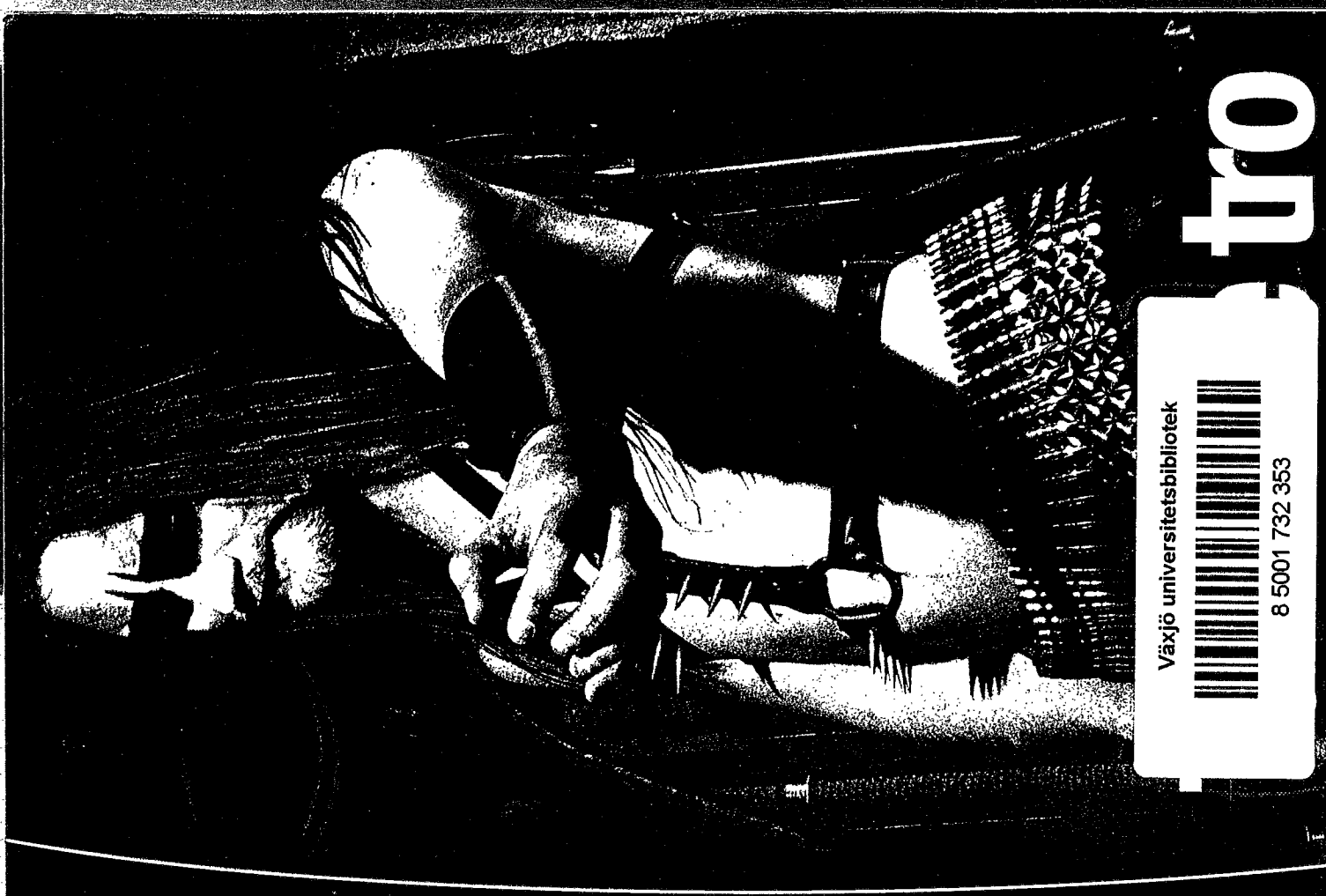


entlitteratur



Växjö universitetsbibliotek



8 5001 732 353

tro

UNGDOMAR, RELIGION OCH IDENTITET
GÖRAN LARSSON (RED.)

till att de ofta känner sig uttråkade i den traditionella gudstjänsten (Carey 1994). Han skriver:

De [ungdomarna] klagade på hur komplicerade de anglikanska gudstjänsterna verkade vara. Gudstjänsterna överensstämde inte med deras erfarenheter eller med ungdomskulturen i stort. De [ungdomarna] talade om psalmer och sånger som föreföll vara "tråkiga" eller "svåra". Predikningar och tilltal kritiserades för att vara för långa, ofta irrelevanta och svåra att förstå (Carey 1994: 41).

När gudstjänstovana människor ska rangordna hur de upplever en gudstjänst brukar de värdera delvis andra liturgiska element än vad människor som är vana att fira gudstjänst gör. Predikan är ett exempel på ett liturgiskt element som gudstjänstovana personer tenderar att värdera lägre än vad personer som är mer frekventa i sina kyrkobesök gör. Istället värderar ovana kyrkobesökare de mer neutrala och "öppna" delarna i gudstjänsten, såsom tystnaden, det liturgiska rummet och musiken (Bäckström 1990). Det har också visat sig att unga människor ofta uppskattar dessa tre liturgiska element (Melder 1998; Sjöborg 1998), vilket bekräftades av pilgrimerna i denna studie. När några av pilgrimerna ombads att beskriva hur de upplevt de olika liturgiska elementen i Taizé var sångerna, tystnaden och bönen de liturgiska element som gjort mest positiva intryck på dem (Eek 2001). Man kan alltså dra slutsatsen att gudstjänsterna i Taizé sker i ett mycket speciellt liturgiskt rum och bygger på liturgiska element som brukar uppskattas av unga och gudstjänstovana människor.

Sammanfattning

Utifrån det faktum att kyrkan i sina gudstjänster ofta misslyckas med att kommunicera med unga människor har i detta kapitel gudstjänsterna i Taizé beskrivits och några upplevelser av dessa gudstjänster har rapporterats. Tesen har varit att Taizé använder sig av ett ungt gudstjänstuttryck i det att man bygger sin gudstjänst – medvetet eller omedvetet – på liturgiska element som unga gudstjänstovana människor tenderar att värdera högt. Denna tes bekräftades av resultaten: dels att gruppen av unga pilgrimer som här ana-

lyserats generellt sätt blev mer positiva i sina attityder till kristen tro och upplevelser av att fira gudstjänst; dels att det var främst de som annars brukar känna sig främmande i kyrkan som rapporterade mest positiva religiösa attitydförändringar till följd av besöket i Taizé.

Teoretiskt kan resultatet – att de pilgrimer som fick ut mest av Taizés gudstjänster var de som före resan var mer gudstjänstovana och -obekväma – belysas utifrån psykologisk förstärkningsteori. I Taizé mötte pilgrimer som normalt inte uppfattade sig som bekväma i gudstjänsten en helt ny gudstjänstform. I den nya formen kände de sig, kanske för första gången, bekväma, kunniga och inspirerade. Utifrån allmän inlärningsteori beskriver Gagné (1985) den psykologiska process som kan tänkas ligga bakom en liknande positiv attitydförändring.

[Deras] positiva attityder [skulle kunna] komma sig av en *upplevelse av framgång* [...] Ett barn som ännu inte lärt sig att åka skridskor tenderar att inte "gilla skridskor"; men den attityden förändras plötsligt till en positiv attityd när framgång uppnåtts på det aktuella området (Gagné 1985: 231).

Carey (1994) beskriver två unga pilgrimer, John och Joanne, som båda hade tveksamma religiösa attityder innan de reste till Taizé, men som i Taizé förändrade sina religiösa attityder positivt. Dessa två kan här illustrera den positiva religiösa attitydförändringen. Joanne beskriver upplevelsen i Taizés gudstjänster som helt annorlunda än hon väntat sig. Hennes fördomar mot och upplevelser av den traditionella kyrkan motsvarades inte i Taizé. "Jag menar att Taizé är helt klart "kyrkligt" men det för oss bortom de vanliga definitionerna av vad vanligt folk menar med kyrkan", säger Joanne (Carey 1994: 136). Carey beskriver vidare sitt samtal med Joanne:

Joanne fortsatte med att säga att innan hon kom till Taizé, tänkte hon sig kyrkan som ett ställe med bänkar, högtidliga gudstjänster och en kör som sjunger traditionell musik. [...] "Men Taizé är inte alls så. Man sitter på golvet, man kan slappna av. Taizé inbjuder dig att vara dig själv" (Carey 1994: 136).

I projektrapporten *Ung 2000. Röster ur den framtida kyrkan* (Ekman 1998) frågade Ekman två svenska flickor (17 och 18 år) som var aktiva inom kyrkan vad som, enligt dem, kännetecknar en dålig gudstjänst. Enligt dessa två karaktäriseras en dålig gudstjänst av att

(1) den är lång, (2) den är centrerad kring prästen, (3) innehåller många textläsningar, (4) använder okända psalmer, (5) har en präst som predikar färdigformulerade sanningar, (6) använder svåra och onödiga ord och (7) saknar tid för egen reflektion. Dessa sju karaktärsdrag reducerar gudstjänstdeltagaren till att bli en gudstjänst-åskådare.

Om man, i anslutning till dessa sju karaktärsdrag av en "dålig" gudstjänst, bryter ned informationen i Tabell 1 till sju liknande punkter ser man hur väl anpassad Taizés gudstjänst är att möta unga människor med liknande upplevelser och uppfattningar. Gudstjänsten i Taizé (1) är kort (30–50 minuter), (2) har ingen präst som leder gudstjänsten utan alla sitter på golvet gemensamt, (3) har bara en eller två korta textläsningar, (4) använder korta, enkla och inövade sånger, (5) saknar präst som predikar, (6) använder få och enkla ord och (7) har gott om tid för egen reflektion, både i gudstjänstens meditativa del (8–10 minuter) och före och efter den gemensamma gudstjänsten. Kanske dessa sju karaktärsdrag inbjuder gudstjänstdeltagaren till att just vara en deltagare som aktivt tar del i och av gudstjänsten.

Många menar, oberoende av varandra, att Taizés gudstjänst är en gudstjänst som bjuder in till aktivt deltagande (Carey 1994; Geels 1998). Vidare är det många som föreslår gudstjänster som bygger på Taizés struktur för att möta unga människor (Melder 1998; Sjöborg 1998). I sin rapport om ungdomar i kyrkan, beskriver Ekman (1998) Taizégudstjänsten och dess fåordighet som en gudstjänst vilken "bereder plats och skapar rum för ett personligt möte med Gud".

När Taizébröderna skapade sin gudstjänst var, som nämnts, målet att besökarna skulle kunna ta aktiv del i kommunitetens böneliv. Det förefaller som om de har lyckats i denna strävan och funnit en form för sin gudstjänst som ger unga människor upplevelser av gemenskap och kommunikation, både med varandra och med det gudomliga.

människor (Ekman 1998: 146). Om så är fallet och det personliga mötet är avgörande för gudsupplevelsen och för det egna engagemanget i till exempel en kristen ungdomsrörelse, hur kan det ske på Internet? Upplever sig de som ställer frågor på sajterna och de som svarar stå i en relation till varandra? Troligen kan svaret bara ges av den enskilde. Kanske kan frågesajterna fungera på samma sätt som den tomma kyrkan. Unga kan genom att ställa frågor på sajterna, brottas med frågor om tro och möta kristna företrädare utan att behöva bli som de. Internet är distans men samtidigt närhet. Det möjliggör ett möte med auktoriteter samtidigt som det kan skapa relativism (Larsson 2002: 115–118). Genom Internet kan människor ta till sig en mängd religiösa traditioner och själva eller i samspel med andra forma en identitet och ett förhållningssätt till religionen, något som Mia Lövheims kapitel illustrerar.

Sammanfattning

KUS, Credo och kampanjen Vårt att vänta på är intressanta eftersom de kan ses som representanter för konservativa kristna ungdomsrörelser på "biblisk grund". Gemensamt för dem är att de hämtar sina argument från Bibeln och gör det med utgångspunkt i luthersk teologi. Rörelserna kan genom att erbjuda tydliga svar ge trygghet till unga som söker stabilitet. De problem som detta kan medföra är att de ställer höga krav på unga människor och att skulden därför kan upplevas stor hos dem som inte klarar att leva upp till kraven eller hos dem som faller utanför vad som anses " normalt och rätt". Homosexualitet är ett sådant exempel. På Bibelns grund avvisar många kristna grupper homosexualiteten som samlevnadsform och homosexuella ungdomar uppmanas att leva i avhållsamhet. Andra kristna organisationer konstaterar, också de med Bibeln som argument, att homosexualitet måste accepteras. De konservativa rörelserna pekar mot Bibeln som en tydlig auktoritet, och konsekvensen av det kan bli konservatism. För den dogmatiska människan är det viktigt att hela hennes trossystem behålls intakt. Om någonting ändras kan hela trossystemet rasa. Detta förhållningssätt grundas egentligen inte i trosdokumenten, inte i Bibeln och inte ens i ett samfunds eller en organisations lära utan i sättet att för-

svag (assimilerad). Gabriels sätt att undvika spänningar mellan sina två kulturer består i att han avsiktligt och konsekvent distanserar sig från den assyriska/syrianska kulturen. Detta är ett medvetet val hos honom som innebär att han offerar kontakten med sin ursprungskultur. De betydelsefulla aktiviteterna och symbolerna finner Gabriel främst i det slags liv han valt och mindre i sin ursprungskultur eller inom sin etniska grupp. Men liksom i Saras fall hotas också hans trygghet av det faktum att han inte på ett självklart sätt ses som "svensk", vilket skapar en konflikt inom honom.

Abraham slutligen, också han från glayme-generationen, har på grund av spänningar med föräldrarna och den assyriska/syrianska gruppen tagit avstånd från dessa. Men till skillnad från Gabriel har Abraham inte kunnat finna en plats för sig själv i det svenska samhället. Hans främlingskap i relation till både den assyriska/syrianska kulturen och det svenska samhället kännetecknas av en slags utanförskap (marginalisering). Kunskapen om båda kulturerna är dålig och han känner sig inte hemma i någon av dem. I Abrahams fall finner vi, till skillnad från de tidigare exemplen, få eller inga komponenter som kan fungera som resurser i livet. Även om han själv anger att han finner en gemenskap i sitt nya gäng är han medveten om att dessa har en destruktiv effekt på honom. Abraham tycks därför inte finna någon plats för sig själv, vare sig bland assyrierna/syrianerna eller i det omgivande svenska samhället.

Sammanfattning

Jag har i början av detta kapitel pekat på allmänna förändringar bland assyrierna/syrianerna till följd av invandringen till Sverige, till exempel utvecklingen mot en individuell inställning och det ökade ifrågasättandet av kyrkan och prästadömet. Jag har också utifrån skilda fallstudier lyft fram värderingar och beteenden bland assyrier/syrianer från tre generationer och hur de relaterar sig till både assyrisk/syriansk kultur och svensk kultur. Utan att dra några generella slutsatser visar mina exempel från sobe-generationen att religiösa värderingar och handlingar är mycket centrala, medan exemplet från rabe-generationen visar att religionen delvis har fått ge plats för etniciteten, en form av sekularisering. Personerna från

glayme-generationen har till skillnad från de övriga personerna inga allena rådande system att utgå från. I stället lever dessa personer med flera förhållningssätt och måste ta ställning till flera skilda system samtidigt, den syrisk-ortodoxa (religiösa identiteten), den assyriska eller syrianska (nationella identiteten) och det omgivande svenska. Här är det inte ovanligt att skilda system kan förekomma parallellt inom en och samma familj och att detta kan leda till generationsspänningar, oftast med resultat att individer, både gamla och unga, kommer i kläm. Fallstudierna skall inte ses som generella eller typiska för alla assyrier/syrianer utan snarare som indikationer på några av de generationsspänningar som kan återfinnas inom gruppen. Kapitlet visar också på den stora variation som återfinns bland assyrier/syrianer och att det inte är möjligt att betrakta dem som en homogen grupp.

Litteratur

- Björklund, U. (1981) *North to Another Country: The Formation of Suryoyo Community in Sweden*. Stockholm: University of Stockholm.
- Cetrez, Ö. (1998) *Syrisk-ortodoxa kyrkan – en religiös och kulturell symbol*. Jönköping: Assurbanipals bokförlag.
- Deniz, F. (1999) *En minoritets odysse: Upprätthållande och transformation av etnisk identitet i förhållande till moderniseringsprocesser. Det assyriska exemplet*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Freyne-Lindhagen, M. (1994) *Syrianska kvinnobilder*. Örebro: Forum för Invandring och Kultur, Högskolan i Örebro.
- Freyne-Lindhagen, M. (1997) *Identitet och kulturmöte – syrianska kvinnors exempel. En diskussion om grounded theory*. Lund: Studentlitteratur.
- Kitano, H. H. L. (1989) "A Model for Counseling Asian Americans", i Pedersen, P. B., Draguns, J. G., Lonner, J. W. och Trimble, J. E. (red.) *Counseling Across Cultures*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Knutsson, B. (1982) *Assur eller Aram*. Norrköping: Statens Invandrarverk.
- Statistiska centralbyrån (2001) SCB, 2001-12-31.

/.../ Men om det finns orättvisor ger den [islam] dig rättigheter att bemöta (Nawaz 2002: 22).

Enligt band som *Fun Da Mental*, men också enligt många intellektuella som bland annat har influerats av anti-globaliseringsrörelsen, är det tydligt att världen idag är långt ifrån en rättvis plats. Orättvisorna gäller dock inte enbart mellan den rika och fattiga världen eller mellan nord och syd, utan gränserna och skillnaderna finns även i den rika västvärlden. Skillnader mellan exempelvis olika bostadsområden och mellan olika befolkningsgruppers möjligheter att förverkliga sina drömmar (i termer av arbete, ekonomi, boende, hälsa etc.) tycks idag öka i hela västvärlden. Skillnaderna mellan de som bor i exempelvis statsdelar som Östermalm i Stockholm och Rinkeby är idag mycket stora och det finns få tecken på att skillnaderna håller på att minska, ett faktum som många unga invandrare tycks vara väl medvetna om (Sernhede 2002).

Förutom att ge ett språk och en scen för radikala tolkningar tycks populärkulturen även skapa förutsättningar för människor att förhålla sig till och skämta om personer som ger upp sin muslimska identitet. Ett exempel på detta är, enligt Lewis (2002), Ali G som är en uppdiktad rappare som både driver med sin egen mångkulturella bakgrund och det västerländska samhället. Samtidigt som Ali G har gett upp sin "invandrarbakgrund" blir han inte accepterad av majoritetssamhället. Ur detta perspektiv kan han ses som en tragisk figur som inte passar in i samhället. Ali G blir en illustration av den rotlöshet som många ungdomar med muslimsk bakgrund tycks uppleva i västvärlden.

Sammanfattning

Spänningar mellan barn och föräldragenerationerna är inget typiskt eller unikt för muslimer. Alla barn och ungdomar har oavsett religionstillhörighet eller etniskt ursprung vanligtvis ett behov av att ifrågasätta sina föräldrars tolkningar och normer. Spänningar och konflikter tycks med andra ord vara delar av helt normala processer som alla människor måste gå igenom för att hitta en egen identitet. Hur dessa processer och spänningar tar sig uttryck kan dock variera över både tid och rum. En ung människa som växer upp i en storstad i

Västeuropa kommer förmodligen inte att gå igenom samma processer som en ung person som växer upp på landsbygden i exempelvis Mali eller Tjetjenien. Trots att unga människors behov och frågor kan vara de samma oavsett geografisk hemvist skapar den rådande kontexten specifika förutsättningar och hinder. Som en följd av ökad migration, globalisering och en allt mer utbredd användning av informations- och kommunikationsteknologi tycks världen krympa. Ett resultat av dessa processer är att en mängd olika tolkningar av islam har blivit tillgängliga och påtagliga för allt fler människor i västvärlden, ett faktum som både skapar problem men också nya möjligheter för västvärldens muslimer (Larsson 2002). Att den uppväxande generationen muslimer i västvärlden skulle fortsätta att vara pakistanier i första hand och inte bli exempelvis britter tycks därför allt mer främmande (Anwar 1982). De diskussioner som förs bland dagens unga muslimer visar tydligt att islam inte kan ses som ett statiskt fenomen oförmöget till förändring.

För de två muslimska ungdomsförbunden SUM och BeMUF är det viktigt att skapa förutsättningar för unga människor att både leva i samhället och bevara sin religiösa och kulturella identitet. Att överge sin religion eller kulturella identitet ses inte automatiskt som en lösning på de spänningar och problem som många unga muslimer ställs inför i Sverige. Istället för att överge islam måste unga muslimer bli mer aktiva och utbilda sig för att kunna möta de problem de ställs inför samt för att kunna ta tillvara de möjligheter som det svenska samhället erbjuder. Ur detta perspektiv förespråkar både SUM och BeMUF en öppen och utåtriktad verksamhet som bygger på vad som uppfattas å ena sidan vara islams grunder och å andra sidan "svenska värderingar".

Litteratur

- Anwar, M. (1982) *Young Muslims in a Multi-Cultural Society. Their Education Needs and Policy Implications: The British Case*. Leicester: Islamic Foundation.
- Bosnien-Hercegovinas Muslimska Ungdomsförbud. En kort presentation (informationsfolder, utan år och tryckort).
- Gardell, M. (1998) *Rasrisk. Rasister, separatister och amerikanska kulturkonflikter*. Stockholm: Federativ.

nade, det tuktade och tidstypiska. Både inom gotiken och den kliffotiska magin är denna urkälla känd som Den stora draken. (Karlsson 2002b)

Trots att det finns klara paralleller mellan new age och Dragon Rouge bör man vara försiktig med att hävda att Dragon Rouges lära endast är en variant av new age. Likheterna mellan de båda traditionerna bör istället förklaras utifrån deras gemensamma ursprung, det vill säga den västerländska esoterismen. Hanegraaffs anmärkning om att new age kännetecknas av en kritik av den västerländska kulturen uttryckt med termer av en sekulariserad esoterism, bryter skarpt mot det symbolspråk vi finner inom Dragon Rouge. Även om Dragon Rouge skriver på sin hemsida att de inte företräder en religion är deras terminologi framförallt hämtad ur olika religiösa kontexter.

Västerländsk esoterism utgörs i grund och botten av ett sätt att tolka tillvaron, och därigenom göra den förståelig. I dagens mångreligiösa samhälle utgör esoterismen en tolkningsmöjlighet, bland ett oräkneligt antal andra möjligheter, som står till buds även för ungdomar.

Sammanfattning

Syftet med detta kapitel har varit att visa på hur västerländsk esoterism kommer till uttryck bland ungdomar i dagens Sverige, exemplifierat av Dragon Rouge. Betoningen har dels legat på de historiska rötterna för dagens ockultism, och dels på en beskrivning av den lära vi möter inom Dragon Rouge. Anledningen till den senare betoningen är att det är önskvärt att ge en bild av hur komplex en ockultistisk andlighet kan vara, och därigenom bidra till en förståelse av någonting som många gånger uppfattas som farligt eller ondskefullt.

Ulrikas och *Veras* olika erfarenheter visar på en skillnad mellan de unga människor vars egen religiösa berättelse stämmer överens med de drag som Internet kan sägas förstärka, och de som upplever att mångfalden och flyktigheten i dessa former är svårare att förena med vad de ser som en mer "riktig" eller "seriös" religiös identitet.

Sammanfattning

Diskussionen i det här kapitlet har pekat på hur de förutsättningar som karakteriserar kommunikation via Internet tycks förstärka vissa av de förutsättningar för identitetsskapande i det senmoderna samhället som diskuterats i kapitlets första stycke. Så kan Internet till exempel göra den mångfald av olika religiösa traditioner som finns i ett sådant samhälle mer synliga och tillgängliga. Internet ger också tillgång till verktyg för att söka upp, sätta samman och kommunicera en berättelse om det egna jaget i relation till en eller flera religiösa traditioner. Genom interaktiva kommunikationsformer som diskussionsgrupper, e-postlistor och chatt-kanaler kan flera individer delta i ett gemensamt arbete med att formulera en kollektiv sådan berättelse, genom att olika individuella berättelser relateras till och utvecklas i samspel med varandra. På så vis tycks Internet kunna bidra till ett mer individuellt, pluralistiskt och flexibelt förhållningssätt till religion än de mer stabila, kollektiva religiösa identiteter som (vi antar) kännetecknade ett tidigare samhälle (Dawson 2001).

Som vi sett ovan är det dock viktigt att även lyfta fram nyanserna i en sådan möjlig utveckling. Olika individer använder den arena och de verktyg Internet kan erbjuda på olika sätt. Faktorer som tillgång till Internet, vana vid det skrivna språket och relationen till de normer och värderingar som utvecklas i en viss grupp kan påverka den betydelse ett sammanhang på Internet kan ha för unga människor. En del av dessa faktorer grundar sig på skillnader som även finns i sociala relationer, normer och konventioner utanför Internet. Det är dock även möjligt att mediets särskilda förutsättningar inte bara ger nya möjligheter att skapa religiösa identiteter utanför traditionella strukturer, utan även bidrar till att skapa nya typer av dilemman och skillnader. Detta blir till exempel märkbart i unga

kvinnors tvekan inför att använda sig av vissa former av kommunikation på nätet, men också i hur unga människor hanterar ambivalensen mellan å ena sidan stabilitet och tillhörighet, och å andra sidan flexibilitet och frihet i sin strävan efter att skapa en meningsfull religiös identitet.

Litteratur

- Ammerman, N. (2003) "Religious Identities and Religious Institutions", i Dillon, M. (red.). *Handbook for the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Brodin, J. (2001) *Religion till salu? – En sociologisk studie av New Age i Sverige*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Bromander, J. (1999) "Av fri vilja – på fri tid", *Mitt i Församlingen* 1999:1.
- Castells, M. (1998) *Identitetens makt*. Göteborg: Daidalos.
- Clark, L. S. (2003) *From Angels to Aliens: Teens, the Media, and Beliefs in the Supernatural*. New York: Oxford University Press.
- Correll, S. (1995) "The Ethnography of an Electronic Bar", *Journal of Contemporary Ethnography*, 3 (24).
- Dawson, L. L. (2001) "Doing Religion in Cyberspace: The Promise and the Perils", *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, 1 (30).
- Dawson, L. L. och Hennebry, J. (1999) "New Religions and the Internet. Recruiting in a New Public Space", *Journal of Contemporary Religion*, 1 (14).
- Fredrick, C. A. N. (1999) "Feminist Rhetoric in Cyberspace: The Ethos of Feminist Usenet Newsgroups", *The Information Society*, 3 (15).
- Fornäs, J. (1990) "Speglingar. Om ungas mediebruk i senmoderniteten", i Hannerz, U. (red.) *Medier och kulturer*. Stockholm: Carlsons bokförlag.
- Frisk, L. (2001) "Nyreligiositet vid Millenieskiftet – försumbar eller flyr den våra mätinstrument?", i Skog, M. (red.). *Det religiösa Sverige*. Örebro: Libris.
- Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books.

Ulrikas och *Veras* olika erfarenheter visar på en skillnad mellan de unga människor vars egen religiösa berättelse stämmer överens med de drag som Internet kan sägas förstärka, och de som upplever att mångfalden och flyktigheten i dessa former är svårare att förena med vad de ser som en mer "riktig" eller "seriös" religiös identitet.

Sammanfattning

Diskussionen i det här kapitlet har pekat på hur de förutsättningar som karaktäriserar kommunikation via Internet tycks förstärka vissa av de förutsättningar för identitetsskapande i det senmoderna samhället som diskuterats i kapitlets första stycke. Så kan Internet till exempel göra den mångfald av olika religiösa traditioner som finns i ett sådant samhälle mer synliga och tillgängliga. Internet ger också tillgång till verktyg för att söka upp, sätta samman och kommunicera en berättelse om det egna jaget i relation till en eller flera religiösa traditioner. Genom interaktiva kommunikationsformer som diskussionsgrupper, e-postlistor och chatt-kanaler kan flera individer delta i ett gemensamt arbete med att formulera en kollektiv sådan berättelse, genom att olika individuella berättelser relateras till och utvecklas i samspel med varandra. På så vis tycks Internet kunna bidra till ett mer individuellt, pluralistiskt och flexibelt förhållningssätt till religion än de mer stabila, kollektiva religiösa identiteter som (vi antar) kännetecknade ett tidigare samhälle (Dawson 2001).

Som vi sett ovan är det dock viktigt att även lyfta fram nyanserna i en sådan möjlig utveckling. Olika individer använder den arena och de verktyg Internet kan erbjuda på olika sätt. Faktorer som tillgång till Internet, vana vid det skrivna språket och relationen till de normer och värderingar som utvecklas i en viss grupp kan påverka den betydelse ett sammanhang på Internet kan ha för unga människor. En del av dessa faktorer grundar sig på skillnader som även finns i sociala relationer, normer och konventioner utanför Internet. Det är dock även möjligt att mediets särskilda förutsättningar inte bara ger nya möjligheter att skapa religiösa identiteter utanför traditionella strukturer, utan även bidrar till att skapa nya typer av dilemman och skillnader. Detta blir till exempel märkbart i unga

kvinnors tvekan inför att använda sig av vissa former av kommunikation på nätet, men också i hur unga människor hanterar ambivalensen mellan å ena sidan stabilitet och tillhörighet, och å andra sidan flexibilitet och frihet i sin strävan efter att skapa en meningsfull religiös identitet.

Litteratur

- Ammerman, N. (2003) "Religious Identities and Religious Institutions", i Dillon, M. (red.). *Handbook for the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press.
- Brodin, J. (2001) *Religion till salu? – En sociologisk studie av New Age i Sverige*. Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Bromander, J. (1999) "Av fri vilja – på fri tid", *Mitt i Församlingen* 1999:1.
- Castells, M. (1998) *Identitetens makt*. Göteborg: Daidalos.
- Clark, L. S. (2003) *From Angels to Aliens: Teens, the Media, and Beliefs in the Supernatural*. New York: Oxford University Press.
- Correll, S. (1995) "The Ethnography of an Electronic Bar", *Journal of Contemporary Ethnography*, 3 (24).
- Dawson, L. L. (2001) "Doing Religion in Cyberspace: The Promise and the Perils", *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, 1 (30).
- Dawson, L. L. och Hennebry, J. (1999) "New Religions and the Internet. Recruiting in a New Public Space", *Journal of Contemporary Religion*, 1 (14).
- Fredrick, C. A. N. (1999) "Feminist Rhetoric in Cyberspace: The Ethos of Feminist Usenet Newsgroups", *The Information Society*, 3 (15).
- Fornäs, J. (1990) "Speglingar. Om ungas mediebruk i senmoderniteten", i Hannerz, U. (red.) *Medier och kulturer*. Stockholm: Carlsons bokförlag.
- Frisk, L. (2001) "Nyreligiositet vid Millenieskiftet – försumbar eller flyr den våra mätinstrument?", i Skog, M. (red.). *Det religiösa Sverige*. Örebro: Libris.
- Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books.

för sonens utveckling, både som frånvarande och närvarande. Enligt Brooker har många unga män även omvittnat att relationen mellan far och son som skildrats i filmen har varit betydelsefull för dem själva, i synnerhet om de liksom Luke vuxit upp med en frånvarande eller okänd fader. Filmerna tycks därför ha hjälpt dem att bearbeta sina känslor i mötet med fadern (Brooker 2002: 10).

Myten och igenkännandets glädje

Med all sannolikhet bygger filmernas framgång på att de återberättar välkända myter i ett nytt sammanhang. Även om åskådaren inte kan definiera dessa myter, har de flesta mött dem i en eller annan form. Om det beror på att vi i vårt inre hyser ett kollektivt omedvetet som bidrar till igenkännandets glädje är en fråga som inte låter sig bevisas eller motbevisas. Helt klart är emellertid att George Lucas arbetar med Jungs arketyper för ögonen, när han försökt bygga upp ett universum som syftar till att väcka tillförsikt och andlighet hos unga människor.

Utan tvivel har han lyckats, vilket visas inte minst i att det faktum att exempelvis även kristna företrädare kan hämta kraft från Jediridarnas exemplariska liv: "... som kristna är vi skapade att bli Jediridare i detta livet, alltid tjänande, ljusets vänner, försvarare av de svaga och hjälplösa," skriver en pastor i Baptistkyrkan. En annan gör ett anagram av Jesus Disciples och sammanför de två första stavelserna till Jedi (Brooker 2002: 7). Dessa exempel liksom många andra visar att Lucas intention om en andlig väckelse har lyckats. Till filmernas framgång måste också föras förändringar i tidsandan samt ett ökat intresse för nyandlighet bland människor i västvärlden.

En annan trend som framträder i filmerna är den starka individualismen. Det handlar om individens val mellan ont och gott, men också individens förhållande till massan. På kraftens mörka sida finns den lätta vägen när det gäller att välja mellan gott och ont – man kan krypa in i mängden och slippa ta ställning. Filmernas hjälteroller tvingas däremot gång på gång ta ställning och får ofta utstå lidande för detta. Han Solo är kanske i högre grad än Luke Skywalker exempel på detta. I början av rymdsagan är han en sorglös vagabond som huserar i sitt hopplöskade och oregelbundna rymdskepp

och livnär sig på halvkriminella och lönsamma företag. I den första filmen (episod IV) ställs han gång på gång inför valet mellan det goda och det onda och när han sedan väljer sida, drabbas han i den andra filmen (episod V) av lidande och död i form av nedfrysning (han blir dock upptinad i episod VI).

Filmens bovar regerar över en kollektiv massa som låter sig manövreras hur som helst och som uppvisar en kadaverdisciplin vilken påminner om systemet inom kommunistiska och fascistiska stater. Republiken – den goda sidan – präglas däremot av individer som kan ifrågasätta och argumentera. Även här framträder Lucas budskap till unga människor, det vill säga att de själva skall ta ställning och ifrågasätta istället för att falla in i ledet som alla andra. Detta medför i sin tur att man också måste handla i konsekvens med vad man åtagit sig. "Gör det eller gör det inte! Försöka finns inte", lyder en av rymdsagans nyckelrepliker.

Barnkammarvärldens tomtar och troll, väna prinsessor och elaka häxor har fått ge vika för robotar, ewoker och jawas. Prinsessan Leia har efterträtt prinsessan Rosensky och hanterar laserpistoler och snäser sina räddare i stället för att sitta passivt i ett torn. Myterna och sagorna har i Star Wars-filmerna fått nya dräkter och illustrerar Campbells tanke att myter skall återfinnas, inte uppfinnas (Campbell 1971, 519). Filmernas universum fortsätter till skillnad från barnkammarsagorna att följa de unga människorna upp genom åren. Genom rollspel och liknande kan man förflytta sig mellan forntid och framtid, mellan olika galaxer och världar och fortsätta kampen mot det onda i tillvaron. I lekens form kan unga människor därmed fortsätta att utveckla sina värderingar och pröva nya andliga erfarenheter (Dahlqvist 1992, 53). Lucas rymdsaga tar nämligen aldrig slut och nya gestaltningar av Luke Skywalkers, Leias och Han Solos liv skapas hela tiden av beundrarskaran. Många av dessa berättelser återfinns på nätet under olika portaler och nya tillkommer dagligen. Exempel på detta utgör en så kallad *filksong* som i all sin naivitet visar hur filmens budskap uppfattats:

Melodi: *My darling Clementine*

Captain Solo, Captain Solo

Party of the Rebel Band

Though you don't know

You're hero

Others help you understand (Brooker 1997, 112).

Star Wars-filmerna är således fyllda av etiska ställningstaganden och innehåller element som kan klassas som religiösa. De förmedlar en förenklad världsbild av kampen mellan det onda och det goda, samtidigt som den hävdar individens fria vilja att välja sida. För den unga människan är budskapet tydligt – var och en kan bli en hjälte. Valet är ditt eget och bara ditt.

Litteratur

- Brooker W. (2002) *Using the Force. Creativity, Community and Star Wars Fans*. New York: Continuum.
- Brooker, W. (1997) "New Hope: the Postmodern Project of *Star Wars*", i Brooker, P. och Brooker, W. (red.) *Postmodern After-images*. New York: Arnold.
- Campbell, J. (1971) *The Masks of God*. Harmondsworth: Penguin.
- Codrington, R. H. (1891) *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*. New Haven: HRAF Press.
- Dalquist et al. (1992) "Trollkarlens lärlingar. Fantasykulturen och manlig identitetsutveckling", i Löfstedt, A. Och Norell, M. (red.) *Att förstå ungdom*. Stockholm. Symposium.
- Hammer, O. (1999) "Jung och religionshistorien", i Almquist, K. och Hammer, O. (red.) *Jung och det andliga*. Stockholm: Svenska förlaget.
- May, R. (1992) *Ropet efter myten*. Stockholm: Rabén och Sjögren.
- Warring L. 1999 "Myter om myten", i Almquist, K. och Hammer, O. (red.) *Jung och det andliga*. Stockholm: Svenska förlaget.

Internet

Star Wars: <http://www.starwars.com>

om den 6:e solens tidsålder, och hennes kritik av etablerade vetenskaper som hejdat en andlig aspekt i tillvaron, även om hon själv hela tiden refererar till gamla indianska texter och källor för att få tolkningsmandat (som exempelvis Sahagúns stora verk från 1500-talet, det första spanska verk som på djupet beskrev Mexicos indian-kulturer).

Mayakodexar från förkolonial tid och (inte så sällan) tämligen ovetenskaplig och a-historisk sekundärlitteratur ger henne bakgrunden till att berätta om den aktiva vulkanen Popocatepetls (5465 m ö h) ständiga utbrott, eller om Chiapasupproret och ledargestalten Subcomandante Marcos. Mycket av materialet hon hänvisar till finns just på nätet, på otaliga hemsidor och i diskussionsgrupper:

María tror på den nya tiden, den 6:e solen, vilken jag tycker kan jämföras med andra grupper tal om Vattumannens tidsålder och dess monistiska tänkande. Hon är hoppfull. Men generellt är mexikanerna apatiska när det gäller EZLN och indianernas sak, säger hon. Många mexikaner föraktar indianerna och deras livsstil.

Sammanfattning

Dessa röster var ett axplock från Mexico City, Amerikas största stad och tillika en plats som svämmar över av historiska monument och minnen.

På lika många sätt som det finns individer, söker ungdomar och äldre sin plats i tillvaron. Det globala utbudet finns runt oss långt mer än tidigare i historien även om begreppet inte bör förväxlas med internationalisering, som främst syftar på en kvantitativ ökning av kontakter mellan internationella samhällen.

Världen har blivit mer tillgänglig för fler, på gott och ont. María och zapatisterna (samt många, många fler) anser att globaliseringen står emot lokalsamhället och att det finns en risk att avståndet mellan den omgivande världen och individen ökar. Världens ekonomier blir alltmer beroende av varandra, företagsledningarna mer likriktade, liksom mediabevakningen. På individplanet tenderar vi att bli mer beroende av varandra samtidigt som det är lättare att nå varandra, inte minst via Internet. Men vi får också mindre infly-

tande, något som Sara Lugo snuddade vid när vi pratade om framtiden för landets indianer. På ett plan kan globaliseringen sägas öka homogeniseringen men också öka differentieringen i världen. Även Internetanvändandet går att inordna i ett socialt mönster. Till viss del (med reservation) kan det öka ens sociala engagemang och göra möten med ungdomar från olika länder möjliga.

Samtidigt – vilket jag nämnde i inledningen – är det inte globaliseringens ve och väl som är den främsta måltavlan för dessa unga mexikaners kritik. Det handlar mer om de koloniala strukturerna som levt vidare och som är mycket märkbara i början av det nya årtusendet. Många ungdomar är mycket medvetna om hur världen ser ut. Deras värderingar grundas i ett starkt nationellt engagemang för de svaga, men även i en kunskap om hur världen ser ut i stort.

Liksom pilgrimsvandringen till Tonantzins förmodade kultplats eller drömmen om det mytiska hemlandet Aztlán, är ungdomarnas dans vid Templo Mayor eller sökandet efter Cuauhtémocs grav ett sätt bland många att söka och måhända finna sin identitet. Vi möter här en ny gudstjänstform. Det utopiska draget är kanhända inte så tydligt, men i bakgrunden ligger tron på en bättre värld, harmonisk, rättvis och – oftast – fredlig. Man gestaltar den egna historien genom berättelser, genom dans, genom studier.

I staden finns stressen, kampen och tillkortakommanden. Många anser att religiösa och kulturella värden trängs undan. Men i staden finns också möjligheter till möten, till studier, till informationssamlande. Om man är stark klarar man balansgången, och det är nog ingen nyhet att ungdomen klarar stadsmiljöer bäst.

Nya kulturella informationskoder, nya identiteter, skapas i miljöer där murarna är högt resta mellan indianer och spanskättade, mellan gamla och unga, mellan rika och fattiga. Här ligger – menar många – en ny maktstruktur, som svårigen kan kontrolleras av staten. Mexicos ungdomar är del av en global debatt. De tillåts att studera ursprungsspråk, de kan vara med i nya föreningar, dansgrupper. Ett historiskt minne samt historiska konstruktioner och – inte att förglömma – historiska/kulturella/sociala "förfalskningar" kan spridas på nätet. En central lärosats här – liksom hos förtryckarregerier världen över – är att det förflutna kan förändras och nuet manipuleras.

Sammanfattning

Det råder ingen tvekan om att det i black metal-kulturen finns ett etniskt, kulturrasistiskt tänkande, även om detta alltså ytterst sällan ges några tydliga uttryck i fanzinen, och i stort sett aldrig i låttexterna. Problemet är dock inte att finna detta tänkande utan att placera in det på dess rätta plats och ge det dess rätta dignitet och funktion. Några saker jag konstaterat kring detta är: för det första att rasismen inte är någon huvudsak utan endast en liten del i en större diskurs som säger att ingenting är för extremt för att kunna användas eller sägas inom black metal. Vidare har jag konstaterat att black metal inte är någon politisk rörelse, och att man i detta faktum finner den främsta och mest grundläggande skillnaden mellan black metal och den i många stycken snarlika skinheadkulturen.

Inom båda dessa delkulturer finner man ett känslofyllt hyllande av de gamla nordborna, av den gamla religionen, av vikingen och den vikingatida kulturen och av den nordiska naturen. Allt detta ofta i kombination med ett avståndstagande från det mångkulturella samhället. Men black metal är alltså inte någon politisk rörelse utan en musikalisk. I black metal-kulturen är det musiken och inget annat som utgör den tveklösa basen, och det är också musiken som är den direkta orsaken till dess existens och fortlevnad. Livsstilen runt musiken, och i denna inte minst förhållandet till religionen, är dock väldigt viktig, och de flesta är måna om att framhålla att black metal inte bara handlar om att spela musik, utan även i hög grad är ett sätt att leva och tänka. Att vara deltagare i black metal-kulturen är ofta minst lika uppslukande som att vara skinhead. Men alla kyrkobränder och våldsdåd, liksom all den våldsamma retoriken, till trots, menar jag att det är viktigt att poängtera att aktiviteterna i black metal-kulturen i de allra flesta fallen så gott som uteslutande kretsar kring musiken.

skulle medfört att de flesta människor distanserat sig från till exempel lantbruksdjuren. Den mat som idag erbjuds i livsmedelsbutiker för inte alltid tankarna till djuret som slaktats och det upplevs inte på samma sätt som tidigare vara en naturlig del i matförsörjningen. Ytterligare en förklaring skulle kunna återfinnas i det sätt varpå andra primater än människan framställs. Då forskare till exempel lärt den omtalade apan Koko att kommunicera med människor genom att använda ett bildspråk, understryks apors och människors likhet. Detta gör att gränsen mellan människor och djur kan upplevas som uppluckrad snarare än absolut.

Sammanfattning

Sammanfattningsvis går det att säga att veganrörelsen som helhet är svår att studera eftersom det inte finns något forum som är gemensamt för alla veganer. Det de flesta djurrättsligt orienterade veganer har gemensamt är dock strävan efter att leva utan att orsaka andra varelser död eller skada, och i förlängningen strävan efter en värld där människor och djur lever tillsammans i fred. Denna strävan kan uttryckas i termer av moralfilosofi, som praktisk handling och som tillhörighet i föreningar eller nätverk. Veganerna plockar fritt från det veganska smörgåsbordet, de omtolkar gamla traditioner och kombinerar dem till nya möjligheter. Ett exempel på detta är veganerna som kombinerar veganism med kristen tro.

Som livsåskådning svarar veganismen på frågor som vilka vi är, hur vi blivit de vi är och vart vi bör bege oss i framtiden. Att sträva mot en bättre värld kan fylla livet med mening och ange en riktning i en värld som för övrigt kan tyckas utan mål. Veganrörelsen påpekar att vi begår en politisk handling varje gång vi äter eller väljer kläder. Ytterst blir vi, enligt detta sätt att se, inte bara ansvariga för att välja vår egen livsstil, utan också för alla dem som våra beslut påverkar. Detta kan tyckas vara en alltför stor uppgift, men det kan även ses som ett sätt att ge våra vardagshandlingar betydelse och mening.

Veganrörelsen erbjuder även gemenskap och tillhörighet i den egna gruppen. Sedd på detta sätt tillfredsställer den liknande behov som andra gemenskaper. Att ungdomar söker trygghet och svar på

livets stora frågor är något som även tagits upp i andra kapitel i denna antologi. Det är därför inte konstigt att många ungdomar tilltalas av en ideologi som hela tiden koncentrerar sig på de stora livsfrågorna. Det finns ingen motsättning i att se veganrörelsen som gemensamhets- och meningsskapande och samtidigt som ett uttryck för en etisk övertygelse.

Att leva tillsammans är inte lätt och det gäller inte bara för människor och djur, utan också som bekant i högsta grad i relationer människor emellan. Vårt samhälle tycks gå mot att värdera djur högre. Men samtidigt finns även föreställningen om att djuren finns till för människans skull, för hennes syften. Veganrörelsen ställer frågor som kanske kan beröra alla, även de som befinner sig utanför veganrörelsen. Genom att ifrågasätta djurens ställning som underordnad människan, ställs samtidigt frågan om vad en människa är. Anledningen till detta kan vara att människan ofta definierar sig själv genom att på olika sätt markera sin skillnad gentemot djuren. Vad händer med oss människor om vi inte längre kan dra gränsen mellan människor och djur? Det är troligtvis detta som är en av förklaringarna till varför många människor känner sig provocerade inför det veganska budskapet. Frågor som; vem är din nästa och vem är du? handlar dessutom om det som finns nära oss, i varje människas liv. Det är också frågor vars svar får avgörande betydelse för hur vi väljer att leva våra liv.

Litteratur

- Adams, C. (1990) *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.
- Aktion 1. (2000) Räddningstjänsten. Opublicerat material utan tryckår och ort.
- Att ta farväl av köttindustrin. (2002) Räddningstjänsten. Opublicerat material utan tryckår och ort.
- Bråkenhielm, C-R. (2001) (red.) *Världsbild och mening: en empirisk studie av livsåskådningar i dagens Sverige*. Nora: Nya Doxa.
- Carle, J. och Hermansson, H-E. (1991) (red.) *Ungdom i rörelse*. Göteborg: Diadalos.
- Carle, J. (1991) "Ungdomar och sociala rörelser – om protest i det komplexa samhället", i Carle, J. och Hermansson, H-E. (red.) *Ungdom i rörelse*. Göteborg: Diadalos.

rörelsens egna beräkningar är det bara mellan var tredje och var fjärde meditatör som återvänder efter sin första kurs för att fördjupa sin praktik. För de personer som fortsätter med sin insiktsmeditation, kan meditationen bli en del av ett alternativt levnadssätt som innebär ställningstagande mot ett alltför inrutat och självklart livsmönster. Meditationen kan bli en del av en motkultur, där samhällsligt engagemang och vegetarianism kan vara andra viktiga komponenter.

Sammanfattning

Under de senaste årtiondena har religiösa praktiker, traditioner, läror och lärare inte längre blivit begränsade till en geografisk plats. Immigration har fört med sig att ett stort antal asiatiska religiösa praktiker och traditioner har etablerat sig i nya områden, däribland Sverige. Detta har, tillsammans med ett ökat intresse för buddhistisk litteratur, medfört att ungdomar i Sverige är utsatta för en ökad exponering för buddhistiskt tankegods och meditationspraktiker. Men trots att en mångfald buddhistiska traditioner finns etablerade i Sverige, är det inte nödvändigtvis här mötet med ett religiöst alternativ äger rum. De allra flesta svenskar som kommer i kontakt med theravada-buddhism, och med vipassana-meditation, gör troligtvis detta under en resa i Asien. För unga vuxna som är ute på långa resor, så kallade backpackers eller luffarturister, kan resan fungera som en tillflyktsort, där den invanda kulturella identiteten prövas och omformas.

En del Asienresenärer experimenterar med meditation. När de prövar buddhistisk meditation är det oftast insiktsmeditation, vipassana, som blir deras huvudsakliga val. Det är inte nödvändigtvis en fördjupad förståelse av buddhistisk metod som står i fokus för luffarturisten; istället kan den krävande prövning som ett meditationsretreat utgör, bli en extra krydda i resenärens samlande av unika upplevelser (Andersson Cederholm 1999).

I den modernistiska formen av theravada-buddhism som vanligtvis förmedlas på meditationscentra står den meditativa erfarenheten i centrum. Den modernistiska buddhismen som upplevd erfarenhet (Sharf 1995; Lopez 2002) och inte en religion med dogmer

eller auktoriteter, passar väl in den västerländska privatiserade religiositeten (Luckmann 1990) där jagets andlighet har fått en framträdande plats (Heelas 1996).

Sett i ett längre tidsperspektiv kan det oplanerade och till synes slumpartade mötet med meditation utgöra inkörtsporten till ett betydligt mer långvarigt och fördjupat engagemang som odlas och utvecklas under vuxenlivet. Meditationen kan då ingå som en komponent, tillsammans med vegetarianism och samhällsengagemang, i en alternativ motkultur. För de unga vuxna som på sikt ändå fortsätter med sin meditationspraktik, kan tillägnandet av en ny, buddhistisk identitet ses som en form av civilisationskritik.

Litteratur

- Allen, D. (1997) "Social Constructions of Self: Some Asian, Marxist, and Feminist Critiques of Dominant Western Views of Self", i Allen, D. (red.) *Culture and Self – Philosophical and Religious Perspectives, East and West*. Oxford: Westview Press.
- Alwall, J. (2001) "Invandrade gruppers trossamfund och församlingar", i Skog, M. (red.) *Det religiösa Sverige – Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet*. Örebro: Bokförlaget Libris.
- Andersson Cederholm, E. (1999) *Det extraordinäras lockelse*. Lund: Arkiv.
- Baumann, M. (2001) "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective", *Journal of Global Buddhism* no 2, [www.globalbuddhism.org].
- Bechert, H. (1984) "Buddhist Revival in East and West", i Bechert, H. och Gombrich, R. (red.) *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson.
- Fronsdal, E. (1998) "Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness", i Prebish, C. och Tanaka, K. (red.) *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley: University of California Press.
- Fronsdal, E. (1999) "Theravada Spirituality in the West", i Yoshinori, T. (red.) *Buddhist Spirituality*. New York: Crossroad.
- Gombrich, R. och Obeyesekere, G. (1988) *Buddhism Transformed*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

Ungdom, religion och identitet

Ta hjälp av *Internet*, *läroboken* och *egna tankar* och reflektera över följande frågor och lämna sedan in de till mig.

1. Hur har och hur kan *Internet* påverka ungdomars religiösa identitet?

[Handwritten notes and a horizontal line with a cross at the end, possibly indicating a section break or a placeholder for a drawing.]

2. Hur har och hur kan *musik* påverka ungdomars religiösa identitet?