

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 formulerat 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 familjereaktioner 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.