vanligt att muslimer uppfattar sjukdom som en prövning eller påminnelse från gud.⁶ Men oberoende hur allvarlig eller plågsam sjukdomen än är, så anser de flesta muslimska teologer (om inte alla) att en sjuk person inte får önska eller påskynda sin egen död.⁷ Det är endast gud som avgör hur långt livet

skall bli och det är gud som dömer människornas handlingar enligt flera passager i Koranen (se till exempel Koranen sura 52, vers 48).

Samtidigt som dessa frågor är av stor betydelse för många muslimer menar Professor Birgit Krawietz att det egentligen inte finns någon samstämmighet bland muslimer när det gäller hur man skall definiera när en person är död. Sedan slutet av 1950-talet har den medicinska och teknologiska utvecklingen gett nya möjligheter att upprätthålla liv, till exempel med hjälp av respiratorer och näringstillförsel, och detta har inneburit att läkarvetenskapen kunnat introducera hjärndödsbegreppet som en ersättning för det traditionella hjärtdödsbegreppet. År 1967 genomfördes till exempel den första hjärtransplantation från en hjärndödpatient och detta faktum visar på teknikens nya möjligheter att utmana tidigare uppfattningar om när en människa definieras som levande eller dö.⁸ Därför är det inte konstigt att utvecklingen också väcker nya etiska och teologiska frågor, ett faktum som givetvis inte endast är begränsat till muslimska teologer.⁹

Att definiera någon som hjärndöd innebär till skillnad från den tidigare definitionen som baserades på att patienten var hjärtdöd att det har blivit lättare och säkrare att donera organ från den döde patienten. Men donation är inte på något sätt en enkel fråga för muslimer, dels eftersom den dominerande muslimska teologiska uppfattningen är att alla människor skall uppstå fysiskt på domedagen, dels för att obduktion och donation kan ses som en form av övergrepp på den döde. Det är en spridd föreställning att det är gud som äger kroppen och inte människan.¹⁰ Den sista åsikten baseras bland annat på en känd

⁵ Samtliga citat ur Koranen i föreliggande artikel är hämtad ur Mohammed Knut Bernströms *Koranens budskap* (Stockholm: Proprius, 1998/2000). Hela översättningen återvinns även på <http://www.koranensbudskap.se>

⁶ För en fördjupad diskussion om sjukdom och handikapp samt deras orsak och plats i guds plan, se M. Ghaley, *Islam and Disability: Perspectives in Theology and Jurisprudence* (London & New York: Routledge, 2010).

⁷ Samtidigt som detta är den dominerande uppfattningen bland muslimska teologer är det tydligt att omständigheterna är avgörande när det gäller att avgöra vad som avses med självmord och martyrdöd. För en djupare diskussion av dessa frågor se J. E. Brockopp, ”The ”Good Death” in Islamic Theology and Law”, 177-193 i *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia* (red. J. E. Brockopp; Columbia: South Carolina UP, 2003), samt F. Rosenthal, ”On Suicide in Islam”, 239-259 i *Journal of the American Oriental*

Society 66, nr. 3 (2011). Se även B. Krawietz, ”Brain Death and Islamic Traditions: Shifting Borders of Life?”, 194-213 i *Islamic Ethics of Life: Abortion, War, and Euthanasia* (red. J. E. Brockopp; Columbia: South Carolina UP, 2003).

⁸ Krawietz, 195.

⁹ Se till exempel S. M. H. Alibhai och M. Gordon, ”A Comparative Analysis of Islamic and Jewish End-of-Life Ethics: A Case-Based Approach”, 182-193 i *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice* (red. J. E. Brockopp & T. Eich; Columbia: South Carolina UP, 2008).

¹⁰ Krawietz, 194-213.

hadith-rapport enligt vilken Muhammad ska ha sagt att: "Breaking the bones of a dead person is like breaking the bones of someone who is living".¹¹ Samtidigt kan Krawietz och flera andra forskare peka på att det finns olika uppfattningar om hur muslimer kan förhålla sig till donationer. Vissa avvisar helt denna möjlighet eftersom kroppen är helig, medan andra teologer anser att det är tillåtet om patienten har gett sitt medgivande och om det kan förhindra lidande hos någon annan patient (det vill säga den som tar emot organet). Organdonation är i enlighet med ett sådant resonemang tillåten i till exempel Saudiarabien och i vissa andra delar av Mellanöstern. Att legalisera organdonation har också för vissa teologer blivit ett viktigt medel för att kunna bekämpa illegal handel med organ i den så kallade tredje världen.¹²

Frågan om organdonation kan också relateras till det faktum att det inte finns någon enstämig uppfattning om när döden har inträffat enligt islamiska juridiska källor. Istället får man vända sig till några allmänna tecken (som att hjärtat har slutat att slå, att munnen är öppen, att kroppsdelarna är slappa eller i sista hand att kroppen har börjat brytas ner och att den lukar illa).¹³ Ur ett teologiskt perspektiv anses en människa vara död när "själen" har separerats eller lämnat kroppen, men eftersom denna "separation" inte är möjlig att observera eller erfara med våra sinnen blir det upp till medicinvetenskapen att avgöra när en människa är levande eller död.¹⁴ Trots en uppdelning mellan ett slags medicinskt och teologiskt perspektiv är det tydligt att hjärndödsbegreppet kom att innebära utmaningar mot

tidigare rådande principer, eftersom ovan nämnda tecken inte på ett lika enkelt sätt fungerar som indikatorer på att en person är död eller inte (motsvarande diskussioner återfinns även bland till exempel kristna och judiska teologer).¹⁵ Speciellt problematiskt tycks det vara att en person som kategoriserats som hjärndöd teoretiskt sätt kan vakna upp ur sitt tillstånd i koma och återvända till livet. På grund av denna möjlighet blir det snarare upp till människor att avgöra när livet är slut. För att spetsa till resonemanget – istället för att lägga beslutet i guds händer så förflyttas makten att definiera vad som avses med liv och död till människan. Samtidigt som detta kan innebära en ny situation kan man betona att själva fastställandet av dödsögonblicket inte tycks vara av avgörande betydelse för de flesta muslimska teologer. Döden fyller snarare en teleologisk funktion eftersom döden pekar fram mot nästkommande liv och människans förestående dom som resulterar i belöning eller straff. Döden fungerar främst som en påminnelse om nästkommande liv och domedagen och enligt flera passager i Koranen så finns det en tydlig koppling mellan livet på jorden och nästkommande liv. Den som lever i samklang med Allahs vilja kan förvänta sig en belöning och den som bryter mot Allah kan förvänta sig ett straff enligt Koranens konsekvensetiska principer.¹⁶

Teologerna Mohammad Zafir al-Shahri och Abdullah al-Khenaizan betonar i sin artikel *Palliative Care for Muslims Patients* att en person som hamnar på sjukhus fortfarande förväntas att upprätthålla de muslimska plikterna och ritualerna. Att be och att hålla en rituell renhet blir därför ett krav så länge patienten är vid medvetande. Dessa aspekter kan dock innebära utmaningar för sjukvården och för den enskilde patienten. På samma sätt förväntas en muslim att fortsätta att äta mat som klassificeras som *halal* (det vill säga tillåten enligt islamiska principer), ett faktum som ofta löses genom att patienten till

¹¹ Citat hämtat ur G. Wieger, "Muslim Discussions on Organ Donations to Adherents of Other Religions," 215-225 i *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union* (red. W. A. R. Shadid & P.S. van Koningsveld; Leuven: Peeters, 2002), 221.

¹² Utöver Krawietz 194-213 och Wieger, 215-225, se S. Handy, "Rethinking Islamic Legal Ethics in Egypt's Organ Transplant Debate", 78-93 i *Muslim Medical Ethics: From Theory to Practice* (red. J. E. Brockopp & T. Eich; Columbia: South Carolina UP, 2008). Se även Akans synpunkter rörande Sverige nedan.

¹³ Krawietz, 199.

¹⁴ Brockopp, 178-181.

¹⁵ Jfr. Alibhai och Gordon, 182-193.

¹⁶ För en diskussion om förhållandet mellan skapelsen, livet och döden se till exempel G. Larsson, *Att läsa Koranen. En introduktion* (Stockholm: Verbum, 2006).

exempel serveras vegetarisk kost på västerländska sjukhus.¹⁷

Utöver krav på bön och renhet är det vanligt att muslimska teologer också betonar att det finns ett behov av att upprätthålla tydliga könsgränser mellan patienten och vårdpersonalen. Idealiskt innebär detta att män skall vårdas av män och kvinnor av kvinnor, ett kriterium som sällan kan uppfyllas på sjukhus och vårdinrättningar i västvärlden.¹⁸

Avslutningsvis kan det också vara på plats att påpeka att det kan finnas individuella och kulturella skillnader mellan hur olika patienter, anhöriga och familjer uttrycker sorg och förtvivlan i samband med sjukdom och död. Vilka som skall inkluderas bland de närmast sörjande (eller glädjande i samband med födsel) kan också skapa diskussioner och konflikter inom sjukvården.

Den muslimska andliga vården i Sverige

Fram till och med 1962 anställde Sveriges lands-ting sjukhuspräster vilka hade som syfte att tillgodose patienters andliga och existentiella behov. Efter 1962 gick detta ansvar över till församlingarna som nu istället fick sörja för den andliga vården på sjukhus och ålderdomshem.¹⁹ Samtidigt med dessa förändringar inleddes från slutet av 1960-talet en ökad religiös pluralism med en tilltagande invandring från områden utanför Europa. Samtidigt som inte alla personer med invandrarbakgrund automatiskt skall ses som religiösa är det tydligt att den kulturella och språkliga mångfalden ökar på ett snabbt sätt från

1970-talet och framåt.²⁰ För Svenska kyrkans del innebar beslutet att lägga över ansvaret på församlingarna framför allt en ny administrativ situation, men för många mindre samfund medförde denna förändring stora ekonomiska påfrestningar och många församlingar hade svårt att klara av den nya uppgiften. Det är bland annat mot denna bakgrund som det statliga stödet för andlig vård tillkom och som *Nämnden för Statlig Stöd för Trossamfund* (SST) har fått ett ansvar att fördela statliga medel till både kristna minoritetssamfund och andra icke-kristna samfund.²¹

När det gäller stödet till muslimsk andlig vård ger staten för år 2013 dels stöd till åtta sjukhuskoordinatörer och dels finansieras en sjukhusimamtjänst som motsvarar 25 procent av tjänst i Skövde. Koordinatorerna finns stationerade i Stockholm, Göteborg, Malmö, Uppsala, Jönköping, Örebro samt i Skövde/Skaraborg och deras tjänster motsvarar 25 procent av tjänsten. För att arbetet med den muslimska andliga vården skall fungera förväntas lokala muslimska församlingar bidra genom att imamer och andra andliga ledare ställer upp ideellt när så behövs och för detta arbete får församlingarna ingen ersättning. I till exempel Stockholm finns ett tjugotal imamer knutna till koordinatörerna och dessa personer kan inkallas efter behov. För deras arbete utgår inte något arvode förutom ett stöd till taxiresor vid behov. För att uppnå en så stor effektivitet som möjligt är det viktigt att koordinatörerna knyter till sig personer med olika språkliga kompetenser, teologiska inriktningar och att det finns tillgång till både män och kvinnor som kan besöka sjuka och anhöriga. Det totala stödet för tjänsterna inom den muslimska andliga vården i sjukvården uppgår till en summa av 1,425,000

¹⁷ M. Z. Al-Shari & A. Al-Khenaizan, "Palliative Care for Muslim Patients", 432-436 i *The Journal of Supportive Oncology*, vol. 3, nr. 6 (2005).

¹⁸ al-Shari och al-Khenaizan, 432-436.

¹⁹ Trots att antalet personer med utländsk bakgrund inom den statliga och privata sjukvården har ökat och kommer att fortsätta att öka är vår kunskap om kulturella och religiösa behov och önskemål mycket begränsad i Sverige. Mig veterligen är det endast Ann af Burén som har satt ljus på dessa frågor i sitt kapitel "Ramadan på ålderns höst", 67-78 i *Ramadan – en svensk tradition* (red. J. Berglund & S. Sorgenfrei; Lund: Arcus, 2009).

²⁰ För en presentation av dessa frågor och deras relation till islam och muslimer, se till exempel G. Larsson, "Muslimer och islam – tolkningar mellan segregation och integration," 463-520 i *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring* (red. D. Andersson & Å. Sander; Lund: Studentlitteratur, 2009).

²¹ För en mer detaljerad presentation av det statliga stödet till trossamfund se till exempel SST:s hemsida URL =<<http://www.sst.a.se/>> eller SST, Nämnden för Statligt Stöd till Trossamfund, Årsbok 2013 (Stockholm: SST, 2013).

kronor för år 2013.²² Verksamheten i den muslimska andliga vården beskrivs på följande sätt: Muslimsk andlig vård innebär att imamer och frivilliga från muslimska församlingar finns till för patienter och anhöriga när de behöver:

- Samtal- och krisstöd
- Hjälp med olika former av "religiös service" såsom koranläsning, förböner och liknande.
- Välsignar nyfödda barn
- Tar hand om avlidna

Utöver det rent religiösa stödet är tanken att de muslimska kontaktpersonerna kan bidra med kunskap om de olika kulturer, traditioner och språk som muslimer i Sverige har. Detta är mycket viktigt då muslimer i Sverige har sina rötter i många olika länder och kulturer.²³

Enligt uppgift från Tahir Akan så finns det idag (sommaren 2013) 26 imamer och andliga ledare, av såväl olika kön som teologiska riktningar, representerade på den lista som avser muslimer som är aktiva inom den andliga vården i Stockholm. Utöver dessa olikheter är det speciellt viktigt att listan också omfattar personer med olika språkliga kompetenser.

Att besöka sjuka och fängslade människor är enligt Akan en teologisk plikt som bland annat betonas i det som uppfattas vara profeten Muhammads efterlämnade ord (*hadith*-litteraturen). I denna litteratur kan vi bland annat läsa:

The Prophet said: 'Give food to the hungry, pay a visit to the sick and release (set free) the one in captivity (by paying his ransom)'.²⁴

22 Samtliga uppgifter om den muslimska andliga vården i Sverige är lämnade av Gunnel Andreasson på SKR via personligt mail till Göran Larsson den 10 juni 2013. Se även URL = <<http://www.muslimsksjukhuskoordinator.se/>> som innehåller kontaktuppgifter för den muslimska andliga vården i Jönköping, Örebro, Stockholm, Göteborg, Malmö, Uppsala samt Skövde/Skaraborg.

23 Citat hämtat från URL = <<http://sjukhuskoordinator.blogspot.se/p/vad-innebar.html>> (besökt 2013-06-14).

24 Citat hämtat ur H. Mavani, "Islam", 95-112 i *World Religions for Healthcare Professionals* (red. S. Sorajjakool, M. F. Carr & J. J. Nam; London & New York: Routledge 2010), s. 95. Profeten Muhammads

Ur ett teologiskt perspektiv är alla former av sjukdom en påminnelse från gud och även om patienten och de anhöriga hoppas på att individen skall tillfriskna är det ytterst gud som avgör om människans liv är slut eller inte.

Enligt Tahir Akans erfarenhet så finns det en bättre kunskap om vilket andligt stöd man kan söka om individen eller familjen har varit religiöst aktiv, men i de fall där så inte är fallet är det ofta mycket svårare för familjen att veta vart man skall vända sig. Här finns enligt Akan ett stort behov av att sprida kunskap om den muslimska andliga vården och de möjligheter som patienten och anhöriga har att söka andlig vägledning i samband med sjukdom.

Imamens (eller den som besöker den sjuke) uppgift är att påminna patienten om att han eller hon inte får önska att dö – detta är ett beslut som endast gud kan råda över. Däremot skall imamen påminna den sjuke om trosbekännelsen och imamen kan också be för att patienten skall hamna i paradiset efter döden. I samband med allvarlig sjukdom är det vanligt att imamen eller anhöriga läser ur Koranen och andra böner. Speciellt vanligt är det att läsa Koranens sura 3, vers 185, som lyder:

Varje människa skall smaka döden. Men först på Uppståndelsens dag skall ni få er fulla lön. Den som då rycks bort från Elden och förs till paradiset har sannerligen vunnit en stor seger. - Livet i denna värld [skänker] bara bedräglig glädje.

Enligt Tahir Akans erfarenhet så finns det inte några större diskussioner eller kontroverser kring hur muslimer skall förhålla sig till smärtlindring och han ser inte heller några problem med att acceptera ett dödsbegrepp som är baserat på hjärndöd. Samtidigt som Akan är medveten om att det finns olika uppfattningar om organdonation är det hans övertygelse att muslimer kan donera organ om detta kan hjälpa andra människor och om individen har gett sin tillåtelse för detta. Är så inte fallet så skall patientens vilja respekteras och organdonation inte genomföras.

ord rörande vård av sjuka i citatet kan med fördel jämföras med Matt 4:23, 9:35, 10:8 samt 25:31-46 som också talar om kristnas behov av att ta hand om och vårda sjuka människor.

Patienten skall i möjligaste mån försöka att upprätthålla de föreskrivna religiösa reglerna och han eller hon förväntas till exempel att be om de är vid medvetande enligt Akan. För att underlätta bönen är det dock inget problem att acceptera den så kallade torra tvagningen (*tayammum*) istället för den vanliga vattenbaserade tvagningen (den mindre tvagningen, på arabiska *wudu*, eller den större tvagningen, på arabiska *ghusl*).²⁵ Vid dödsbädden skall anhöriga tala tyst och inga upphetsade diskussioner skall föras och de anhöriga som så önskar kan kyssa den döde farväl. Det finns inga krav att anhöriga måste se den döde, om de inte uttryckligen önskar detta enligt Tahir Akan. I stor-Stockholm föreligger inga problem när det gäller tvagning och svepning av den döde, men vissa problem kan förekomma på mindre orter. Det är familjen som skall stå för kostnaderna för svepning och begravning, men det är också vanligt att muslimer köper sin egen svepeduk när de har uppnått en viss ålder. Detta inköp kan enligt Akan fungera som en påminnelse om döden och behovet av att tänka på döden och det nästkommande livet (se till exempel Koranen, sura 3, vers 102). På samma sätt är det vanligt att äldre människor försöker att genomföra åtminstone en hajj-resa till Mecka – något som ingår i de så kallade fem plikterna som alla muslimer förväntas uppfylla – och Koranen uppmanar äldre människor som känner att döden närmar sig att upprätta ett testamente. Ett exempel på detta återfinns i sura 2, vers 180, som lyder:

NÄR NÅGON bland er känner döden nalkas och han efterlämnar förmögenhet, skall han upprätta testamente till förmån för föräldrar och anhöriga enligt god sed; detta är en plikt för alla som fruktar Gud.

Varken kistor eller obduktion är något större problem för muslimer i Stockholms-området enligt Akan. På samma sätt har tillgången till muslimska begravningsplatser blivit bättre, men de

²⁵ För en kort diskussion om rituell tvagning se min artikel ”Ablutions. V. Islam”, 122-123 i *The Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 1 (red. H.-J. Klauk, B. McGinn, P. Mendes-Flohr, C.L. Seow, H. Spieckermann & E. Ziolkowski; Berlin & New York: de Gruyter, 2008).

svenska administrativa rutinerna gör att det fortfarande är svårt att snabbt begrava den döden – något som helst skall ske inom 48 timmar.²⁶ De flest sjukhus i Stockholm är mycket tillmötesgående och genomförandet av tvagning och svepning av den döde är idag inte något problem enligt Akan.

Sammantaget anser Akan att det befintliga stödet från staten har gett en god förutsättning för muslimska församlingar att kunna erbjuda en muslimsk andlig vård. Men majoriteten av muslimska församlingar i Sverige har en dålig eller svag ekonomi och de flesta imamer har osäkra anställningsvillkor vilket på sikt kan vara ett hot mot deras ideella arbete inom den andliga vården. Samtidigt som detta är en realitet är det uppenbart att det inte är statens uppgift att lösa enskilda församlingars ekonomi; detta är en fråga för muslimska församlingsbor. Med tanke på befolkningspyramiden och det faktum att andelen invandrare med muslimsk kulturell bakgrund kommer att öka inför framtiden har den andliga vården en potential att bli en mycket viktig fråga för Sveriges muslimska församlingar. Huruvida man är redo att axla denna uppgift är dock oklart och endast framtiden kan utvisa hur den andliga vården kommer att utvecklas.

Avslutande kommentarer

Föreliggande artikel skall framför allt ses som ett översiktligt försök att beskriva centrala tankar inom islamisk vårdetik rörande döden och hur dessa förstås och diskuteras av en muslimsk koordinator inom den andliga vården. Mot bakgrund av att antalet patienter med muslimsk kulturell bakgrund ökar i Sverige är behov av ytterligare empiriska studier påtagligt och vår kunskap om hur den muslimska andliga vården

²⁶ För en diskussion om muslimska riter i samband med döden se till exempel G. Aneer, ”Livet efter detta enligt islam”, 139-143 i K. Söderpalm (red.) *Dödens riter* (Stockholm: Carlson i samarbete med Göteborgs stadsmuseum, 1994). För en intressant jämförelse se till exempel C. A. Døving, ”En gravlund i multikulturalismens navn – etableringen av et muslimskt gravfelt i Norge”, 172-180 i *Döden speglad i aktuell kulturforskning* (red. A. Gustavsson; Uppsala: Acta Academiae Regiae Gustavi Adolphi CVII, 2009).

fungerar och praktiseras på svenska sjukhus är idag minst sagt mycket bristfällig. Dels behövs djupare förståelse av den mångfald av uppfattningar som finns om död, sjukvård och livets slut bland muslimska teologer i historia och nutid och dels behövs empiriska fältstudier som belyser hur den muslimska andliga vården brukas, praktiseras och upplevs av familjer, anhöriga och sjukvårdspersonal.

Statens stöd till de åtta koordinatörerna för den muslimska andliga vården och sjukhusimamtjänsten i Skövde tycks på många sätt ha goda förutsättningar att täcka det behov som människor av muslimsk kulturell bakgrund kan tänkas ha på sjukvården. Men hur stor variation de imamer har som knyts till den andliga vården vad gäller språk eller teologi är dock oklart och här finns också behov av att studera hur imamer faktiskt utför sina tjänster på sjukhus och vårdhem. Vilken plats ges åt så kallade folkliga traditioner och hur förhåller sig dessa till den kliniska sjukvårdens principer och praktiker? Vilka olika uppfattningar finns om orsaker till sjukdom och hur förhåller sig imamer till hjärt- och hjärndödsbegreppet samt hur ser de på obduktion och donation av organ? I ljuset av dessa och liknande frågor är det tydligt att min artikel endast skall ses som en introduktion och en början

på en forskning om muslimsk andlig vård i Sverige.

Trots att det inte har varit mitt syfte med artikeln är det viktigt att betona att frågan om andlig vård också måste relateras till frågor som oftast diskuteras under rubriken kyrka-stat relationer. Det faktum att staten stödjer muslimsk andlig vård (utöver stöd till andra samfund) är i sig en illustration av att svenska staten har en religionspolitik och en positiv bedömning av att religioner kan ha en viktig funktion att fylla inom sjukvården och i det offentliga rummet. Samtidigt är organiseringen av den andliga vården också ett exempel på att staten sanktionerar och prioriterar vissa religionsformer framför andra. Huruvida andra religiösa grupperingar – må de återfinnas inom kristendom, islam eller någon annan religiös tradition – känner sig exkluderade eller motarbetade är dock oklart och mig veterligen finns ingen information om så är fallet. Därför är det en angelägen uppgift att undersöka huruvida andra religiösa eller andliga traditioner (så som till exempel olika former av afrikansk folkreligiositet, indiska religioner eller nyandlighet) också praktiseras på svenska sjukhus och hur dessa traditioner i så fall inkluderas eller exkluderas inom vården.

Summary

The aim of the article, "Muslim Palliative care in Sweden – an unexplored research field", is to give an overview of different Muslim theological opinions about death and dying, two questions that are closely related to spiritual and palliative care. The article provides a brief presentation of how the Muslim spiritual care is organized in Sweden. Today (summer 2013) the Swedish state is funding eight so-called coordinators for the Muslim spiritual care and one position as a hospital imam in Skövde.

Religiositet, nationalitet och sekularisering bland Sveriges judar

SVANTE LUNDGREN

Svante Lundgren är docent i judaistik vid Åbo Akademi. Sedan januari 2012 har han varit gästforskare vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap (CTR) vid Lunds universitet. Hans forskning har varit inriktad på modernt judiskt tänkande, judisk-kristna relationer samt antisemitism och Förintelsen.

Judendomen är en unik religion såtillvida att den är så intimt kopplad till ett enda folk. Svenska Kyrkan är naturligtvis kopplad till det svenska folket, men den är ingen religion utan ett kyrkosamfund. Shintoismen kommer närmast judendomen i och med att den oupplösligt hör ihop med ett folk, det japanska. Att en person är jude kan därför betyda två saker: hen tillhör det judiska folket och hen bekänner sig till eller utövar den judiska religionen. För många personer hör dessa båda ihop. De är en del av det judiska folket och de praktiserar i högre eller mindre grad den judiska religionen. Många i det judiska folket uppvisar dock ingen som helst religiös praxis. Vissa är helt icke-religiösa, rentav uttalat ateistiska. Icke desto mindre är de judar i kraft av deras tillhörighet till det judiska folket. Många sådana icke-religiösa har en stark judisk medvetenhet, de är stolta över sitt judiska arv och fast beslutna att föra det vidare till deras barn.

Inom religioner som kristendomen och islam finns det många ”verkligt” troende som underkänner andras rätt att förknippas med deras religion. ”Han kallar sig kristen, men han är inte en sann kristen för han tror inte på riktigt på Jesus.” Ett liknande ifrågasättande finns inte i judendomen. Den mest religiösa juden accepterar den mest icke-religiösa judens judiskhet, så länge personen ifråga uppfyller det traditionella kriteriet för judiskhet, det vill säga är född av en judisk mor. En religiös jude kan anse att en sekulär jude är en dålig jude, men personens rätt att kalla sig jude ifrågasätts inte.

Eftersom Sverige är ett mycket sekulariserat land kunde man förvänta sig att också de svenska judarna i hög grad skulle vara sekulära, det vill säga inte särskilt nitiska vad gäller religiös praxis eller uttalat icke-religiösa. Man kunde alltså förvänta sig att de svenska judarna ser sig mer som judar i nationell än i religiös bemärkelse. Samtidigt är Sverige ett land där alla uttryck för nationalistiska tendenser möts med stor skepsis – utom i samband med idrotts-evenemang då man kan vifta med den svenska flaggan utan att bli misstänkt för att sympatisera med Sverigedemokraterna.

Dessa två faktorer – den höga graden av sekularisering och skepsisen mot svensk nationalism – kunde tänkas få följande konsekvenser för de svenska judarna: De ser inte religionen som det centrala i deras judiskhet. Och de kan betona sin nationella tillhörighet till det judiska folket eftersom omgivningen inte förväntar uttalad svensk nationalkänsla. Det här är alltså vad man kunde tänka sig. Frågan är om det också är så i verkligheten.

Moderna men inte traditionslösa

I Sverige beräknas det finnas omkring 17 000 judar.¹ Hälften av dessa tillhör någon av de tre judiska församlingarna i Stockholm, Göteborg

¹ Mikael Tossavainen, “Jews in Sweden”, 1087-1092 i *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture* (red. A. Ehrlich; Santa Barbara – Denver – Oxford: ABC-CLIO, 2009), 1087.

och Malmö.² Bland de judiska församlingsmedlemmarna gjorde socialpsykologen Lars Dencik och sociologen Karl Marosi omkring senaste sekelskifte³ en omfattande enkätundersökning. Tack var den vet vi i alla fall någorlunda vad de svenska judarna tänker om religion, nationell tillhörighet, tradition och modernitet.⁴

De som deltog i denna undersökning ombads att själva definiera sitt förhållande till judisk religion. Lite mer än en tredjedel kan betraktas som sekulära: 9.2 % valde alternativet ”Jag utövar inte alls religionen” och 27.6 % ”Jag är judisk bara så där i allmänhet”. Ungefär lika många har av Dencik, som analyserat resultaten, betraktats som religiösa: 33.9 % valde alternativet ”Jag är ’traditionell’, men inte ortodox” och 3.1 % ”Jag är ortodox”. Drygt en fjärdedel utgörs av dem som Dencik kallar ”måttligt praktiserande” (*moderately observant*): de har valt alternativet ”Jag är ’liberalt’ judisk”.⁵

Om en tredjedel av Sveriges judar är religiösa och en fjärdedel utövar religionen i varje fall till viss del – kan man då hävda att de svenska judarna är starkt sekulariserade? Ja, det kan man. I denna undersökning deltog endast medlemmar i de judiska församlingarna. Det är ett rimligt antagande att andelen judar som inte alls utövar sin religion är mycket hög bland dem som inte är anslutna till en församling.

Dessutom är det uppenbart att många judar som i viss mån är ”observanta”, det vill säga utövar judiska riter (till exempel firar *Sedermåltid*)

² Nämnden för Statligt Stöd till Trossamfund beräknar för olika trossamfund antalet ”betjänade”, det vill säga medlemmar eller registrerade deltagare i trossamfundets verksamhet. För år 2011 anges detta antal för de judiska församlingarna vara 8 462. URL = <<http://www.sst.a.se/statistik/statistik2011.4.4bf439da1355ecafdd2243b.html>> [information hämtad 12 juni 2013]

³ För Stockholms- och Göteborgsförsamlingarnas del gjordes undersökningen år 1999, för Malmöförsamlingens del år 2001.

⁴ Att notera är dock att de judar som inte hör till någon församling inte finns med i denna undersökning. Bland de församlingsanknutna judarna som deltog i undersökningen var också bortfallet stort. Svarsprocenten var 43. (Lars Dencik, ”’Jewishness’ in Postmodernity: The Case of Sweden”, 75-104 i *New Jewish Identities. Contemporary Europe and Beyond* (red. Z. Gitelman, B. Kosmin, & A. Kovacs; Budapest: Central European University Press, 2003), 83f.)

⁵ Dencik, ”’Jewishness’ in Postmodernity”, 84f.

trots det inte kan betraktas som ”religiösa”. De utövar inte judiska riter för att de skulle tro att det finns en Gud som har befallt dem att göra det, utan av respekt för en tradition. Genom sin judiska observans markerar de inte sin tro på Gud utan sin samhörighet med det judiska folket.⁶

Lars Dencik har personligen gett uttryck för denna hållning på följande sätt:

Min egen tillhörighet till judendomen är tveklös, men inte okomplicerad. Att jag är jude fångar mitt liv, min vardag, mitt tänkande och mitt reaktionsmönster. Jag är medlem i den judiska församlingen, men det betyder inte att jag är ”religiös” i den gängse svenska betydelsen av ordet. Jag föreställer mig inte att transcendentala existenser och tillstånd kan förklara eller ingripa i världens skeenden. Jag är rationalist, inte ”troende”, men ändå, till en viss del, praktiserande jude. I vår familj följer vi inte strikt de religiösa judiska levnadsreglerna, men vi markerar för oss själva vilka vi är och vart vi hör. På dörrposten till vårt hus har vi fäst en *mezuzah*, fredagskvällar firar vi *shabbes*, vi försöker hålla *kosher*-föreskrifterna, och vi högtidlighåller *jontef*, de judiska helgdagarna. Där många moderna människor som Schumann säger sig vara religiösa utan att ha en religion, kunde jag snarare säga: ”Jag har en religion utan att vara religiös.”⁷

Det är ett rimligt antagande att många svenska judar på den här punkten är som Dencik. De följer en del religiösa regler och traditioner, men deras livshållning är sekulär. I den undersökning som det här har varit tal om framkom det tydligt att religionen har en betydelse, men den ses inte som det viktigaste elementet i den judiska identiteten. När respondenterna tillfrågades om vad som är viktigt för deras personliga känsla av ”judiskhet” ansågs ”känslan av att vara jude innerst inne”, ”lojalitet med mitt judiska arv” och ”sanhörighet med andra judar” vara det vikt-

⁶ Lars Dencik, *Judendom i Sverige. En sociologisk belysning* (Uppsala: Swedish Science Press, 2006), 41.

⁷ Lars Dencik, ”Hemma i hemlösheten”, 48-70 i *Judisk identitet* (red. J. Jakubowski; Stockholm: Natur och Kultur, 1993), 64.

igaste. Av sju alternativ fick ”religiösa aktiviteter” minst stöd.⁸

De svenska judarna är moderna, vilket i en svensk kontext betyder rationella och liberala, men de håller också fast vid gamla traditioner – dock inte alltid av religiösa skäl.

Svenska judar eller judiska svenskar

I Denciks och Marosis undersökning tillfrågades respondenterna om hur de betraktar den judiska gruppen i Sverige. Svaren var belysande: en klar majoritet, 65.3 %, svarade ”Primärt som en del av det judiska folket” och endast 4.5 % ”Primärt som en religiös grupp”. 24.5 % svarade ”Lika mycket av båda” och 5.7 % ”Vet ej”.⁹

Här finns det skäl att göra en kort historisk tillbakablick. Sveriges tre nuvarande judiska församlingar hette alla tidigare ”mosaiska” församlingar. Deras medlemmar ansåg sig vara svenskar av mosaisk tro. Det här namnbruket lever kvar på vissa håll: i till exempel Köpenhamn heter den judiska församlingen fortfarande *Mosaisk Troessamfund*. Genom att ändra namn från ”mosaisk” till ”judisk” – namnbytet ägde rum omkring år 1980 – ville församlingarna markera det nationella, det vill säga tillhörigheten till det judiska folket. Församlingsmedlemmarna är judar, det vill säga medlemmar av det judiska folket, inte svenskar av mosaisk tro. Det här betyder inte att man tar avstånd från det svenska. Man ser sig som en nationell minoritet, men som en svensk nationell minoritet, en del av det svenska samhället. År 1999 erkände Sveriges riksdag officiellt judarna som en av landets fem nationella minoriteter.¹⁰

År 1973 utgav den dansk-judiske sociologen Jacques Blum en undersökning av den judiska minoriteten i Danmark som hade titeln *Dansk og/eller jøde?* Är det fråga om ett *enten-eller* (antingen eller) eller ett *både-och*? Är man antingen dansk – i vårt fall svensk – eller jude, eller kan man vara båda samtidigt? Ännu 1973 då Blum gjorde sin undersökning tänkte många att

man måste välja, men sedan dess har det blivit allmänt accepterat med bindestrecksidentiteter. Man kan vara både svensk och jude utan att vara kluven: man känner sig helt och fullt hemma både i Sverige och i det judiska folket.

I Denciks och Marosis undersökning tillfrågades svenska judar också om detta. Frågan löd på följande sätt: ”Känner du dig mest som jude eller som svensk?” Och svaren var följande:¹¹

Jag känner mig mer som svensk än som jude (7.6 %)

Jag känner mig lika mycket som svensk, som jag känner mig som jude (38.9 %)

Jag känner mig mer som jude än som svensk (49.2 %)

Svårt att säga, osäker (4.3 %)

Denciks och Marosis frågeformulärsundersökning har också gjorts bland Finlands och Norges judar. Det visade sig att det fanns många likheter men också vissa skillnader mellan judarna i dessa tre nordiska länder. En markant skillnad gäller svaren på denna fråga. I Finland och Norge är det klart populäraste svaret ”Jag känner mig lika mycket som norrman/finländare, som jag känner mig som jude” (50 % respektive 48 %). Att känna sig mer som jude, vilket var det populäraste alternativet i Sverige, får betydligt lägre stöd (34 % i både Finland och Norge mot 49.2 % i Sverige). Det finns alltså en starkare identifiering med det land där man bor i Finland och Norge än i Sverige.

Det är uppenbart att alla former av nationalism i Sverige upplevs som problematiska. Nationalism ses som kopplat till – för att inte säga synonymt med – nationalchauvinism, främlingsfientlighet och rasism. Man ska därför akta sig för att betona svenskheten och helst understryka att allt som är fint i Sverige egentligen inte är svenskt. För att citera statsminister Fredrik Reinfeldt: ”Endast barbariet är ursvenskt.”

Judarna har under de senaste två seklerna ofta anklagats för dubbel lojalitet. Inte minst under kampen för judisk emancipation i Europa på

⁸ Dencik, *Judendom i Sverige*, 35-38.

⁹ Dencik, *Judendom i Sverige*, 35.

¹⁰ De övriga är samerna, romerna, Sverige-finnarna och tornedalingarna. I beslutet ingick också att jiddisch fick ställning som nationellt minoritetsspråk.

¹¹ Dencik, ”’Jewishness’ in Postmodernity”, 86.

1800-talet ifrågasattes deras lojalitet med det land där de bodde. Motståndare till att ge judarna medborgerliga rättigheter hävdade att judarna hade sin primära lojalitet mot det judiska folket. Många judars svar på denna anklagelse har varit att ”bli påvligare än påven”. Inte minst i Tyskland var många judar i slutet av 1800-talet och början av 1900-talet kända för sin starka tyska nationalism, vilket gjorde att nazismen blev en sådan chock för många som inte längre hade rätt att vara det de allra helst ville vara: stolta tyska nationalister.¹²

Också i Sverige var många judar en gång patriotiska svenskar. De var måna om att bli betraktade som helt och fullt svenska, en del assimilerades helt och förlorade sin judiska identitet.¹³ Hugo Valentin beskrev detta på följande sätt:

Den svenska judenhetens inväxande i det svenska samhället försiggick snabbt och smärtfritt. Banden mellan den och de judiska massorna utanför Sveriges gränser blev allt svagare, liksom den unga svensk-judiska generationens judiska substans.¹⁴

När några tusen ryska judar i början av 1900-talet kom till Sverige, var bemötandet från de svenska judarna kallsinnigt. Enligt Valentin kände församlingarna sig förpliktade att hjälpa dem, ”men andligt sätt hade de inte mycket gemensamt.”¹⁵ De svenska judarna kände sig hemma och accepterade i landet och var rädda att östjudarna, vilkas ”klädedräkt, matvanor,

skägg och övriga yttre utstyrsel avvek markant från den dåvarande svenska judenhetens borgerliga och i vissa fall också burgna framtoning”¹⁶, skulle framprovocera antijudiska reaktioner som också kunde gå ut över de sedan länge etablerade svenska judarna. Dessa såg omsorgen om sin egen position som viktigare än solidariteten med andra judar.¹⁷

Men sen vände utvecklingen: bland judarna ägde en judisk-nationell väckelse rum förorsakad av Förintelsen och av staten Israels upprättande. Samhörighet med världens alla judar och med den nya judiska staten blev centrala element i den judiska identiteten. Samtidigt förändrades Sverige, landet blev mer mångkulturellt och svenskheten började betraktas med stor skepsis. Det är inte överraskande att många judar inte har så starka känslor för svenskheten, eftersom ingen annan i landet – förutom politiskt dubiösa krafter – verkar ha det.

Den judisk-nationella renässans som världshändelserna på 1900-talet gav upphov till har påverkat judar i alla länder, inte bara i Sverige. I Finland och Norge är dock nationalkänslan starkare – båda är unga länder som relativt nyligen har fått kämpa för sin överlevnad – och det är därför inte överraskande att de finländska och norska judarna har en starkare identifiering med sina hemländer än vad de svenska judarna har.

Nationella och religiösa riter

De allra flesta svenska judar är selektiva i sin judiska praxis. Eller som Dencik har uttryckt det: ”Nästan ingen gör allt, men nästan alla gör något.”¹⁸ Dencik har också noterat att de judiska högtider som flest svenska judar firar är *Seder*-måltid i samband med *Pesach* (den judiska

¹² En översikt av diskussionen om den ”tysk-judiska symbiosen” ges i Svante Lundgren, *Det trotsiga hoppet. Tysk-judiska erfarenheter* (Åbo: Åbo Akademi 2002), 27-36.

¹³ Ett extremt exempel på svensk-judisk assimilationsiver utgör Gert Bonniers år 1933 i ett slutet sällskap framförda förslag om en frivillig judisk ”förintelse”, vilken skulle ske ”genom assimilation i den svenska folkroppen med tillhjälp av blandäkenskap”. Se Svante Hansson, ”Antisemitism, assimilation och judisk särart”, 307-327 i *Judiskt liv i Norden* (red. G. Broberg, H. Runblom & M. Tydén; Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1988).

¹⁴ Hugo Valentin, *Judarna i Sverige* (Stockholm: Bonniers 1964), 139.

¹⁵ Valentin, 139. Valentin skriver också (ss. 143-145) om att det rådde en ”viss spänning” mellan dessa båda grupper, att de gamla svensk-judiska släkterna såg på östjudarna ”utan sympati” och om de etablerade judarnas ”reserverade inställning” till de nyanlända.

¹⁶ Dencik, *Judendom i Sverige*, 21.

¹⁷ När flera tusen judiska överlevande från Förintelsen kom till Sverige 1945-46 mötte de däremot i regel solidaritet från de svenska judarnas sida, även om det finns de som har negativa erfarenheter av bemötandet från de judiska församlingarna. Se Svante Hansson, *Flykt och överlevnad. Flyktingverksamhet i Mosaiska församlingen i Stockholm 1933-1950* (Stockholm: Hillel-förlaget 2004).

¹⁸ Dencik, *Judendom i Sverige*, 41.

påskan) samt *Chanukka*. Båda dessa högtider är av klart nationell karaktär, det vill säga ”symboliska markeringar av medlevnad i det judiska folkets öden”. De föreskrifter som gäller de ”rent religiösa” högtiderna *Rosh Hashana* (judiskt nyår) och *Jom Kippur* (Försoningsdagen) efterlevs i mindre grad.¹⁹

Här tror jag att det finns en betydligt mer prosaisk förklaring till skillnaderna i efterlevnad än att de svenska judarna skulle föredra nationella framom religiösa högtider. *Sedermåltid* och *Chanukka* firas kvällstid och kan därför utan problem kombineras med arbete. Frågorna i enkätundersökningen gällande de mer religiösa högtiderna gällde huruvida man avstod från arbete på *Rosh Hashana* och huruvida man fastade på *Jom Kippur*. Dessa både helgdagar kan infalla på vilken veckodag som helst. Att iaktta reglerna för dessa dagar skulle alltså för *Rosh Hashanas* del innebära att man måste be om en ledig dag (förutom de gånger då dagen infaller på lördag eller söndag) och för *Jom Kippurs* del att man visserligen kan gå till jobbet, men inte äta under dagen. Att följa föreskrifterna för dessa båda dagar kommer alltså i kläm med ens arbete. Många judar tänker säkert att det inte är värt att ”krångla” med det här och går till jobbet som vanligt, trots att det är högtid.

Överhuvudtaget spelar bekvämligheten en roll i den religiösa praxisen. 80 % av de svenska judarna uppger att de har en *mezuzah* på dörrkarmen. Det kostar inte särskilt mycket på att följa den traditionen: det är bara att inhandla en *mezuzah* och fästa den på dörrkarmen och saken är klar. Att avstå från allt resande under en dag i veckan, på *shabbat*, är däremot en betydande uppoffring i det moderna samhället. Följaktligen är det bara 10 % av de svenska judarna som uppger att de gör det.²⁰

Trots detta finns det en poäng i att göra skillnad mellan mer nationella och mer religiösa riter. Eftersom de svenska judarna är ganska sekulariserade och dessutom ser judendomen primärt som en nationell tillhörighet kan man anta att de har en förkärlek för riter av mer nationell karak-

tär. Många riter har naturligtvis både religiösa och nationella aspekter. Omskärelse bottnar i en gudomlig befallning (1 Mos. 17:10-12), men markerar också tillhörigheten till det judiska folket. Trots att riten är starkt ifrågasatt idag – barnläkare och andra för kampanj för att den ska förbjudas – har den en stark ställning bland de svenska judarna. Av dem som deltog i Denciks och Marosis undersökning uppgav 84.7 % att de låtit omskära sin son.²¹

Under senare år har det uppstått nya judiska riter som inte är kopplade till religionen. Sedan år 1999 högtidlighålls i Sverige den 27 januari (dagen för Auschwitz’ befrielse) som en nationell minnesdag för Förintelsens offer.²² Det är naturligtvis inte bara en judisk angelägenhet och den markeras på många sätt i helt icke-judiska sammanhang. Dagen har dock en stark ställning bland Sveriges judar och upplevs som viktig inte bara av de överlevande och deras anhöriga, utan av alla judar, oberoende av deras grad av religiositet.

En ännu nyare tradition som ger judar möjlighet att stå upp för deras judiskhet är de så kallade kippavandringarna. Bakgrunden till dem är den ökande antisemitismen, framför allt i Malmö, riktad mot personer som öppet visar sin judiskhet, till exempel genom att bära kippa (huvudbonad för män).²³ I protest mot detta samlas människor för att kräva rätten att vara öppet judisk i det offentliga rummet utan att behöva vara rädd för att bli angripen. I dessa kippavandringar deltar naturligtvis inte bara judar, men det är uppenbart att dessa också attraherar sådana judar som annars inte deltar i judisk religionsutövning eller föreningsaktiviteter.²⁴

En annan möjlighet för svenska judar att markera sin samhörighet med det judiska folket är

²¹ Dencik, *Judendom i Sverige*, 39.

²² Så är fallet också i flera andra länder. I Israel har man en annan dag för samma syfte: *Jom ha-Shoah* (Förintelsens dag). Den infaller den 27:e i månaden Nisan (april/maj). Denna minnesdag instiftades år 1953 och firas också av judar utanför Israel.

²³ En balanserad beskrivning av antisemitismen i Malmö – varken alarmistisk eller bagatelliserande – är Niklas Orrenius, ”Malmös judiska liv tynar bort”, *Dagens Nyheter* 17/5 2013.

²⁴ Muntlig information från Jehoshua Kaufman, initiativtagare till kippavandringarna i Malmö.

¹⁹ Dencik, *Judendom i Sverige*, 40. Lars Dencik, ”Intermarriage in Scandinavia”, 1057-1061 i *Encyclopedia of the Jewish Diaspora. Origins, Experiences, and Culture* (red. A. Ehrlich), 1061.

²⁰ Dencik, *Judendom i Sverige*, 39.

att manifestera sitt stöd för Israel. Det här är dock inte helt oproblemiskt. Orsaken till den ökande antisemitismen är den israelisk-palestinska konflikten. De svenska judarna är måna om att understryka att de är svenska medborgare med full rätt att som alla andra få leva i fred i sitt land. De framhäver vidare att den israelisk-palestinska konflikten inte ska importeras till Sverige och att de svenska judarna inte ska göras ansvariga för Israels agerande. Samtidigt känner de flesta svenska judar starkt för Israel²⁵ och många manifesterar gärna detta genom pro-israelisk opinionsbildning samt deltagande i demonstrationer och stödgalor.

De svenska judarna kan alltså betraktas som mycket svenska, det vill säga övervägande sekulära och utan stark svensk nationalkänsla. Samtidigt är de mycket judiska, dock mer i nationell än i religiös bemärkelse. Sveriges förvandling från ett ytterst homogent land till ett land med stor mångfald har förstärkt processen mot ökad sekularisering och stärkt judisk nationalkänsla. Lars Dencik är inte bara den kanske främsta kännaren av svensk judenhet, utan också en personifiering av den då han säger sig leva ett i hög grad judiskt präglat liv. ”Ett liv som bejakar både judendomen och den radikala modernitetens alla landvinningar och utmaningar.”²⁶

Summary

The Jewish community in Sweden is small, comprising about 17,000 individuals. Much like Swedes in general, they are quite secular. Studies show that the Swedish Jews see themselves primarily as members of the Jewish people and not as a religious minority. The impact of historical events – the Holocaust and the establishment of the State of Israel – and the fact that Swedish nationalism is seen with scepticism by most Swedes have influenced the tendency of Swedish Jews to embrace a national notion of Jewishness.

Many Swedish Jews follow some religious traditions, like celebrating Passover Seder and Hanukkah, but seem to do it more in order to manifest their Jewish belonging than to express their religious faith. They are selective in their religious observance and see the inner feeling of being Jewish, loyalty to their Jewish heritage, and the sense of belonging to the Jewish people as the most important elements in their Jewishness.

The Jews of Sweden are modern, i.e., secular, tolerant and liberal. They are, at the same time, proud of their Jewishness, something they show by, among other things, commemorating the Holocaust and manifesting their right to be openly Jewish. In the wake of growing Anti-Semitism in the city of Malmö, local Jews initiated so-called kippah walks, to demand their right to show their Jewishness in the public sphere without being harassed.

²⁵ Enligt Denciks och Marosis undersökning känner 95 % av de svenska judarna samhörighet med Israel. Lika stor andel har besökt landet och 83 % har släktingar som bor där. En nyutkommen kritisk granskning av de svenska judarnas relation till Israel är Anders Carlberg, *När lojaliteten prövas. Om Israel och svensk-judisk identitet* (Stockholm: Hjalmarson & Högberg Bokförlag 2013).

²⁶ Dencik, *Juden i Sverige*, 10.

Yoga i skolan

Hinduisk utövning eller sekulariserad rit för avslappning och rörelse?

KIM LÖFQVIST

Kim Löfqvist studerar på masterprogrammet i teologi och religionsvetenskap med inriktning religionshistoria vid Lunds universitet. Hennes intresseområden är tolkning och nydaning av asiatiska traditioner och idéströmningar, nyandlighet samt genusvetenskapliga teoribildningar. Den kommande masteruppsatsen kommer att handla om mindfulness.

Synonymt med utövningen av fysiska positioner (*asana*) och andningsövningar (*pranayama*) för hälsa och välmående¹ har yoga blivit ett välkänt globalt fenomen. De flesta svenskar vet vad en solhalsning är och många gym och hälsocenter inkluderar yogaklasser i sitt utbud. Yogaträning skrivs ut på recept² och under hösten 2012 införde en skola i Stockholm yoga på schemat. Indiens största kulturella export har slagit rötter i det svenska samhället.

Det var i samband med att Östermalmsskolan förde in yoga på det obligatoriska schemat som debatten om huruvida yoga är kompatibelt med lagen om icke-konfessionell undervisning tog fart. En anmälan gjordes till Skolinspektionen eftersom undervisningen inkluderat mantran på sanskrit, vilket tolkades som en hinduisk utövning och att barnen tvingats tillbe gudarna Shiva, Vishnu och Brahma.³ Filippa Odevall är en av initiativtagarna till ”Skolyoga”, det koncept som lärdes ut på Östermalmsskolan, där syftet bland annat är att öka elevernas kroppsmedvetenhet och koncentrationsförmåga.⁴ Den 4 oktober förra

året deltog hon i tv-programmet *Debatt* för att diskutera frågan och bemöta kritiken. Odevall menade, liksom andra med henne, att yoga är en andlig utövning utan kopplingar till religion.

I slutet av samma månad meddelade Skolinspektionen sitt beslut att godkänna företeelsen, eftersom man bedömt att yogan inte skett som en form av religiös utövning utan med fokus på hälsa och välbefinnande.⁵

På ett sätt får diskussionen ett naturligt avslut där. Samtidigt ger debatten upphov till en rad frågetecken som är viktiga att reda ut för att förstå, analysera och hantera de förändringar som sker i det svenska religiösa landskapet. Dialogen om yoga i skolan ställer tre relevanta frågor på sin spets: vad är andlighet i förhållande till religion? Är yoga en träningsform eller religiös utövning? Hur bör icke-konfessionell undervisning utformas?

Förestående artikel ämnar resonera kring dessa frågor. Utifrån en översiktlig redogörelse av yogas historiska utveckling klagas fenomenets komplexitet; vi kommer att se att man inte kan betrakta yoga som en enda obruten flertusenårig traditionslinje, utan som flera olika utvecklingslinjer vilka ibland har mötts i skärningspunkter och ibland förlöpt parallellt. Fokus ligger på senmodern yoga där relationen till andlighet hamnar i blickfånget samt hur utövningen uttrycks genom nyskapade riter med fokus på

¹ Mark Singleton, *Yoga Body, the Origins of Modern Posture Practice* (New York: Oxford UP, 2010), 3. Se även Knut Jacobsen, ”Introduction: Yoga Traditions”, 1-28 i *Theory and Practice of Yoga, Essays in Honour of Gerald James Larson* (red. K. Jacobsen; Leiden: Brill, 2005), 25.

² URL = <www.vardguiden.se/Tema/Halsa/Motion-och-rorelse/FaR---fysisk-aktivitet-pa-recept/> (besökt 2013-05-02).

³ Registrerades 120504 med diarienummer 2012:2569.

⁴ URL = <www.skolyoga.se> (besökt 2013-06-26).

⁵ URL = <www.skolinspektionen.se/sv/Anmalningar/Nyheter-Anmalningar/Ingen-kritik-i-yoga-arende/> (besökt 2013-05-02)

individ. Först när en förståelse för yogas historiska framväxt etablerats kan man diskutera om yoga bör läras ut i skolan och i så fall hur denna undervisning bör utformas.

Yoga kommer att diskuteras i fyra olika kontexter; här benämnda som klassisk yoga, medeltida hathayoga, modern yoga och senmodern yoga. Det vore omöjligt att på ett uttömmande sätt diskutera fenomenet i de olika tidsperioderna. Syftet är istället att kontrastera yogatraditionens olika historiska gestaltningar med den utövning man ofta förknippar yoga med idag. Innan vi ger oss i kast med den historiska bakgrunden ska vi titta lite närmare på termen yoga.

Yoga som begrepp

En vanlig utgångspunkt för att definiera ett fenomen är att börja med att precisera centrala termer. Att fastställa en definition av begreppet yoga är dock inget lätt företag - ordet har ett större antal översättningar än nästan något annat ord på sanskrit.⁶ Inom ramen för denna artikelns relevans används här Knut A. Jacobsens sammanfattning i fem huvudsakliga betydelser:⁷

- yoga som en disciplin för att nå ett uppsatt mål
- yoga som tekniker för att kontrollera sinnet och kroppen
- yoga som namnet på en skola eller filosofisystem (*darsana*)
- yoga i kombination med andra ord, såsom *hatha-*, *mantra-* etc, för att referera till traditioner som specialiserar sig i olika tekniker
- yoga som målet med utövningen av yoga.

Begreppet har alltså en mångfald av innebörder, och i sina olika historiska kontexter kommer vi dessutom att se hur utövningen och dess tillskrivna syfte förändrats med sitt sammanhang.

⁶ David Gordon White, "Yoga, Brief History of an Idea", 1-23 i *Yoga in Practice* (red. D.G. White; Oxford: Princeton UP, 2012), 2.

⁷ Jacobsen, 4.

På grund av begreppets mångsidiga bruk har Mark Singleton föreslagit att termen kan användas som en homonym istället för en synonym.⁸ Det innebär att även om termen är identisk i stavning och uttal refererar man till olika innebörder som är beroende av sin kontext. När begreppet används i artikeln åsyftas därmed homonymer eftersom praktiska och teoretiska utgångspunkter skiljer sig åt väsentligt i olika tidsperioder.

Klassisk yoga

År 1921 påbörjades arkeologiska utgrävningar av den civilisation som ungefär 2500 f.Kr. fanns i Indusdalen (nuvarande Pakistan). Man hittade bland annat stenstämplar som tolkades föreställa människor eller gudar i olika yogapositioner. Stämplarna förklaras av en del forskare⁹ som ett första konkret bevis för yogautövning. Geoffrey Samuel och David Gordon White påvisar dock det orimliga i att dessa stenstämplar avspeglar en tidig utövning eftersom källmaterialet helt enkelt inte är tillräckligt i sig självt för att skapa en tillförlitlig historisk konstruktion.¹⁰

De första textkällorna sammanställdes långt senare. Även om det finns referenser till asketiska övningar som skulle kunna kopplas till yoga i de vediska *Brahmana* skrifterna, är det först i *upanishaderna* (framför allt *Katha Upanishad*) begreppet används i skrift för första gången. Dessa texter från cirka 300 f.Kr. stod under inflytande av asketiska rörelser, framför allt buddhism och jainism. Det är också i *upanishaderna* doktrinen att söka frigörelse från återfödelse genom insikt om "självets sanna natur" introduceras, som en separat och perifer tanketradition i opposition till den vediska traditionen.¹¹

⁸ Singleton, *Yoga Body*, 15.

⁹ Se exempelvis Mircea Eliade, *Yoga - Immortality and Freedom* (Oxford: Princeton UP, 1969), 355.

¹⁰ Geoffrey Samuel, *The Origins of Yoga and Tantra: Indic Religions to the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge UP, 2008), 1-9. David Gordon White, *Sinister Yogis* (Chicago: Chicago UP, 2009), 48-59.

¹¹ Johannes Bronkhorst, *The Two Sources of Indian Asceticism* (Bern: European Academic Publishers, 1993), 55-65, 75.

Svetasvatara Upanishad tecknar för första gången konturerna av yoga som meditationspraxis, och i *Maitri Upanishad* beskrivs yoga för första gången som ett methodsystem. Detta består av andningskontroll (*pranayama*), sinneskontroll, meditation, koncentration, filosofisk kontemplation och mental absorption (*samadhi*).¹² Ett liknande system återfinns i *Yoga Sutra*, en text som länge varit i stort fokus för akademisk forskning. Methodsystemet omfattar etisk träning, meditationsställningar (*asana*), andningskontroll (*pranayama*), sinneskontroll, koncentration, meditation och mental absorption (*samadhi*).¹³ Man refererar ofta till Patanjali som författare av *Yoga Sutra*. Utövningen som beskrivs i texten är starkt influerad av samkhya och buddhism, och har ofta fått representera klassisk yoga.¹⁴ Den första och mest inflytelserika kommentaren, *Yogasutrabhasya* av Vyasa som daterats till cirka 350- 400-talet, definierar yoga som ”upphörandet och stillandet av sinnets rörelser”.¹⁵ Phillip Maas har dock påvisat att *Yoga Sutra* och *Yogasutrabhasya* troligtvis alltid varit en helhet; författade vid samma tidpunkt och förmodligen av samma upphovsman.¹⁶

Klassisk yoga omfattade alltså inte den kroppsträning man ofta förknippar yoga med idag; det fanns ingen betoning på utövningen av *asana* som ett mål i sig självt. Trots detta används ofta ovan nämnda texter, framför allt *Yoga Sutra*, som historisk referens till nutida postural yogautövning. Skillnaden är att när *asana* nämns i *Yoga Sutra* (II.46-48) refereras till sittande positioner avsedda för meditation, och inte till den

typen av mer akrobatiska positioner som ofta präglar nutida utövning. Singleton menar att *Yoga Sutra* lyfts fram som auktoritär källa idag i syfte att signalera autenticitet.¹⁷

Sammanfattningsvis syftade yogametoderna i kontexten av klassisk yoga generellt till att stilla medvetandet för att nå direkt insikt om, och erfarenhet av, den yttersta verkligheten. Målet var att befria själen från att återfödas på nytt; att genom förlösande insikt uppnå den yttersta friheten (*kaivalya*).¹⁸

Medeltida hathayoga

Nästa tidsperiod som är särskilt intressant för studiet av yogatraditionernas historiska utveckling är perioden mellan cirka 1200- och 1700-talet då den så kallade hathayogan blomstrade.¹⁹ Termen hatha översätts som ”kraftfull” eller ”våldsam” men kan även tolkas som en spegling av målet att förena inre ”solär” (*ha*) och ”lunär” (*tha*) energi.²⁰ Syftet att förena polariteter speglar en grundläggande doktrin i tantra, den tanke-tradition hathayoga föddes ur, där verklighetens essens betraktas som enhetlig. Innan framväxten av tantra baserades yogapraxis främst på en dualistisk kategorisering av verkligheten, uppdelad i materia (*prakriti*) och medvetande (*purusha*).²¹

De tidigaste texterna inkluderar *Goraksha Shataka*, *Shiva Samhita* (1400), *Hathayoga Pradipika* (1400-1500), *Hatharatnavali* (1600), *Gheranda Samhita* (1700-1800) och *Jogapradipika* (1700). Enligt *Shiva Samhita* och *Gheranda Samhita* sägs hathayoga härstamma från guden

¹² Singleton, *Yoga Body*, 26.

¹³ Gerald James Larson, ”The Philosophy of Patanjala Yoga”, 70-133 i *Yoga:India's Philosophy of Meditation*. Encyclopedia of Indian Philosophies XII (red. G.J. Larson & R.S. Bhattacharya; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2008), 117.

¹⁴ Gerald James Larson, ”The History and Literature of Yoga”, 21-67 i *Yoga:India's Philosophy of Meditation*. Encyclopedia of Indian Philosophies XII (red. G.J. Larson & R.S. Bhattacharya; Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2008), 42. Se även Singleton, *Yoga Body*, 26.

¹⁵ Gerald James Larson, ”The History and Literature of Yoga”, 28.

¹⁶ Philipp Maas, *Samadhipada. Das erste Kapitel des Patanjalayogasastra zum ersten Mal kritisch ediert* (Aachen: Shaker Verlag, 2006), xii-xix.

¹⁷ Mark Singleton, ”The Classical Reveries of Modern Yoga”, 77-92 i *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* (red. J. Byrne & M. Singleton; London; New York: Routledge Hindu Studies Series, 2008), 91.

¹⁸ Gerald James Larson, ”The History and Literature of Yoga”, 66.

¹⁹ Singleton, *Yoga Body*, 27.

²⁰ Eliade, 229.

²¹ Jeffrey S. Lidke, ”Interpreting Across Mystical Boundaries: An Analysis of Samadhi in the Trika-Kaula Tradition”, 143-179 i *Theory and Practice of Yoga, Essays in Honour of Gerald James Larson* (red. K. Jacobsen; Leiden: Brill, 2005), 145.

Shiva själv.²² Han sägs ha undervisat Matsyendra Nath, vars elev Goraksha Nath ofta refereras till som grundaren av hathayoga.²³

Utövningen som beskrivs i dessa texter baseras på uppfattningen att den mänskliga kroppen kan bli immun mot åldrande och död genom olika tekniker. Metodsystemen börjar ofta med reningstekniker och *asana* i syfte att göra kroppen stadig, lätt och fri från sjukdom.²⁴ I *Hathayoga Pradipika* beskrivs 15 olika kroppspositioner, i *Gheranda Samhita* beskrivs 32 och i *Shiva Samhita* endast fyra stycken. Fokus ligger istället på andningsövningar och kontroll av andetaget (*pranayama*) som i kombination med ”kroppslås” (*mudra* och *bandha*) ämnar forcera vital energi (*prana*) till ryggradens centrala energikanal (*sushumna nadi*). Detta leder till upphöjande av kundalinikraften som visualiseras i ryggradens bas. Uppväckandet av kundalini är central för att nå tillståndet av *samadhi* som i sin tur anses leda till frihet (*moksha*).²⁵

Sammanfattningsvis kan man säga att kroppen inkluderades i yogautövning i större utsträckning än tidigare. Det är dock viktigt att betona att fysisk hälsa inte var de medeltida hathayoga systemens slutliga mål. Genom olika kraftfulla tekniker sökte man istället utforska kroppens gömda potential som ett redskap för transformation och andlig frigörelse. Målet var att hitta sätt att skapa immunitet mot tidens inflytande; att bli odödlig och till sist gudomlig.²⁶

²² *Shiva Samhita* I.2-3, övers. James Mallinson, *The Shiva Samhita* (New York: YogaVidya, 2007). *Gheranda Samhita* VII.22, övers. Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu, *The Gheranda Samhita* (New York: AMS Press, 1974 [1914]).

²³ Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition, It's History, Literature, Philosophy and Practice* (Prescott: Hohm Press, 2008), 137. Se även Jacobsen, ”Introduction: Yoga Traditions”, 18.

²⁴ *Hathayoga Pradipika* I.19, övers. Brahmananda, *Hathayogapradipika of Svatmarama* (Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1972 [1893]). *Gheranda Samhita*, I.13-60.

²⁵ *Hathayoga Pradipika* IV.9-10.

²⁶ Georg Feuerstein, *Tantra, the Path of Ecstasy* (Boston; London: Shambala Publications, 1998), 263. Se även David Gordon White, *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India* (Chicago: Chicago UP, 1996), 318-322.

Det är inte ovanligt att man idag kopplar samman nutida yogautövning med de medeltida traditionerna, exempelvis genom att lyfta fram de medeltida texternas referens till begreppen *asana* och *pranayama*. Men även en översiktlig blick på hathayoga under medeltiden visar att doktriner och praxis skiljer sig åt på många sätt från nutida utövning.²⁷ Under medeltiden hade kroppspositioner en relativt perifer betydelse och kan därför inte likställas med nutida yogasystem, där *asana* har fått en hegemonisk position och ofta utövas som ett mål i sig självt.

Modern yoga

Nästa historiska period som är av intresse att belysa för yogatraditionernas utveckling är andra halvan av 1800-talet och framåt, när relationen mellan det koloniserade Indien och västvärlden var etablerad och präglades av ett ömsesidigt religio-kulturellt utbyte.

Västvärldens intresse för yoga blomade upp efter att Swami Vivekananda år 1893 höll ett föredrag om hinduism på konferensen för världsreligioner i Chicago. Därefter kom han att bli den främsta företrädaren för hinduism och yoga. Han förespråkade en ny form av vedanta, präglad av kontemplation och rationalitet, där yoga hade en framskjuten plats för att möta olika slags människors behov av andlighet.²⁸ Enligt honom passade olika typer av yoga olika typer av människor. Han lyfte särskilt fram systemet som beskrivs i *Yoga Sutra*, och kallade det ”den kungliga yogan” (*rajayoga*). I Vivekanandas bok *Raja Yoga* från år 1896 presenterades denna ”ideala yoga”, med betoning på meditation, koncentration och kontemplation. Han är troligtvis den individ som haft störst inflytande över den initiala utformningen av modern yoga både i Indien och i västvärlden.²⁹

Något som är viktigt att lyfta fram är att diskursen om yoga i denna period kompromisslöst

²⁷ Se exempelvis Singleton, *Yoga Body*, 29-33.

²⁸ Elizabeth De Michelis, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism* (London; New York: Continuum International Publishing Group, 2005), 123.

²⁹ Sarah Strauss, *Positioning Yoga, Balancing Acts Across Cultures* (Oxford: Berg Publishers, 2005).

avvisade hathayoga, beskriven av Vivekananda som en underlägsen och verkninglös kroppsutövning, som ”ren gymnastik”.³⁰ Denna antipati var troligtvis ett resultat av att hathayoga successivt över tid kommit att förknippas med fakirer, svart magi, gatukonstnärer och kontortionister.³¹ Man kopplade generellt ihop hathayoga med det som ansågs bakåtsträvande med hinduismen, och litteratur om yoga, både i väst och i Indien, antingen ignorerade eller förkastade denna utövning. Misstänksamheten och den negativa bilden förstärktes av teosoferna, som hade stort inflytande i konstruktionen av modern yoga. Även de betraktade hathayoga med skepsis och lyfte fram den ”autentiska” rajayogan.³² Från och med publiceringen av Vivekanandas *Raja Yoga* var denna diskurs om yoga den rådande under flera årtionden framåt; det vill säga att hathayogans kroppsliga fokus ansågs underlägsen den rationella och kontemplativa rajayogan.

Hathayogans renässans

I början av 1900-talet fanns ett stort intresse i Europa för kvasireligiösa former av gymnastik och fysisk träning. Detta ansågs vara en väsentlig komponent i nationsbygget för att fostra hälsosamma och moraliska individer. De europeiska träningsystemen, bland annat svensken Pehr Henrik Lings gymnastiska system, fann sin väg till det koloniala Indien där de fick stor genomslagskraft. Samtidigt växte ett allt starkare politiskt motstånd i Indien mot de koloniala krafterna. I linje med den tilltagande nationalismen skapades inhemska träningsformer, som så småningom kom att ersätta de importerade varianterna. Dessa indiska system kallades ”yoga” eller ”hathayoga”. De bör dock ytterst betraktas som innovativa hybrider som uppstått i mötet mellan det koloniala Indien och de europeiska gymnastiksystemen.³³

³⁰ Swami Vivekananda, *Raja Yoga*, övers. Guni Martin (Köpenhamn: Shiva Shakti, 1971 [1896]), 23f.

³¹ Se White, *Sinister Yogis*. En kontortionist är en akrobat med ovanligt stor flexibilitet i kroppens leder och ryggrad, populärt ”ormmänniska”. Se även Singleton, *Yoga Body*, 56-64.

³² Singleton, *Yoga Body*, 77.

³³ *Ibid.*, 81.

Den person som kanske haft störst inflytande över dessa nya utformningar var Tirumalai Krishnamacharya (1888-1989). Han tillbringade åren mellan 1933 och 1948 i palatset Jaganmohan i Mysore där han ansvarade för unga pojkars fysiska träning och utbildning. Undervisningen hade tyngdpunkt på *asana* och han utvecklade ett system av 38 kroppspositioner som länkades samman (*vinyasa*).³⁴ Även metoder som tidigare fallit utanför ramen för vad som kallades yoga inkluderades, till exempel hade solhålsningar tidigare räknats som en kroppsbyggarteknik, men utgjorde nu basen i Krishnamacharyas yoga.³⁵ Enligt Singleton var detta yogasystem en syntes av Patanjalis *Yoga Sutra*, medeltida hathayoga och västerländsk gymnastik; totalt anorlunda än något annat som tidigare förekommit i yogans historia.

Krishnamacharyas elever Pattabhi Jois, B.K.S. Iyengar, Indra Devi och T.K.V. Desikachar skulle senare komma att bli huvudpersoner i den nya yogans spridning till väst. De skapade egna system, till exempel *Iyengar yoga*, *Ashtanga Vinyasa Yoga* och *Vini yoga*, som sedan influerat skapandet av nya populära varianter såsom *Jivamukti Yoga*, *Anusara Yoga*, ”poweryoga”, ”vinyasa” och ”flow”.³⁶ I nämnda yogaformer är solhålsningar den kanske mest kända och använda yogasekvensen, vilket kan betraktas som ett direkt arv från Krishnamacharyas tid i palatset i Mysore.

Singleton skriver att omtolkningen av de europeiska gymnastiksystemen och träningsregimerna till viss del överensstämde med de medeltida beskrivningarna av *asana* och *pranayama*. Därmed kunde de lättare sammansmälta med träningskulturen, för att sedan säljas tillbaka till västvärlden som hathayoga, det ”renaste uttrycket av indisk fysisk kultur”.³⁷ På ett sätt var det i syfte att bygga upp den sargade indiska nationalandan genom en

³⁴ Mark Singleton, ”Yoga Makaranda of T. Krishnamacharya”, 335-352 i *Yoga in Practice* (red. D.G. White; Oxford: Princeton UP, 2012), 337-339.

³⁵ Singleton, *Yoga Body*, 176ff. Se även Norman Sjoman, *The Yoga Tradition of the Mysore Palace* (Delhi: Abhinav, 1996).

³⁶ Singleton, ”Yoga Makaranda”, 338-340. Se även Singleton, *Yoga Body*, 175-177.

³⁷ Singleton, *Yoga Body*, 154. Se även Strauss, 8-11.

egen gymnastikmetod som yoga under den här tiden lyftes fram som ett uråldrigt indiskt system.

Samtidigt betonades yogans terapeutiska och medicinska effekter för att påvisa vetenskaplighet med stöd i läkar- och naturvetenskap. Den främsta pionjären för tolkningen av yoga som ett vetenskapligt hälsosystem var Swami Kuyalay-ananda.³⁸ Även Yogendra Mastanami och S.C. Vasu var nyckelpersoner i att lära ut yoga som ett tränings- och hälsosystem i Amerika, och de skrev populärlitteratur som nådde en stor publik. Fram till utgivningen av deras tryckalster på 1920-talet hade nästan inga instruktioner för utövningen av *asana* publicerats.³⁹ Det är alltså under denna tid som yoga förmedlades som ett medikaliserat och sekulariserat tränings- och hälsosystem.

Under den andra halvan av 1900-talet blev yoga allt mer populärt i västvärlden och flertalet nya posturalt inriktade system föddes. Även 1960-talets ”flower power” period och *The Beatles* kontakt med Maharishi Mahesh Yogi (grundaren av Transcendental Meditation) bidrog ytterligare till intresset för Indien.⁴⁰ Ökat utrymme i media gjorde yoga mainstream och under nästkommande årtionden inleddes strömmar av New Age och esotericism.⁴¹ Från sent 1980-tal och fram till idag präglas utvecklingen av ökad professionalisering, specialisering, standardisering och institutionalisering.⁴²

Senmodern yoga

Sedan mitten av 1800-talet har begreppet andlighet använts för att referera till en alternativ utövning av religiös karaktär som skiljer sig från institutionell religion. Denna åtskillnad är en an-

ledning till att vissa människor idag föredrar att kalla sig ”andliga men inte religiösa”.

I dikotomin mellan religion och andlighet representerar det förra dogmer och yttre auktoritet, medan det senare refererar till subjektiva upplevelser och inre auktoritet. Kännetecknande för andlighet är också att individen använder sig av en mångfald tekniker och metoder samt att hon inte är knuten till, eller trogen, specifika traditioner.⁴³ Yoga i senmoderniteten skulle kunna placeras inom fältet av så kallad ”holistisk andlighet”, där kropp och själ sägs integreras i olika hälsofrämjande övningar där den egna upplevelsen är nyckeln till att ”bli den man verkligen är”.⁴⁴ Sarah Strauss skriver i samma anda att själva erfarenheten av yogautövning anses ge individen en förkroppsligad kunskap som inte kan erhållas genom teoretiska studier.⁴⁵

Som nämnts tidigare i artikeln betraktas yoga idag ofta synonymt med utövning av *asana* och *pranayama* i syfte att skapa hälsa och välmående. Detta innebär oftast att individer deltar i klasser på gym eller på specialiserade yogacentrar. Klassformatet innebär att en instruktör leder en mindre eller större grupp under 60- 90 minuter. Olika metoder används inledningsvis för att ”centrera” individen, t.ex. mantran på sanskrit eller andningsövningar, följt av postural utövning som sedan utgör större delen av klassen. Instruktören undervisar verbalt, ibland med inslag av demonstrationer och fysiska korrigeringar.⁴⁶ Maria Kapsali menar att instruktörens förmåga att demonstrera positioner är ett ”bevis” för hans eller hennes psykofysiska kunskaper och etiska integration.⁴⁷ Hon argumenterar för

³⁸ Joseph Alter, *Yoga in Modern India. The Body Between Science and Philosophy* (Princeton: Princeton UP, 2004), 82.

³⁹ Singleton, *Yoga Body*, 79-80.

⁴⁰ Wade Dazey, ”Yoga in America: Some Reflections from the Heartland”, 409-424 i *Theory and Practice of Yoga, Essays in Honour of Gerald James Larson* (red. K. Jacobsen; Leiden: Brill, 2005), 411.

⁴¹ Singleton, *Yoga Body*, 20.

⁴² De Michelis, 193.

⁴³ Linda Woodhead, *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations* (New York: Routledge, 2009), 320-323. Se även Paul Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of Self and Sacralization of Modernity* (Oxford: Blackwell Publishing, 1996), 2, 20-23.

⁴⁴ Paul Heelas och Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 2-4.

⁴⁵ Strauss, 10. Se även Singleton, ”The Classical Reverses of Modern Yoga”, 3.

⁴⁶ Fältarbete, deltagande observationer, 2011-2012. Se även De Michelis.

⁴⁷ Maria Kapsali, ”Body-mind unity and the spiritual dimension of Modern Postural Yoga”, 165-177 i *Post-*

att yoga i senmoderniteten upprätthåller vissa hegemonier där kroppen ytterst används som ett instrument för att uppnå social status,⁴⁸ vilket kan kopplas till teorier om senmodernitetens stora fokus på kroppen som objekt att omforma och kontrollera.⁴⁹

Psykosomatisk avslappning avslutar klassen varpå instruktören eventuellt delger några ord om yogans inkorporering i vardagen. Ibland införlivas även healing, mantrasång eller meditation, men generellt har klasserna fokus på kroppen och *asana* i syfte att reducera stress samt öka fysisk styrka och smidighet.⁵⁰

Tre distinkta faser kan urskiljas i klassernas utformning: dess inledning ("centrering"), postural utövning och avslutning (avslappning). Att analysera denna uppdelning utifrån Arnold van Genneps teori om övergångsriter är fruktbart för att förstå senmodern yoga ur ett funktionellt perspektiv. Övergångsriter följer ett mönster av separation, liminalt- (transition) och postliminalt tillstånd. Det liminala stadiet är ett slags "ingenmansland" där individen "svävar mellan två världar" för att sedan inlemmas tillbaka i samhället med en ny status.⁵¹ Om man analyserar yogaklasser som ett liminalt stadie kan yogautövningen fungera som en tillfällig "time-out",⁵² där individen temporärt befinner sig utanför sina sociala roller och åtaganden i ett forum där hon kan utforska sina egna inre rum med kroppen som instrument.

Catherine Bell menar att institutionella ritors effektivitet ofta knyts till dess auktoritet, till exempel den präst som är central i utförandet. För nya riter som fokuserar på individens andliga potential, är ledarskapet mer löst sammansatt

och baserat på diffusare grunder. Betoningen ligger på de processer som anses leda till att individens potential utvecklas och förverkligas, och deltagaren uppmuntras finna sina egna sanningar. Denna rituella typologi medför, enligt Bell, ett ökat krav att påvisa att ritualen "fungerar" eftersom det inte finns en legitimerande bakomliggande tradition. Det som då avgör funktionen är en kognitiv eller emotionell förändring samt en känsla av välmående.⁵³ Klas Nevrin påvisar att yogautövning ofta leder till ökad kroppskänedom genom en förhöjd sensorisk upplevelse som verkar "existentiellt empowerment", där utövaren känner sig hel och levande. Dessutom menar han att klassformatet är en emotionellt engagerande och social handling som skapar känslan av en kollektivt delad identitet.⁵⁴

Strauss skriver att yoga passar väl in i den senmoderna människans så kallade reflexiva självprojekt, som ett ultimatum system för att maximera hälsa och frihet. Hon menar vidare att utövare anser att yoga dels är ett verktyg för att uppnå statusmarkören av en vältränad kropp,⁵⁵ och dels är ett redskap för att hantera det moderna livets baksidor, vars främsta symptom är stress. Intentionen är inte att förändra sitt sätt att leva utan att kunna leva i det hektiska samhället *med* en stressig tillvaro. Yoga anses ge nycklarna till att utveckla karaktärsdrag som möjliggör det: självkontroll, disciplin och flexibilitet.⁵⁶

Ett annat karaktärsdrag för senmodern yoga är att tradition och innovation interagerar vilket bidrar till en stadig tillväxt av nya former och varianter. Uppfinningsrikedomen har bidragit till en påtaglig kommersialisering och kommodifiering med ett ständigt ökande antal franchisekedjor, varumärken och kringprodukter relaterade till yoga. Detta har aktualiserat frågan om vem som rättmätigt kan göra anspråk på ägande, exempelvis genom att upphovsrättskydda sekvenser av

Secular Religious Practices: based on papers read at the symposium on post-secular religious practices held at Åbo/Turku, Finland (red. Thore Ahlbäck; Åbo/Turku: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012), 166.

⁴⁸ Ibid., 174-175.

⁴⁹ Mike Featherstone, *Kultur, kropp och konsumtion. Kultursociologiska texter i urval* (Stockholm: Brutus Östlings bokförlag Symposium, 1994), 108ff.

⁵⁰ Fältarbete, deltagande observationer, 2011-2012. Se även De Michelis.

⁵¹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (London: Routledge, 1960 [1908]), 18.

⁵² Detta föreslår Strauss, 58.

⁵³ Catherine Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford UP, 1997), 241.

⁵⁴ Klas Nevrin, "Empowerment and Using the Body in Modern Postural Yoga", 119-135 i *Yoga in the Modern World: Contemporary Perspectives* (red. J. Byrne & M. Singleton; London; New York: Routledge Hindu Studies Series, 2008), 119ff.

⁵⁵ Strauss, 6-14.

⁵⁶ Ibid., 68f.

positioner och omvandla sanskritord till registrerade varumärken. Bikram Choudhury, skaparen av *Bikram Yoga*, var den första att ta patent på en sekvens med 26 positioner. Som en respons på det håller den indiska regeringen på att ta fram en databas, *The Traditional Knowledge Digital Library*, för att motverka entreprenörers profitering på traditioner som de anser tillhör indiskt kulturarv.⁵⁷

Yoga i det senmoderna samhället erbjuder alltså ett forum där individen kan utforska sig själv med målet att bli vältränad, flexibel och stresstålig. I ett ritualperspektiv blir det också tydligt att yogans effektivitet relativt enkelt kan "mätas" eftersom klassernas tydliga struktur ofta ger direkta fysiska, kognitiva och emotionella effekter.

Trots stor mångfald och spännvidd är yoga i senmoderniteten ändå huvudsakligen ett sekulärt fenomen. Det anses generellt vara ett system för hälsa och träning som kan appliceras av människor som tillhör olika religioner - eller ingen. De hinduiska element som tidigare i historien varit intimt sammanflätade med yoga har alltså mer eller mindre filterats bort över tid.⁵⁸ Utifrån denna bakgrundsförståelse för yoga i sina olika historiska kostymer, finns det nya infallsvinklar att tillföra i diskussionen om yoga i skolan?

Yoga i skolan?

Religion påverkar offentligt liv i Sverige trots moderniserings- och sekulariseringsprocesser, och därför bör dialogen om relationen mellan stat, skola och religion hållas levande. Införandet av yoga i skolan, och anmälan av detsamma till Skolinspektionen, är ett exempel på hur fenomen som tangerar religion tar plats i den offentliga svenska kulturen och samhället.

Värdet av en diskussion om yoga i skolan är dess potential att vara underlag för en vidare dialog kring införandet av metoder med religiösa rötter i skolundervisning. Som exempel på att diskussionen bör tas på allvar är den proposition som lämnades till Riksdagen förra året om att använda mindfulness i skolan för att förebygga

mobbing.⁵⁹ Frågor som måste diskuteras är hur yoga, och eventuellt mindfulness, bör läras ut om de ska vara en del av schemalagd skolundervisning, vilket innebär att deltagandet är obligatoriskt.

Den svenska skollagen fastställer sedan år 1952 att undervisningen i landets skolor ska vara icke-konfessionell, alltså icke-bekännande. Detta innebär att det inte får lov att förekomma religiösa inslag i utbildningen eftersom eleverna inte ska påverkas i någon särskild religiös riktning.⁶⁰ Som en konsekvens av detta diskuteras exempelvis huruvida skolavslutningar bör hållas i kyrkan. Skolverket menar att detta är acceptabelt om "tonvikten ligger på traditioner, högtidlighet och den gemensamma samvaron". Det får alltså inte förekomma några konfessionella inslag såsom bön, välsignelse eller trosbekännelse.⁶¹

Riktlinjerna för kunskapsförmedlingen i svenska skolan är att förankra hos eleverna grundläggande demokratiska värderingar där kritiskt tänkande och delaktighet framhålls. Detta har successivt betonats sedan 1919 års läroplan. I den senaste skollagen (2010:800) förtydligas att utbildningen ska förankra de värderingar och mänskliga rättigheter som det svenska samhället vilar på. Skolans uppdrag handlar om att förmedla kunskap om olika religioner och livsåskådningar, inte förkunna religiösa övertygelser. Det övergripande målet är att utveckla självständiga, etiskt medvetna och demokratiskt kompetenta individer.⁶²

Undervisning ska alltså enligt lag vara av icke-konfessionell karaktär. Problemet med

⁵⁷ Se URL = <www.tkd.l.res.in> (besökt 2013-05-02).

⁵⁸ Dazey, 412.

⁵⁹ URL = <www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Motioner/Mindfulness-i-skolan-som-foreb_H002Ub492/?text=true> (besökt 2013-05-02).

⁶⁰ URL = <www.skolverket.se/lagar-och-regler/juridisk-vagledning/2.6125> (besökt 2013-05-02).

⁶¹ URL = <www.skolverket.se/lagarochochregler/juridiskvagledning/2.6125/skolavslutning-i-kyrkan-1.175509> (besökt 2013-05-02).

⁶² URL = <www.skolverket.se/skolutveckling/vardegrund/demokrati-somuppdrag/2.2260/vardegrunden-over-tid-1.137482> (besökt 2013-05-02). Se även Skollagen paragraf 4-7: URL = <www.riksdagen.se/sv/DokumentLagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Skollag-2010800_sfs-2010-800/?bet=2010:800> (besökt 2013-05-02).

detta begrepp är att idag kan olika företeelser uppfattas religiösa utan att vara konfessionella. Exempelvis kan ju en andligt utformad yogaundervisning uppfattas som konfessionell, även om syftet aldrig var att påverka barnen i en religiös riktning.

En lösning på diskussionen om yoga i skolan är att använda begreppet som en homonym, som tidigare föreslagits, eftersom det möjliggör en kritisk ståndpunkt till uppfattningen om vad yoga "är". Utövningen av senmodern yoga har, som vi sett, generellt få beröringspunkter med den yoga som beskrivs i *Yoga Sutra* eller i de medeltida manualerna. I princip kan alla populära antaganden om yoga dateras 100-150 år tillbaka i tiden, och väldigt få yogatekniker som tillämpas idag är äldre än från det tolfte århundradet. Det är inte heller första gången yoga har ändrats till något nytt för sin tid. Förändring och innovation är en process som ständigt pågått under de senaste 2000 åren; olika grupper och individer har vid olika tidpunkter skapat sin egen version och vision av yoga.⁶³

Avslutande kommentarer

Syftet med denna artikel är att påvisa vilket komplext fenomen yoga är och att det över tid har inlemmats i en rad olika kontexter; religiösa, andliga, filosofiska och sekulära. Genom helayogans historia har nya strömningar och tolk

ningar uppstått som förändrat dess teoretiska och praktiska utformning, och olika versioner bör kanske främst betraktas som tids- och kulturbundna produkter. Det finns därmed många olika versioner av yoga som ständigt skapas och åter-skapas genom sociala processer.

Använder man begreppet yoga som homonym måste senmodern yoga tolkas utifrån sina egna förutsättningar istället för att jämföras med andra historiska versioner. Då kan samtida yogautövning analyseras och värderas på sina egna villkor, formad av historiska och kulturella processer, som kan anta både en andlig och en sekulär kostym.

Detta innebär att man inte måste vara trogen en specifik tolkning, och yoga i skolan kan därmed utformas på ett sätt som inte står i motsättning till den svenska skollagen. Element som kan uppfattas religiösa eller andliga kan därmed väljas bort utan att det gör yogan mindre "autentisk" - indiska gudar eller mantran på sanskrit är ju inga inneboende eller nödvändiga beståndsdelar för att uppnå syftet att minska stress och öka koncentrationsförmågan. Riktlinjer för utövning som kan tangera religion, såsom exempelvis yoga och mindfulness, bör därför utarbetas så att det tydligt klargörs för barn och föräldrar att på lektionstid utövas de som metoder för rörelse, träning, lek och avslappning.

Summary

The starting-point of this article is a debate on whether yoga in public schools is compatible with Swedish law stating that education should be non-confessional. Yoga instruction was added as part of the mandatory schedule at the Östermalm school in Stockholm, which caused the discussion to flare up. A report was submitted to the Swedish School Inspectorate, stating that yoga is inherently consistent with Hindu religious worship, referring among other things to the chanting of Sanskrit mantras which was part of the yoga lessons. The complainants argue that yoga is equal to religious practice, and as such it violates the Swedish Education Act, which reads that compulsory education should be free from religious components.

The complex history of yoga is presented in the article; starting off with a set of traditions originating in India; proceeding with the medieval developments of hathayoga; portraying the developments of modern yoga as a result of the dynamic encounter between the West and India; and eventually illustrating yoga in late modernity using ritual terminology. Over time, yoga has evolved into numerous versions, sometimes explained as spiritual practice, but equally often referred to within a secular frame of reference. In a cultural and historical perspective, there have thus been various versions of yoga, and different constructions reflect distinct contextual circumstances. The guidelines for yoga as part of mandatory education can therefore be constructed in a way that it doesn't infringe on Swedish law - as a method for movement, exercise and relaxation - disentangled from contents potentially perceived as religious in nature.

⁶³ White, "Yoga, Brief History of an Idea", 2.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Lars Eckerdal: *När fikonsträdet skjuter blad ... Några sånger under tiden*. 230 sid. 2013.

ARTOS

Biörn Fjärstedt: *Brev om hopp i en uppbruten tid*. 120 sid. 2013.

ARTOS

Patrik Hagman: *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. 267 sid. 2013.

ASHGATE

Jan-Olav Henriksen: *Relating God and the Self. Dynamic Interplay*. 205 sid. 2013.

BIBELAKADEMIFÖRLAGET

Tryggve Mettinger: *I begynnelsen. En forskare tolkar Bibelns urberättelser och tar en promenad i astrofysikens universum*. 169 sid. 2013.

DAIDALOS

Jan Assmann: *Monoteism och våldets språk*. 69 sid. 2013.

FONTANA MEDIA

Fredrik Portin, red: *Från ökenmätta till hårdrock halleluja. Specialgudstjänster i Borgå stift*. 264 sid. 2013.

FÖRLAG SJÄLAND

Birger Olsson: *Barsta fiskekapell. En symnerligen märklig byggnad från 1600-talet*. 78 sid. 2013.

MOLIN&SORGENFREI

Christer Hedin: *Ingenting är anstötligare än sanningen. Religion och politik hos Torgny Segerstedt*. 343 sid. 2013.

MOLIN&SORGENFREI

Susanne Olsson, red.: *Sällskapet. Tro och vetande i 1900-talets Sverige*. 255 sid. 2013.

TEMAMET

Birgitta Rengmyr Lövgren: *"Vår vänskap når öfver tidens gräns". Mystikern från Kumla, Anders Collin 1754-1830*. 112 sid. 2013.

UNIVERSITETET I AGDER

Kare-Matte Walmann Hidle: *En statlig norm for livsfortolkning. En analyse av debatten om "felles ektenskapslov for heterofile og homofile par" ved hjelp av Robert C. Nevilles teori om symbolsk engasjement*. 441 sid. 2013.

Redaktör: Gösta Hallonsten (tel. 046-222 90 42, e-mail <Gosta.Hallonsten@teol.lu.se>), Lund.

Redaktionens arbetsutskott: Redaktören samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Linnéa Gradén (ansvarig för recensensavdelning, tel. 046-222 9024, e-mail <linnea.graden@teol.lu.se>), Martin Lembke, Johanna G. Lundberg, Catharina Stenqvist, Lund.

Ansvarig utgivare: Fredrik Lindström, Lund

Red. förutom ovan nämnda: Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik och KG Hammar, Lund; Werner Jeanrond, Oxford; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.

Sekreterare: Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>

Redaktionens adress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.

Prenumerationsärenden: Sekreterare Per Lind, Lund.

Prenumerationspris för 2012: 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

Hemsida: URL= <<http://www2.teol.lu.se/stk/>>

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.

Returadress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, SE – 223 62 LUND