

ISLAMS FÖRSVENSKNING

// VAD SKER MED EN RELIGION SOM BYTER MILJÖ? //

Ibland har jag fått frågan hur många religioner det finns i världen. Mitt svar har då varit att det finns åtminstone lika många religioner i världen som det finns människor.

Text: Jan Hjärpe

Alla har vi föreställningar och begrepp som strukturerar och uttrycker våra varseblivningar, uppfattningar och känslor inför det som vi möter. Alla har vi våra rituella beteenden, våra sätt att kategorisera och benämna omvärldens fenomen, alla har vi normer, medvetna och verbaliserade eller omedvetna icke verbaliserade (och därför desto starkare). Alla har vi observanser, det vi gör eller inte gör, det vi tycker vi borde göra och det vi tycker vi borde avstå från. Och inte två människor i världen är identiskt lika i det här avseendet, och var och en av oss förändras med tiden genom nya erfarenheter och insikter.

Religionernas funktion kan liknas vid språkens. Hur många språk finns det i världen? Vi inser att det är en omöjlig fråga att svara på om vi inte använder oss av rätt godtyckliga stipulativa definitioner. Inte två människor har identiskt samma språk användning. Inte för två människor har orden, och för den delen de ickeverbala sätten att uttrycka sig, identiskt samma innebörd och än mindre samma associationsfält och känslomässiga laddning. Vi kan betrakta materialet i religionernas värld, ritualer, berättelser, terminologi och jargong, observanser och regler som ett kommunikationsmedel som kan strukturera och uttrycka, legitimeras och förklara ens reaktioner och känslor inför det som man möter i livet. Och därför, liksom språk användningen hos individen, är detta något föränderligt, något i varje situation unikt och personligt. Detta utgör ett problem när vi ska studera och försöka förstå hur religion (liksom språk) fungerar.

Vi kan tala om religiös tradition. Vi kan göra systematiska uppställningar av vilka berättelser som är betydelsefulla för människor – berättelser om religionsgrundare, om heliga män och kvinnor, om den egna gruppens historia. Vi kan studera ritualer och hur de motiveras, hur de utförs och vilka funktioner de faktiskt har (till skillnad från hur de motiveras i doktrinen). Vi kan analysera världsbilder, kate-

goriseringar och den religiösa jargongen eller terminologin. Vi kan försöka utröna hur människors verkliga normer (det man faktiskt gör) förhåller sig till verbaliserade normer (dvs. formulerade regler). Men den avgörande frågan blir ändå – för det religionsvetenskapliga arbetet, forskningen och studiet – hur fungerar detta faktiskt, vilken är empirin? Vilka är de faktiska psykologiskt, sociologiskt och politologiskt analyserbara *effekterna*?

Vid vårt islamologiseminarium såg vi för något år sedan på en malaysisk film. I en episod i den låg en gammal kvinna sjuk i sitt rum. Familj och vänner samlades hos henne. Rätt

som det var slog hon upp ögonen och sa: "Läs Ya Sin!" All de närvarande blev synbart rörda, några grät.

Varför? Ya Sin, den 36:e suran i Koranen, är den som man ska läsa när man är döende, och de närvarande vid dödsbädden läser med, eller, om den sjuke är för svag, läser man den i hans eller hennes ställe. Alltså, vilka associationer, minnen, vilka känslor väcks när man hör suran Ya Sin? Det kan vara minnen av far och mor, nyss eller sedan länge döda, starka känslomässiga upplevelser i ens liv. Detta har

inget att göra med teologier, läror, försanthållanden, eller ens med innehållet i suran Ya Sin. Den fungerar som en signal till en värld av personliga minnen och känsloupplevelser.

Antag att jag nu skulle tala inför en publik bestående av shiitiska muslimer. Ämnet är utvecklingen i Irak. Jag vill karakterisera två av de ledande shiitiska företrädarna. Jag säger: Som jag ser det är **Muqtada Sadr** *husayni*, men **Ayatullah Ali Sistani** är *hasani*. Folk skulle kanske inte hålla med mig, men man skulle förstå vad jag menade. Hasani är den som handlar som profetens dotterson, Hasan. Han ingick vapenvila med den umayyadiske kalifen, bidade sin

Religionernas funktion
kan liknas vid språkens.
Hur många språk finns
det i världen?

tid, handlade pragmatiskt. Hasani är den som är pragmatisk, eftertänksam. Husayni är den som handlar som hans bror Husayn, han som gjorde uppror mot den umayyadiske kalifen. Han var den militante som föll som martyr tillsammans med de 72 andra vid Karbala. Husayni är den stridbare, den otålige, den som villigt tar på sig martyrskapet. Berättelserna om båda är levande historia – åminnelsen firas rituellt, och särskilt åminnelsen av Husayn sker under oerhört starkt känslöengagerande ritualer (*Ashura*).

För ett par år sedan (2005) lyssnade jag till Sveriges justitieminister **Tomas Bodströms** tal vid en konferens. Han nämnde bland annat förslaget att polisen i vissa lägen ska kunna ta hjälp av militär. Och då föll hans ord ungefär så här: "Många är tveksamma till detta på grund av Ådalen." Mer behövde han inte säga.

Ådalen är beteckningen på "Ångermanälvens dalgång från Junsele till Bottenhavet" (enligt Nationalencyklopedin). Det är det kanske inte alla som vet. Men ordet är också en signal som utlöser hågkomsten av en berättelse, historien om Ådalskravallererna. Det vet "alla". På samma sätt som ortnamnet Karbala utlöser minnet av berättelsen om Husayn och de 72 martyrer, utlöser namnet "Ådalen" medvetenheten om en starkt känslöengagerande berättelse, som i sin tur aktualiseras när man finner likheter med dagens skeende. Ådalenberättelsen fungerar som varseblivnings- och tolkningsmönster. Det behövs bara en antydning så framträder berättelsen, eller ska vi kalla det komplexet av berättelse och tydning, med de känslor och med de ställningstaganden och beteenden som det utlöser.

Vi närmar oss kanske nu till att förstå varför *Jyllands-Postens* karikatyrer av profeten Muhammed utlöste reaktioner som för många ter sig irrationella, obegripliga. Man har inte det relevanta komplexet av berättelser i sitt kognitiva universum.

Berättelser som glorifierar militans finns, berättelser som visar på fredens väg finns också. Den religiösa traditionen är så rik på berättelser att det alltid går att finna uttryck för det man känner. Den religiösa traditionen, likaväl som "profan" historieskrivning, finns i våra kognitiva universa. De ingår i vårt förråd av mönster, oberoende av om vi är "troende" (i betydelsen försanthållande) eller inte.

I den islamiska traditionen har berättelserna om profeten och hans familj och följeslagare en stor plats. På det medvetna planet är ett muslimskt livsmönster att följa profetens *sunna*, dvs. det vi kan kalla livet som en *imitatio prophetae*. Även om man inte själv är praktiserande så förknippar man en muslimsk identitet med berättelserna om Muhammad. Och det har en uppenbar konsekvens: ett angrepp på ens ideal är något som förnedrar en själv. Det kan formuleras som att man vill försvara profeten. Men det man reagerar psykologiskt på är att man känner sig själv förnedrad.

När aktualiseras mönster från religiös tradition särskilt? En iakttagelse vi kan göra är att "konsumtionen av religion" (om jag får uttrycka mig så) ökar i samband med svårigheter, sjukdom, död, konflikter och krig. I svårigheter kan den religiösa traditionen så att säga tillhandahålla ritualer, berättelser, kategoriseringar som är människor till hjälp. Vi kan kalla det för religionernas palliativa funktion. Och det är något som vi faktiskt ser fungerar.

Berättelserna om martyrer, om himlens härlighet, om livet efter döden, kan fungera som palliativ. Detta det mest meningslösa av allt, att man lever men att detta tar slut och all strävan, alla känslor, all ens erfarenhet är borta. Det

kan överbryggas och få mening, med hjälp av religiös tradition, eller med hjälp av profana föreställningar och berättelser om människan som infogad i ett större mönster, en kämpe (eller martyr) för "utvecklingen", nationen, mänskligheten.

Ganska nära den här palliativa funktionen står den som vi kan benämna den kvietiva. Vårt behov av trygghet. Förr var det vanligt att man i våra hem satte upp bibelcitater och andra tänkespråk på väggarna. Våldigt många av dem handlade om tryggheten i Gud i en svår värld. Det kunde vara till exempel Jesaja 54:10: "Ty bergen skola väl wika, och högarna falla; men min nåd skall icke wika ifrå dig, och mins frids förbund skall icke förfalla, säger HERren, din förbarmare" (efter **Karl XII**s bibel). Och det i kristenheten allra käraste och mest använda bibelcitater är Psalm 23 i Psaltaren: "HERren är min herde, mig skall intet fattas..."

På liknande sätt kan man se i den muslimska miljön att det är vanligt – mycket vanligt – med korancitat och hadither, eller andra fromma texter, som tavlor på väggarna. Man lägger likaså märke till att det vanligtvis är texter som har med trygghet att göra: De båda "skyddssurorna" (113 och 114) är väldigt ofta förekommande, där man tar Gud till beskydd mot allt ont som kan hända. Jag har sett dem i butiker i Örebro, i hem och som amuletter. Kosta, glasbruket, tillverkar glaskuber med skyddssurorna på. Det finns en marknad.

I diskussionen om reaktionerna på *Jyllands-Postens* teckningar har man gång på gång tagit upp frågan om "bildförbudet". Finns det verkligen ett bildförbud? Finns det i Koranen? Är det brottet mot bildförbudet som orsakat reaktionerna? Jag lämnar diskussionen om det finns något bildförbud. Regler orsakar inte reaktionerna, reglerna, de formulerade normerna, är uttryck för något annat. Uttryck för känslomässiga reaktioner när den "inre ikonen", bilden i ens kognitiva universum, förnedras. Visst finns det en levande tradition om hur profeten såg ut. I många hem finns det en tavla på väggen där profeten beskrivs i ord. Det är den inre ikonen som störs av de hånfulla karikatyrerna. Att söka någon sorts förklaring i doktrinerna är att missa poängen.

Men vi kan skilja mellan frågan om doktrin och regler

Vi kan lugnt utgå från att det som människor vill ha är trygghet, ett gott liv.

och den analys som vi kan göra utifrån begrepp som *aktualiseras* i olika situationer, och då särskilt i kriser. Igen kan vi ta *Jyllands-Posten*-affären som exempel. I muslimsk tradition finns en rad begrepp som nu aktualiserats. Ett exempel är begreppsparet *mustakbirun/mustad'afun*. Orden är hämtade från Koranens språk, men de har fått en speciell politisk innebörd i islamismen: *mustakbirun* är "de som ser sig som stora", "de högmodiga", "de arroganta", *mustad'afun*, är "de som betraktas som svaga", "de missaktade", de förtryckta, de som inte respekteras. I koranen och det religiösa språket är det i första hand djävulen som karakteriseras som *mustakbir*, högmodig, och i ritualerna vid vallfärden till Mekka beledsagas den symboliska stening av Satan med orden *allahu akbar* (Gud är större). – Satan ser sig som stor men Gud är större. I islamismens språkbruk blir uttrycken politiskt gångbara. De maktägande ser sig själva som stora, de är *mustakbirun*, och mest "arrogant", *mustakbir*, är "Den Stora Satan", dvs. USA eller snarare dess president. Uttrycket användes redan under den iranska revolutionen 1978-79. Till det kopplas sedan en annan koranterm, *Taghut*, som är beteckningen på "den stora Avguden" (nämnd åtta gånger i koranen). Det namnet hör samman med ett tredje ord, *tughyan*, "tyranni", vilket gör att det lätt kan få en politisk tillämpning. De maktägande i världen är "avgudar" och att följa och lyda dem är således – avgudadyrkan, "polyteism" (*shirk*). Så kan ordet *tawhid*, bekännelsen till Guds enhet, att Gud är en enda (vilket ju är första ledet i islams trosbekännelse), också få en tillämpning i en politiskt och socialt spänd situation.

Mustakbirun har blivit ordet för de "arroganta" stormakterna, med klar tonvikt på USA, och också dess främsta allierade, Storbritannien, och nu det lilla Danmark, vars statsminister och vars *Jyllandspost* mycket lätt kan ses just som arrogant, som *mustakbirun*. Som *mustad'afun*, "missaktade", "förtryckta", ser man då i första hand den muslimska världens människor, illustrerat av det som hänt i Irak, i Afghanistan, i Bosnien och Balkan i stort, i Kaukasus (Tjetjenien), Israel-Palestina. Den lättbegripliga symbolen för att man är ringaktad, *mustad'af* och att "väst" är arrogant, är just den attityd som varit ganska påfallande i Danmark, långt före *JP*-affären, men som fått sitt klara uttryck genom den. Det är en reaktion även hos den icke religiöse, ateisten i den muslimska miljön reagerar inför den attityd som man nu förknippar med Danmark. Danmark är krigförande, har trupp i Irak, och statsminister **Fogh-Rasmussen** har markerat sin nära relation till den i den muslimska världen ytterst avskydde president **George W. Bush**. Redan då kom det hot mot det Danmark som står på "de arrogantas" sida. *JP*-affären har blivit en symbol för detta, men var bara den droppe som fick bägaren att rinna över.

Vi kan lugnt utgå från att det som människor vill ha är trygghet, ett gott liv. Också att orden "demokrati" och "mänskliga rättigheter" har hög status i människors sinnen. Detta kan uttryckas i profana termer eller i religiösa. Ett vet vi med säkerhet: människor, den absoluta majoriteten i

den muslimska världen, vill ha demokrati. Inom det väldiga forskningsprojekt som kallas *World Values Survey* har man genomfört och fortsätter att genomföra noggranna opinionsundersökningar över hela världen. Man har så att säga gjort en *mindmapping* av hela globen, och analyserat människors synsätt och värderingar i land efter land. Ibland är resultaten överraskande. (Livsåskådningsmässigt ligger till exempel USA närmare Zambia än Sverige.)

Bland de resultat som har analyserats och publicerats är undersökningarna i Algeriet, Marocko, Egypten och Jordanien. Det är alltså fråga om fyra muslimska länder, tillika fyra arabländer, som sinsemellan är olika när det gäller po-

Den globala generationsväxlingen gör att de gamla konfliktbeskrivningarna inte passar in. Vi ser sociala, ekonomiska, och miljörelaterade kriser i världen i stort.

litiska, sociala och kulturella förhållanden. Undersökningen är uppdelad på ett stort antal variabler, som tillsammans ger möjligheter att dra slutsatser om synen på religion och politik. En sak står klart: orden "demokrati" och "mänskliga rättigheter" har hög status. Det är ingen tvekan om att den stora majoriteten av människor i de här länderna vill ha demokrati. Jag är medveten om att ordet kan ges olika innebörder, men själva uttrycket ger klart positiva associationer. Man har också försökt få fram om graden av religiöst engagemang, uttryckt i ord och i praxis, påverkar inställningen till demokrati. Så tycks inte vara fallet. "Demokrati" är i stort sett något lika populärt bland religiösa som sekulära.

Detta är en viktig iakttagelse. Såväl extremism som ytttrar sig i våldsaktioner som en demokratisk inställning kan förenas (och uttryckas) med det religiösa språket och religiös praxis. Det är alltså inte religionen "i sig" som utgör grund vare sig för demokratisk inställning eller motsatsen, inte heller för terrorism, utan vi får lov att söka de drivande orsakerna i andra faktorer. På motsvarande sätt ser vi en rad ideologer i den muslimska världen formulera och legitimera demokratins principer genom det religiösa språket. När en ung medlem av det Muslimska Brödrskapet säger att Koranens uttryck *shura*, "rådslag" (i sura 42), innebär demokrati i samma mening som ordet har i Skandinavien, så

är jag säker på att han menar vad han säger.

Men låt oss också notera detta som har hänt, med *JP*-affären. Orden demokrati och mänskliga rättigheter – detta som man vill ha – inklusive yttrandefrihet, har komprometterats, genom att de positiva orden *nu* förknippas med att man blir förnedrad för sin religions skull. Detta är närmast en katastrofal följd av *JP*:s islamofobiska kampanj.

Trons funktioner och dysfunktioner. När man, som jag har försökt göra här, liknat den religiösa traditionens ord, berättelser och kategoriseringar vid ett språk, så följer av det att liksom språket är den religiösa traditionen "etiskt indifferent". Den kan fungera som uttryck, tolkningsmönster och legitimering för det som är positivt, och likaså fungera för det som är negativt. En personlig reflektion är att när religion kopplas till makt, maktutövning, så är det något negativt. Makt korrumpierar, brukar man säga, och det gäl-

Att nu tala om "integration av invandrare" är alltså missvisande.

ler också när makten kombineras med det religiösa språket.

Jag menar att det som sagts ovan har konsekvenser för hur vi studerar och undervisar om fenomenet religion. Problemet är detta: hur ska vi kunna få eleverna att förstå skillnaden mellan det *normativa* studiet av en religion, med syfte att ge råd och uppbyggelse för den troende, och det *empiriska* studiet av hur religiös tradition och jargong faktiskt fungerar? Kan vi klargöra skillnaden mellan en "teologiskt" orienterad religionshistoria, med tonvikt på doktrin och religiösa ledare, och ett "antropologiskt" studium av hur religionernas berättelser, ritualer, seder och ord fungerar hos människor?

Målet är då att gå från det traditionella sättet att se religioner som slutna system, med "bärande motiv", och i stället se hur fenomenet religion fungerar hos de levande medmänniskor, som var och en är unik men samtidigt kan kommunicera med andra och uttrycka känslor, legitimera sitt agerande, med ord och berättelser från religiös tradition. Men att vi också ser hur individen kan varsebli världen och det egna livet med hjälp av det av den religiösa traditionen givna som finns i ens kognitiva universum.

För att förstå vad som sker idag och i framtiden bör vi se på förändringarna över tid. Det gäller hur vi formulerar frågeställningarna. Sker det på ett sätt som är relevant? Detta gäller också de islamofobiska propagandisternas tematik och

den förvirrade diskurs om "mångkultur" som förs i de kretsarna, men som också tas upp i den seriösa debatten. Även den utgår från frågeställningar som blivit alltmer fjärran från dagens verklighet. Likafullt fortsätter debatten med teman som var relevanta under 80- och 90-talen och som gällde den generation som var ung eller medelålders då.

Om vi jämför islamofobi i Danmark och i Sverige och dess förutsättningar så finns det skillnader där tidsfaktorn spelar en roll. Det politiska parti som gett sig den missvisande beteckningen "Sverigedemokraterna" är en ganska ny företeelse. Den är en generation senare än den danska motsvarigheten Dansk Folkeparti, som har funnits betydligt längre, särskilt om man ser det som en fortsättning på **Mogens Glistrups** Fremskridtsparti (bildat 1972). Glistrupianismens glanstid var just 1970-talet. Hans håfulla diatriber mot "mohammedanerna" var en stående ingrediens jämte hans utfall mot skatterna, försvaret och statsordningen. De blev en del av den offentliga debatten och kom att prägla det danska politiska språkbruket i remarkabel grad. Hans problematisering av de "fremmede" stannade kvar i synsättet. Redan här är en skillnad. I Sverige har man talat om "invandrare" och "andra/tredje/fjärde generationen invandrare". I Danmark talar man fortfarande om de "fremmede". Även motståndarna till Dansk Folkeparti och dess politik har fallit i fällan att tala om muslimer som "fremmede" (som ska integreras – dvs. bli "danskar"). "Dansk" är alltså inte detsamma som dansk medborgare – i det språkbruket. Skillnaden i tid spelar roll. Den danska debatten startade mer än tre decennier innan sådant blev teman i den politiska och mediala miljön i Sverige. Samma språkbruk används av SD – med ordval och

frågeställningar som kommer från internationella propagandasajter på nätet, och även med uttrycklig hänvisning till dansk politik och den danska diskursen. Men just de frågeställningarna är idag föråldrade. På vad sätt? När SD (liksom **Anders Behring Breivik** i Norge) driver sina teser om "islamiseringen" och relaterar det till immigration, så missar man ett väsentligt faktum. Det handlar idag inte om ankomsten av "främmande" till Sverige (respektive Norge). Nu är det fråga om människor som funnits på plats sedan barndomen, som gått på lekis och skola här, som har språket, som kan koderna, som ingår i de kulturella, politiska och sociala miljöerna. Att nu tala om "integration av invandrare" är alltså missvisande.

En generationsväxling. Det innebär framför allt att vi i dag kan se en elit av svenskar med muslimsk bakgrund, icke-troende såväl som troende av olika nyanser och inriktningar. Det är en elit som bejaktar en delaktighet i muslimsk kulturtradition på ena eller andra sättet; en elit som samtidigt i högsta grad är delaktig i det som sker i näringslivet, i företagandet, i vården, i forskarvärlden, i kulturlivets alla ytringar, i juristkåren, i utrikesförvaltningen, i de politiska partierna, i media, i debatten. Författare, professorer, läkare, lärare, ingenjörer, företagare, musiker, journalister, advokater, skådespelare, konstnärer. Vi har idag inte ett samhälle och kulturliv som är "mångkulturellt", utan ett samhälle och ett kulturliv med fungerande och integre-

rade synteser av gammalt och nytt. Det är inte "mångkultur" utan kultursyntes. För en del människor är detta något plågsamt. Det förklarar att det finns en dröm om en återgång till det gamla. Men den möjligheten är obefintlig. Det finns en ung kader i SD, men dess dröm om det gamla Sverige stämmer inte med den verklighet som "vi gamle" minns, och den har inga förutsättningar att fungera i det samhälle som vi idag har.

Man talar ibland om religionernas revitalisering, och tänker kanske då särskilt på den ökade roll i politiskt avseende och i det politiska språket som vi såg under 70-, 80- och 90-talen. För Sveriges del är en annan term bättre: försvenskningen. Med generationsväxlingen har vi sett framväxten av former av islam (och andra religioner) med svenska som språk och med frågeställningar som drivits fram av förhållanden i det svenska samhället. På det internationella planet kan vi konstatera att Jasminrevolutionen i Tunisien och i Egypten var proteströrelser med sekulärt språk. De skiljer sig från vad vi såg vid den iranska revolutionen 1978-79 där den religiösa traditionen gav revolten sina uttryck. Det står också klart att protesterna handlade om konkreta ekonomiska och sociala förhållanden. Det var revolt mot dåliga livsförhållanden, arbetslöshet, korrup­tion, sociala missförhållanden, konkret förtryck. Det var intressant att med hjälp av al-Jaziras TV-bevakning följa protesterna och revolterna under januari-februari 2011 sekund för sekund. Påfallande under de kritiska dagarna vid Maydan at-Tahrir i februari var humorn i plakatens och banderollernas budskap, men också bruket av symboler från datorvärlden. Där fanns många texter på engelska, alltså riktade till den internationella publiken, spridda genom den "ögonblickskommunikation" som de nya media gett möjligheterna till. Det är den nya generationens kompetensområde. Man har också noterat den inspiration som har kommit från **Gene Sharp** och hans vidareutveckling av metoderna från **Gandhis** icke-våldskampanjer. Sharps bok *From Dictatorship to Democracy* har i Mellanösterns och Nordafrikas länder laddats ned från Nätet många tiotusentals gånger (och det kan man gott göra själv också – gratis – om man så vill!).

Skeendet nu skiljer sig också väsentligen från hur religionstillhörigheten fungerade som etnisk markör på Balkan under kriserna och kriget på 1990-talet. Jasminrevolutionen i Tunisien och Egypten var alltså också de ett tecken på generationsväxlingen. Vi kan lägga märke till att de följdes av liknande rörelser och opinioner såväl i Europa som i Amerika: Occupy Wall Street, protestdemonstrationer i Israel, demonstrationerna till följd av Euro-krisen. Den globala generationsväxlingen gör att de gamla konfliktbeskrivningarna inte passar in. Vi ser sociala, ekonomiska, och miljörelaterade kriser i världen i stort. De stora problemen finns. Men de är inte relaterade till religionstillhörighet. Vi kan kanske damma av en gammal modeterm: vi ser ett generationsskifte *och* ett paradigmskifte: debattens frågeställningar borde inte sitta fast i en problematisering och terminologi som inte längre är relevant.



Jan Hjärpe är professor emeritus
i islamologi.