

# Religion & Livsfrågor

NR 4 • 2017

TEMA: DEN FLYKTIGA OCH FÖRHANDLADE  
RELIGIONEN I DAGENS SAMHÄLLE  
– RELIGIONSSOCIOLOGISKA PERSPEKTIV  
UTGES AV FÖRENINGEN LÄRARE I RELIGIONSKUNSKAP

**TEMA:**

## *Den flyktiga och förhandlade religionen i dagens samhälle*

**– RELIGIONSSOCIOLOGISKA PERSPEKTIV**

- » Vad kan religionssociologin bidra med för undervisningen om religion?
- » Multikonfessionella eller icke-konfessionella rum för religiös praktik?
- » Att vara transperson och judisk-ortodox
- » Att tala om muslimska livsvärldar

# Besök i Lutherstadt Wittenberg

*Förra numret av Religion & Livsfrågor hade temat reformationen och i somras besökte jag några av de platser där den lutherska reformationens inledning utspelade sig.*

**W**ITTENBERG MÖTTE med åskkvalmig hetta i början av juni. Att vandra i den långsmala staden från Hauptbahnhof via Lutherhaus till Slottskyrkan där Martin Luther spikade upp sina 95 teser den 31 oktober 1517, var svettigt. Lutherhaus är en rekonstruktion av Svarta klostret som Augustinereremitorden startade här 1507 på initiativ av Johann von Staupitz, som senare blev Martin Luthers biktfader, alltså en viktig person för Martin Luther – de höll kontakt hela livet, Staupitz ständigt lojal mot sitt



Svarta klostret i Wittenberg. Det kallades så för att augustinereremiterna, munkarna, bar svart kåpa – något som sedan blev den lutherska prästens svarta kappa.

biktbarn. Lika viktig var kurfursten Fredrik den Vise som skyddade Luther och gav honom möjlighet att bli professor vid furstens nyöppnade universitet i Wittenberg. Fredrik var egentligen inte så påverkad av reformationens idéer utan fortsatte att leva som en god katolik och vårdade ömt sin samling med nästan 20 000 relikier som ansågs kunna ge 1,9 miljoner år frihet av från skärselden för de döda. Men Fredrik gillade Luthers frispråkighet och kaxighet och räddade reformatorn genom att röva bort honom när Luther var både bannlyst och fredlös, dömd av både påven och kejsaren. Fredrik gömde Luther i sin borg Wartburg under nästan ett år och min resa gick även dit. Till Wittenberg kom Martin Luther redan 1508 då han förflyttades till Svarta klostret för nya viktiga uppgifter som föreståndare för en grupp av kloster.

Under 1510 gjorde han en resa till Rom för sin ordens räkning och fick då uppleva förfallet kring ”den heliga stolen”. Prästerna söp och hade konkubiner, påven tänkte bara på stora byggprojekt, främst Peterskyrkan och annan lyxkonsumtion. Denna resa kom att betyda mycket för Luthers utveckling. Från 1511 bodde han stadigvarande i Wittenberg till sin död. Svarta klostret kallades så för att augustinereremiterna, munkarna, bar svart kåpa – något som sedan blev den lutherska prästens svarta kappa. Sin stora reformatoriska upplevelse gjorde Martin Luther troligen på hösten 1517. Han befann sig då i klostrets torn, längst upp i tornrummet. Därför kallas händelsen ”tornupplevelsen”. Han insåg plötsligt att den rättfärdighet som han strävade efter att nå inför Guds krav istället var en Guds gåva som skänks till den som tror. Guds rättfärdighet är Guds barmhärtighet, en gåva. Guds bilden förvandlades från en strängt krävande fadersfigur till en kärleksfull Gud, ja en riktig mamma. Till saken hör att Martin Luther hela sitt liv plågades av olika sjukdomar, främst sådana som hade med matsmältningen att göra. Han klagar ofta i brev över förstoppning. I samband med tornupplevelsen ska han ha fått ”förlösning” och han sprang i trapporna mellan tornrummet och den vattentoalet som fanns i tornets källare. En del Lutherforskare menar att det kan ha gått till så. Kropp och själ hör ihop.

Luthers reformation ledde till att klostren upplöstes. Svarta klostrets 40 munkar gav sig iväg 1523 och kvar fanns bara Staupitz och Luther. Även nunnor flydde från sina kloster och Martin Luther och hans gäng tog sig an att hjälpa de

förlupna nunnorna till lämpliga äktenskap. Till slut blev en nunna över, så att säga. Det var Katarina von Bora och Luther gifte sig med henne 1525. De fortsatte att bo i Svarta klostret och livet där blev nu modellen för den evangeliska prästgården. Gott om plats, många gäster, inneboende studenter. Till de gemensamma måltiderna samlades ett 30-tal personer. Martin talade gärna och mycket. Studenterna skrev ner vad han sa, och det blev sedan samlingen med Luthers bordssamtal. Ibland tog Martin fram lutan och så sjöng han egna eller andras visor med sin ljusa tenorröst. Katarina,



*Jag slås av hur komplext och mångfacetterat religionskunskapsämnet är.*

som han kallade Käthe, var firma Luthers ekonomichef och skötte det stora hushållet vars främsta inkomstkälla var studenternas logiavgifter. Martin visade vem det var som bestämde om det praktiska i Svarta klostret genom att kalla Käthe "Herr Käthe" och "Doktor Käthe". Efter en tid skänkte kurfursten Svarta klostret till familjen Luther men ett par decennier efter pappa Martins död 1546 sålde barnen fastigheten till Wittenbergs Universitet för 3 600 gulden. Utanför klosterhuset står en modern staty av Käthe som rusar genom en port, ständigt upptagen. I Stadtkirche kunde vi se en av reformationens alla propagandabilder, målad av lutherreformationens konstnärer per preferens Lucas Cranach den äldre och den yngre. Luther, Cranach och flera av de reformatoriska ledarna är modeller för lärjungarna vid nattvardsbordet på målningen.

När jag funderar över min resa i Luthers fotspår och läser texterna i det här numret av *Religion & Livsfrågor* slås jag av hur komplext och mångfacetterat religionskunskapsämnet är. Det innehåller religionernas historiska rötter och utveckling och ibland har detta perspektiv dominerat skolämnet. Att uppmärksamma religionssociologiska perspektiv är väl så viktigt för att förstå vad religion kan vara i olika kontexter.

NILS-ÅKE TIDMAN

## INNEHÅLL

- 2 **Tankar från styrelsen**  
Nils-Åke Tidman
- 4 **Vad kan religionssociologin bidra med för undervisningen om religion?**  
Magdalena Nordin
- 6 **Multikonfessionella eller icke-konfessionella rum för religiös praktik?**  
Alexandra Kosovac
- 8 **Att vara transperson och judisk-ortodox: genus och religion mellan tradition och förändring**  
Oriol Poveda
- 11 **Att tala om muslimska livsvärldar**  
Vanja Mosbach
- 14 **Recension: Skolans värdegrund 2.0 – etik för osäker tid**  
Olof Franck

### Medverkande i detta nummer

**Nils-Åke Tidman**, förstelärare, specialpedagog, ledamot i FLRs styrelse.  
nilsake.tidman@telia.com

**Magdalena Nordin**, docent i religionssociologi, verksam vid Institutionen för litteratur, idéhistoria och religionsvetenskap vid Göteborgs universitet. Ordförande i Religionssociologiska föreningen i Sverige.  
magdalena.nordin@lir.gu.se

**Alexandra Kosovac**, fil. kand. i religionssociologi. rvt15awi@student.lu.se

**Oriol Poveda**, fil. dr i religionssociologi, Uppsala Universitet. oriol.poveda@crs.uu.se

**Vanja Mosbach**, doktorand i religionssociologi vid Teologiska institutionen, Uppsala universitet. vanja.mosbach@teol.uu.se

**Olof Franck**, docent i religionsfilosofi och universitetslektor i de samhällsorienterade ämnenas didaktik, Institutionen för didaktik och pedagogisk profession, Göteborgs universitet. olof.franck@gu.se

#### Religion & Livsfrågor

Utges av Föreningen  
Lärare i Religionskunskap  
Årgång 49. ISSN: 0347-2159

**Redaktör** Karin Kittelmann Flensner

**Temareddaktör** Martin Berntson

**Ansvarig utgivare** Karin Kittelmann Flensner

#### Redaktionens adress

Karin Kittelmann Flensner  
Högskolan Väst, Gustava Melins gata 2,  
461 86 Trollhättan

#### Annonser

Gunnar Iselau, Karlskronavägen 6D,  
121 52 Johanneshov, tel 08-644 17 21  
annonsred@flr.se

#### Prenumeration & distribution

Nils-Åke Tidman  
Timotejgöngen 3, 417 76 Göteborg  
tel 031-26 56 96  
nils-ake.tidman@educ.goteborg.se

#### Föreningen lärare i religionskunskap (FLR)

**Ordförande** Annika Lindskog  
Nyebröstigen 58, 443 30 Lerum  
tel 0701-474 446  
0302-122 24

**Vice ordförande** Olof Franck  
Karl Johansgatan 47 G,  
414 55 Göteborg  
tel 076-295 88 76

**Sekreterare** Anna Lindstam  
Renvägen 1, 187 35 Täby  
tel 08-75 87 983

**Skattmästare** Nils-Åke Tidman  
Timotejgöngen 3, 416 76 Göteborg  
tel 031-26 56 96

**Registrator** Ingemar Lundström  
Leires väg 84, 443 51 Lerum  
tel 0302-157 52

#### Ledamöter

Ola Björlin, Narvavägen 9,  
724 68 Västerås, tel 021-13 15 38  
Ulf Jämterud, Bragevägen 26,  
194 63 Upplands Väsby, tel 08-760 77 65

Karin Kittelmann Flensner  
Högskolan Väst, Gustava Melins gata 2,  
461 86 Trollhättan, 073-338 84 87  
Bodil Liljefors-Persson  
Ö. Bernadottesgatan 82  
216 17 Limhamn, tel 040-16 28 86

Ingemar Lundström  
Leires väg 84, 443 51 Lerum  
tel 0302-157 52

Tobias Johansson  
Thorburnsgatan 1, 412 64 Göteborg,  
0709-92 16 19

Emma Hall  
Hålehögsvägen 77-0  
231 99 Klagstorp, 0410-262 28

#### Årsbok

Redaktörer: Bodil Liljefors-Persson,  
Nils-Åke Tidman.  
ISSN: 0348-8918

#### Medlemskap

Medlem blir man enklast genom att anmäla till skattmästaren. Adress ovan.

För medlemsavgiften (250 kr) erhåller man årsbok och tidskriften (4 nr/år).

För pensionärer är avgiften 200 kr.  
För studerande är avgiften 100 kr.

FLR PlusGiro 15 69 53-2

**Hemsida** www.flr.se

#### Formgivning

Cia Björk, PCG Malmö

#### Tryck

ÅkessonBerg, Vetlanda

**Omslag:** Wikimedia

*I dagens (sen)moderna samhälle finns inte längre några självklara uppdelningar mellan religioner, religionspraktik, religionstillhörigheter eller andra tillhörigheter så som kön och etnicitet.*



# Vad kan religionssociologin bidra med för undervisningen om religion?

**REDAN 1848 FÖRUNDRADES** Marx och Engels i *Det kommunistiska manifestet* över samhällets, och med det religionens, flyktighet, genom att konstatera att ”alla fast inrotade förhållanden och dem åtföljande gamla ärevördiga föreställningar och åskådningar upplöses. [...] Allt som är fast förflyktigas, allt heligt profaneras”. Att så även är fallet mer än 150 år senare är tydligt i mycket av den aktuella religionssociologiska forskningen som pågår i Sverige. Den visar bland annat att det i dagens (sen)moderna samhälle inte längre finns några självklara uppdelningar mellan religioner, religionspraktik, religionstillhörigheter eller andra tillhörigheter så som kön och etnicitet. Religioners plats, innehåll och uttryck är under ständigt pågående förändringar och förhandlingar, och människors religiösa tillhörighet fluktuerar och anpassas.

Det är till exempel inte alltid självklart inom vilka religiösa rum den religiösa praktiken sker. På offentliga platser i dagens värld finns på många platser religiösa rum som skall vara transreligiösa. Det kan gälla stilla rum och bönerum på högskolor och universitet, vilket den första av de följande texterna visar, men även på sjukhus, flygplatser och grundskolor, finns sådana rum. Ett annat exempel på detta är interreligiösa gudstjänster och andra interreligiösa sammankomster som förekommer allt mer i dagens Sverige och som utmanar på vilken plats detta ska ske (Nordin 2017).

Det är även svårt att få grepp om religion i (sen)moderna samhällen eftersom den individualisering som genomsyrar samhället i stort också influerar hur religion skapas och upprätthålls. Många människor uppger idag att de till viss del tillhör ett religiöst samfund, men att de även inkluderar annat i sin religiösa tillhörighet, och bland unga i Sverige

uppger över 90% att det som är viktigast för deras livsåskådning är att den är självvald (Lövheim & Bromander 2012). Det är idag inte heller självklart hur mycket en människa får eller upplever sig få tillhöra olika religioner. Detta innebär t.ex. att enskilda individer förhandlar sin religiösa tillhörighet i förhållande till andra identiteter som hen upprätthåller och förändrar, och att de religiösa samfundens förändras i förhållande till detta. Fokus för den andra texten i detta temanummer är just detta och handlar om transpersoner med judisk-ortodox bakgrund.

Den gränsöverskridande och föränderliga religionen i dagens samhälle visar sig också i att det inte är självklart vem eller vad som är religionens yttersta auktoritet och vad som skapar legitimitet inom samfundet. Är det verkligen urkunderna, de religiösa ritualerna inom religionerna eller de religiösa ledarna som är avgörande för detta, eller är det kanske de enskilda individerna? Detta blir även synligt när det gäller hur religiös tro, praktik och tillhörighet politiseras, inte bara i samhället i stort, utan även inom akademien och i skolundervisningen. Både dessa sistnämnda perspektiv lyfts fram i temanumrets tredje text som behandlar muslimska livsvärldar.

Dessa pågående förändringar och förhandlingar av religion visar på svårigheter med en essentialistisk syn på vad religion är vilket kan vara en utmaning i undervisning om religion utifrån en uppdelning av religioner. En möjlighet att komma förbi detta skulle kunna vara att i undervisningen istället fokusera på religion som en social konstruktion utifrån ett individperspektiv såväl som ett samfunds- och samhällsperspektiv, något som också är själva grunden i en sociologisk förståelse av religion i nutida samhällen.

## REFERENSER:

Lövheim, Mia & Bromander, Jonas (red.), 2012. *Religion som resurs. Existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*, Skellefteå: Artos.

Nordin, Magdalena 2017. "Secularization, Religious Plurality, and Position: Local Inter-Religious Cooperation in Contemporary Sweden", *Social Compass*, Vol 64, Issue 3, s. 388–403.

# Multikonfessionella eller icke-konfessionella rum för religiös praktik?

I VINTRAS GENOMFÖRDE JAG en religionssociologisk studie om ett av de stilla rummen på Malmö Högskola, vilken ingick i min kandidatuppsats i religionssociologi vid Lunds universitet. Betoningen i studien låg på att det finns en friktion mellan religionsfrihet och det sekulära samhället. I den följande texten vill jag visa hur det finns en ambivalent tendens gentemot religion och religiositet i den svenska offentligheten med Malmö högskola som exempel. Jag kommer först att visa att Svenska kyrkan fortfarande har ett friare spelrum inom sekulära ramar än andra samfund och hur detta kommer till uttryck på Malmö högskola. Sedan kommer jag att visa på skillnader mellan religiösa gruppers syn på vad ett stilla rum innebär och hur det används samt hur högskolans ledning formulerat villkoren för användningen av rummet.

Svenska kyrkan, som finns etablerade i Malmö högskolas lokaler, var en av flera grupper som drev frågan om ett stilla rum. Det blev de som sedan ansvarade för rummets utformning och invigning. Svenska kyrkan var mycket tydlig i sin ståndpunkt när jag intervjuade två av dess representanter: rummet skulle vara multikonfessionellt. Alltså, Svenska kyrkan följer sin ekumeniska anda – öppenhet och tillgänglighet. När rummet skulle utformas tänkte man sig att alla, oavsett trostillhörighet, skulle kunna be, meditera osv. där. Därför är rummet sparsamt inrett, också för att skapa lugn. Det finns bl.a. platser för att tända ljus och en tavla med ett abstrakt målat träd. De menade dock att det absolut finns plats för religiös rekvisita och att man ska visa hänsyn gentemot varandras religiösa traditioner genom att t.ex. ta av sig skorna innan man går in. De abrahamitiska religionerna är framträdande genom de religiösa böcker som finns att tillgå samt utmärkingen av Qibla

Under studiens gång insåg jag att religiositet i form av organiserade grupper existerade i nära anslutning till Malmö högskola, mer

eller mindre kopplade till det stilla rummet. Svenska kyrkan har tilldelats lokaler i Malmö högskolas byggnad och ingår i högskolans elevhälsoutbud. De får dock ingen ersättning från högskolan, utan löner till de verksamma prästerna betalas ut från Svenska kyrkan. Jag fann en förklaring till varför Svenska kyrkan kan etablera sig på en sekulär institution:

*I lagen om Svenska kyrkan beskrivs kyrkan av regeringen som en del av välfärdssamhället som skall vara tillgänglig för alla i alla delar av landet. Detta bevisar att Svenska kyrkan har en särställning i jämförelse med andra trossamfund.* (Kosovac, Alexandra 2017. "Stilla rum på Malmö högskola – en fallstudie av religiositet i det offentliga").

I Sverige utmärker sig Svenska kyrkan således fortfarande som en "privilegierad", religiös grupp trots separationen mellan stat och kyrka. Förutom Svenska kyrkan finns det en muslimsk studentförening, Alhambra. På högskolan finns det många muslimska studenter och några av dessa kämpade för att få skapa en muslimsk studentförening. Till en början möttes de av motstånd då Malmö högskolas ledning menade att man inte kunde sponsra religiösa grupper. Till slut fick studenterna stöd av Studentkåren och beviljades senare officiell status som studentförening. Mot bakgrund av Svenska kyrkans verksamhet på Malmö högskola kan invändningen mot sponsorering av religiösa grupper ses som motsägelsefullt. Svenska kyrkan har fått lokaler att vistas i, blir presenterade som en del av elevhälsan samt fick i uppgift att inreda och inviga det stilla rummet – en önskan som de drivit. Utöver Svenska kyrkan och Alhambra finns även en liten grupp av missionerande kristna som särskilt ville skapa kontakter med studenter och även har en ambition om att bli en officiell studentförening. Denna grupp kallar sig Mosaik. Samtliga av dessa tre "trossamfund" var mycket positivt inställda till stilla rummet trots att de brukar det i olika mycket utsträck-





*Religion är  
accepterad om  
den är individuell,  
inte syns eller  
väsnas. ”*

ning. Vid observationer, som utfördes under tre dagar, var samtliga besökande muslimer som skulle be. Det fanns dock lappar uppsatta om att Svenska kyrkan anordnade middagsbön i rummet, något som de sedan tvingats ta ned p.g.a. att man ej får boka rummet. Gemensamt för de religiösa grupperna är att de såg det som positivt att rummet blir en plats för människor av olika trostillhörighet att träffas. De menar att detta skapar en förståelse och tolerans för varandra.

Med tidens gång ansåg högskolans ledning att det fanns ett behov av att sätta upp riktlinjer för rummets användning. Policyn beskriver nödvändigheten av ett stilla rum med ord som avkoppling, meditation och kontemplation. Orden är lätta att ta till sig – också för ateister. Det känns lite ljummet och samtidigt romantiskt. Som om varje människa har samma kärna av spirituellt behov. Det står att rummet är icke-konfessionellt, med vilket avses att ingen religion har företräde framför någon annan. Det går dock, genom studien, att ana en inställning till religiositet som något som ska vara avskilt och privat, men också att det kan vara farligt. Användning av rummet får endast ske individuellt, man får ej boka det, bjuda in talare/ predikanter eller använda det för t.ex. kollektiv bön eller andakt. På så vis utövar man ett slags ”social kontroll”. Det kommer även till min vetskap att det tidigare hängt en gardin runt rummet som skyddade från insyn. Den fanns inte där under tiden jag utförde

mina observationer och jag undrar om det kan bero på att man vill ha insyn för att kontrollera vad som sker där. En av slutsatserna jag gjorde i min uppsats är att religion är accepterad om den är individuell, inte syns eller väsnas. Det kan ses, enligt mig, ses som en slags eurocentrism eller ett ”symptom” på att vi präglats av sekularism och protestantism som till skillnad från islam präglas av ortodoxi snarare än ortopraxi. Sekularisering, protestantism och den kulturella integrationen av Svenska kyrkan i Sverige gör att förhållandet till religion i Sverige till stor del är passivt – många av oss är medlemmar i Svenska kyrkan, gifter oss och döper våra barn där utan att för den sakens skull vara troende. Att vara medlem i Svenska kyrkan var ju länge en del av vad det innebar att vara svensk medborgare.

Universitetet skulle kunna betraktas som ett mikrokosmos vilket speglar samhället i stort. Studien säger något om vår samtid. Sverige och dess institutioner skall vara sekulära, men präglas av en pragmatisk inställning av osäkerhet inför religion. De religiösa grupperna ville skapa en plats för att få utöva sin tro och en gränsöverskridande mötesplats – ett multikonfessionellt rum. Ledningen möjliggjorde detta, men menade att det fanns ett behov av att klargöra att rummet skulle vara icke-konfessionellt.

## ATT VARA TRANSPERSON OCH JUDISK-ORTODOX:

# Genus och religion mellan tradition och förändring

I VÅRAS DISPUTERADE JAG vid Uppsala universitet med en religionssociologisk avhandling om transpersoner med judisk-ortodox bakgrund. Avhandlingen baserades på djupintervjuer och observationer bland 13 deltagare från Israel och Nordamerika och är den första fördjupade studien om transpersoners religiositet inom judisk-ortodox tradition.

Ortodox judendom är mycket segregerad utifrån kön. Bland de mer fromma rörelserna (de som kallas *haredi* eller gudsfruktare) är utomäktenskapligt samre mellan vuxna kvinnor och män nästan obefintlig. Bland så kallade moderna ortodoxa är könsuppdelningen mindre ute i samhället, men den spelar fortfarande roll i deras religiösa liv. Det är också viktigt att förstå att ortodox judendom, på liknande sätt som islam, är en religion som styr över breda områden av en människas liv, från hur man klär sig till vad man får äta eller när man ska be. Religion är därför inte något som sker privat eller under en begränsad tid. Snarare genomsyrar religion hela tillvaron.

Kön och religion är frågor som ofta kommer ihop i en judiskt-ortodox kontext. Alla ortodoxa synagogor, till exempel, är uppdelade i en avdelning för kvinnor och en för män, med en fysisk barriär emellan som kallas *mehitsa*. För en transperson är det inte lätt att bestämma till vilken sida av *mehitsan* hen ska gå. Ska hen välja sida enligt hens genusidentitet, enligt könet som tilldelades vid födseln eller kanske enligt hur rabbinen och församlingen ser på hen? En liknande fråga gäller förbudet att röra en person av det motsatta könet som inte tillhör den egna familjen. Ska en transperson ta hänsyn till sin egen genusidentitet eller till vad de andra tycker och tänker om detta? Går det överhuvudtaget att vara transperson och ortodox?

Tyvärr har ortodox judendom ännu inte lyckats att inkludera transpersoner. Det betyder att det inte finns något tydligt svar på frågorna jag ställde ovan och mycket bestäms från fall till fall. De flesta rabbiner och församlingar håller sig borta från ett sådant ämne, men under de senaste åren har frågan om transpersoners inkludering börjat dyka upp i olika sammanhang. Det vore fel att dra slutsatsen att ortodox judendom är en statisk religion som inte kan ändra sig. I motsats till andra religioner har ortodox judendom ingen ledare som bestämmer vad som är rätt eller fel. Varje rabbin kan i princip bestämma själv vad den rätta läran är

enligt *halacha*, den judiska lagen. Det betyder att det finns plats för olika tolkningar. Frågorna kan besvaras på olika sätt beroende på vilken rabbi man följer. Dessutom är alla svar giltiga, eftersom de alla finner sitt ursprung i *halachan*. Man kan säga att i ortodox judendom talar Gud med olika röster och säger olika saker – och där skulle jag påstå ligga ortodox judendoms styrka.

När det gäller transpersoner så levde under 1900-talet en mycket respekterad rabbi i Israel kallad Eliezer Waldenberg som bestämde att transpersoner som har genomgått könskorrigering kirurgi bör accepteras i det könet som de agerar i. Tyvärr har rabbi Waldenbergs beslut inte ännu fått genomslag i den ortodoxa världen, men ingen rabbi kan förneka att det finns. Även om rabbi Waldenbergs beslut skulle godtas i framtiden kvarstår faktum att ett betydande antal transpersoner inte genomgår kirurgi och skulle av den anledningen fortsätta vara exkluderade. Trots detta visar exemplet med rabbi Waldenberg att det inbyggt i ortodox judendom finns interna mekanismer för social och religiös förändring. Ett fåtal modiga ortodoxa transpersoner har redan kommit ut ur garderoben och detta har gjort att frågan kommit upp på agendan. Vad som nu behövs är ortodoxa rabbiner som är lärda och djärva nog att hitta tolkningar som gör inkluderingen av transpersoner möjlig.

Vi är inte där än, men förändringens vindar har börjat blåsa. Några av deltagarna i den studie jag gjorde har hittat rabbiner som på ett diskret sätt låter dem vara med i församlingen. Andra letar fortfarande efter en församling som skulle kunna acceptera dem. Ett fåtal har gett upp. I allmänhet kan dock deras strävan att integrera sin genusidentitet med ortodox judendom inte beskrivas som gränsöverskridande, utan snarare som ett försök att försiktigt utvidga gränserna för vad som är möjligt. Som en av dem sa: ”Med en bulldozer kommer man ingenstans i den ortodoxa världen.” Förändring sker för tillfället en person åt gången, genom att understryka den enskildas hängivenhet till ortodox judendom. Det handlar om en tyst revolution, om man så vill, där transpersoner och de som stöttar dem arbetar för att skapa en kritisk massa genom empati och personliga kontakter. Det är inte den typen av aktivism som HBTQ-rörelsen är van vid, men det är kanske på ett sådant sätt som de kommer att lyckas att inifrån skapa plats för nya röster och åsikter.





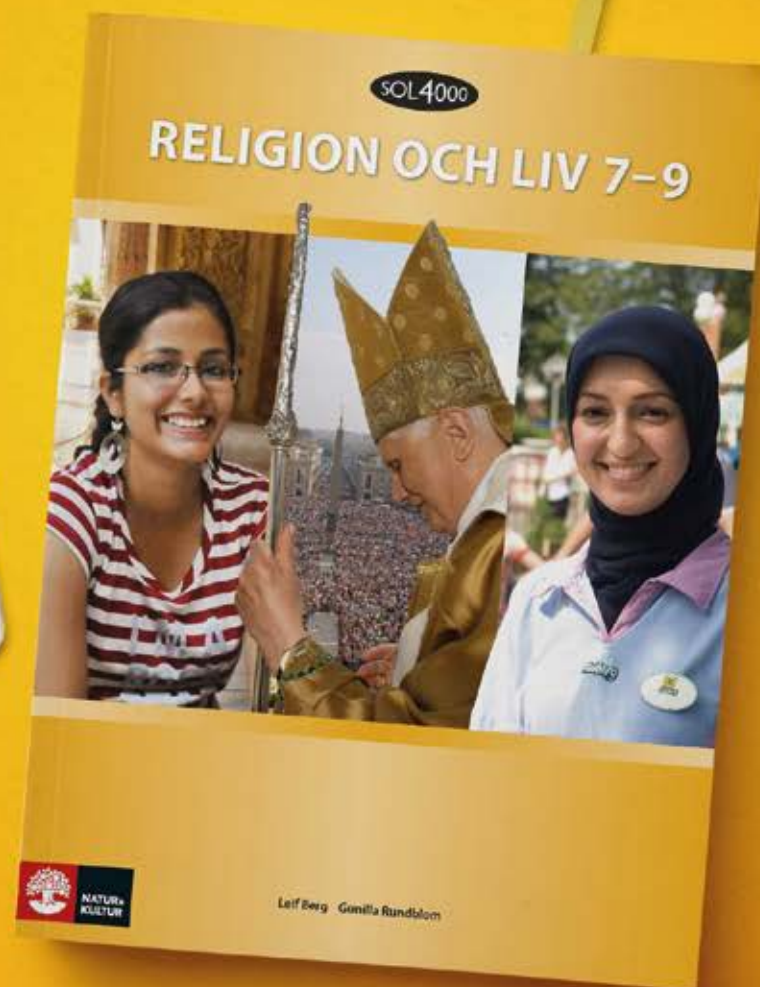


NATUR &  
KULTUR

# Religionslärare! Har du sett SOLs extramaterial?

Komplettera din undervisning med SOLs interaktiva material. Du hittar bildspel, interaktiva bilder, quiz och mycket annat på [nok.se/sol4000](http://nok.se/sol4000).

QUIZ &  
BILDSPEL!



Läs mer på [nok.se/sol4000](http://nok.se/sol4000)



VANJA MOSBACH

# Att tala om muslimska livsvärldar

**A**LLDELES NYLIGEN var jag inbjuden att delta i ett akademiskt sammanhang lite utanför mitt eget ämnes ramar för att presentera min forskning om muslimsk feminism. Trots att jag rörde mig utanför min komfortzon så befann jag mig icke desto mindre inom akademien – ett forum där jag känner mig bekväm, trygg och upplever att min etik, mina metoder och tänkesätt uppfattas som transparenta. Inom kort blev jag varse att min förgivettagna transparens uppfattades som grumlig och att vad jag sa inte filtrerades genom de teoretiska ramverk jag presenterade utan genom det politiska slagfält i vilket religion, och inte sällan islam, står i centrum.

**UNDER MIN PRESENTATION** gjorde jag nedslag i några enskilda religiösa konservativa muslimska individers livsvärldar. Livsvärldar som givetvis existerar parallellt och ibland överlappande med andra riktningar som representeras av sekulära och praktiserande muslimska grupper såsom queer, grönåvågensalafister, transsexuella och ultraprogressiva, för att bara nämna en handfull av den mångfald av formationer i det heterogena och dynamiska landskapet av muslimska gruppidentiteter. Det faktum att jag valde att belysa sekvenser ur berättelser som på många vis skulle kunna tolkas som konservativa och i vissa fall antiliberala på ett ganska besvärande vis, skapade hursomhelst reaktioner jag inte var beredd på. I koncentrerad form gick kritiken ut på att jag genom den berättelse jag konstruerade riskerade

att gå rasismens ärende. Förvisso skulle jag kunna göra det. För det är så rasister arbetar – de plockar alibi utan att fråga. Problematiska positioner får representera grupper i sin helhet och berättelser tas ur sina sammanhang. Detta innebär dock inte att det finns något större värde i att sluta att vara nyfiken på, det som i detta fall är mitt ämne, intersektionen mellan religion och samhälle, även när den råkar kontrastera med den inkluderande världsbild som exempelvis den anti-rasistiska forskningen står för. Poängen med min presentation var dock inte alls att lyfta fram konservativa argument i sig, i detta fall rörande homosexualitet, syftet var ett helt annat vilken kräver sin kontext.

**I CENTRUM FÖR MIN FORSKNING** står kvinnor som självdefinierar sig som muslimska feminister. Min forskning kretsar kring deras livsberättelser som de så generöst har delat med mig. En annan viktig byggsten i min avhandling är det spretiga teoretiska ramverket ”religionens individualisering.” Vilka antagande vilar detta på? Till vilken grad är det ett användbart perspektiv för att läsa olika former av religiositet och religiös positionering i dagens samhälle? Och på vilket vis är konstruktionen av detta ramverk en reflektion av interaktionen mellan politiska, kulturella, ekonomiska och sociala processer å ena sidan och å andra sidan, till den grad det går att särskilja dessa verkligheters faktiska religiösa uttryck?

Ett centralt antagande inom detta ramverk är att religiös auktoritet internaliseras. Dvs. att istället för att vända sig

## Hur ska man som lärare förhålla sig till att religionsämnet i så hög grad blivit en politisk fråga?



till exempelvis prästen, rabbinen eller imamen förflyttar man auktoriteten till individen; hur man ska praktisera sin religion avgör man i allt högre grad själv. Problemet är att antagandet om att religiös auktoritet internaliseras, så som alla antaganden, potentiellt både återspeglar och reproducerar verkligheten. Internalisering av religiös auktoritet passar fint med den moderna individualismen och idén om medborgaren som fri, självständig och med ett personligt, om något alls, förhållande till Gud, som åtminstone en stor del av det nordeuropeiska samhällskontraktet är uppbyggt kring. Enligt samma logik är alltså externalisering av religiös auktoritet kontraktsbrytande. Det finns alltså ett normativt anslag i individualiseringsteori och därför ett inbyggt späningsförhållande i att studera religiösa uttryck utifrån detta perspektiv. Samtidigt som dempirin ofta överensstämmer med teorin kan teorin också användas i syfte att underminera spänningar och invandringskritisk eller xenofobisk retorik genom att skapa bilden av att exempelvis alla muslimer är sekulära eller har ett individualiserat förhållande till traditionen.

Det finns flera problem med en sådan normativ ansats. Det mest uppenbara är att det häri ligger ett slags antagande att praktiserande muslimer som i varierande grad externaliserar religiös auktoritet per se inte har en given plats i samhället. Ett annat problem är givetvis att ett normativt teoretiskt ramverk skymmer sikten för den religiösa mångfald vi lever i. Och för att ytterligare underminera det teoretiska ramverket rör jag mig inom kan jag också påpeka att även processer av radikaliserings har beskrivits som en följd av internalisering av religiös auktoritet. I dessa sammanhang är det just bristen på en extern auktoritet som man menar skapar grogrund för våldsbejakande eller radikala tänkesätt.

Det är följande frågor och politiska dimensioner som jag intresserar mig för: Hur väl överensstämmer idén om religionens individualisering med olika religiösa verkligheter? För det andra – en fråga som påsatt och vis underminerar den förra – på vilka vis reflekterar och reproducerar teorin bredare sociala processer och idéer om vilken plats religion bör ha i samhället?

**DET VAR MOT DENNA BAKGRUND** jag ställde frågan om internalisering av auktoritet i strålkastarljuset för min presentation. Är den religiösa auktoriteten alltid internaliserad? Mitt svar på den frågan var nej. För några av mina deltagare är ett exempel på när den egna auktoriteten ses som otillräcklig frågan om homosexualitet. Även om de underströk att Gud älskar alla och att de inte ville döma någon så vidhöll de att de inte hade den religiösa auktoriteten att sanktionera homo-

sexualitet. För andra deltagare var detta inte alls en fråga om auktoritet. För dem är islams budskap att islam otvetydigt inkluderar alla oavsett människor exempelvis sexuell läggning. I min publik mottogs dock min presentation som en snedvriden representation av muslimer som riskerade att ge den rasistiska agendan vatten på sin kvarn. Att det var frågan om auktoritet som stod i fokus och inte själva ”sakfrågan” gick inte fram. Säkert berodde det till stor del på bristande tydlighet från mitt håll. Detta till trots vågar jag tolka mottagandet av min presentation också som en indikation på en vidare tendens, nämligen att i samtal om religion, och framförallt om islam, så förlorar människor, från höger till vänster, förmågan att lyssna till nyanser och till vad som faktiskt sägs.

**NÅGRA DAGAR EFTER DETTA** event befann jag mig i ett annat pedagogiskt rum. Publiken var nu inte akademiker utan gymnasieungdomar. Lite oväntat var det eleverna som initierade en diskussion kring feminism och kring religion. Några av kommentarerna var misogyna och nästintill hatiska. En del framhöll feminismen som en överflödig företeelse samtidigt som kommentarer om islam som kvinnoförtryckande också hördes på sina håll. Jag vet, de är unga, de behöver testa gränser, provocera. Överlag ser jag det också som viktigt att hålla högt i tak, särskilt för ungdomar som prövar sin argumentationsförmåga. Inte sällan testar ungdomar argument de egentligen ställer sig kritiska till. Men den övergripande känslan var den samma som i det, vad avser politisk orientering, diametralt motsatta sammanhanget – det spelade ingen roll vad jag sa. Min uppenbarelse representerade något som åhörarna redan hade förutbestämt, och de spridda monologer som simultant ljöd genom de olika rummen hade sin grund, mindre i vad jag faktiskt sa och mer i den politiska debatt i vilken muslimer och muslimska kvinnor i synnerhet blivit centrala speljäser.

**DET ÄR FÖRSTÅS INGET NYTT** i att religion har fått spela huvudrollen i politiska maktspel. En stor del av den postkoloniala kritiken går ut på att visa att själva religionsbegreppet är en västerländsk invention som använts för att beskriva andra kulturer som primitiva, gudlösa, vidskepliga, i behov av frälsning och på så vis gett ideologiskt stöd för koloniala projekt. Religion är också, som en av världens mest tongivande antropologer Talal Asad argumenterar, inneboende i sekularismen vilken producerat en definition av religion som förskjuter sekularismens inneboende exkluderande mekanismer bort från sig själv. Det komplexa och ibland motsägelsefulla sekulära västerländska identitetsprojektet



är därmed beroende av religion och representationen av religion som förhandlingspartner. I mina ögon, var det just detta som återspeglades i vad som utspelade sig i de två olika pedagogiska mikrokosmos som jag besökte – det akademiska rummet liksom gymnasierummet blev förhandlingsarenor.

Förvisso har det pedagogiska rummet ofta spelat en väsentlig roll i att upprätthålla en nationell eller civilisatorisk imaginär gemenskap och pedagogen har på gott och ont haft ett stort inflytande i denna process. Att pedagogens inverkan alltmer blir öppen för kritik och det lärande rummet därmed demokratiseras är självklart positivt. Men vad händer när religionsläraren snarare än innehållet mer måste beakta kontexten för sin undervisning? Jag menar inte att det är något fel i att beakta kontexten, man måste vara flexibel för att föra en diskussion om religion i allmänhet och islam

i synnerhet. Som lärare måste man exempelvis vara öppen för att samtalet kommer att påverkas av om eleverna själva är muslimer eller om det rör sig om elever som i stort sett aldrig interagerat med muslimer. I bästa fall innebär detta att begrunda sammanhangen en möjlighet att på ett kreativt vis vara interaktiv med eleverna. Det mer problematiska är de politiska dimensioner som genljuder kontexten. Idag är det nästan omöjligt att föra ett samtal om islam och bortse från de politiska spänningar som omgärdar den offentliga diskursen om islam och muslimer. Hur ska man som lärare förhålla sig till att religionsämnet i så hög grad blivit en politisk fråga? Vad händer när pedagogen riskerar att i allt högre bli en mottagare för andras filter och ett redskap i andras identitetsförhandlingar och i allt mindre grad en aktör?

# Metaforik, etik och värdegrund

Var tid har sina utmaningar: vissa lika, andra olika dem som andra tiders människor haft att brottas med. Att förstå och kommunicera det som upplevs utmanande och svårforcerat är en förutsättning för att finna vägar som tycks kloka att slå in på. Således behövs ett språk som bär, som visar på möjligheter men också på risker och på faror.

I den svenska skolvärlden har vi ganska länge diskuterat vår tids utmaningar med referens till det synbarligen trygga begreppet värdegrund. Det gäller oavsett om vi betraktat begreppet som en fast plattform för möjligheter eller som en skenbart stadig bas för att hantera moraliska problem.

Jag tycker nog att det under de senaste åren varit rätt så magert med hälsosamt provocerande inlägg i värdegrundsdebatten, och därför blev jag glad när jag i min hand fick etikdocenten och didaktiklektorn David O. Kronlids nyligen publicerade *Skolans värdegrund 2.0. Etik för en osäker tid* i min hand. "2.0-metaforen" har väl av och till använts för att signalera ifrågasättande men framför allt nydaning. Det är något som behövs i våra samtal om värdegrunder.

Kronlids bok inleds med ett förord av en person som, med författarens ord (s. 21), "av andra och sig själv pekats ut som en central person i etableringen av "värdegrundsbegreppet", nämligen Ulf. P. Lundgren. Det är ett läsvärt förord, men jag ska här, givet ett begränsat utrymme, inte kommentera det. Med ett undantag.

Lundgrens beskrivning av värdegrund som ett begrepp är nämligen en som inte gillas av Kronlid. En poäng i hans framställning är snarare att mycket av det som har gått fel i den svenska värdegrundsdebatten är att man uppfattat värdegrund som just ett *begrepp*,

signalerande att det i någon ontologiskt och kunskapsteoretiskt försäkrande mening skulle finnas en grund av värden. Men värdegrunden har enligt Kronlid inte en sådan existens. Den kan inte heller ha det. Dess roll är en annan. Den är en metafor som erbjuder exempelvis lärare, elever och föräldrar "en struktur för arbetet i skolan" (s. 24). Och vad som enligt Kronlid är allvarligt är härvidlag att värdegrundsmetaforen har utvecklats till en mer eller mindre hegemonisk *modell* som "fått ett så starkt och genomgripande genomslag att vi slutat behandla den som en metafor" (s. 31).

Värdegrunden har så att säga cementerat ramarna för vad som kan anses rätt och orätt – och författaren beger sig inledningsvis på en värdegrundsresa i tidigare och samtida styrdokument för att visa på hur en moralisk stelbenthet tagit över och fått "värdegrund" och "etik" att uppfattas som synonyma. Deweys kritik av hur abstrakta etiska principer betraktas som "in the air", som självklara, får bidra till författarens framställning, i vilken också framhålls att en av de centrala sentserna i skrivningarna om värdegrund, nämligen den som handlar om att skolans uppgift är "att låta varje enskild elev finna sin unika egenart och därigenom kunna delta i samhällslivet genom att ge sitt bästa i ansvarig frihet", tycks ha kommit på avvägar och glömts bort (s. 24 ff.).

Vad är det då Kronlid vill göra åt situationen? Två saker, tycks det. För det första att söka och forma en modell för etik i skolan som givet de typer av globala och lokala utmaningar som har med hållbar utveckling att göra, genom att vara mer flexibel, kan "hjälpa skolpersonal att bidra till att elever lär sig att hantera de moraliska

frågor som vilda problem ger upphov till". För det andra att visa på att värdegrundsmetaforen behöver bytas ut mot en mer dynamisk förståelse av moral. Moral är inte fast och stelbent utan ambivalent och dynamisk. Den rör på sig och de vilda – det vill säga på olika sätt svårfångade och svårbemötta – problem som ur hållbarhetsperspektiv tornar upp sig, kan inte mötas med annat än dynamiska metoder som är sensitiva gentemot den ambivalens, den (berättigade) mångfald av tänkbara (berättigade) omdömen, som råder på moralens arenor. (s. 35).

Annorlunda, och med författarens egna ord uttryckt, är det han åsyftar en "ambivalent värdeundervisning ... vars huvudsakliga syfte är kunskap om vilka metaforer elever använder sig av när de tar moralisk ställning och reflekterar över moraliska dilemman. Syftet är alltså att de varken ska lära sig, i betydelsen omfatta eller acceptera att en viss etik och en viss moral är överlägsna andra i Sverige, eller, att de ska bete sig på ett visst sätt i enlighet med denna moral" (s. 163).

Motivet för detta åsyftande grundas i författarens kritik av värdegrundsbyggen – byggmetaforer är frekvent förekommande inte bara som objekt för Kronlids kritik av hur "begreppet värdegrund" uppfattas: som ett stelbent och predisponerat byggande – utan också som ledtrådar till vad för dynamiska metaforiska konstruktioner han önskar se istället. Elevernas tankar, frågor och bilder ska stå i centrum för en värdeundervisning som inte lägger locket på – inte heller inför diskussioner kring icke-demokratiska moraliska metaforer, diskussioner som har att utvecklas mer levande och myllrande än traditionella, deliberativa samtal.

Hade jag haft utrymme för det

skulle jag här gärna ha excellerat i kommenterade återgivanden av Kronlids – metaforiska – framställning om varför ”värdegrundsmodellen” behöver ersättas av något mer dynamiskt, flexibelt och hållbarhetsrelevant. Den är av och till snillrik, inte sällan, skulle jag säga, en aning skruvad – och genomgående präglad av ett allvar som stämmer till eftertanke. Dessutom är den viktig som ett bidrag till en värdegrundsdiskussion som – där vill jag ge författaren rätt – är oerhört angelägen att föra givet vår tids utmaningar där till exempel klimat- och flyktingfrågor står högt på dagordningen.

Jag utgår från att författaren, i likhet med mig, finner det ganska poänglöst att skriva en text om värdegrund som undviker att röra vid frågor där meningar är delade. Och Kronlids text saknar inte poänger.

Det är svårt att i vår tid inte odla ett intresse för frågor om hållbarhet – men jag tvivlar för min del på att det betyder att alla etiskt och moraliskt relevanta frågor som bör samtalas om i skolan kan inrangeras under FN:s globala hållbarhetsmål för Agenda 20130. Inte för att dessa mål på en generell nivå inte täcker de flesta av de stora utmaningar vår tid har att brottas med, men snarare därför att de ofta akuta och för skolans barn och vuxna angelägna frågor som rör de nära relationerna, den fungerande eller bristande samhörigheten och respekten i och utanför konkreta klassrum och korridorer, lever ett liv som formas genom konkreta möten. Och jag tror härvidlag att de riktlinjer för en ambivalent värdeundervisning Kronlid skisserar i slutet av sin bok kan komma att upplevas som väl principiella och abstrakta.

För det andra undrar jag om Kronlid tecknar en helt verklighetstrogen bild när han beskriver hur elever och lärare förhåller sig till värdegrunden. Det är förstas sant att värdegrunden

som modell ofta har spelat rollen av moralisk försäkring och att tolkningarna av dess värden har varit mer än stelbenta. Min erfarenhet är nog ändå att många barn och vuxna i skolan – med rätta – tillskansar sig ett ganska stort utrymme för att lyfta på stenar som döljer knepiga etiska och existentiella frågor, och att de då för breda och nyfikna samtal om rätt och gott och sant i livet och i världen. Jag tvivlar därför på att ”värdegrundsmetaforen” generellt inte skulle medge – och rentav kunna uppmuntra – till moralisk kreativitet och (vad Kronlid kallar) ”metaforfantasi” (s. 165), och att en ”transformativ” snarare än en ”konservativ” värdeundervisning inte skulle vara möjlig på dess domäner. Jag tror också att det finns tänkare som här skulle kunna tas in i bilden och inspirera till att ta dessa frågor vidare: Jacques Rancière, John Wall, Chantal Mouffe, Slavoj Žižek och, för att välja två svenska forskare som lämnat värdefulla bidrag till området barn och etik: Eva Johansson och Sven Hartman.

För det tredje är det lovvärt att Kronlid initierar en diskussion om värdegrundens epistemologiska och, tror jag också, ontologiska grund, men hans många utläggningar av hur värdegrundsmetaforik kan och inte kan eller bör förstås hade mått väl av att förankras i en utförligare analys av vad metaforer kan tänkas fånga av mer eller mindre tillförlitliga bilder av det vi kallar ”verklighet”. Det finns mycket skrivet på det området – och här hade det behövts sägas mer.

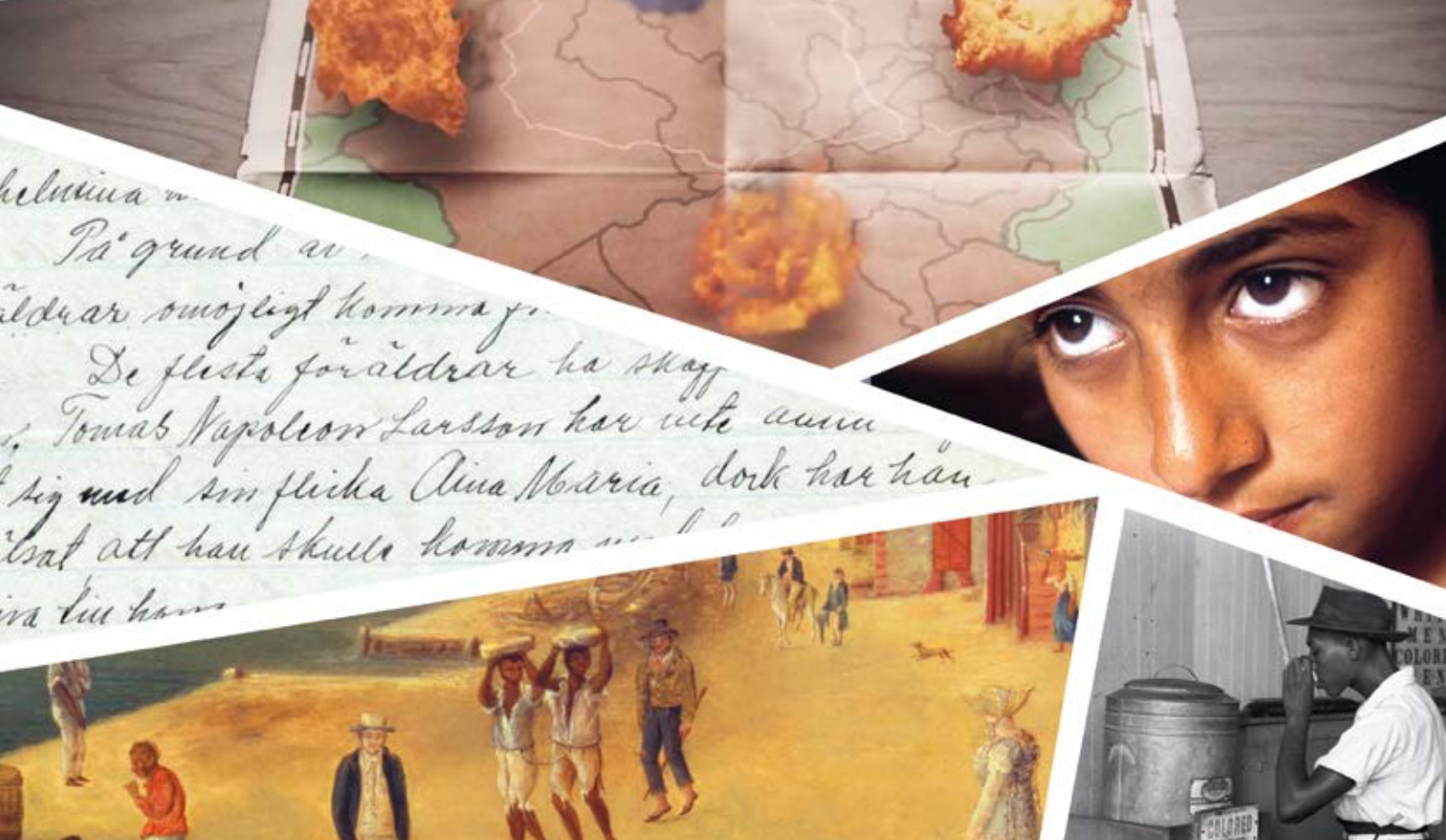
För det fjärde, slutligen, är jag inte så säker på att Kronlids koncept för värdeundervisning hamnar så långt från vad som är möjligt inom ramen för en flexibel och elevnära undervisning om och i värdegrundsmetaforik. Kanske är det också så man ska läsa honom när han på olika sätt framhåller att det inte är så mycket innehållet



som formen, värdegrundsbyggandet, han vill kritisera. Jag tycker nog att det mesta av det som sägs inom ramen för nämnda koncept mycket väl skulle kunna utvecklas också inom ramen för en nyfiken och framsynt tolkning av vad det innebär att skolans värdegrund befinner sig i rörelse.

För övrigt läste jag Kronlids bok under en flygresa till en ort jag känner väl. Det tog exakt fem timmar och 22 minuter. Under denna tid satt jag och några hundra medmänniskor i en mänsklig konstruktion, ett bygge av stål, framrusande i raketfart högt över marken, grunden. Vi kände inte varandra men vi samsades väl. De moraliska koderna levde ett liv. En värdegrundsmetaforik tog sig uttryck, kan man säga.

Själv fick jag en fråga från en något överförfriskad man i sätet bredvid varför jag ägnar en härlig flygresa åt att sitta försjunken i en bok – och en med pärmar utan färg dessutom. Jag svarade sanningsenligt att jag känner en glädje i att fundera över det som är allvarligt i livet, och att boken ifråga här hade något att bidra med. Mannen gav mig en lång blick. Sedan vände han bort ansiktet utan att säga ett ord. Så kan det också vara med metaforiken om en värdegrund: den lever som en fråga för den som läser om den. Och då behövs förstås en författare, någon som skriver om den på ett sätt som gör det värt att läsa.



helstina

På grund av  
äldrar omöjligt komma  
De flesta föräldrar ha skaffat  
Tomab Napoleon Larsson har varit ännu  
sig med sin flicka Aina Maria, dock har han  
tsat att han skulle komma med  
iva till honom



## KÄLLKRITIK, HISTORIEBRUK & RASISM

– NYTT DIGITALT KLASSRUMSMATERIAL

Klassrumsmaterialet vänder sig till elever i årskurs 7–9 och gymnasiet och syftar till att eleverna kan utveckla sitt kritiska tänkande genom övningar i källkritik och historiebruk.

Klassrumsmaterialet ger kunskap om rasism och intolerans mot olika grupper i samhället och bygger på händelser i Sveriges historia.

Läs mer på [www.levandehistoria.se/klassrummet](http://www.levandehistoria.se/klassrummet)



## PODCAST: PRATA RASISM

NY KUNSKAP OLIKA PERSPEKTIV PÅ RASISM

Var kommer fördomar ifrån? Sitter rasism i en människas huvud eller i samhällets strukturer? I vår podcast *Prata rasism* hör du fem forskares olika och ibland motstridiga perspektiv. Du kan lyssna på podden i iTunes och de flesta appar för poddlyssning.

FORUM  
FÖR  
LEVANDE  
HISTORIA

VI ARBETAR FÖR DEMOKRATI OCH ALLA MÄNNISKORS LIKA VÄRDE.  
MED LÄRDOMAR FRÅN FÖRINTELSEN.

[www.levandehistoria.se](http://www.levandehistoria.se)