

Nordidactica – Journal of Humanities and Social Science Education
Essentialism i religionsundervisningen,
ett religionsdidaktiskt problem

Torsten Hylén

Nordidactica 2012:2

ISSN 2000-9879

The online version of this paper can be found at: www.kau.se/nordidactica

Nordidactica
- Journal of Humanities and Social
Science Education

2012:2

Essentialism i religionsundervisningen, ett religionsdidaktiskt problem.

Torsten Hylén

Akademien Utbildning och humaniora, Högskolan Dalarna

Abstract: Essentialist concepts of religion are common in the teaching of religion in schools and to a certain extent also in the academic discipline of religious studies. In this article, a number of problems with essentialist perceptions of religion are discussed. In the first part of the article a thesis is maintained, according to which essentialist conceptions of religion or specific religions are too limited to be of value in the teaching of religion. This is done through examples of essentialist expressions on religion. The examples are grouped according to a typology of different kinds of essentialism. Two main categories, each with two sub-categories are identified. Thus, the category of essentialism regarding the substance of religion is divided into transcendental or theological essentialism (which presupposes the existence of a sacred power of some kind, the experience of which is the basis for religion), and core essentialism (where it is presupposed that certain ideas or concepts constitute religion as a general category or specific religions). Likewise, the category of essentialism regarding the function of religion has two sub-categories: positive and negative essentialism. These kinds of essentialism presuppose that religion or specific religions are inherently good or harmful respectively to human beings. Examples from each of these categories are given and discussed. In the second part of the article, Benson Saler's open concept of religion is presented as an alternative to essentialist or bounded perceptions. It is based on Ludwig Wittgenstein's idea of family resemblances and on prototype theory. In connection with this, it is argued that a certain kind of conscious ethnocentrism is needed as a point of departure in the study and teaching of religion. The metaphor of education as a journey from the familiar out into the unfamiliar and back again is suggested as a possible pattern for such teaching. Finally, some examples of non-essentialist ways to introduce religions are offered.

KEYWORDS: ESSENTIALISM, RELIGIOUS EDUCATION, RELIGIOUS STUDIES, FAMILY RESEMBLANCES, PROTOTYPE THEORY, BENSON SALER, RELIGIONSDIDAKTIK

Inledning

Som lärare i religionsvetenskap på universitetsnivå får jag ofta höra kommentarer som ”Vad svårt det är att se hur människor krigar i religionens namn, när det grundläggande budskapet i alla religioner egentligen är kärlek och fred”, ”Är det inte förskräckligt att människor utnyttjar religionen för politiska syften!” eller ”Kvinnlig könsstympning har väl egentligen inget med islam att göra. Det är en kulturell företeelse.”

Det som förenar påståendena ovan är att, vare sig det gäller religion som allmänbegrepp eller en enskild religion, som islam i exemplet ovan, har den som yttrar sig om dem en uppfattning om vad de är och vad som inte hör dit. Till religion hör kärlek och fred, men inte våld och krig. Religion är något annat än politik och kultur och avskilt från dem. Med andra ord, det man vill säga är att religion är något gott. Är det ont kan det inte vara religion. Då måste det handla om något annat, till exempel kultur eller politik.

Motsatta uppfattningar är också ganska vanliga, t.ex. ”Religion är motståndare till förnuft och vetenskap”, ”Alla religioner är i grunden kvinnoförtryckande” och ”Islam är en våldsbejakande religion.” Här lyfts istället de negativa sidorna av religion eller enskilda religioner fram, och framhålls som viktiga konstituerande element.

Det är också vanligt med mer neutrala uttalanden, som: ”Grunden i alla religioner måste väl ändå vara tron på en högre makt.”

En gemensam nämnare för de uppfattningar om religion eller enskilda religioner som har exemplifierats ovan är att de kännetecknas av en eller några specifika karaktärsegenskaper, t.ex. att religionen är god eller ond eller är en tro på högre makter. Enligt detta synsätt har religionen en essens, en kärna av egenskaper som gör den till just vad den är. En sådan uppfattning brukar kallas essentialism och är vanlig just när man talar om religion. Det främsta problemet med essentialistiska religionsuppfattningar är att de är alltför begränsade. Begreppet religion, eller benämningarna på enskilda religioner som hinduism, judendom eller taoism, används för att definiera företeelser som egentligen inte låter sig avgränsas, och det skapar problem när till exempel religionens roll för individen och i samhället diskuteras i olika sammanhang.

Trots att begreppen religion och religioner har diskuterats i årtionden i andra länder, kanske främst i USA och Storbritannien, har en sådan debatt varit nästan obefintlig i Sverige. Mycket få böcker och artiklar har publicerats på svenska där religionsbegreppet har tagits upp på allvar. Till ganska nyligen har en fenomenologisk uppfattning av religion varit rådande (se nedan), och den har sällan ifrågasatts. Under det senaste årtiondet har den i många fall ersatts av mer konstruktivistiska sätt att se på religion, men denna förändring har inte skett överallt i den högre utbildningen i religionsvetenskap, och framför allt har den begränsade diskussion om religionsbegreppet som har förekommit inte nått utanför akademiska sammanhang.¹ Den här artikeln riktar sig därför främst till studenter som ska bli lärare i religionskun-

skap i den svenska skolan, men också till aktiva religionslärare. Naturligtvis hoppas jag att även andra intresserade ska finna den läsvärd.

Syftet med artikeln är att ur ett ämnesdidaktiskt perspektiv diskutera några problem med essentialistiska religionsuppfattningar och att presentera ett alternativ till sådana. Den tes jag driver i artikelns första del är just den jag presenterade ovan: essentialistiska uppfattningar om religion är alltför begränsade för att vara verkligt användbara i undervisning och diskussioner om religionens roll för individer och i samhället i stort. Jag argumenterar för tesen genom att ge ett antal exempel vilkas syfte är att belysa detta problem och kommentera dessa. I artikelns avslutning kommer ett alternativ till essentialism i religionsundervisningen att presenteras, och där ges också några exempel på hur religioner kan presenteras på icke-essentialistiska sätt.

Studien är teoretisk i den meningen att den utgår från etablerade begrepp och teorier och diskuterar dessa med hjälp av exempel. I den första delen ges exempel på hur forskare som utifrån olika perspektiv sysslar med religion har gett uttryck för essentialistiska uppfattningar om sitt ämne. I vissa fall talar de om religion utan att noggrant definiera vad de menar. Då har jag försökt att förstå hur de använder begreppet genom att läsa deras texter. I andra fall har de skapat mer formella definitioner. Exempelen har valts med hjälp av två kriterier: Det viktigaste har varit att de ska illustrera tesen. Det andra kriteriet har varit att exemplen ska vara skrivna av författare som är relativt kända av studenter och andra som studerar och undervisar om religion, och helst ska ha publicerats på svenska. Ett av exemplen, texten från Martha Nussbaum, avviker från detta kriterium, men det har ändå tagits med eftersom det är så illustrativt. Exempelen har grupperats enligt en typologi, där de olika kategorierna visar på särdrag i de olika formerna av essentialism. Min förhoppning är att exemplen med sina kommentarer, förutom att styrka och illustrera tesen, också ska kunna fungera som verktyg som underlättar identifieringen av essentialistiska religionsbegrepp som läsaren kan stöta på i andra sammanhang.

En teoretiker som ligger till grund för många av de idéer som förs fram i artikeln är den amerikanske antropologen Benson Saler och hans bok *Conceptualizing Religion* (2000). Det är också hans alternativ till en icke-essentialistisk uppfattning om religion som refereras i artikelns andra del. Naturligtvis kunde andra icke-essentialistiska teoribildningar ha valts. Så bygger till exempel religionshistorikerna Jonas Otterbecks (2000) och Eva Hellmans (2011) alternativ på mer konstruktivistiska uppfattningar om religion. Skälet till att jag har valt Saler är att hans förslag utgår från den kognitiva forskningstradition som håller på att växa fram inom religionsvetenskap och antropologi.

För att varje gång slippa precisera vilka religionsforskare jag menar – religionshistoriker eller antropologer som arbetar i ett akademiskt sammanhang, eller allmänt intresserade – har jag valt att i allmänhet tala om ”religionsforskare” eller enbart ”forskare”. Med det avses alltså inte enbart etablerade forskare i religion eller något annat ämne i akademiska sammanhang, utan alla som studerar religion och dess roll i samhället inom olika discipliner och på olika nivåer. Vidare kommer jag att behandla essentialistiska uppfattningar både om religion som övergripande begrepp eller kategori, och om enskilda religioner.

Essentialism och problemet med gränser

Essentialistiska hållningar är inte förbehållna religion, utan förekommer ofta också i andra sammanhang. Vanliga former av essentialism är rasism, sexism och nationalism, alltså uppfattningar att mänskliga raser, könen, eller nationerna utgör avgränsade entiteter vilka har vissa specifika egenskaper som är nödvändiga för deras identitet, medan andra egenskaper är tillfälliga. Man kan till exempel tänka sig uttalanden som: ”Den svarta rasen har en kropps-konstitution som är anpassad till kroppsarbete” (rasism); ”Kvinnor är till sin natur mer vårdande än män”, (sexism); ”Det är viktigt att bevara svenskheten i Sverige, och att inte tillåta andra kulturelement komma in och förstöra den” (nationalism).

Dessa former av essentialism har kritiserats hårt eftersom de har lett till förakt för andra människor, förtryck och ibland t.o.m. folkmord. I de fallen har essentialismen kombinerats med en värdehierarki, alltså uppfattningen att vissa raser eller nationer eller ett av könen står över de andra, och har rätt att hävda sin egen position på bekostnad av de andra. Liknande uppfattningar har hävdats i religiösa sammanhang. En rad exempel, t.ex. de kristna korstågen under medeltiden, den judiska fundamentalismen i dagens Israel, hinduiska och buddhistiska idéer om överlägsenhet över religiösa minoriteter i länder som Indien och Sri Lanka, eller islamistisk terrorism, kan alla ses som uttryck för religiös essentialism av ett slag som skapar våld och förtryck. Men religiös essentialism har inte med nödvändighet dessa negativa konsekvenser. Egentligen är all form av religiös tro essentialistisk. Är man troende muslim, kristen, hindu eller anhängare av någon ny religiös rörelse, så måste man ju hävda att den egna tron har vissa egenskaper som är grundläggande, t.ex. att Gud existerar och har uppenbarat sig, eller att allt utgör en enhet och att vi, om vi får rätt kunskap om detta, slipper ut ur återfödelsens kretslopp. Även om man har någon form av inkluderande uppfattning om religionerna, som att alla religioner leder till frälsning, så utgår man från att religion som sådan har vissa egenskaper som gör den till just religion. Den form av essentialistiska uppfattningar om religion som jag främst vill beröra i den här artikeln gäller dock inte de troendes syn på sin egen religion, utan de uppfattningar som kommer fram inom studier, forskning och undervisning om religion.ⁱⁱ Även i dessa sammanhang är essentialistiska perspektiv mycket vanliga.

Det finns en rad problem med en essentialistisk hållning till en så komplex företeelse som religion. Det handlar i mycket om att dra gränser mellan vad som hör till religionen och vad som inte gör det, eller annorlunda uttryckt, att peka på vad som utgör essensen i religionen eller en enskild religion. Svårigheten är att, oavsett var man drar gränsen mellan vad som är och vad som inte är religion, kommer antingen vissa företeelser som allmänt betraktas som religion att hamna utanför, eller också kommer sådant som i allmänhet inte ses som religion att inkluderas. Självklart har man rätt att definiera såväl religion som andra begrepp som man vill, men om definitionen avviker alltför mycket från den allmänna förståelsen kommer man att få svårigheter att kommunicera och att dela sin uppfattning med andra. Det kan också bli problem om man försöker studera kulturer som har ett helt annat sätt att se på det vi kallar religion.

Benson Saler menar att ”religion”, liksom beteckningarna på de olika religionerna är västerländska *folkkategorier*. Det vill säga, de är begrepp och kategorier som genom århundradena har växt fram i våra samhällen, som i allmänhet fungerar bra, och som många som har växt upp i Europa eller Nordamerika tar för självklara (Saler 2000, s. 21–23). Svårigheten uppstår när den västerländska folkkategorin möter andra sätt att se på det som i väst kallas religion, antingen genom immigration av människor från andra kulturer eller när religionsforskare försöker studera andra kulturer på plats. På något sätt måste vi göra klart för oss själva och varandra vad vi menar när vi talar om religion och religioner på ett sätt som fungerar konstruktivt i mötet med andra kulturer och religionsformer. Frågan är hur, för varje försök att ge en essentialistisk definition av religion kommer att mötas av kritik och av nya försök att definiera den på andra sätt.

Ibland skapar religionsforskare metodologiska eller stipulativa definitioner av religion. Det betyder att den som formulerar definitionen är medveten om att den är skapad för ett visst ändamål, t.ex. ett visst forskningsprojekt, och att den inte passar i alla situationer. Sådana definitioner säger alltså inte vad religion är, utan hur de används i just detta sammanhang, och jag kommer inte att behandla dem här.

Uppfattningar om religion i religionshistorisk forskning

Jag börjar med att ge en kort översikt över hur synen på vad religion är och hur den ska studeras har förändrats genom tiderna inom det ämnesområde som idag betecknas som religionshistoria.ⁱⁱⁱ Därmed synliggörs att uppfattningen om vad religion är inte har varit konstant, ens i den akademiska forskningen i väst. I boken *Nya perspektiv på religion* talar de norska religionshistorikerna Ingvild Sælid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson om tre religionshistoriska paradigmer som har efterträtt varandra från slutet av 1800-talet fram till idag (Gilhus och Mikaelsson 2003).^{iv}

Det *evolutionistiska* paradigmet var rådande från slutet av 1800-talet till mitten av 1900-talet. Tankegången byggde på Darwins evolutionsteori, och man utgick från att inte bara naturen, utan också samhället och kulturen genomgått en utveckling från lägre till högre stadier, och den kulturella utvecklingen ägde rum enligt ett bestämt schema. Schemat skilde sig något mellan olika forskare. Så postulerade t.ex. Edward Tylor (1823–1917), som jag återkommer till nedan, en utveckling från ett stadium av animism via polyteism till monoteism. James Frazer (1854–1941) talade å sin sida om en utveckling från ett stadium av magi, till ett religionens stadium, som går vidare till ett stadium där vetenskapen är rådande i ett samhälle. Olika kulturer utvecklas olika snabbt, men följer alltid samma utvecklingsschema. Därför menade man att det är möjligt att jämföra vitt skilda kulturer och religioner från olika historiska epoker. Ett gemensamt drag hos alla evolutionister var att kristendomen sågs som den högst utvecklade religionen.

Det *fenomenologiska* paradigmet ersatte det evolutionistiska i mitten av 1900-talet (Gilhus och Mikaelsson 2003, s. 51–54, 69–77). Ordet ”religionsfenomenologi” är ett otydligt samlingsnamn för en rad olika förhållningssätt till religionsstudier. Jag

kommer här främst att redogöra för den s.k. hermeneutiska fenomenologin med personer som Gerardus van der Leeuw (1890–1950), William Brede Kristensen (1867–1953) och Mircea Eliade (1907–1986) som förgrundsgestalter. En viktig utgångspunkt för den fenomenologiska approachen, menar Gilhus och Mikaelsson, är religiösa människors bild av sin egen tro. Prototypen för den religiösa människan är därför den som har den djupaste religiösa erfarenheten, den religiösa eliten (oftast män) d.v.s. präster, asketer, mystiker, profeter och liknande. Dessa personer blir normerande för uppfattningen om vad som är den korrekta tolkningen av religionen. Därför kan man t.ex. tala om en religions ”kärna” å ena sidan, och dess ”folkliga yttringar” å den andra. Begrepp som ”avarter” och ”synkretism” är vanliga. Eftersom man utgår från religionens självbild är uppfattningen att religionen är ”det goda” en del av det fenomenologiska paradigmet (Gilhus och Mikaelsson 2003, s. 50–51). Den hermeneutiska religionsfenomenologin opponerade sig mot reduktionismen, d.v.s. försöken att ”reducera” religion till något som kan förklaras med enbart ”inomvärldsliga” faktorer, t.ex. psykologiska (som Freud) eller sociologiska (som Marx). Istället hävdade man att religion är en kategori *sui generis*, alltså en helt unik företeelse som inte kan förklaras enbart med hjälp av andra vetenskaper. I sin opposition mot reduktionistiska teorier utgick många fenomenologer från att ”det heliga” faktiskt existerade och uppenbarade sig för människorna. Eftersom religion är en helt unik företeelse, behöver inte religionerna studeras i en historisk eller kulturell kontext, utan blir varandras kontext: en religion studeras främst i relation till andra religioner, inte i relation till omgivningen.

Det *kulturvetenskapliga* paradigmet är nu på god väg att ersätta det fenomenologiska, menar Gilhus och Mikaelsson (2003, s. 54–56). Inom detta paradigm studeras religion som en av flera aspekter av kulturen. Här betonas samspelet mellan det vi kallar religion och andra kulturella företeelser. Kommunikationen mellan aktörer, religiösa och icke-religiösa, blir viktig. ”Utforskningen av ämnet religion förflyttar sig från himlen ner till jorden”, (Gilhus och Mikaelsson 2003, s. 56) d.v.s. istället för att utgå från gudar och den religiösa elitens religion, betonas ”vanliga” människor, män och kvinnor. ”Det heligas” existens förutsätts inte. Istället studeras människors uttryck för tro.

Essentialistiska hållningar till religion är sätt att förstå religion som kan förekomma inom alla de tre paradigmen, men som är klart övervägande i de två första. Även om det fenomenologiska paradigmet är mindre vanligt i det akademiska studiet av religion idag, så lever en essentialistisk förståelse av religionen kvar i många människors medvetande i vårt samhälle. Politiska debatter förs utifrån uppfattningen att religionen har en essens av något slag, och mycket av den nya ateismens kritik av religionen bygger på detta antagande. Förklaringar av t.ex. religio-politiska skeenden i olika delar av världen utgår ofta från samma föreställning om vad religion är, etc. Den svenske islamologen Jan Hjärpe har diskuterat detta i en artikel om islamstudiets utveckling i Sverige. Han skriver:

I debatten i Sverige cirkulerar vissa föreställningar som även förekommer i den politiska debatten. En är idén att religiös tillhörighet är determinerande, att den avgör hur människor handlar. En annan är föreställningen att

religiösa traditioner är konstanter, oföränderliga, igenkännliga genom århundradena. Den tredje är att religiösa människor följer religiösa ledares utsagor, och att därför vad religiösa ledare säger är representativt för hela gruppen. Alla tre föreställningarna är bevisligen felaktiga. (Hjärpe 2012, s. 273, betoningar i originalet).

Hjärpe fortsätter med att visa att religiösa människor för det första inte alls alltid handlar så som de traditionella tolkningarna av religionen föreskriver, och att det dessutom finns en rad andra normsystem än de religiösa som man måste ta hänsyn till och som ofta tar överhanden. För det andra förändras religioner och normsystem ständigt genom nytolkning av ritualer, påbud och andra symboler. För det tredje bryr sig religiösa människor ofta inte om vad deras ledare säger. Jag menar att man kan spetsa till Hjärpes konstaterande genom att säga att religiösa människor följer sina ledares utsagor när det passar dem, alltså när det sociala, politiska eller ekonomiska sammanhanget inte står alltför mycket i strid med ledarnas påbud.

Essentialism och religion – ett försök till typologi

Det finns flera olika slags uttryck för essentialism i studiet av och undervisningen om religion. På följande sidor presenteras en typologi av några olika former av essentialism som kommer till uttryck i dessa sammanhang. Varje kategori inom typologin illustreras med exempel på uttryck för essentialism inom religionsforskningen. Förhoppningen är att typologin med dess exempel dels ska fungera som argument för den tes jag driver, dels ska hjälpa läsaren att upptäcka och identifiera uttryck för essentialism när de dyker upp i olika sammanhang. Modellen som presenteras nedan är långt ifrån fullständig. Syftet är att lyfta fram de vanligaste formerna av essentialism, som den som just har börjat intressera sig för ämnet har störst sannolikhet att möta.

Jag kommer att undvika att benämna de forskare som utgör mina exempel ”essentialister”. För det första är det svårt att veta i hur hög grad de har en medvetet essentialistisk hållning. De som ger uttryck för essentialistiska idéer om religion, gör det ibland omedvetet eller i alla fall ogenomtänkt, som något av mina exempel visar. För det andra är ”essentialist” ett nedsättande uttryck, som den kanadensiske filosofen Ian Hacking har påpekat; de flesta talar inte gärna om sig själva som essentialister (Hacking 2004, s. 33). Jag kommer istället att tala om essentialistiska uttryck, essentialistiska formuleringar eller liknande.

Ibland använder jag termen ”troende” för att beteckna personer som tillhör olika religiösa traditioner. Det gör jag bara för att undvika långa och krångliga skrivningar, som den i slutet av föregående mening. Som framgår av artikeln menar jag inte att det är tro som konstituerar det vi kallar religion.

Uttrycken för essentialism kan antingen gälla religionens *substans* eller religionens *funktion*. Med religionens substans menar jag uttryck för essentialism som handlar om vad religion eller enskilda religioner *är*, medan religionens funktion snarare uttrycker vad religionen *gör* med människor. Jag har valt att dela in var och en av dessa kategorier i två underavdelningar:

1) Religionens substans

- a) Teologisk eller transcendental essentialism
- b) Kärnessentialism

2) Religionens funktion

- a) Positiv essentialism
- b) Negativ essentialism

Benämningarna positiv och negativ essentialism är kortformer för vad som egentligen borde kallas positivt respektive negativt *värderande* essentialism. Den längre formen är dock något klumpig, så jag har valt att använda den kortare varianten. Det kan diskuteras om en företeelses funktion kan kategoriseras som dess essens. När jag talar om positiv och negativ essentialism tänker jag dock på uttalanden som förutsätter att religion som sådan eller enskilda religioner är goda respektive skadliga för människor. Saknas denna förutsättning så förnekar man att ett visst fenomen är religion, och hävdar att det istället handlar om något annat, t.ex. politik eller kultur i religiös förklädnad. Essentialism som gäller religionens funktion är med andra ord ett nödvändigt, men inte tillräckligt kriterium för vad som utgör religion inom denna kategori. Alltså, för att en företeelse ska räknas som religion eller en aspekt av religion, måste den vara god (eller skadlig) för människor, men det räcker inte att den är det. Det finns ju mängder av företeelser i världen som är goda (eller skadliga), men som inte är religion. De som uttrycker en positiv eller negativ essentialistisk hållning till religion, har redan en uppfattning om vad religion *är* – alltså om dess substans.

I följande avsnitt ska jag illustrera modellen med några exempel. Först ska jag diskutera uttryck för essentialism gällande religionens eller enskilda religioners substans, för att sedan gå över till deras funktion.

Religionens substans

Teologisk eller transcendental essentialism

Med begreppet teologisk eller transcendental essentialism menar jag i första hand uppfattningen att religion är beroende av en transcendental makt av något slag – den må kallas det heliga, gudomligheter eller något annat – som uppenbarar sig för människan. Ett exempel på detta finner vi hos den tyske teologen och religionshistorikern Rudolf Otto (1869–1937), som 1917 gav ut en bok med titeln *Das Heilige* (i svensk översättning 1924, *Det Heliga*). Han skriver i början av boken:

Vi uppfordra till besinning på något moment av stark och möjligast ensidig religiös själsrörelse.

*Den det ej kan eller överhuvud ej äger sådana moment, bör ej läsa vidare.
Ty med den, som väl kan besinna sig på sina pubertetskänslor,*

förstoppningar i matsmältningsorganen eller socialkänslor men ej på särpräglad religiösa känslor, är det svårt att bedriva religionspsykologi. (Otto 1924, s. 14)

I citatet säger Otto att för den läsare som inte kan minnas en specifikt religiös upplevelse är det ingen idé att läsa vidare, eftersom man inte kommer att förstå vad boken handlar om. För Otto är religion och de upplevelser och känslor som ligger till grund för den något som inte kan beskrivas med hjälp av andra begrepp eller kategorier. Han talar om den *numinösa* känsla (av latinets *numen* som betecknar en transcendent kraft) som bara uppstår i mötet med en högre makt. Denna makt manifesterar sig för människan som ett *mysterium tremendum*. Känslan av mysterium uppstår eftersom den är något outsägligt, och den är omöjlig att beskriva i mänskliga termer. Makten är ett *mysterium tremendum*, eftersom den inger känslor av vördnad, övermakt och energi. Samtidigt är den *fascinans*, fascinerande och tilldragande. En sådan upplevelse är alltså helt unik för religionen: Den "... lever i alla religioner som det egentligt innersta däri, och därför utan vore de alls icke religion" (Otto 1924, s. 12).

En modernare företrädare för denna form av essentialism är den rumänsk-amerikanske religionshistorikern Mircea Eliade (1907–1986), som har varit oerhört inflytelserik. I boken *Heligt och profant*, som har översatts till många språk och tryckts i stora upplagor, skriver han: "Människan får kunskap om det heliga för att det *manifesterar sig*, för att det visar sig som något helt annat än det profana. Denna manifestation av det heliga skall vi i det följande beteckna med ordet *hierofani* (av grek. *hieros* = helig, och *fainomai* = visa sig)" (Eliade 2008 [1968], s. 20, betoningar i originalet). Religionerna bygger på dessa hierofanier och människors reaktioner på dem. En utgångspunkt här är alltså att "det heliga" existerar och manifesterar sig för människor.

Till denna form av essentialism hör ofta uppfattningen att människan har ett medfött religiöst behov, ett anlag eller en instinkt att söka sig mot "det heliga". Såväl Otto som Eliade, och även den schweiziske psykologen Carl Gustav Jung (1875–1961) hade denna uppfattning.

När den teologiska eller transcendentala essentialismen används av religionsforskare brukar den nästan alltid tillämpas på religion som övergripande kategori, på religionen som sådan. De enskilda religionerna utgör historiskt och kulturellt bestämda varianter av manifestationen av "det heliga". Troende människor menar förstås ofta att just den manifestation som de har upplevt är den sanna eller äkta manifestationen, men här vill jag alltså hålla mig till dem som studerar religion.

Kärnessentialism

Nästa form av essentialism som ska behandlas är den som menar att det finns andra fundamentala egenskaper som avgör vad religion är, än en transcendent eller helig makt som uppenbarar sig för människan. Det kan handla om t.ex. idéer, begrepp, handlingar eller känslor som är specifika för religion som sådan eller för enskilda religioner. En kärnessentialistisk hållning gentemot religionen som övergripande

kategori skiljer sig något från den kärnessentialism som gäller enskilda religioner, så jag ska behandla dem var för sig.

Den vanligaste formen av essentialism inom religionsvetenskapen är den som utgår ifrån att religionen som sådan har någon eller några egenskaper som karaktäriserar den, och som avgör vad som är och vad som inte är religion. Åtskilliga religionsforskare har försökt skapa en definition av religion, och åtminstone under större delen av 1900-talet har den absoluta majoriteten av dessa varit av det slag som jag här klassificerar som kärnessentialistiska. Här ges några exempel på den sortens definitioner med några korta kommentarer:

En av de enklaste och fortfarande mest inflytelserika definitionerna av religion är den som den brittiske antropologen Edward B. Tylor (1832–1917) presenterade i sin bok *Primitive Culture*, först publicerad 1871.^v Han säger där att religion är ”the belief in spiritual beings” (citerat i Sharpe 1986, s. 56). Som för de flesta forskare som sysslade med religion ur ett jämförande perspektiv på hans tid var frågan om religionens ursprung den som främst sysselsatte Tylor. Enligt honom kunde detta ursprung hittas i människans frågor inför döden och skillnaden mellan levande och döda människor, men också observationen att döda och sovande människor uppvisar likheter. Så uppkom tron på själen som ett separat väsen, och denna uppfattning tillämpades sedan även på andra varelser och naturfenomen. Dessutom uppkom tron på att dessa själar kunde agera på egen hand, fria från de kroppar som de vanligen var bundna till. Tylor kallade denna tro på den besjälade naturen för *animism* (av lat. *anima*, ”själ” eller ”sinne”). Det som skilde Tylor från många samtida religionsforskare var hans uppfattning att ”primitiv” religion var något högst rationellt, och att ”vildar” var tänkande människor i lika hög grad som hans samtida, men att ”den primitiva människan” naturligtvis inte besatt samma kunskap som de som levde i Europa vid sekelskiftet 1800–1900. För Tylor var religion alltså i första hand en intellektuell företeelse, med tro och filosofi som grundvalar till andra aspekter av religionen.

En annan inflytelserik definition formulerades av den amerikanske antropologen Clifford Geertz (1926–2006) i artikeln ”Religion as a Cultural System.” Hans definition är längre och mer sofistikerad än den som Tylor presenterade:

Religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic. (Geertz 1973, s. 90)

Geertz menar alltså att religion är ett system av symboler som skapar starka och långvariga stämningar och motivationer hos människor. Med symboler menar han inte alls bara det som vi kanske i vardagslag menar med en symbol, ett tecken, en liten bild, en logotyp eller liknande. För honom är en symbol varje objekt, handling, händelse, egenskap eller relation som fungerar som bärare av ett begrepp, och det begreppet kallar han symbolens ”mening”. Symboler fungerar som modeller för oss människor, dels som modeller *av* verkligheten, dels som modeller *för* hur vi ska leva och handla (Geertz 1973, s. 91–94).

Tylors och Geertz definitioner har kritiserats ur många olika perspektiv.^{vi} Den kritik jag vill ta fasta på här, är att båda förlägger religionens verkliga centrum till människans inre. Många kritiker har hävdats att det är en västerländsk, eller t.o.m. (protestantiskt) kristen uppfattning om religion som kommer till uttryck i dessa definitioner. Tro, känslor, stämningar, motivationer är företeelser som är mycket vanligt förekommande i kristendomen, men ofta inte alls på samma sätt i andra religiösa traditioner där t.ex. handlingar eller laguppfyllelse har mycket större betydelse. Inte heller alla som bekänner sig som kristna präglas av dessa mentala tillstånd, åtminstone inte hela tiden. Man kan vara varmt troende, och man kan utöva sin religion av vana eller konvention utan att lägga särskilt mycket tankar eller känslor i sin religionsutövning.

Varken Tylor eller Geertz skulle hävda att religionen *bara* är förknippad med det inre livet. Men genom att göra dessa aspekter till grundläggande för religionen, åstadkommer de en förenkling som leder till att många av de mångskiftande företeelser vi annars skulle kalla för religion osynliggörs.

Ovan har jag diskuterat det jag kallar kärnessentialism gällande religion som övergripande kategori. Nedan ges några exempel på en liknande hållning gentemot enskilda religioner. Här handlar det om att en viss religion innehåller en kärna av sanningar eller föreställningar som är specifik för den. Den som inte accepterar den kärnan tillhör inte religionen. I många fall anser man att en viss tidpunkt (ofta religionens första tid, t.ex. den första kristna kyrkan eller islam i Medina under Muhammeds tid) eller religionens utformning i ett särskilt geografiskt område (t.ex. islam i arabvärlden) är normerande och anger vad som är den rätta utformningen av religionen. Utformningar av religionen som inte stämmer överens med denna form kan då kallas ”folklig religion”, ”synkretistiska former” av religionen eller t.o.m. ”avarter.”

Det här förhållningssättet är inte så vanligt bland religionsforskare i våra dagar. I allmänhet accepterar man att det finns olika utformningar av en religiös tradition, och förhåller sig neutral till dessa. Men ett exempel på motsatsen är boken *Islam, the Straight Path* av den amerikanske islamologen John L. Esposito (1988). Det är en introduktionsbok till islam som har fått stor spridning och snabbt översattes till en rad språk, däribland svenska under namnet *Islam, den raka vägen*. De första tre kapitlen i boken handlar om islam som religion, dess förmoderna historia inklusive profeten Muhammeds biografi, Koranen, den tidiga politiska, teologiska och juridiska utvecklingen. Kapitlen 4–6 behandlar utvecklingen i modern tid. Boken är på många sätt innehållsrik och nyanserad, och används som kurslitteratur om islam vid en rad lärosäten i Sverige och i andra länder. Att den är mycket använd antyds av att den 2011 kom ut i en fjärde, utvidgad upplaga som också har översatts till svenska. Det som är intressant i detta sammanhang är beskrivningen av islam i bokens första tre kapitel. Den bild av islam som ges där är en mycket traditionell framställning, som verkar bygga på en arabisk, ”ortodox” sunnitisk form av islam som genom kapitlens disposition framstår som mer ursprunglig än andra varianter (även om Esposito inte uttryckligen säger så). Sufismen och religionsutövningen inom den shi‘itiska grenen av islam placeras under rubriken ”Folklig religion” i kapitel 3. Dispositionen, som

finns kvar i den nyaste upplagan, tyder på att Esposito utgår från att islam finns i en mer autentisk form som utgörs av den mer ”shari‘a-inriktade” tolkningen. Exakt vad det är som gör just sufismen och shi‘ismen mer folkliga än den sunnitiska, icke-mystiska formen av islam framgår inte, men genom att placera dem under denna rubrik ger han dem en lägre rang än den förment autentiska sunnitiska formen.

Ett mer explicit uttryck för kärnessentialism hittar vi hos den svenske religionshistorikern Christer Hedin. I boken *Abrahams Barn: Vad förenar och skiljer judendom, kristendom och islam?* (1999) gör han en jämförelse mellan judendom, kristendom och islam. Ett viktigt syfte är att visa på de stora likheter som finns mellan de tre religionerna, snarare än de skillnader som så ofta annars lyfts fram. I bokens inledning skriver han:

De tre religionerna har under årtusendena utvecklats i olika riktning. Många yttre drag har förändrats och efter hand blivit en del av religionerna. Dessa nyheter har ofta hämtats från den omgivande kulturen och sedan införlivats med religionen. Ibland har dessa nyheter stått i strid med religionens grundläggande principer. När bekännare av olika religioner levt i varandras närhet har de antagit olika yttre seder. Sådana yttre tillägg har ofta haft till uppgift att skapa identitet och gemenskap inom gruppen och att skilja religionernas anhängare från varandra. Däremot behöver de inte innebära en motsättning mellan det religiösa innehållet i de tre religionerna. På det teologiska och teoretiska planet kan de stämma väl överens. Men så snart det blir fråga om en konflikt eller ett konkurrensförhållande träder skillnaderna i förgrunden. Då framhäver anhängarna av den ena religionen sina särskilda kännetecken för att skilja sig från konkurrenten eller motståndaren. Det ironiska är att de särdrag som då markerats ofta har tagits utifrån. Religionerna går till strid mot varandra för en lära eller ett bruk som de lånat från den omgivande kulturen. De kämpar för något som ursprungligen inte var deras eget. Bara det kan vara skäl nog att grundligare studera vad som skiljer och förenar Abrahams barn. De har alla samma Gud och samma förebild i tro. Hur kan det komma sig att de ändå uppfattas som så olika? Det beror vanligen på yttre förhållanden som kan vara nog så viktiga. (Hedin 1999, s. 10–11)

I den här texten finns exempel på båda de typer av kärnessentialism som jag har diskuterat ovan. Enligt Hedin har de tre religionerna varsin kärna (Hedin använder dock inte just detta ord i sin text) som utgör deras ursprungliga och autentiska grund. Kärnan består av det ”religiösa innehållet” i var och en av de tre religionerna och ligger på ”det teologiska och teoretiska planet”. Till den egentliga religionen har sedan lagts till ”yttre drag” som har hämtats från den omgivande kulturen och införlivats med religionerna i syfte att markera anhängarnas identiteter gentemot anhängare av de andra religionerna. Det är i första hand de yttre särdragen som orsakar stridigheter mellan religionerna, inte det religiösa innehållet.

Hedin tycks dels utgå från en uppfattning om vad som utgör religion som sådan, dels om vad som kännetecknar de tre religioner som här diskuteras. Som han uttrycker det i denna text hör religion som sådan hemma på det teologiska och teoretiska planet. Därmed har också judendom, kristendom och islam ursprungliga kärnor, som består av vissa teologiska och teoretiska föreställningar. De yttre tilläggen hör inte

ursprungligen till religionerna (och troligen inte heller till religion som sådan) utan tas från de omgivande kulturerna och införlivas efter hand med religionerna. De tre religionernas kärnor (kanske man kan tala om religionens kärna i singular) orsakar inte stridigheter. Det är lätt att dra slutsatsen att religion i sin ursprungliga, rena form, utan några störande tillägg, är fridsam och god. Det är tilläggen som skapar strid.

Jag menar att det finns flera problem med en uppfattning som den som Hedin ger uttryck för. Hur ska man kunna avgöra vad som hör till kärnan, ”religionens grundläggande principer”? De flesta religionsforskare håller med om Hedins uppfattning att det är vanligt med företeelser i religiösa traditioner som har till uppgift att skapa gemenskap inom gruppen och särskilja den från andra, konkurrerande grupper. Så har det t.ex. föreslagits att antalet fem dagliga böner inom islam etablerades i kontrast mot judendomens tre dagliga böner och de sju inom den syriska kyrkans klosterliv (Rippin 2012, s. 108). Få forskare skulle dock vara beredda att kalla sådana identitetsskapande saker ”yttre tillägg” i motsats till ”religionens grundläggande principer”, särskilt när det gäller så viktiga aspekter av en religion som islams fem dagliga böner.

Det vi kallar religion och religioner förändras ständigt, och gränsdragningen mellan vad som utgör en religions kärna och vad som är yttre tillägg, eller religion och kultur, blir i allmänhet godtycklig om den utförs av religionsforskare. Den troende, däremot, har rätt att tolka sin tro som hon eller han vill. Vad utgör t.ex. judendomens religiösa innehåll? Lagen så som den uttrycks i Torah finns där, men tolkningen av olika aspekter av den ser helt annorlunda ut idag jämfört med den tid då tempelgudstjänsten utfördes före templets förstörelse år 70 e.v.t. Själva begreppet lag har genomgått en enorm utveckling sedan andra templets tid. Man kan hävda att det som särskiljer den rabbinska judendomen (den form av judendom som är absolut vanligast idag), skiljer sig från tempeljudentomen just däri att man hävdar att även den muntliga Torah, d.v.s. de tolkningar av den skrivna lagen som är kodifierade i Talmud, uttrycker Guds vilja (Goldenberg 1992). Vad är då judendomens ”grundläggande principer”? Liknande invändningar kan hävdas om centrala föreställningar inom kristendom och islam.

Faktum är att just den gestalt som Hedin lyfter fram som den gemensamma förebilden i tro, Abraham, även fungerar som särskiljare inom både kristendom och islam gentemot de tidigare traditionerna. I Romarbrevet kap. 4 argumenterar Paulus mot judendomen genom att hävda att Abraham blev rättfärdig genom sin tro och inte genom att vara omskuren och hålla lagen. I Koranen 3:67 kan vi läsa i Bernströms översättning: ”Abraham var [till sin tro] varken jude eller kristen – han sökte och fann den rena, ursprungliga tron och underkastade sig Guds vilja” (här har det arabiska ordet *muslim* översatts ”underkastade sig Guds vilja”).

Ett särskilt problem i Hedins text utgör första satsen i den tredje meningen från slutet i den citerade texten: ”De har alla samma gud...” Vad menar Hedin med detta? Hedin tycks ge uttryck för det jag kallar teologisk eller transcendental essentialism. Samtidigt kan det knappast ses som en trosutsaga, för Hedin uttalar sig inte som troende teolog utan som religionshistoriker. På ett annat ställe i boken, där han jämför olika företeelser i de tre religionerna, får man dock en närmare förklaring till vad han

menar. Med påståendet att de tre religionerna har samma gud, menar han helt enkelt att det hebreiska och det arabiska ordet för gud är besläktade.

På arabiska heter guden Allah, av den bestämda artikeln al och ett gudsnamn som i sin längre form lyder ilah och i sin kortare bara il. Det är samma ord som hebreiskans el... Bibelns gudsnamn El visar att det är fråga om samma gud [i judendom] som i kristendom och islam. (Hedin 1999, s. 213)

Hur man kan dra denna slutsats om guds ontologiska status från likheter mellan två närbesläktade språk framgår inte.^{vii}

Hedin visar på många andra ställen i sin bok att han är fullt medveten om att religionerna förändras och påverkas av sina kontexter. Han för t.ex. ett resonemang om den judiska lagen som liknar mitt eget här ovan (Hedin 1999, s. 227). Men hans grundläggande tes att religionerna har vissa grundprinciper som utgör deras ”religiösa innehåll”, att dessa sedan byggs på med olika ”yttre tillägg”, och att likheterna främst blir synliga i religionernas grundprinciper, medan skillnaderna blir tydligast i tillägg, är ändå klart essentialistisk.

Jag menar inte att det är fel att söka efter likheter mellan religioner – religionshistorien har alltid arbetat komparativt, och det är en viktig aspekt av den (Paden 1994, s. 1-5). Problemet är att den som söker efter likheter i religioner ofta gör det med den underförstådda premissen att om religionernas anhängare bara insåg hur stora likheterna mellan dem är, skulle konflikter kunna undvikas. Jag visar nedan att det också är Hedins syfte. Den föreställningen leder ofta till grova generaliseringar för att man vill visa hur stora likheterna är. Man underlåter att studera de religiösa traditionerna i sina historiska och sociala kontexter. Istället blir de varandras kontexter.

* * *

För att sammanfatta diskussionen ovan, så vill jag lyfta fram två viktiga argument mot kärnessentialismen. Det första är problemet med att avgränsa begreppet religion eller de enskilda religionernas essenser på ett adekvat sätt: Var drar man gränsen? Vem och vad inkluderas respektive lämnas utanför, och varför? Med andra ord, kärnessentialistiska religionsbegrepp innebär oacceptabla förenklingar av de mångfasetterade företeelser som vi brukar kalla religion. Det andra argumentet är svårigheten att avgöra vem som har rätt att göra en sådan avgränsning: Är det religionsforskaren? I så fall, vilken av alla religionsforskares definitioner ska vi acceptera? Eller ska vi överlåta den uppgiften åt den troende? Återigen, vem av alla troende ska få privilegiet att avgöra det?

Religionens funktion

Jag vill nu gå över till att diskutera essentialistiska uppfattningar om religionens eller enskilda religioners funktion i människors liv och samhällen. Som nämndes ovan

utgår personer som ger uttryck för en essentialistisk uppfattning om religionens funktion nästan alltid från en uppfattning om religionens substans som också är essentialistisk. Det visar flera av de exempel som följer.

Positiv essentialism

Med positiv essentialism menar jag uppfattningen att religion eller en specifik religion kännetecknas av t.ex. kärlek, fred, jämlikhet eller åsiktsfrihet – kort sagt bara sådant som i liberala demokratier brukar framhållas som önskvärt. Om en företeelse inte är vad vi skulle uppfatta som god, så är det helt enkelt inte ett uttryck för sann religion eller för den korrekta utformningen av en viss religion. Den här typen av essentialism kommer intressant nog främst till uttryck när man talar om företeelser som uppfattas som negativa, och man försöker då fjärma religionen från dessa. Mycket vanligt är uppfattningen att t.ex. våld, krig och förtryck utförs i religionens *namn*, eller att religionen *utnyttjas* för politiska syften. När man säger så, menar man alltså att religionen egentligen inte är sådan, men att den har kidnappats av onda krafter som använder den för sina egna ändamål.

Ett uttryck för denna form av essentialism finner vi i den amerikanska filosofen Martha Nussbaums bok *The Clash Within* (2007). Hon diskuterar där det våld som ultranationalistiska hinduiska grupper har riktat mot muslimer i Gujarat och andra delar av Indien, och säger:

It would be a serious misreading of this book to see it as an assault on Hindu religion or Hindu traditions. All traditions have good and bad features. On the whole, however, the traditions of Hinduism have been strongly conducive to pluralism, toleration, and peace. What happened in Gujarat was not violence done by Hinduism; it was violence done by people who hijacked a noble tradition for their own political and cultural ends. Piety and spirituality would seem to play little or no role in the choices of Hindu-right politicians; nationalism plays an all-important role, and religious ideas and images are reconstructed for nationalistic purposes (as the loyal yet kindly monkey god Hanuman becomes a ferocious enemy of the Muslims, as even the playful candy-loving Ganesh becomes, at times, a muscled warrior with sword held high). (Nussbaum 2007, s. 8–9)

Nussbaum menar alltså att även om det finns negativa drag i hinduismen, så främjar den på det stora hela pluralism, tolerans och fred. Våldet mot muslimer i Gujarat har inte utövats av hinduismen som sådan utan av människor som har förvanskats den. Jag vill kort beröra två detaljer i Nussbaums argumentation. För det första gör hon skillnad mellan hinduismen som religion och de människor som tolkar den. Hinduismen som religiös tradition är på det hela taget god. Vissa nutida grupper som har tolkat den har förvrängt traditionen. Den andra aspekten i Nussbaums argumentation är att hon tycks uppfatta hinduismens kärna som fromhet och spiritualitet, till skillnad från nationalistisk politik och dess verkningar. Alltså: hinduism är fromhet, men inte politik (åtminstone inte nationalistisk sådan). Här ser vi ett tydligt exempel på hur en form av kärnessentialism av det slag jag redan har diskuterat ovan ligger bakom en positiv essentialisering av hinduismen. Den blir i

detta uttalande av Nussbaum något som är oberoende av faktiska människor. Till hinduismens essens hör vissa värden, som pluralism, tolerans och fred, fromhet och spiritualitet, som för henne står för det goda. De vars tolkning av hinduismen inte stämmer överens med dessa värden har förvanskad den – de är alltså inte riktiga hinduer. Här skulle man kunna ställa en rad frågor till Nussbaum, t.ex. vad hinduismen är utan de människor som tolkar den, om inte hennes egen tolkning är en av många, och utifrån vilka kriterier man kan bestämma att hennes tolkning av hinduismen är mer korrekt än hindu-nationalisternas.

Jag vill påpeka att det korta citerade avsnittet är det enda påståendet som kan uppfattas som essentialistiskt vad gäller hinduismen som religion och tradition, som jag har hittat i en mycket läsvärd bok på ca 400 sidor. I många andra delar av boken visar Nussbaum tydligt att hon inte uppfattar hinduismen som en essens oberoende av de människor som tolkar den. Jag uppfattar det här stycket som ett lite slarvigt formulerat försvarstal i början av boken. Författaren vill visa att hon högaktar hinduismen och att hon inte är ute efter att kritisera religionen som helhet, utan bara en viss utformning av den. Jag har ändå valt att ta med exemplet för att det är ett så tydligt exempel på en essentialistisk formulering. Den visar också att även de som studerar religion på ett mer genomtänkt sätt kan uttrycka sig så. Att Nussbaum är filosof, inte religionsvetare, kan bidra till frånvaron av en diskussion av religionsbegreppet.

Mitt andra exempel på positiv essentialism är hämtat från den brittiska författaren Karen Armstrong, som med sina populärt hållna böcker om religion har nått en stor publik. Många av böckerna finns översatta till svenska. Till skillnad från Nussbaums bok är det lätt att hitta prov på essentialism i hennes skrifter, men här ska bara ett tas upp. I boken *Islam* skriver hon om islamismens framväxt, och om en av dess förgrundsgestalter, Sayyid Qutb:

Al-Nassers brutala sekularism hade fått Qutb att propagera för en form av islam som förvanskade både Koranens budskap och profetens liv. Qutb sade åt muslimerna att se Muhammed som förebild: de borde isolera sig från det gängse samhället (liksom Muhammed hade gjort sin hijra från Medina) och sedan starta en våldsam jihad. Men Muhammed hade faktiskt segrat genom att tillämpa en sinnrik ickevålds-politik. Koranen var orubblig motståndare till våld och tvång i religiösa frågor och dess samhällssyn – som ingalunda förespråkade uteslutande och åtskillnad – var tolerant och inkluderande. (Armstrong 2004, s. 154–155)

Armstrong menar här att en tolkning av islam som förnekar att Muhammed utövade våld mot sina motståndare är den sanna formen av islam. En positiv tolkning av islam (utifrån hennes egna värderingar) är alltså den korrekta. Armstrong tycks inte reflektera över att hon, som icke-muslim, kan komma med en mer korrekt tolkning av islam än Sayyid Qutb, som i egenskap av troende muslim under årtionden studerat och försökt förstå sin guds vilja med sitt liv och med det samhälle han levde i. Visserligen finns det åtskilliga muslimer som delar Armstrongs tolkning, och hade hon själv varit muslim så hade hennes uttalande varit en trosutsaga. Då hade man kunnat tolka hennes påstående som ett inlägg i en inommuslimsk debatt. Nu skriver hon istället

som religionsforskare och som vetenskaplig auktoritet på området, med de krav på neutralitet som det vetenskapliga idealet borde föra med sig.

I ett tredje exempel vill jag återvända till Christer Hedin. Hedins syfte med boken *Abrahams barn* är att visa att det finns stora likheter mellan de tre religionerna. Ofta har skillnaderna betonats alltför starkt, menar han (Hedin 1999, s. 7–9). Men han säger inte uttryckligt *varför* det är viktigt att visa på likheterna. Hedin förefaller anse att om de tre religionernas anhängare betonade sin tros kärna snarare än de särskiljande ”yttre dragen” så skulle de leva i fred och harmoni, och inte som nu i konflikt. I en kort artikel där han, liksom i boken *Abrahams barn* jämför de tre religionerna skriver han några meningar som stöder en sådan tolkning:

Om religionerna ska bidra till fred och harmoni på jorden måste man först utplåna tanken på att ha monopol på Gud och sanningen. Alla goda krafter måste samverka för en bättre värld. De tre religionerna har samma moraliska budskap och samma framtidshopp. Den gemenskapen får inte skymmas av en förkunnelse som präglas av självbelåtenhet och revirtänkande. (Hedin 2004)

Kärnan i religionerna framställs som god medan tilläggen ofta sägs skapa problem. I detta sammanhang blir också Hedins resonemang om religionernas etik viktigt. Han menar att man måste skilja mellan deras grundläggande moral – ”centraletiken” med Hedins terminologi – och de regler och bud som har till syfte att främja sammanhållningen och gemenskapen och markera en gräns mot andra grupper – ”signaletiken”. Centraletiken skulle, enligt Hedin, kunna sammanfattas med begreppen förvaltarskap, kunskapsörst, godhet mot medmänniskor och rättfärdighet och fred (Hedin 1999, s. 245–250). Förutom att själva indelningen i centraletik och signaletik måste ifrågasättas av samma skäl som indelningen i religionernas kärnor och yttre tillägg, så kan de etiska förhållningsregler som Hedin lyfter fram som grundläggande i dessa tre religioner uppfattas som ganska triviala. Man kanske kan hålla med Hedin om att just dessa bud är centrala (jag är dock mycket tveksam till om ens en majoritet av troende judar, kristna och muslimer skulle acceptera det), men det stora problemet är ju vad företrädarna för de religiösa traditionerna lägger in i dessa begrepp.

Såväl Hedin som Nussbaum och Armstrong utgår från sina egna värderingar när de bedömer vad som är ont respektive gott. De flesta anser att terrordåd som den judiske bosättaren Barukh Goldsteins massaker på bedjande muslimer i Hebron den 25 februari 1994, den högerkristne pastorn Paul Hills mord på en abortläkare i USA den 29 juli samma år, eller den attack som anhängare av al-Qaida riktade mot World Trade Center och Pentagon den 11 september 2001 är fruktansvärda, och att liknande handlingar måste motarbetas med kraft. Men de personer som planerade och utförde dåden upplevde att de utförde Guds vilja. För dem var deras handlingar en naturlig konsekvens i kampen för den goda samhällsordning som Gud vill införa i världen, *mot* det verkligt onda. De upplevde inte att de *utnyttjade* religionen för politiska syften. För dem var själva handlingen påbjuden av Gud och utfördes som en religiös ritual.^{viii}

Negativ essentialism

Motpolen till den positiva essentialismen är den negativa. Med negativ essentialism menar jag uppfattningen att religion eller (mer sällan bland religionsforskare) en specifik religion är irrationell, förtryckande, våldsbägen etc. – kort sagt att religion representerar sådant som i liberala demokratier brukar framhållas som klandervärdt. Om en företeelse inte är vad vi skulle uppfatta som ond eller skadlig, så är det helt enkelt inte ett uttryck för sann religion eller för den korrekta utformningen av en viss religion.

Som exempel på negativ essentialism vill jag ta den kände biologen och ateisten Richard Dawkins bästsäljande bok *Illusionen om Gud* (2006) där han skarpt kritiserar alla former av religion. Dawkins grundläggande tes är att all religion bygger på antagandet att det existerar en Gud.^{ix} Här uttrycks alltså den kärnessentialistiska utgångspunkten i hans resonemang. Tron på Gud bygger inte på några empiriskt prövbara fakta. Den har uppstått som ett antal evolutionära biverkningar, d.v.s. egenskaper som egentligen har utvecklats hos oss människor för att vi ska ha bättre möjligheter att överleva i världen, men som också har fått en annan användning. (Dawkins 2006, s. 190–209) Ett exempel på sådana biverkningar är vår förmåga att tolka in avsikt och mening i en mängd olika företeelser. Särskilt hos barn är detta beteende mycket vanligt. ”Moln är till ’för att regna’. Somliga stenar är vassa för att ’djur ska kunna klia sig på dem när de behöver.’” (Dawkins 2006, s. 199) Evolutionsbiologer menar ofta att den här egenskapen hos oss människor har utvecklats bl.a. för att vi lättare ska kunna kommunicera med varandra, och för att vi snabbt ska kunna tolka farliga djurs beteenden. En biverkning till denna viktiga egenskap har då blivit att vi tillskriver allehanda naturföreteelser vilja och avsikt; t.ex. kan fallande stenblock och åska tolkas som att de vill skada oss för att de är vreda på oss människor. Därifrån är steget inte långt till religionen.

Uppfattningen om religion som uppkommen genom biverkningar i evolutionen är betydligt mer komplex och sofistikerad än vad jag här har haft möjlighet att beskriva, och många andra forskare som sysslar med evolutionära studier av religion (och som inte alls har samma negativa hållning till den som Dawkins) arbetar utifrån denna teori. Specifikt för Dawkins är emellertid tanken om att religionen förs vidare från generation till generation som *memer*. Begreppet *memer* har Dawkins själv myntat som en kulturell motsvarighet till gener. *Memer* är detaljer i det kulturella arvet, t.ex. idéer, handlingar och symboler. Han menar att på samma sätt som gener kopieras och biologiskt förs vidare från generation till generation, gör *memer* det genom att en person socialiseras in i en viss kultur. Religiösa *memer*, d.v.s. tankar och idéer som har med Gud och det övernaturliga att göra, sprids på detta sätt från generation till generation genom att auktoriteter, t.ex. föräldrar, lärare och religiösa funktionärer som präster och imamer, för dem vidare till barnet och även till vuxna som står i beroendeställning till dessa auktoriteter. Genom myter och ritualer förmedlar auktoriteterna hur världen ser ut, varför den gör det, hur man ska uppföra sig och handla, vad som är rätt och fel, etc.

Religionen är alltså till sin natur irrationell. Den bygger inte på att man själv kommer fram till en sanning utan på att auktoriteterna talar om vad som är sanning. Detta leder till negativa företeelser som intellektuell inskränkthet, diskriminering av oliktankande och avvikande, och ofta även till våld. Dawkins är noga med att påpeka att det inte bara är den extrema religionen som ger upphov till sådana oacceptabla företeelser; all religion kan potentiellt göra det. Han citerar Voltaire som lär ha sagt: ”De som kan förmå oss att tro på orimligheter kan också förmå oss att begå grymheter” (Dawkins 2006, s. 324). Dawkins fortsätter:

Så länge vi godtar principen att religiös tro måste respekteras helt enkelt för att den är religiös tro, är det svårt att missunna Usama bin Ladins och självmordsbombarnas tro respekt. Alternativet, så självklart att det inte borde behöva framhållas, är att vi avskuddar oss principen om automatisk respekt för religiös tro. Det är en anledning till att jag gör allt för att varna människor för tron själv, inte bara för så kallad ”extremistisk” tro. Den ”moderata” religionens läror är inte extremistiska i sig utan en ohöjld inbjudan till extremism.(Dawkins 2006, s. 324)

Oavsett om man accepterar teorin om religionens ursprung i evolutionära biverkningar, så finns det problem med Dawkins sätt att se på religion. För det första har det riktats kritik mot teorin om memorer från såväl evolutionsbiologiskt som kulturvetenskapligt håll (Wilson 2007; Deacon 1999). Jag ska inte gå in närmare på det här. Det räcker att påminna om Hjärpes kommentar att religiösa människor inte ovillkorligen följer sina ledares påbud. För det andra är inte kopplingen mellan religion och extremism nödvändig, som Dawkins gör gällande. ”Moderat” religion kan inte ses som en ohöjld inbjudan till extremism. Under vissa omständigheter kan den moderata religionen leda till extremism, som mycket av den rikhaltiga floran av litteratur om ”religiös fundamentalism” visar, men det är också så att icke-extrema former av religion ofta snarare fungerar dämpande på tendenser till extremism och hjälper dess anhängare att tolka sin tro på ett för samhället mindre destruktivt sätt. Däremot håller jag med Dawkins när han säger att vi måste kunna kritisera former av religionsutövning som vi upplever som skadliga och stödjande och uppmuntra sådana som är positiva för samhället. Sådan kritik bör enligt min mening finnas i varje samhälle, och här spelar en diskussion om religionsbegreppet och religionens natur, som tar hänsyn till hela dess komplexitet och inte generaliserar alltför mycket en viktig roll. Det är en sådan diskussion denna artikel vill bidra till.

En negativ essentialisering av enskilda religioner är inte vanlig bland religionsforskare. Den återfinns oftast bland troende människor som polemiserar mot andra religiösa grupper, eller bland grupper som av politiska skäl vill döma ut en viss religion. Ett exempel på den senare varianten är europeiska högerextremisters beskrivningar av islam.

* * *

Liksom kärnessentialism innebär negativ och positiv essentialism grova generaliseringar och förenklingar. Det vi kallar religion eller enskilda religioner är alltför komplexa fenomen för att benämnas som goda eller skadliga. Religioner kan tolkas på olika sätt, och olika aspekter av en och samma religion kan ha varierande funktioner i samhället och för individer.

Ett alternativ till essentialism: familjelikheter och prototyp

Den amerikanske antropologen Benson Saler argumenterar för ett annat sätt att se på religion och på enskilda religioner än det essentialistiska.^x Han menar att ”religion”, liksom många andra begrepp som vi använder i dagligt tal, är så mångtydigt och amorft att det är omöjligt att avgränsa det med en strikt definition. Den rimligaste utgångspunkten för en diskussion om religionsbegreppet, menar Saler, är folkkategori religion, för den kan vi inte komma ifrån hur gärna vi än vill. När religionsforskare börjar studera en kultur som de är obekanta med, utgår de oftast omedvetet från den uppfattning om religion de har växt upp med. Forskarna identifierar olika företeelser i den nya kulturen som religiösa, när dessa stämmer in på deras nedärvda uppfattning om religion. Faktum är, menar Saler, att i hög grad är ”their scholarly efforts to define and characterize religion ... efforts to refine and deepen the folk category that they began to use as children, and to foreground what they deem most salient or important about religion” (Saler 2009, s. 173). Problem uppstår dock när folkkategori religion inte fungerar, när den kommer i konflikt med andra uppfattningar av religion, t.ex. uppfattningar som hävdar att företeelser som inte självklart ingår i folkkategori faktiskt är nära förbundna med sådant som vi uppfattar som religion. Då måste den ifrågasättas och diskuteras. För att människor med olika uppfattning om vad religion är och vilken roll den ska ha i samhället ska kunna mötas och samverka, kan inte den analytiska kategorin religion bygga enbart på den västerländska folkkategori religion. Saler öppnar således sin bok med frågan om hur vi ska kunna omvandla en folkkategori till en analytisk kategori som kan underlätta kulturöverskridande forskning och förståelse (Saler 2000, s. 1).

Till skillnad från en folkkategori kan en analytisk kategori sägas vara en kategori som med större precision kan användas för att undersöka, studera och värdera olika företeelser som forskare bedömer faller under den kategori. Som vi har sett ovan är den största svårigheten med att skapa analytiska kategorier av så komplicerade företeelser som religion, att vi lätt gör dem alltför smala, vi essentialiserar, eller som Saler också uttrycker det, *digitaliserar* religionsbegreppet. Med det menar han att vi behandlar kategorin religion som om det vore en digital kategori: antingen religion eller icke-religion; ja eller nej; 0 eller 1 (Saler 2000, s. 12–13). Men svårigheten är alltså hur man ska avgränsa kategorin. Saler skriver:

The question of boundaries plagues all efforts to establish universal categories by monothetic definitions, whether the definitions be weighted toward functional considerations ... or towards substantive ones. Ideal essentialist definitions would supply unambiguous, un-vague boundary-creating and boundary-maintaining statements so that phenomena could be

confidently sorted (digitized) into those that are covered by the definition and those that are not. (Saler 2000, s. 120)

Istället för essentialistiska definitioner föreslår Saler att vi ska arbeta med religion som en *öppen* kategori, en kategori som definieras av sitt centrum snarare än sina gränser, och där företeelser som ligger närmare centrum är religion i högre grad, och sådana som ligger längre från centrum är det i lägre grad. Ett sätt att göra det, menar han, är att utgå från tanken om *familjelikheter* i kombination med *prototyp teorin* när vi arbetar med religionsbegreppet. Idén om familjelikheter förknippas speciellt med den österrikisk-brittiske filosofen Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Han menade att det finns många begrepp i våra språk som betecknar så mångfacetterade företeelser i samhället, att de inte kan ges en entydig definition. Wittgenstein tar det engelska begreppet *games* (sv. lekar, spel) som exempel:

Betrakta t.ex. de företeelser som vi kallar "spel". Jag menar sådant som brädspel, kortspel, bollspel, tävlingslekar osv. Vad har de alla gemensamt? – Säg inte: "Det måste finnas något gemensamt för dem, annars kallas de inte 'spel'" – utan se efter om de alla har något gemensamt. – Ty när du ser på dem, kommer du inte att se något som är gemensamt för dem alla utan du kommer att se likheter, släktskapsförhållanden, och det i ett stort antal. Som sagt: tänk inte, utan se efter!... Vi ser ett komplicerat nät av likheter som griper in i och korsar varandra. Likheter i stort och smått. (Wittgenstein 1992, s. I: 66, betoningar i originalet)

Wittgenstein säger sedan att det bästa sättet att karaktärisera den här sortens relation mellan olika element, är med begreppet familjelikheter. Liksom spel av olika slag, är inte två medlemmar i en familj exakt lika varandra. Men de har ofta ändå drag som påminner om varandra: "växt, anletsdrag, ögonfärg, sätt att gå, temperament, etc. etc. – Och jag kommer att säga: 'spelen' bildar en familj." (Wittgenstein 1992, s. I: 67)

Saler menar att när vi arbetar analytiskt med den övergripande kategorin religion, så kan vi se den som en pool av element som består av sådana företeelser som vi i allmänhet förknippar med religion, t.ex. tro på transcendent varelser, en moralisk kod som är sanktionerad av dessa, mytologier som beskriver världens ursprung och slut, ritualer som refererar till dessa, osv. De enskilda exempel som vi kallar religioner (kristendom, hinduism, daoism, etc.) har i olika utsträckning del av elementen i denna pool. De är knutna till varandra genom familjelikheter. Det innebär att inte alla behöver ta del i varje element i poolen, och inget element behöver finnas med i alla religioner. Men de hör samman genom det komplicerade nät av likheter som griper in i och korsar varandra, som Wittgenstein talade om. Det här sättet att resonera kan också tillämpas på de enskilda religionerna. Eva Hellman har gett exempel på hur man kan se på hinduism som en familj av traditioner på detta sätt (Hellman 2011, s. 125), och idén om att varje enskild religion utgör en familj av traditioner menar jag kan tillämpas på alla religioner, i alla fall de större.

Frågan är då varifrån vi ska få elementen i "religionspoolen". Saler var inte först om att tillämpa teorin om familjelikheter på religion, men han var först med att kombinera denna teori med den så kallade prototyp teorin, så som den har utformats

inom kognitiv psykologi och kognitiv lingvistik (Saler 2000, s. kap. 6). En prototyp är, enligt denna teori, det bästa eller tydligaste exemplet på medlemmar i en kategori. För att illustrera vad som menas med detta när jag undervisar brukar jag ofta be mina studenter gå fram till white-boarden och rita. Så gott som varje gång jag ber dem rita en fågel, ritas de något som mest liknar en talgoxe eller en domherre. Jag har aldrig varit med om att någon har ritat en struts eller en pingvin. Samma sak inträffar om jag ber dem rita en fisk – vad de ritat liknar mest en mört eller en abborre, inte en ål eller en sjöhäst. Trots det vet studenterna att strutsar och pingviner är fåglar och att ålar och sjöhästar är fiskar, men de är inte lika *goda exempel* på den kategori de tillhör. En talgoxe eller en gråsparv är bland de mest prototypiska exemplen på kategorin fågel för någon som är uppväxt i Sverige, och en abborre- eller mörtliknande fisk bland de mest prototypiska exemplen på kategorin fisk.

Inom kognitiv forskning hävdas ofta att en stor del av vårt tänkande är baserat på prototyper, och att vi är helt beroende av dem för att kunna fungera som rationella varelser (Lakoff och Johnson 1999, s. 19). Våra kategorier formas genom erfarenheter vi gör under vår uppväxttid, och vad som ska räknas som de mest prototypiska exemplen på en kategori är i allmänhet de vanligast förekommande exemplen inom den – de vi oftast har mött under vårt liv. Detta gäller också kategorin ”religion”, och här kommer tanken om folk kategorier in. Folk kategorin ”religion” som den ser ut i Västeuropa och Nordamerika har bildats runt omkring de mest prototypiska exemplen i denna kategori – de exempel som majoriteten av innevånare i den här delen av världen har haft mest erfarenhet av, och dit hör judendom, kristendom och kanske också islam (även om var och en av dessa också kan uppvisa väldigt olika utformningar). Det är i denna prototypiska bild vi finner de element som ingår i den övergripande kategorin religion (Saler 2000, s. 225–226). I prototyp teorin, tillsammans med tanken om familjelikheter, menar Saler att vi har verktygen för att omvandla en folk kategori till en analytisk kategori.

Kategorierna fåglar och fiskar är *avgränsade* kategorier – vi kan med ganska stor säkerhet avgränsa dem genom att ange vilka villkor som ska uppfyllas för att något ska tillhöra dem. Till skillnad från dessa har alltså öppna kategorier oklara gränser, och glider steglöst över i andra kategorier. Många öppna kategorier är också graderade; de har ett centrum av klara och tydliga exempel medan exempel som befinner sig längre från centrum är mindre goda exempel på medlemmar i kategorin. Saler menar att vi bör betrakta kategorin religion som en öppen och graderad kategori där t.ex. judendomen utgör ett *mer* prototypiskt exempel, och där den klassiska theravadabuddhismen, som ur vissa perspektiv kan betraktas som helt fri från transcendent inslag, är ett *mindre* prototypiskt exempel, och ibland ses snarare som en livsfilosofi än en religion. Ett ännu mer oklart fall är sovjetkommunismen, som i sig hade många element ur religionspoolen, men som saknade andra. Var det en religion eller ej? Sovjetkommunismen hade t.ex. ritualer som på många sätt påminde om den ortodoxa kyrkans, och en historieskrivning som skulle kunna uppfattas som mytisk. Var, i detta och i många andra fall, går gränsen mellan religion och andra aspekter av kulturen, som politik, ekonomi, konst, idrott och så vidare? Detsamma gäller frågan om gränser mellan religionerna. När och var övergick judendomen i

kristendom? Ligger den form av religion vi ser prov på i Jakobs brev i Nya testamentet närmare judendom än den kristendom som Paulus företräder? Eller, för att gå till nutida förhållanden, är Jehovas vittnen och Jesu Kristi kyrka av sista dagars heliga (Mormonerna) rörelser inom kristendomen, eller egna religioner? Enligt Salers sätt att resonera kan man inte ge något klart svar på dessa frågor. De måste diskuteras, och det troliga är att religionsforskare inte kommer fram till gemensamma hållningar om dem. Men genom att presentera sina argument och slutsatser kan man visa hur man har resonerat i ett visst sammanhang.

Saler är noggrann med att påpeka att judendom, kristendom och islam inte i sig är tillräckliga representationer för den analytiska kategorin religion. De kan på sin höjd utgöra en utgångspunkt för reflektion kring vad religion är. ”As the most prototypical exemplars, the Western monotheisms are useful for purposes of reference, illustration and comparison. They do not, however, define our model” (Saler 2009, s. 179). Med utgångspunkt från dem kan modellen, religionspoolen, utvidgas och omdefinieras. För inte så länge sedan var det inte passande att en religionsforskare studerade så kallade nya religiösa rörelser. Idag ger forskningen kring dem viktiga insikter i hur religioner blir till, och viktiga nya element har lagts till religionspoolen genom dessa studier.

Inte heller kan man ur ett sekulariserat religionsforskningsperspektiv se de västerländska prototypreligionerna som överlägsna eller mer utvecklade eller något liknande. De utgör bara den bästa utgångspunkten därför att framväxten av det västerländska religionsbegreppet i så hög grad är sammanknutet med dem, och de utgör därför de mest prototypiska exemplen på religion.

Prototypen som utgångspunkt i undervisningen

Innebär det då inte en form av etnocentrism att utgå från ”våra egna” religioner och ”vår” bild av vad religion är? Saler medger att det är så, men samtidigt menar han att det måste vara så. När vi försöker lära känna något nytt kan vi inte annat än utgå från det som är välkänt. Han skriver:

In English – to indulge in a bit of ethnocentrism – we commonly say that we wish “to arrive at” understanding and knowledge, a phrasing that implies a journey. And journey, as I ethnocentrically understand it, involves a starting point. Ethnocentrism is not necessarily a fatal contaminant when we constitute a starting point, for it enables us initially to identify problems that we deem interesting, and it furnishes us start-up categories with which to embark on a journey towards greater understandings. (Saler 2000, s. 9)

Resan är en metafor för lärandet, och en resa måste ha en startpunkt – i detta fall vår ofta etnocentriska formade prototypiska uppfattning om religion. I sista kapitlet av *Conceptualizing Religion* behandlar Saler den franske filosofen Paul Ricoeurs begrepp ”distansering” i relation till religionsforskarens etnocentriska utgångspunkt. Han diskuterar hur distanseringen, från såväl de hemtama kategorierna och omgivningarna som från de ”främmande” miljöer som studeras, blir ett verktyg för att bättre förstå och i sitt akademiska sammanhang kunna redogöra för de världar som har undersökts

(Saler 2000, s. kap. 7). Detta förutsätter att vi är medvetna om det sammanhang vi kommer från och vilken förförståelse vi bär med oss.

Ett liknande resonemang, men ur ett mer uttalat hermeneutiskt perspektiv, för den svenske idéhistorikern och pedagogen Bernt Gustavsson i sin diskussion om bildning i *Bildning i vår tid* (Gustavsson 1996, s. 39–58). Gustavsson utgår från tanken om bildningen som en resa, ett uppbrott från det bekanta, ut i världen där resenären gör nya erfarenheter och upptäckter, och kommer tillbaka förändrad, men ändå densamme. ”Resan, äventyret, uppbrottet och hemkomsten är bildningstankens vanligaste metaforer” (Gustavsson 1996, s. 39). Vi tolkar det nya och främmande med hjälp av det invanda och bekanta och införlivar därmed det okända i vår världsbild och förvandlar det till något välkänt. Bildningens mening är enligt Gustavsson denna rörelse mellan det bekanta och det obekanta; genom att lära känna världen lär vi känna oss själva. Rörelsen mellan det välkända och det obekanta är både individuell och gemensam. ”Vi tolkar med hjälp av andra genom att jämföra och ge motstånd åt varandras tolkningar. Därför är dialogen, samtalen det naturliga och grundläggande när det gäller bildande, kunskap och lärande” (Gustavsson 1996, s. 43).

Hos Gustavsson är det bildningen i allmänhet som står i centrum, inte undervisning och lärande av enskilda ämnen. Men även undervisning om specifika ämnen, t.ex. religionskunskap i skolan och religionsvetenskap i den högre utbildningen, följer samma mönster. Så lyfter t.ex. religionsdidaktikern Kjell Härenstam i sin bok *Kan du höra vindhästen* fram Gustavssons bok som ett gott exempel på ett hermeneutiskt bildnings- och kunskapsbegrepp som med fördel kan tillämpas i religionsundervisningen (2000, s. 138-140). Jag menar inte att all religionsundervisning måste börja med judendom, kristendom och islam, men att vi som undervisar behöver utgå från det religionsbegrepp som de flesta av våra elever och studenter har socialiserats in i, och som i allmänhet har sin grund i bilden av dessa religioner. Genom att vi själva gör oss medvetna om vår förförståelse, även om de essentialistiska förhållningssätt till religion som vi eventuellt bär på, får vi möjlighet att fortsätta den resa det innebär att studera det komplex av uppfattningar och beteenden som vi kallar religion, och dessutom förmedla kartor till elever och studenter, så att de själva kan ge sig ut på den resan.

Några exempel på icke-essentialistiska framställningar av religioner

Det är egentligen inget nytt eller konstigt med den pedagogiska modell som Saler, Gustavsson, Härenstam och andra förespråkar. Alla som har undervisat vet hur viktigt det är att knyta an till det som är bekant, för att elever och studenter ska förstå det nya. Svårigheten kan vara att göra det utan att essentialisera det bekanta. Avslutningsvis vill jag därför ge några exempel på hur forskare har valt att presentera enskilda religioner, exempel som jag hoppas kan inspirera till icke-essentialistisk undervisning.

Genom att utgå från prototypiska uppfattningar av religion eller av enskilda religioner undviker man inte bara essentialism, utan man kommer också ifrån risken med att hamna helt i det motsatta, radikalt konstruktivistiska diket. Med det menas att

religion och religioner inte har någon som helst verkligt innehåll, utan bara är sociala konstruktioner som helt saknar egen identitet och substans. Detta är något den brittiske religionsdidaktikern Robert Jackson har anklagats för av sin kollega Andrew Wright. I en debatt mellan dem hävdar Wright att Jackson i sina försök att undvika en essentialistisk religionsuppfattning bara ser enskilda människors yttringar av religion. Jackson hävdar enligt Wright att helhetsuppfattningar om religionerna bara är konstruktioner och pedagogiska verktyg, och att han inte accepterar att religionerna utgör ”substantial ’social facts’” (Wright 2008, s. 6). Kort sagt, Jackson går alltför långt mot en icke-essentialistisk uppfattning om religion.

Jackson svarar på Wrights kritik bland annat genom att hänvisa till sina egna framställningar av hinduismen (Jackson 2008, s. 14–15).^{xi} Han visar hur han inleder sina framställningar om traditionen genom att använda banyanträdet som en metafor för hinduismen. Stammen är bilden för viktiga begrepp som *dharm*, *karma*, *samsāra*, sociala strukturer som kastväsendet, handlingar och trosuppfattningar och så vidare. Han poängterar att även om ”tro” inte är så viktigt i hinduiska traditioner, så finns det ”tendenser” i trosföreställningar, till exempel uppfattningen om *brahman* som är såväl transcendent som immanent, vilket skapar en benägenhet för panteism inom hinduismen. De kraftigaste grenarna i trädet står i denna metafor för de tre viktigaste teistiska riktningarna, vishnuism, shivaism och shaktism. De många smågrenarna och kvistarna utgör då alla de olika trosföreställningar och handlingsmönster som man finner utöver hela Indien, inte minst i byarna. Han påpekar att poängen med denna metafor och med översikten över hinduismen inte är att presentera hinduismens essens, men inte heller *bara* att skapa ett tolkningsverktyg som kan hjälpa religionsstudenten att lättare förstå de olika aspekterna av den hinduiska traditionen. ”The overview is presented as a provisional ‘way in’, a preliminary to gaining a deeper understanding. It is not simply a heuristic tool; it conveys a good deal of information, but it is information that needs qualification and exemplification.” (Jackson 2008, s. 15). Jackson beskriver sedan hur han tar upp tio teman som illustreras med hjälp av individer i deras olika grupsammanhang. De individuella studierna diskuteras i relation till översikten, och därmed blir det tydligt att översikten både ger viktig information och sammanhang, och att den är begränsad i sin tillämpning. Översikten placerar in de individuella studierna i ett större sammanhang. Samtidigt visar de att översikten inte kan ge all den information som behövs för att förstå den verklighet man möts av när man besöker hinduer i Indien eller i diasporan.

Jacksons framställningssätt är ett bra exempel på hur Gustavssons metafor om utbildningen som en resa från en bekant utgångspunkt kan tillämpas. Visserligen kan hinduismen vara obekant för många svenska elever och studenter när de påbörjar sina studier, men genom översikten knyter Jackson an till den prototypiska bild av religionen som ändå finns. Lagg märke till att han tar upp begrepp som tro (eng. *belief*), som är viktiga i ett västerländskt prototypiskt religionsbegrepp men knappast inom hinduismen. Han visar att företeelsen tro (*belief*) finns i den hinduiska traditionen – att människor faktiskt tror på ett visst sätt – men för att kunna beskriva den måste han ta till ett begrepp som är hämtat från den kulturfär hans läsare förväntas finnas i. Samtidigt som han gör det måste han ändå modifiera och bestämma

begreppet så att det verkligen återspeglar den hinduiska traditionen och inte den västerländska prototypen: ”I note that, although Hindus are restricted in the realm of conduct, they are relatively free in the domain of belief” (Jackson 2008, s. 15). Denna modifikation av begreppet görs ännu tydligare i några av de individuella studierna. De enskilda tematiska studierna fungerar alltså som resor ut från en relativt bekant miljö (översikten, den prototypiska bilden), där aspekter av den bekanta miljön ifrågasätts och modifieras, och där utflykterna leder till att det obekanta blir bekant och inlemmas i den välkända miljön. Det som är bekant får delvis ny mening, ses ur nya perspektiv och vidgas allteftersom utbildningen pågår.

Jacksons framställning visar också att det går mycket bra att framställa en religiös tradition utan att ta sin utgångspunkt i den historiska utvecklingen eller i de religiösa texterna. Jan Hjärpe menar att sådana utgångspunkter i själva verket ”leder till essentialistiska föreställningar om religionen som ett objekt vid sidan av människorna, något ’objektivt’ som sedan bestämmer vad människor gör...” (Hjärpe 2012, s. 276). Hjärpe har själv tillämpat ett framställningssätt när det gäller islam, som inte utgår från vare sig de heliga texterna eller den historiska utvecklingen. I ett sammanhang börjar han med att diskutera olika sätt att studera islam, inklusive det konfessionella islamiska studiet av den egna religionen (Hjärpe 1996). Sedan, i själva presentationen av islam som religiös tradition, tar Hjärpe sin utgångspunkt i en affisch som föreställer ”profeternas stamträd” som är vanlig i muslimska hem. Han beskriver dess utseende och dess innebörd, och börjar därmed sin framställning om islam med att återge en vanlig islamisk tolkning av historien före profeten Muhammed och relationen mellan islam och andra religioner, främst judendom och kristendom. Sedan går Hjärpe över till att diskutera några viktiga principer inom islamisk historieskrivning, och visar hur den (liksom egentligen all historiografi) är normativ. Först därefter övergår han till den historiska framställningen av islam och dess utveckling, och kommer sedan in på teologi, ritual och praxis, och på islams nutida politiska betydelse. Genom detta framställningssätt kommer Hjärpe närmare vad han kallar ”den reella normen (vad människor gör och tänker)” (Hjärpe 2012, s. 277). Han förflyttar studiet av islam ”från himlen ner till jorden”, som vi såg att Gilhus och Mikaelsson uttryckte det.

Ett annat intressant försök att framställa islam som religiös tradition utan att utgå från heliga texters innehåll eller historisk utveckling är den sydafrikanske religionshistorikern Abdolkader Tayobs introduktion till denna tradition (Tayob 1999). Tayob tar sin utgångspunkt i moskén, och låter boken bli en guidad vandring genom denna byggnad med honom själv som ciceron som kommenterar de olika symboler man möter på turen. Det första man lägger märke till när man närmar sig en moské, menar han, är minareten. Därför bygger han bokens första kapitel på minareten och dess symbolik. Kapitlet heter ”The Minaret: The Call of Islam” och är indelat i fyra underavdelningar som behandlar olika teman i islam, som alla kan associeras med minareten: ”Islam and the Other” som tar upp relationen till icke-muslimar; ”Height as symbol” där han diskuterar förhållandet till Gud, men även höjd som en världslig maktsymbol; ”Music and the human voice” där koranrecitation och olika uppfattningar om musik och sång behandlas; och till sist ”The call to prayer amplified: technology and religion”. Nästa kapitel berör vad man ser när man närmar sig och går

in i en moské, nämligen anläggningarna för den rituella reningen. Kapitlet heter ”Ablution, self-mastery and the body”, och är liksom det första indelat i underavdelningar. Där behandlas renhetsritualer, den islamiska lagen och dess fokus på renhet, renhet som kosmologi, vikten av inre renhet och självkontroll, och fasta som renande ritual. Tayob fortsätter guideturen till moskéns inre och diskuterar i samband med detta ytterligare företeelser i islam. Syftet med ett sådant framställningssätt är, menar författaren, att utgå från studenternas frågor och intressen, som sällan har att göra med Arabiens historia på 600-talet, utan snarare med vad de ser och upplever. ”[T]hey want to understand and appreciate the significance of a minaret, the reason why Muslims must wash before prayer, and the spiritual meaning of *hajj*” (Tayob 1999, s. ix). Tyvärr är Tayob ibland normativ, och essentialistiska uppfattningar skiner igenom. Ett mer generellt problem med den här modellen är att framställningen av den religiösa traditionen kan bli spretig. Utan ytterligare hjälp kan det vara svårt för eleven eller studenten att knyta an till en prototypisk bild av traditionen, att få en sammanhängande översikt av det slag som Jackson presenterar av hinduismen. Jag tycker dock att Tayobs pedagogiska grepp är intressant och borde kunna utvecklas.

När jag själv undervisar om islam arbetar jag ungefär som Tayob, men istället för att ta moskén som utgångspunkt börjar jag i Koranens första sura, *Sūrat al-Fātiha*. Utifrån den och muslimska kommentarer över den diskuterar jag viktiga begrepp och föreställningar i islam. Jag försöker vara noggrann med att berätta att den bild av islam jag ger är min egen. Visserligen bygger den på muslimers tolkningar av suran, men det är jag som har valt ut de tolkningar jag använder och som med hjälp av dessa skapar en bild av islam. Jag påpekar också att studenterna inte kan förvänta sig att den bild jag ger alltid stämmer när de möter islam och muslimer i olika sammanhang, och att min bild inte är mer rätt eller trovärdig än någon annan. Men den är en startpunkt, och den ger information om islam. Innan jag går in på själva texten brukar jag säga något om Koranen och dess betydelse i islam, liksom om den viktiga roll den första suran har i många muslimers liv. Med utgångspunkt från verserna i suran brukar jag så behandla gudsbegrepp och gudsbild (vers 1); tankar om skapelsen, dess relation till Gud och föreställningen om islam som den naturliga religionen (v. 2); lag, etik och dom (v. 4); begreppen *islam* och *muslim* samt de fem gudstjänsterna eller ”pelarna” (v. 5); begreppet vägledning, profeternas och Muhammeds roll, samt olika ord för ”väg” som används i islamisk teologi och tradition (såsom *sirāt*, *sharī‘a*, *sunna* och *tarīqa*) (v. 6); och till sist något om relationen till anhängare av andra religioner, särskilt judendom och kristendom (v. 7).^{xiii} Därmed har jag gett den ”ingång” som Jackson talar om. Hur undervisningen sedan fortgår beror lite på sammanhanget, men ofta blir det en ganska traditionell historisk översikt över islams utveckling, där jag ofta återknyter till översikten och visar hur begrepp och termer som behandlades där har utvecklats genom historien. Därmed problematiseras den bild jag gav av dem i inledningen.

Med mitt sista exempel vill jag visa att en historisk framställning av islam, som börjar med Muhammed och Koranen och sedan går framåt i tiden, inte alltid behöver bli essentialistisk. En av de bästa introduktionsböcker till islam som jag känner till är

Andrew Rippins *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (utgiven i flera upplagor, den fjärde kom ut 2012). Det som skiljer Rippins framställning av islams tidiga historia, Muhammed och Koranen (där ju risken är störst att hemfalla åt essentialism) från andra liknande introduktioner, är att Rippin kontinuerligt refererar till den historisk-kritiska forskning om islams tidiga historia som växt fram i Väst under de senaste årtiondena. Rippin, som själv är en av världens främsta auktoriteter på Koranen och tidig korantolkning, återger de traditionella källornas framställning av t.ex. Muhammed och Koranen, men problematiserar också källorna och visar att de inte enkelt kan tas som beskrivningar av vad som verkligen ägde rum när islam uppstod som en religiös och politisk tradition och civilisation. Snarare än att först återge en traditionell bild som han sedan problematiserar genom utflykter från det bekanta, bearbetar han alltså bilden han presenterar kontinuerligt.

Avslutningsvis: en icke-essentialistisk uppfattning om religion innebär inte etisk relativism. Att visa att religion i allmänhet eller en viss religion kan tolkas och uttryckas på olika sätt, innebär inte att alla dessa tolkningar och uttrycksformer är lika bra eller goda för enskilda människor eller för samhället. Vissa former kan uppfattas som skadliga för individer (t.ex. auktoritära och förtryckande) eller t.o.m. samhällsfarliga (t.ex. extrema och militanta former av islamism eller kristendom). Dessa har vi rätt att ta avstånd från. En sådan hållning mynnar ut i frågan om vilka former av religion som bör tolereras i ett demokratiskt samhälle, och alltså i en diskussion om religionsfrihetsbegreppet. Men det är ett ämne som går långt utanför syftet med denna artikel.

Referenser

Andersson, Daniel, och Åke Sander. 2009. "Religion och religiositet i en pluralistisk och föränderlig värld." I *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*, red. Daniel Andersson och Åke Sander, 37–148. Lund: Studentlitteratur.

Armstrong, Karen. 2004. *Islam*. Stockholm: Forum.

Arvidsson, Stefan. 2012. *Varför religionsvetenskap?: En ämnesintroduktion för nya studenter*. Lund: Studentlitteratur.

Blomkvist, Torsten. 2002. *Från ritualiserad tradition till institutionaliserad religion: strategier för maktlegitimering på Gotland under järnålder och medeltid*, Teologiska institutionen, Univ. [distributör], Uppsala.

Dawkins, Richard. 2006. *Illusionen om Gud*. Stockholm: Pocketförlaget.

Deacon, Terrence W. 1999. "Editorial: Memes as Signs." *Semiotic Review of Books* no. 10 (2):1–3.

Eliade, Mircea. 2008 [1968]. *Heligt och profant*. Göteborg: Daidalos.

Esposito, John L. 1988. *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press.

- Esposito, John L. 2011. *Islam, den raka vägen*. 2 uppl. Lund: Studentlitteratur.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gilhus, Ingvild Sælid, och Lisbeth Mikaelsson. 2003. *Nya perspektiv på religion*. Stockholm: Natur och kultur.
- Goldenberg, Robert. 1992. "Talmud." I *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, red. Barry W. Holtz, 129–175. New York, N.Y.: Touchstone.
- Gustavsson, Bernt. 1996. *Bildning i vår tid: om bildningens möjligheter och villkor i det moderna samhället*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hacking, Ian. 2004. *Social konstruktion av vad?* Stockholm: Thales.
- Hedin, Christer. 1999. *Abrahams barn: Vad skiljer och förenar judendom, kristendom och islam?* Stockholm: Arena.
- Hedin, Christer. 2004. Olika tro på samma Gud. *Pedagogiska magasinet* (4), <http://www.lararnasnyheter.se/tema/religionens-namn>.
- Hellman, Eva. 2011. *Vad är religion? En disciplinteoretisk metastudie*. Nora: Nya Doxa.
- Hjärpe, Jan. 1996. "Islam." I *Religionshistoria: ritualer, mytologi, ikonografi*, red. Tim Jensen, Mikael Rothstein och Jørgen Podemann Sørensen, 297–344. Nora: Nya Doxa.
- Hjärpe, Jan. 2012. "Perspektiv på islamologin: essentialism eller religionsantropologi?" I *Islamologi: Studiet av en religion*, red. Jonas Otterbeck och Leif Stenberg, 265–279. Stockholm: Carlsson.
- Härenstam, Kjell. 2000. *Kan du höra vindhästen?: religionsdidaktik – om konsten att välja kunskap*. Lund: Studentlitteratur.
- Jackson, Robert. 2008. "Contextual Religious Education and the Interpretive Approach." *British Journal of Religious Education* no. 30 (1):13-24.
- Juergensmeyer, Mark. 2003. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 3 uppl. Berkeley, CA: University of California Press.
- Lakoff, George, och Mark Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenges to Western Thought*. New York, NY: Basic Books.
- Lincoln, Bruce. 2006. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2 uppl. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha C. 2007. *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Otterbeck, Jonas. 2000. *Islam, muslimer och den svenska skolan*. Lund: Studentlitteratur.

Otto, Rudolf. 1924. *Det heliga. Jämte spridda uppsatser om det numinösa*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens förlag.

Paden, William E. 1994. *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. 2 uppl. Boston: Beacon Press.

Rippin, Andrew. 2012. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. 4 uppl. New York: Routledge.

Roald, Anne Sofie. 2005. *Islam: historia, tro, nytolkning*. Stockholm: Natur och kultur.

Saler, Benson. 2000. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York, N.Y.: Berghahn.

Saler, Benson. 2009. *Understanding Religion: Selected Essays*. Berlin: Walter de Gruyter.

Shahak, Israel, och Norton Mezvinsky. 2004. *Jewish Fundamentalism in Israel*. Ny uppl. London: Pluto.

Sharpe, Eric J. 1986. *Comparative Religion: A History*. 2 uppl. London: Duckworth.

Tayob, Abdulkader. 1999. *Islam: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld.

Wilson, David Sloan. 2007. "Beyond Demonic Memes: Why Richard Dawkins is Wrong about Religion." *Skeptic* no. 13 (4):42-51.

Wittgenstein, Ludwig. 1992. *Filosofiska undersökningar*. Ny uppl. Stockholm: Thales.

Wright, Andrew. 2008. "Contextual Religious Education and the Actuality of Religions." *British Journal of Religious Education* no. 30 (1):3-12.

Författare

Torsten Hylén är lektor i religionshistoria vid Akademin Utbildning och humaniora vid Högskolan Dalarna. E-post: thy@du.se.

Noter

ⁱ En tidig mer omfattande diskussion om religionsbegreppet med en kritisk hållning mot essentialistiska uppfattningar (även om de inte benämns så i boken) är Härenstam (2000), som tar sin utgångspunkt i framställningen av den tibetanska buddhismen i svenska läromedel, och argumenterar för en hermeneutiskt orienterad form av religionsundervisning. Ett annat tidigt bidrag är Gilhus och Mikaelsson (2003) som först publicerades på norska. Författarna ger en bred översikt över olika sätt att se på religion inom den religionshistoriska disciplinen. En ny bok som bl.a. diskuterar religionsbegreppets västerländska och kristna förutsättningar, men också ger alternativ till essentialistiska religionsbegrepp är Hellman (2011). Nyligen publicerad är också Hjärpe (2012) som behandlar problemen med essentialism kring studiet av islam i Sverige. I sin opublicerade doktorsavhandling diskuterar Torsten Blomkvist (2002) om ett traditionellt religionsbegrepp kan tillämpas vid studiet av forskandinavisk religion. Utöver den nämnda litteraturen, som ganska medvetet ställer essentialistiska religionsbegrepp mot icke-essentialistiska, har det på senare tid kommit en del litteratur som argumenterar för en icke-essentialistisk hållning av religionsbegreppet. Dit hör Anderssons och Sanders introduktionskapitel till en antologi om religion i Sverige (2009), de smärre diskussioner om religionsbegreppet som ingår i böcker om islam publicerade av några islamologer från Lund (Otterbeck 2000, s. kap. 2; Roald 2005, s. 14–29), och Arvidsson (2012) som för en kritisk diskussion om religionsbegreppet och studiet av religion.

ⁱⁱ Det betyder naturligtvis inte att alla studenter, forskare och lärare av olika slag skulle sakna personlig tro. Tvärtom visar några av de exempel jag tar upp nedan på motsatsen. Min utgångspunkt är snarare att i ett sekulariserat västerländskt forskande och undervisande sammanhang är det tradition att låta den personliga tron stå i bakgrunden, att försöka undvika att den påverkar forskningsresultat och undervisning.

ⁱⁱⁱ Hellman (2011) ger i sin bok en bredare översikt över detta ämne.

^{iv} En del av de forskare som behandlas i detta stycke var antropologer snarare än religionshistoriker. Ämnena har dock alltid legat nära varandra.

^v Denna framställning av Tylors uppfattning om religion bygger på Sharpe (1986, s. 53–58) och Morris (1987, s. 98–103).

^{vi} Den bästa sammanfattande kritiska diskussion jag har funnit av dessa två definitioner, med många referenser till andra verk, är Saler (2000, s. 88–104).

^{vii} Om man tillämpade samma resonemang på t.ex. indoeuropeiska språk, så skulle man kunna hävda att hinduer och fransmän tror på samma gud eftersom sanskritordet *deva* ("gudomlig varelse") är besläktat med det franska ordet *dieu* ("gud").

^{viii} För diskussioner om dessa händelser, se t.ex. Lincoln (2006, s. 1–18); Juergensmeyer (2003, s. 19–30); Shahak och Mezvinsky (2004, s. 96–112).

^{ix} Dawkins är medveten om uppfattningar om en mängd olika slags övernaturliga väsen, men han förenklar diskussionen genom att tala om Gud, i första hand den Gud som judar, kristna och muslimer tror på (Dawkins 2006, s. 56).

^x Saler använder begreppet monotetiska definitioner mer eller mindre synonymt med essentialistiska. I båda fallen menar han definitioner som bygger på att det är en eller några bestämda egenskaper som karakteriserar det som ska definieras (Saler 2000, s. 79).

^{xi} Jag har inte haft tillgång till de böcker där han framställer hinduismen, utan bygger min redogörelse på hans sammanfattning av dessa framställningar i den citerade artikeln.

^{xii} Jag har här utgått från den standardiserade versnumrering som bl. a. Bernström följer i sin översättning. Zettersteens översättning har en något annorlunda versnumrering.