

När Sanningar Möts Unga i interreligiös dialog

When Religion Opens Perspectives
Swedish Youth in Interfaith Dialogue

Jerk Elmén

Termin: ht 2013-vt 2014

Kurs: RKT250, 30 hp

Nivå: Master

Handledare: Wilhelm Kardemark

Abstract

This study centres on the question of how interfaith dialogue can function as a meeting place for young people from different social and cultural backgrounds. The study is based on qualitative interviews with five young participants in an interfaith project taking place in Sweden in 2013 and 2014. For reading the material through a lens of late modern religiosity, Heelas and Woodheads thesis of a spiritual revolution was used. To be able to conclude whether the religiousness of the participants functions as a social resource, Hammack and Cohlers term *narrative engagement* is used. Lastly Knitters models of theologies of religions was used in the analysis of how the participants reads and understands their own and the others faiths.

The study shows that the participants meet in the common aim of defining a religious identity in a late modern and pluralistic society. By sharing perspectives, going through a process of self-reflection and taking part of the activities for social change offered by the project, the participants are able to formulate identities that integrate their religiosity and are defined by a sense of agency and openness for the Other. The study shows that the interfaith dialogue is a process moving through different phases, with the personal contact as the starting point.

One aspect to note though is that the project fails to engage more socially stigmatized groups of young people. Future project could aim at explore how these groups could be included in similar projects and analyse the effects along with the frameworks used in this work.

Key words: interfaith dialogue, dialogue, late modernity, youth, theology of religions

Innehållsförteckning

Inledning	5
Syfte och frågeställningar	5
Introduktion till projektet och intervjupersonerna	7
Tillsammans för Sverige- ett interreligiöst projekt för unga	7
Intervjupersoner	9
Forskaren som praktiker	12
Varför är interreligiös dialog viktigt?	14
Tidigare forskning	15
Religion som social resurs	15
Dialog och interreligiös dialog	16
Studiens teoretiska ramverk	19
En andlig revolution?	19
Sann mot mig själv och öppen för andra	22
Med berättelsen som verktyg	24
Metod	26
Kvalitativa och narrativa studier	27
Etiska frågor under studiens utförande	28
Studiens begränsningar	29
Hur har intervjupersonernas upplevelse av att vara troende motiverat dem att delta i Tillsammans för Sverige?	30
Hakkors och rosor - majoritetssamhällets berättelser om troende	31
Knäppisar och fanatiker	31
Islamofobi och antisemitism	34
Trons och församlingarnas betydelse	37
Församlingens betydelse som andligt sammanhang	37
Församlingen som socialt sammanhang	41
Tro	43
Sammanfattning	44
Hur beskriver intervjupersonerna värdet av interreligiöst arbete?	45
Interreligiös samverkan för ett bättre samhälle	46
Stötta religiösa personer och föra upp religion på agendan	46
Arbeta mot rasism och främlingsfientlighet	46
Gemenskap och agens	48
Att växa som människa i mötet med andra	49
Komma närmare sin egen tro	51
En frizon för återhämtning	55
Sammanfattning	56
Hur förhåller sig intervjupersonerna till religionernas ibland kolliderande sanningar eller legitimitetsanspråk?	56
Adam - uppfyllandemodellen	57
Leila - ömsesidighetsmodellen	58
Alex - acceptansmodellen	61
Vänskap	62
Sammanfattning och diskussion	63
Sammanfattande slutdiskussion	65
Hur har upplevelsen av att vara troende motiverat till deltagande i TFS?	66
Hur beskriver intervjupersonerna värdet av interreligiös dialog?	67
Hur förhåller sig intervjupersonerna sig till religionernas ibland kolliderande sanningar eller legitimitetsanspråk?	68
Identitetstrascendens och religion som social resurs	69
Tillhörighet	69

Handlingar och agens	70
Strävandet efter erkännande och delaktighet	70
Frågor för framtida forskning	71
Litteratur	72

Inledning

"Det nya landet är inte bara nytt för dem som kommer hit, det är också nytt för dem som bott här i hela sitt liv" (Palmdahl 2005:16)

I det pluralistiska, nya land som prästen och dialogledaren Palmdahl beskriver i citatet ovan, kan det upplevas som att vi lever grannar med "sinsemellan oförenliga världsbilder och filosofier" (Panikkar 1979:201). Att föra samtal över livsåskådningarnas staket handlar inte bara om intellektuella resonemang menar religionsteologen Panikkar: "Den pluralism som vi idag står inför handlar mycket praktiskt om mänsklig samexistens på en och samma planet" (Panikkar 1979:201). Behovet av dialog och samverkan blir kanske särskilt tydligt inom de religiösa traditionerna, vilket ett hastigt växande antal interreligiösa initiativ vittnar om. Flera religionsteologer välkomnar detta, och menar att den kan berika den egna tron såväl som det gemensamma arbetet för en rättvisare värld (Knitter 2002).

Men "det nya landet" innebär också existentiella utmaningar. Hur är man, med prästen och religionsvetarens Kajsa Ahlstrands ord, "sann mot sig själv" och samtidigt "öppen för andra" (Ahlstrand 2005:85) i en genuin dialog och i ett pluralistiskt samhälle? Utifrån detta perspektiv lyssnar den här studien till de unga deltagarnas röster i Fryshusets projekt "Tillsammans för Sverige", för att undersöka hur de hanterar en inre och yttre dialog i mötet med oliktankande andra.

Syfte och frågeställningar

Fryshusets projekt "Tillsammans för Sverige" startades 2012 utifrån frågan om religioner och livsfrågor kunde "tas till vara och bli till en mötesplats för unga med olika socioekonomiska, religiösa och kulturella bakgrunder" (Kjellsdotter-Rydinger & Al Tawalbeh, under arbete). Syftet med denna studie är att söka svar på frågan, genom att lyssna till deltagarnas egna berättelser. Studiens övergripande syfte är att undersöka om och i så fall hur religion kan fungera som en social resurs för unga. Studien vill även undersöka hur deltagarna beskriver sin religiositet och om och i så fall hur den påverkas av deltagandet i en interreligiös dialog.

Med utgångspunkt i intervjupersonernas personliga berättelser, arbetar studien efter följande frågeställningar:

1. Hur har upplevelserna av att vara troende motiverat intervjupersonerna att delta i projektet Tillsammans för Sverige?
2. Hur beskriver intervjupersonerna värdet av interreligiös dialog?
3. Hur förhåller sig intervjupersonerna till religionernas ibland kolliderande sanningar eller legitimitetsanspråk?

Frågeställning (1) rör hur intervjupersonerna beskriver sin religiösa identitet och vilken betydelse religionen har som social resurs i deras liv. Frågeställningen rör också hur intervjupersonerna beskriver sitt liv som troende i mötet med majoritetssamhället och i sina församlingar. Syftet är att beskriva ett sammanhang till intervjupersonernas deltagande i projektet, och söka efter upplevelser och behov som motiverar det interreligiösa deltagandet.

Frågeställning (2) rör den personliga betydelsen av det interreligiösa deltagandet inom det religiösa fältet och för aspekter som agens och öppenhet för andras sanningar och värderingar – vilket kopplar till den tredje frågeställningen. Frågeställningen rör också vilken betydelse intervjupersonerna ser för samhället i stort.

Frågeställning (3) söker mer specifikt efter religionsteologiska förhållningssätt som intervjupersonerna visar på eller lyfter fram, det vill säga hur de behandlar frågor om vad existensen av andra religioner (och andra livsåskådningar) innebär för den religiösa självförståelsen. Det rör frågor som hur intervjupersonerna bevarar sin religiösa identitet och tillhörighet och samtidigt ger legitimitet åt andras livsåskådningar.

Frågeställningen rör också om och i så fall hur religion kan fungera som en social resurs när intervjupersonerna inkluderar de Andra i ett interreligiöst samarbete och i dialog.

Jag är alltså intresserad av hur deltagarna, genom sina berättelser om sig själva och världen, hanterar de olika personliga och sociala världsbilder som de kommer i kontakt med. Hur de genom sina livsberättelser navigerar i det pluralistiska samhälle de växer upp i – och på vilka sätt de samtidigt behåller känslan av en inre, moralisk kompass, grundad i den egna religiösa livsåskådningen.

Introduktion till projektet och intervjupersonerna

Tillsammans för Sverige– ett interreligiöst projekt för unga

Med visionen *Religion är en möjlighet – inte ett problem*, startades år 2012 det treåriga projektet "Tillsammans för Sverige" (TFS). Som präst på Fryshuset i Stockholm, hade Maria Kjellsdotter-Rydinger noterat hur medarbetarna på Fryshuset saknade förhållningssätt till de ungas religiositet. Religiositeten blev en "elefant i rummet", som ingen låtsades om. Tillsammans med imamen Othman Al-Tawalbeh, startade hon därför projektet ur behovet att A) utveckla ett språk för religiositeten på den mångkulturella arbetsplats som Fryshuset utgör och B) genom interkulturell/religiös dialog bygga broar och mötesplatser i samhället som kan motverka främlingsfientlighet, rasism och extremism. (Konversation med Kjellsdotter-Rydinger 2014)

<http://tillsammansforsverige.fryshuset.se>

Som projektets värdegrund valdes FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna. I projektet finns medarbetare med judisk, hinduisk, muslimsk, kristen, buddhistisk och ickereligiös bakgrund. Med hjälp av olika metoder som tagits fram av projektets inledande pilotgrupp, vill projektet skapa möten mellan olika ungdomsgrupper, kulturer och traditioner. Projektet vill lyfta fram religion som en social resurs, som ger unga med olika socioekonomiska, religiösa och kulturella bakgrunder möjligheter att mötas på samma villkor. (<http://tillsammansforsverige.fryshuset.se>)

Projektet bedriver verksamhet i Stockholm, Göteborg och Malmö. TFS samarbetar också med kommuner och orter i övriga landet. För att få inspiration och erfarenhetsutbyte samarbetar TFS även med organisationer i andra länder, främst CIEUX i Frankrike, S:t Philips Centre i Leicester och Three Faiths Forum (3FF) i London och New York.

Projektet rör sig i ett dramatiskt och känslomässigt laddat landskap av kolliderande berättelser om religiös och nationell identitet. Ett exempel på det är den så kallade "imamdebatten" inom Svenska kyrkan angående Sofia församlings anställning av imamen Othman Al-Tawalbeh i TFS i projektets inledningsskede (Kyrkans tidning 2012) (Svenska kyrkan på Södermalm 2014) (Dagen 2011). Kritiker menade att det var principiellt fel att anställa en religiös ledare från en annan trosuppfattning och såg beslutet som en brist på "egen identitet" inom Svenska kyrkan (Borg & Andersson SVD 2011). Förespråkare för anställningen menade att det var en naiv slutsats att

tolka beslutet som att kyrkan övergett sin tro och att det är Svenska kyrkans ansvar att "stödja andra troende människors möjligheter att få utöva sin religion och få tillgång till sådana mötesplatser som främjar förståelse och respekt för den Andre" (Larsson SVD 2011).

Verksamheter

Projektet startade med en pilotgrupp på ca 20 ungdomar i åldern 17-25 år med muslimsk, kristen, hinduisk, judisk, sikhisk, buddhistisk och ickereligiös bakgrund. Tillsammans med gruppen har projektledarna arbetat med att ta fram metoder för att skapa ett *safe space*, för att tala om känsliga och nära saker – och för att komma bakom stereotypa bilder och bearbeta de egna fördomarna om varandra. Gruppen träffades regelbundet på Fryshuset och på varandras heliga platser "för att lära känna varandra och diskutera hur vi utifrån våra olika religioner tolkar artiklar i våra mänskliga rättigheter" (Kjellsdotter-Rydinger & Al Tawalbeh, under arbete). Gruppen genomförde också resor till Paris och New York, där de besökte liknande organisationer.

Utifrån arbetsgruppens erfarenheter startades en *interreligiös ledarskapsutbildning* för unga över 17 år – en utbildning i interreligiösa dialogmetoder och mänskliga rättigheter - för att ge deltagarna kompetens att själva leda workshops med hjälp av TFS:s metoder. I Stockholm startades den andra omgången under våren 2014, då utbildningen också startades i Malmö och Göteborg. Av studiens informanter hade två avslutat utbildningen, medan de andra tre påbörjade utbildningen under studiens gång.

Bland projektens andra verksamheter finns *programmet Face to Face*, där ungdomar och en moderator från projektet, besöker högstadie- och gymnasieklasser för att utifrån sina olika livsåskådningsbakgrunder berätta om sin tro och svara på elevernas frågor (Kjellsdotter-Rydinger & Al Tawalbeh, under arbete)

Bland de utåtriktade verksamheterna finns också återkommande *konferenser* och "*religionsmottagning*" – en öppen mötesplats, dit kan unga komma med frågor, be om ett enskilt samtal, bläddra i böcker från olika religioner eller bara "hänga".

TFS har under 2013 också börjat bjuda in till tillfällen där alla som vill har en möjlighet att bidra med något från sin tradition. Dessa tillfällen kallas för *Bön, meditation och musik- för fred och samförstånd* och hålls en gång i månaden i Stadsmissionens kapell i Gamla Stan, Stockholm.

Projektets motiveringar och riktlinjer

Samtidigt som begreppet "interreligiös" lyfts upp, är det egentligen inte primärt, då projektet är öppet för alla livsåskådningar, även för de som inte ser sig som tillhörande en religiös tradition. I brist på en synonym till engelskans mer inkluderande term interfaith, använder TFS omväxlande begreppen *interreligiös*, *interkulturell*, och *livsåskådningar*. (Kjellsdotter-Ryding & Al Tawalbeh, i tryck)

Projektets centrala utgångspunkter är att A) Stärka unga i deras identiteter, så att de blir trygga individer som bär med sig många olika referenser och bilder av hur man är svensk, B) bidra till ett språk för att tala om religiösa erfarenheter och fenomen – för att motverka att främlingsfientliga krafter kan använda "religion" som en täckmantel för rasism, C) visa att ett pluralistiskt, demokratiskt "vi" endast kan skapas om olikheter och likheter lyfts fram på ett konstruktivt sätt och att D) förmedla att det finns alternativa sätt att se på världen som kan komplettera och bidra till samhällets demokratiska utveckling. Projektet vill med de sista punkterna lyfta fram religion som en social resurs på samhällsnivå – och visa på att det interreligiösa arbetet också har en vidare, demokratisk dimension.

Intervjupersoner

I samband med studien intervjuade jag fem unga deltagare i projektet Tillsammans för Sverige. Intervjupersonerna hade deltagit på olika sätt i projektet. *Adam* och *Alex* var med i den första pilotgruppen, och var med på resorna till Paris och New York. När vi sågs var pilotgruppen avslutad sedan en tid tillbaka. De hade haft tid att reflektera över projektet och sina erfarenheter där. De andra tre, *Leah*, *Leila* och *August*, var nyare och aktiva i projektet. De hade deltagit i projektet genom bland annat konferenser och ett helgläger. Vid tidpunkten för den första intervjun hade de ännu inte påbörjat den interreligiösa utbildningen. Vid tidpunkten för den andra hade *Leila* och *August* just påbörjat utbildningen. *Adam* och *Alex* kom jag i kontakt med genom att de svarade på en förfrågan (se bilaga) som jag skickade ut per mail till de som varit med i pilotgruppen. De andra tre rekommenderades jag att ta kontakt med av ungdomskoordinatorerna i Malmö och Göteborg. Intervjuerna ägde rum på caféer och i Fryshusets lokaler, samt en intervju över Skype. Namnen är fingerade, detaljer som underlättar identifierande är utelämnade.

Adam

”Håll utkik efter en kille i skägg och grön jacka!” Det är november och jag sitter på ett café på Söder i Stockholm och Adam har just skickat ett sms om att han är på väg. Det är spännande. Det är min första intervju och jag vet inte än om mina intervjufrågor kommer ha bäring i mötet med verkligheten. Adam är ett par år under trettio och var med i den första pilotgruppen. Han växte upp i en stad i södra Sverige och bor nu med sin familj i Stockholm. ”Jag tror att jag växte upp mer med en kultur, den palestinska kulturen, mer än själva islam som religion”, berättar Adam. ”Jag har alltid haft en väldigt kärleksfull uppväxt, men jag har hela tiden känt att någonting fattas. Någonting i mig sa att ... liksom ”den här biten kanske faller på plats ... om du börjar be, eller om du börjar liksom tro på någonting.” En vändpunkt äger rum under lumpen, då han genom en lumparkompis närmar sig islam och börjar ”rulla ut mattan och be” (Adam, intervju 1). Idag är religionen en viktig del av Adams liv, vi avslutar de båda intervjuerna några minuter före tolv så att han hinner till middagsbönen i stora moskén.

Alex

Efter intervjun med Adam promenerar jag i höstrusket längs Götgatan till ett annat café, där jag ska träffa Alex. Alex är några år över tjugo och var också med i pilotgruppen. Hon lyser upp när jag berättar att jag just träffat Adam, det märks att de känner varandra väl. Alex är uppväxt i Stockholmsområdet och studerar filmvetenskap på universitetet. Alex' mor upptäckte i vuxen ålder att hon hade judiskt påbrå och konverterade efter en tid till judendomen.

För Alex var det naturligt att som fjortonåring konvertera till judendomen: ”Jag har spenderat många stunder i sakristian och så där, för min pappa jobbar i församlingen som vaktmästare. Så det här religiösa rummet kom väldigt naturligt för mig. Jag har alltid, så länge jag kan minnas, trott på Gud. Jag har aldrig varit sådär förtjust i Jesus, men det har varit mer, den monoteistiska idén. Jag hade idéer, men jag hade inte utformat min egen tro så mycket, eftersom jag var så pass ung. Så då tog jag till mig den här regelboken.” ”Jag kände inte att det var läskigt eller så”, berättar Alex om den interreligiösa dialogen, ”men farligt för min identitet kan man definitivt säga att det var.

Därför att jag utvecklas ju. Om man inte vill utvecklas, ska man ju inte vara med om någonting sådant där – eller överhuvudtaget leva.”

Leah

Den första intervjun med Leah hade jag över Skype, men vi hade setts en månad tidigare på en interreligiös konferens som TFS arrangerade i Malmö. Leah är tjugo år och växte upp med en nära relation till judendomen, eftersom hennes far är rabbin: ”Jag är uppväxt med många judiska regler, så det är helt naturligt för mig. Vi håller kosher, vi håller shabat, i alla fall någorlunda... och firar högtider och det (...), men sedan så har jag under tonåren börjat fundera själv på vad jag vill, vad jag tror på, vad jag vill göra med mitt liv och så. Då kom jag fram till att jag gärna vill leva judiskt. Det är en bra grej, liksom. Jag håller ganska hårt på regler, och försöker så smått följa fler och fler. Judendomen är ju mycket levnadsregler.” Leah har tagit ett sabbatsår efter gymnasiet och arbetar och söker jobb just nu, eftersom hon inte vet vad hon vill studera och satsa på inför framtiden. Leah kom i kontakt med interreligiös dialog genom sin far.

Leila

En vecka senare sitter jag på anrikt café tillsammans med Leila. Kaffet har hon bjudit på, eftersom jag gjorde den långa resan från Köpenhamn. Leila pratar fort och intensivt och skrattar ofta. Hon är aktiv i stadens moské och känner sig fast förankrad i sin religion, samtidigt som hon upplever att religionsdialogen hjälper henne att nå essensen i sin tro: ”Det är också sjukt fett när jag fann att det fanns ett forum för religionsdialog, samma människor som ställde samma frågor som jag, och ändå kom fram till samma slags svar. Men gick så himla olika vägar för att nå just den punkten som alla vill komma till. Som alla har gemensamt. Det är just det här med det medmänskliga och ’känn dina medmänniskor’, som alla religioner någonstans förespråkar. Det är sjukt mäktigt.” Leila och hennes familj flyttade mycket mellan Sverige och Libanon, vilket innebar en identitetskris som ung: ”Men det gjorde också att jag inte växte in i en viss kultur, utan att jag hela tiden hade liksom den här främlingssynen, och kunde ställa frågor och vara ny och jag var främmande i båda kulturerna.” Nu ser hon att detta präglar hennes normkritiska ”tänk” på ett positivt sätt. Leila är i tjugooårsåldern, är en aktiv medlem med förtroendeuppdrag i en social organisation och studerar till socionom.

August

Jag lämnar Leila och tar tåget söderut för att träffa August framför biblioteket i Lund. August är i tjugoårsåldern och arbetade som elevstödare när vi gjorde den första intervjun, medan han tog en paus i universitetsstudierna. "När man har vuxit upp med två prästföräldrar, vill man gärna revoltera", berättar han när vi hittat ett café som är tillräckligt för tyst för en intervju: "Så jag var liksom, hårdrockande antikrist... i högstadiet och så vidare. Men någonstans upptäckte jag väl, under nu bara det här senaste året, att jag kan inte bara stänga av den här delen av mig. Jag måste få utforska det på mitt sätt. Och närma mig det på mina förutsättningar och i min takt." Mötet med de troende från olika religioner i Tillsammans för Sverige är en viktig del av det utforskandet. När vi gör vår uppföljande intervju, har August återgått till sina sociologistudier. Vartefter arbetet med studien fortlöpte, visade sig August få mindre utrymme i analysdelen än de andra intervjupersonerna. Det kan kopplas till att intervjumaterialet var mindre rikt på reflektioner från hans sida och till att han inte verkade dela samma problembilder som de andra eftersom han inte ser sig som tillhörande en religiös tradition. Inte minst i analysdelen som utgår från ett religionsteologiskt perspektiv föll August utanför ramarna. Jag ser detta som problematiskt och ett ämne för framtida forskning – hur formulera motsvarande religionsteologiska modeller som även inkluderar sökare och icketroende?

Forskaren som praktiker

Föreställningen om forskaren som en helt objektiv, utomstående observatör överges i det socialkonstruktivistiska förhållningssätt som studien är en del av. Det material, som intervjusamtalet utgör, är en gemensam konstruktion som skapas i samspelet mellan av intervjupersonen och mig som forskare (Kvale 1997) (Pinnegar & Daynes 2007). Tolkningen av materialet påverkas även den av mina uppfattningar, försanthållna antaganden och syften med studien. Det betyder inte att det objektiva idealet bör överges utan pekar snarare på vikten av att forskaren medvetandegör och redovisar sina tolkningsramar och syftet med studien.

Som forskare *och* praktiker inom dialog och storytelling överträder jag gränsen mellan observatör och aktör. I just det här fallet blir kombinationen av praktiker och forskare särskilt prekär, eftersom jag under studiens gång blev involverad i TFS som workshopledare i storytelling för de interreligiösa utbildningarna i Stockholm, Malmö

och Göteborg. Under slutförandet av uppsatsen blev jag dessutom anställd som vikarierande ungdomskoordinator för projektets Malmöverksamhet.

Detta gör det värdefullt att problematisera min relation till intervjupersonerna och till deras berättelser. Om intervjupersonens utsagor påverkas av samspelet mellan denne och mig som forskare, betyder det att jag som forskare inte bara påverkar tolkningen och analysen av materialet, utan även materialet i sig. Adam och Alex deltog i pilotgruppen och inte i de interreligiösa utbildningarna och träffade därför inte mig utanför intervjusituationen. Vid tidpunkten för intervju 1 med Leah, Leila och August hade jag inte gett någon workshop och därmed inte träffat dem innan. Vid tidpunkten för intervju 2 hade jag däremot gett berättarworkshops för grupper där Leila, August och Leah deltagit. Under workshoparna fick deltagarna finna, forma och utveckla livsberättelser om sin religiösa identitet eller livsåskådning, som sedan skulle kunna användas i informationsarbete i skolor och i andra sammanhang.

Genom deltagandet i projektet skapades i viss utsträckning en gemensam grund mellan mig och de enskilda intervjupersonerna, vilket jag betraktar som något positivt. Jag fick ta del av deras arbete i projektet och se hur deltagarna samspelade med varandra och med projektledarna. Workshopsdeltagarnas berättelser och reflektioner över sina och de andras berättelser gav mig också en ökad och fördjupad förståelse för de teman som återkommer i intervjusamtalen. Sammantaget gav mitt deltagande som workshopledare i projektet ett visst "inifrånperspektiv", vilket kompletterar förståelsen som kommer från intervjusamtalen. Intervjupersonerna fick å sin sida en mer nyanserad bild av mig som aktiv workshopledare, till skillnad från den mer lyssnande "forskaren" under intervjusamtalen. Förhoppningsvis bidrog detta till en ökad förståelse och tillit oss emellan under intervjusamtalen. Risken är naturligtvis att intervjupersonerna anpassar sina svar och berättelser efter vad de tror att jag som forskare vill höra - något som jag menar alltid är en närvarande faktor, men som kan förstärkas om intervjupersonen ser mig som en representant för projektet. Jag vill dock poängtera att endast två av fem intervjupersoner mötte mig som workshopledare, samt att den första intervjun med samtliga intervjupersoner ägde rum innan detta.

Genom den professionella relationen till projektledarna och till projektet hamnade jag i någon form av beroendeställning, vilket bör uppmärksammas eftersom detta skulle kunna äventyra en kritisk hållning till projektet och intervjupersonernas berättelser. I detta sammanhang vill jag också belysa min positiva inställning till interreligiös dialog i allmänhet och det aktuella projektet i synnerhet, något som skiner igenom min presentation av materialet. Min förhoppning är att användningen av de teoretiska modellerna ger en tillräcklig distans till materialet.

Varför är interreligiös dialog viktigt?

På det internationella planet betraktas religion i allt högre grad som en viktig faktor i konflikter och i fredsbyggande. Interreligiös dialog och samverkan används därför aktivt i fredsbyggande syfte. (Smock 2002) (Gopin 2000, 2002 a,b)

I Sverige ser vi inte eskalerade konflikter med religiösa inslag. Däremot används religion som identitetsmarkör i skapandet av polariserade "vi och dem-berättelser" och islamofobi och antisemitism är ett reellt hot mot individers säkerhet (Borell 2012). Religionen är också en viktig del av identiteten för de som anser sig som tillhörande en religiös tradition. Interreligiös dialog och interreligiöst upplysningsarbete i exempelvis skolor, kan därmed vara en del i arbetet för social hållbarhet och fred och säkerhet i Sverige. De religiösa samfundet visar också ett ökat intresse av att mötas, samarbeta och föra dialog över religionsgränserna. Exempel på initiativ och nätverk som har skapats de senaste åren är *Interreligiöst Centrum* i Göteborg, liksom *Tro och Tolerans* och *CoExist* i Malmö.

Tillsammans för Sverige visar på att det interreligiösa arbetet också har en demokratisk dimension. Sociologen Jürgen Habermas använder begreppet *postsekulärt samhälle*, och menar att vi lever i ett samhälle där religion har en central plats i många människors liv och identitet, samtidigt som detta förnekas av majoritetssamhället. Habermas menar också att det finns växande, religiösa-politiska rörelser som inte är en del av det offentliga samtalet och den politiska arenan. Habermas pekar på att detta innebär ett legitimitetsproblem i den liberala demokratin. (Habermas 2008)

Enligt religionsvetaren Ulrika Mårtensson menar Habermas att detta ställer krav på såväl de religiösa som de ickereligiösa medborgarna. De troende behöver översätta sina religiösa argument och begrepp till det sekulära språket – medan de icketroende bör överväga vilken betydelse dessa kan för det gemensamma goda. (Mårtensson 2014:37) Möjligtvis kan projektet "Tillsammans för Sverige" inte bara ses som ett interreligiöst projekt, utan också som början på den dialog mellan det religiösa och det ickereligiösa Sverige som Habermas efterlyser.

Tidigare forskning

Religion som social resurs

Studien *Religion som social resurs: Existentiella frågor och värderingar i unga människors liv* (Lövheim & Bromander 2012) bekräftar på flera områden den "vändning mot det inre" som beskrivs i studien *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality* (Heelas & Woodhead 2005). Endast 5 % av svenskarna i åldrarna 16-24 år anger religion som en väsentlig del av sitt liv (Lövheim 2012:78). Andra studier visar också att svenska elever har sjunkande religiösa kunskaper och saknar ett språk för att tala om religiösa livsåskådningar, vilket resulterar i det som Kerstin von Brömssen i sin avhandling *Tolkningar, förhandlingar och tystnader: Elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet* betecknar en "tystnadens tolerans" (von Brömssen 2003:323-324). von Brömssen avser med begreppet en inställning "av att tolerera, fördra eller stå ut med andras religion", vilket "får som synbarlig konsekvens en tydlig brist på nyfikenhet och vilja att möta fenomenet i fråga" (von Brömssen 2003:323). Att diskutera religion upplevs av eleverna i von Brömssens studie som något mycket känsligt och som därför undviks. Följden blir enligt von Brömssen en samlevnadsfrid som bygger på att deltagarna "träffas utan att mötas" (von Brömssen 2003:323), vilket enligt von Brömssen kan bidra till att deltagarna upprätthåller och reproducerar uppfattningar och missuppfattningar om skillnader och annorlundahet (von Brömssen 2003:324).

Religionens betydelse för det civila samhället är "häpnadsväckande lite utforskat", menar Lövheim & Bromander (2012:159), inte minst vad gäller de unga troende. Studier av unga svenskars religiositet fokuserar i allmänhet på förhållandet till existentiella frågor, såsom meningen med livet, tillfredsställelse med livet och synen på framtiden (Klingenberg 2012:35). Däremot saknar Lövheim & Bromander (2012)

studier av religion som en social resurs i ungas liv. Livsfrågor tycks i högsta grad vara aktuella för unga svenskar, sammanfattar redaktörerna Lövheim & Bromander i boken, "men frågan är om religion fortfarande kan ses som en resurs för att hantera dem?" (2012:8). Författarna beskriver ett "glapp" mellan forskare som intresserat sig för ungas livsstil och värderingar, och forskare som intresserat sig för ungas tro och religiösa engagemang – och menar att ett liknande förhållande gäller den internationella forskningen.

Denna studie hoppas bidra till denna forskning, genom att undersöka hur de unga intervjupersonernas religiösa livsåskådningar och identiteter kan fungera som sociala resurser i mötet med ett pluralistiskt samhälle och med oliktankande andra.

Dialog och interreligiös dialog

Ordet *dialog* härleds ur grekiskan *dia logos* vilket organisationsutvecklaren Isaacs översätter som ett flöde av mening, "meaning flowing through", mellan samtalets parter (Isaacs 1993:25). Isaacs kontrasterar dialog mot *debatt* och menar att medan den senare präglas av att deltagarna försvarar sina egna åsikter och attackerar mot den andres – präglas dialogen av ett kollektivt lärande där deltagarna utforskar "the processes, assumptions, and certainties that compose everyday experience" (Isaacs 1993:25). Wilhelmsson beskriver på ett liknande sätt en *lärande dialog* (Wilhelmsson 1998:248), ett begrepp som medlaren le Roux definierar som ett samtal där "olika perspektiv bryts mot varandra och deltagare som följd får en ny, större, mer nyanserad eller bredare syn på frågan som dialogen handlar om" (le Roux, under arbete).

Psykologen och dialogfacilitatoren Dan Bar-On beskriver dialog som ett identitetsarbete (Bar-On 2008), inte minst när deltagarnas sociala identiteter bygger på stereotypa bilder av den andre. När bilden av den Andre utmanas och förändras i ett genuint möte, leder detta därför till en kris också för den egna självbilden och identiteten. I ett "Jag-Du"-möte, för att tala med Buber (2006), lär du inte bara känna den andre utan också dig själv – en inre dialog likaväl som en yttre (Bar-On 2008).

Studier tyder på att dialog kan leda till att deltagarnas förståelse, tillit och öppenhet för "den Andre" ökar (Kahanoff & Shibli 2012) och att deltagarna ersätter stereotypa föreställningar om sig själv och den andre med mer komplexa sådana (Maoz et al 2002).

Studierna bekräftar därmed kontakthypotesen, som utvecklades av Allport under 1950-talet i medborgarrättsrörelsens USA (Allport 1979). Allport menade att konflikter mellan grupper bärs av individernas stereotypa föreställningar av varandra, vilket förstärks och cementeras när grupperna skiljs åt i ett segregerat samhälle. Hypotesen föreslår att de stereotypa bilderna och föreställningarna kan brytas ner genom personliga kontakter och vänskaper över de sociala gränserna. Intervjupersonerna i denna studie bekräftar hypotesens resonemang. "Man behöver inte ens diskutera religion, egentligen", berättar Alex, "man kan diskutera någonting helt annat och sedan kan man fortfarande känna att man efter mötet har fått en större insikt i en annan religion, en annan tradition, bara för att man skapar en relation till en person som tillhör en annan religion. Det är egentligen det enda som behövs. Det behöver inte vara mer komplicerat än så." (Alex, intervju 1)

I möten ansikte mot ansikte kan stereotypa bilder och negativa attityder brytas till mer komplexa och tillmötesgående sådana. Genom att bygga personliga relationer över sociala gränser, skapas därmed förutsättningar för att adressera fördomar mellan deltagarna såväl som i samhället. Även om teorin har kritiserats för att vara förenklad och inte tillräcklig, utgör den grunden för flera fredsskapande initiativ, däribland interreligiösa möten (Moberg 2009) och i exempelvis Israel/Palestina (Hammack 2011) (Kahanoff & Shibli 2012). Omfattade studier ger också hypotesen rätt (Pettigrew & Tropp 2006). Känslor av oro och hot reduceras och bilden av den andra gruppen förändras mot en mindre homogen bild. Den andra gruppen "avstereotypiseras" och "förmänskligas". (Borell 2012: 50-51) Till exempel visar studier rörande attityder till muslimer i västvärlden, att människor som har kontakter med muslimer har mindre fördomar mot dem än människor som inte har sådana kontakter (Borell 2012:52, Otterbeck & Bevelander 2006).

Kulturpsykologen Philip Hammack problematiserar kontakthypotesen i studien *Narrative and the Politics of Identity: The Cultural Psychology of Israeli and Palestinian Youth* (2011). Hammacks studie utvärderar två amerikanska fredsprogram för unga israeler och palestinier. Programmets syfte var att deltagarna, genom personliga möten och vänskaper, skulle förändra stereotypa föreställningar och skapa en ny social identitet, som inte begränsades och definierades av de nationella, sociala identiteterna.

Genom kvalitativa intervjuer med 45 deltagare före, under och efter deltagandet i fredsprogrammet, söker Hammack efter de unga israelernas och palestiniernas *narrative engagement* – hur de genom utvecklandet av sina livsberättelser navigerar mellan olika diskurser om social identitet och kulturdeltaktighet.

Utan att ta avstånd från programmets kosmopolitiska etik, kritiserar Hammack tendensen att låta den bli en oreflekterad utgångspunkt i praktik såväl som i forskning. De amerikanska fredsprogrammets individbaserade, "bottom-up"-perspektiv bortser från de politiska realiteter som präglar konflikten i Israel/Palestina menar Hammack (2011:92). Majoriteten av deltagarna utvecklade under lägret vänskaper över de sociala gränserna, de inkluderade den Andre i en ny identitetsberättelse och började ifrågasätta kollektiva fiendebilder av den Andre. Hammack fann dock att när informanterna vid hemkomsten kolliderade med den politiska verkligheten och omgivningens polariserade berättelser, återgick den absoluta majoriteten till en polariserad syn på den andre och på konflikten (Hammack 2011:322, 329). Som den främsta anledningen till detta ser Hammack av en stabil social identitet och tillhörighet till den egna gruppen. Känsla av vanmakt och frustration över det politiska läget och rädslan att betraktas som förrädare av den egna sidan bidrog enligt Hammack också till att det var svårt för informanterna att behålla den positiva bilden av den andre efter dialogmötet (2011:293, 329). Om kontakthypotesen ska fortsätta att vara användbar, behöver den enligt Hammack inkludera de psykologiska, sociologiska och politiska implikationer som kontakterna över gruppgränserna för med sig för deltagarna (2011:345). Hammack efterlyser också ett fredsarbete som ser grupper avgränsningar mot varandra som en möjlighet för samexistens och inte som hinder som ska dekonstrueras (2011:355).

Som vi kommer att se, utgår TFS från kontakthypotesens tilltro till personliga möten, samtidigt som projektbeskrivningen såväl som intervjupersonerna refererar till sociala (makt)strukturer i samhället. Däremot framgår det i materialet inte i vilken mån detta lyfts upp och bearbetas mellan deltagarna i den interreligiösa dialogen.

Dialoger och konflikter kan också studeras som narrativa processer, där parternas personliga och kollektiva identitetsberättelser (Hammack 2011:23, 260, 337) och konfliktberättelser (Winslade & Monk 2012) ses som arenor och drivkrafter för konflikters eskalering såväl som för konfliktlösning.

Då religion ofta betraktas som en faktor i både konflikter och i fredsbyggande, inriktar sig en stor del av den internationella forskningen på interreligiös dialog som fredsarbete (se till exempel Villumstad 2002, Gopin 2000, 2002a, 2002b, Abu-Nimer 2002, Steele 2002). De studier av interreligiösa dialoger i en nordisk kontext som jag har funnit kan exempelvis fokusera på förhållningssätt till den Andre utifrån Bubers Jag-Du perspektiv (Illman 2006) eller utgå från ett religionsteologiskt perspektiv (Ahlstrand 2011). Denna studie anlägger ett i första hand religionsteologiskt perspektiv på intervjupersonernas berättelser om värdet av interreligiös dialog och deras motiv för att delta. Ett perspektiv som utvecklas i metoddelen nedan.

Studiens teoretiska ramverk

Teori kan ses som ett verktyg för att försöka förstå ett enskilt fenomen genom att sätta det i ett större sammanhang. Med teorin försöker man också belysa och uppenbara nya aspekter av fenomenet, för att förstå det på nya sätt (Moberg 2013:16f).

I tolkandet av intervjupersonernas religiösa identitet och förhållningssätt i den senmoderna och sekulära kontext som Sverige utgör, utgår jag från *Heelas och Woodheads* (2005) religionssociologiska begreppsapparat, samt ett religionsteologiskt perspektiv (Knitter 2002, Ahlstrand 2011). För att undersöka hur deltagarna genom sina livsberättelser förhåller sig till olika diskurser i samhället om religion och troende, och hur de genom sina livsberättelser förhåller sig till de andra projektdeltagarnas livsåskådningar – används begreppet *narrative engagement*, såsom det används av socialpsykologerna Hammack och Cohler (Hammack 2011, Hammack & Cohler 2009, 2011).

En andlig revolution?

Sociologen Giddens (1991) beskriver den senmoderna människans identitet som ett "subjektets projekt", baserat på individens val. Medan samhället tidigare insisterade på att individen skulle identifiera sig med de givna, sociala rollerna och följa traditionen och yttre auktoriteter, lever studiens intervjupersoner i en tid som snarare värderar det egna valet, den inre auktoriteten och att 'lyssna till sitt hjärta'. Charles Taylor beskriver denna rörelse från kollektiv till subjekt, som en "*massive subjective turn of modern culture*" (Taylor 1991:26). *Heelas och Woodhead* (2005) menar att denna genomgripande, subjektiva vändning förklarar mönstret av minskande församlingar i länderna i väst, såväl som det ökade intresset för en mer subjektivt baserad andlighet.

Ett mönster som bekräftas av studier i Sverige (Ahlstrand & Gunner 2008). Heelas och Woodhead beskriver det första förhållningssättet som *life-as*, baserat på uppfyllandet av ens sociala roller. *Livet som* exempelvis mor, anställd eller församlingsmedlem och lojaliteten mot dessa rollförväntningar går före "själviska" behov och drömmar. Medan *life-as* bygger på anpassning till yttre auktoriteter och förväntningar, värderar istället dess motsats *subjective-life* en autentisk kontakt med de inre kvaliteterna och behoven. Författarna menar att församlingarna präglas av en *livet-som religiositet*, vilket förklarar deras minskande attraktionskraft i en tid som präglas av en vändning mot subjektet. Kyrkor och andra församlingar tappar medlemmar, eftersom människor inte längre vill underkasta sig de roller, plikter och traditioner som dessa institutioner står för. Samma dynamik förklarar, enligt författarna, framväxten av en *subjective-life spirituality*, som understryker individens inre auktoritet, utveckling och välbefinnande.

Heelas och Woodhead beskriver *andlighet* som något subjektbaserat - i motsatsställning till en mer kollektivt baserad *religiositet*. Ett förhållningssätt som denna studies resultat både bekräftar och problematiserar.

Heelas och Woodhead har fått kritik att de applicerar begreppet "andlighet" på verksamheter som deltagarna själva inte beskriver med andliga konnotationer utan istället rent fysiska eller psykologiska aspekter och därmed läser in en andlighet i samhället som kanske inte finns där (Shterin 2007:724).

Intervjupersonernas berättelser visar att den reflexiva, religiösa identitet som Heelas och Woodhead, liksom Knitter (2002), Ahlstrand (2005, 2011) och Giddens (1991) beskriver, stimuleras av mötet med andras livsåskådningar såväl som i mötet med ett sekulärt och religionsskeptiskt majoritetssamhälle. Exempelvis får muslimska unga i Sverige, med utmaningen att skapa en "blågul islam" med en islamsk identitet intakt, hantera frågor om vad det innebär det att vara muslim i dagens Sverige (Larsson 2005:481).

Utan att redan nu avslöja studiens resultat, ger flera av intervjupersonerna uttryck för att de befinner sig i ett spänningsfält mellan de förhållningssätt som Heelas och Woodhead beskriver som *livet-som* och ett subjektbaserat liv – i reflektionen över sin religiösa livsåskådning och sin relation till församlingarna.

Den subjektiva trend som Taylor, Heelas och Woodhead m fl. beskriver, skall ses tillsammans med de moderna, liberala och sekulära ideal som präglar Västeuropa, där Sverige ofta beskrivs som ett av de mest sekulära länderna i världen. 1900-talet såg en "privatisering" av religion, där religion och religiösa argument "retirerade" från den offentliga till den personliga sfären, samtidigt som undersökningar visade på religionens stadigt minskande betydelse som livsåskådning såväl som social institution (Mårtensson 2014).

Samtidigt lever intervjupersonerna i ett samhälle där religion de senaste decennierna har fått en större betydelse i det offentliga rummet (Mårtensson 2014). De traditionella religionerna har visat sig fortsatt vara viktiga i västvärlden, såväl som i världen som helhet. Jakelić (2010) menar att de bör ses som en del av den senmoderna tiden, inte som en sorts övergående, förmodern "rest". Senmoderniteten innebär inte ett totalt brott med traditionella samhället och de traditionella religionerna, menar Jakelić, traditionerna fortsätter om än i nya former och i en ny kontext. För "de flesta människor i de flesta delar världen, är religiositeten en integrerad del av deras modernitet, inte en reaktion mot moderniteten" (Davie citerad i Mårtensson 2014:31) Mårtensson menar att den reflexiva tendensen inom de traditionella religionerna syns inte bara i västvärlden, utan också i länder som Egypten: "Instead of simply believing and practising Islam as everyone else does, modern individuals have made Islam an object of reflection, asking what Islam means for them" (Mårtensson 2014:35).

Jakelić och Mårtensson kan läsas som en kritik mot Heelas och Woodheads underliggande tes att församlingsreligiositet inte är en del av det senmoderna projektet. Heelas och Woodhead menar själva att de församlingar som kommer att attrahera flest medlemmar i framtiden är de som bäst kan härbärgera och bekräfta den reflexivitet som Jakelić och Mårtensson beskriver.

I studien undersöker jag om denna "inre vändning", där legitimiteten grundas i ett reflekterande subjekt snarare än i religiösa auktoriteter och traditioner, är en relevant faktor i intervjupersonernas religiositet och deltagande i den interreligiösa dialogen – samt hur denna inre vändning i så fall tar sig uttryck. Beskriver intervjupersonerna

tecken på den senmoderna process inom ramen för de religiösa traditionerna, som Jakelić beskriver?

Sann mot mig själv och öppen för andra

Reaktionerna på TFS visar att interreligiös dialog är allt annat än okontroversiellt i Sverige (Svenska kyrkan på Södermalm 2014, Dagen 2011). Medan vissa ser interreligiös dialog som något positivt, menar andra att den religiösa identiteten riskerar att suddas ut, uppluckras och relativiseras (Palmdahl 2005). Det kan, i de muslimska och judiska minoriteterna, också böttna i ett värnande om gruppens identitet och trygghet gentemot storsamhället (Gopin 2002 b).

För att undersöka hur intervjupersonerna arbetar med sin religiösa identitet i mötet med troende från andra religiösa traditioner, anlägger vi med Paul Knitters hjälp ett religionsteologiskt perspektiv på intervjupersonernas berättelser. *Religionsteologi* behandlar frågor om "vad existensen av andra religioner innebär för kristen, eller annan religiös, självförståelse" (Ahlstrand i Stenmark & Westerlund 2002:49). I ett kristet perspektiv kan det till exempel gälla frågan om tron på Kristus som den enda frälsaren kan bevaras utan att samtidigt förneka möjligheten för frälsning för de icke-kristna (Knitter 2002:188).

Knitter presenterar i *Introducing theologies of religions* (2002) fyra religionsteologiska modeller. De fyra modellerna står för olika vägar att behålla sin kristna identitet och en kristologi som samtidigt förhåller sig respektfullt och dialogiskt till troende från andra religioner. Modellerna rör sig från exklusivitiska anspråk (*Replacement-modellen*) till mer inklusivistiska (*Fulfillment-modellen*) och pluralistiska förhållningssätt (*Mutuality-modellen*) gentemot andras religiösa traditioner. Modellerna balanserar mellan två faror, menar Knitter: Antingen betona den egna religionens partikularitet så att de andras värde riskeras (replacement-modellen och fulfillment-modellen) eller att betona det universella vilket kan suddas ut de reella skillnaderna (mutuality-modellen) (Knitter 2002:173). Den fjärde, *Acceptance-modellen* hanterar denna identitetsbalansakt på ett bättre sätt, menar Knitter, genom att varken hålla upp någon religion som överordnad de andra, eller söka efter något gemensamt som förenar religionerna. (Knitter 2002:173) Den stora skillnaden mellan acceptans-modellen och de andra modellerna är synen på skillnader, enligt Knitter. Medan de andra ser skillnader som något de vill röra

sig bortom, är skillnader för acceptansmodellens teologer något positivt som de vill leva med. Replacement-modellen respekterar skillnaderna, men vill avlägsna dem genom att bjuda in de andra till att bli kristna. För fulfillment- och mutualityteologerna värderas och respekteras skillnaderna, men fokus är att finna likheter och överkomma skillnader. (Knitter 2002:173) För acceptansmodellen är skillnaderna istället mer livgivande än likheterna (Knitter 2002:220) "Vive la difference! De religiösa traditionerna är verkligen olika - och vi måste *acceptera* dessa skillnader", summerar Knitter modellen (Knitter 2002:173). Knitter relaterar modellens företrädare till det postmoderna och socialkonstruktivistiska perspektivet, vilket gör den intressant i förhållande till Heelas och Woodheads studie och begreppsapparat. Av denna anledning kan det vara värdefullt att ge mer utrymme åt denna sista modell.

Syftet med att poängtera värdet av skillnaderna, svarar acceptansteologerna de som är skeptiska till projekt som TFS, är att säkra att de religiösa traditionernas identitet och integritet inte överträds av en annan religion (Knitter 2002:183).

Religionerna behöver vara goda grannar med varandra menar acceptansteologerna - och interreligiös dialog är viktig för att skapa denna "grannsämja". Men för att göra det, behöver de inse att "goda staket gör goda grannar". Det första steget i en dialog är inte att ta bort staketen och försöka bygga religiösa likheter - utan att försöka vara så autentiska som möjligt och låta grannarna se vem man är, medan samtalet förs över staketen. (Knitter 2002:183) Acceptansmodellens teologer påstår sig inte känna till vad som utgör hjärtat i alla religioner, menar Knitter. De kan närma sig andra religioner som helt enkelt annorlunda - och kan utforska samförstånd och meningsskiljaktigheter, utan att för den skull göra riskabla jämförelser utifrån antaganden om en gemensam kärna. (Knitter 2002:184) Om det finns någon gemensam grund mellan två olika religioner, kan det bara upptäckas genom dialogen, eller kanske skapas av dialogen. Det är omöjligt att innan en dialog veta vad två olika religioner har gemensamt. (Knitter 2002:218)

Hur förhåller sig intervjupersonerna till de olika religiösa traditionernas eventuella sanningsanspråk? Hur värnar intervjupersonerna sina "staket" kring sina religiösa identiteter i dialogen med den religiöse andre? Vilket värde ser de i den interreligiösa dialogen? Det här är frågor som studien undersöker utifrån Knitters religionsteologiska modeller.

Det problematiska med religionsteologiska modeller i denna kontext

Det är problematiskt att applicera modeller som är skapade i och för en kristen kontext på intervjupersoner som tillhör andra religiösa traditioner. Är det ens möjligt? Jag finner under arbetet med studien att det är möjligt och att modellerna har en tillräcklig relevans i analysen av intervjupersonernas förhållningssätt till den interreligiösa dialogen och de religiösa andra. Anledningen är förmodligen att utmaningarna kring att bevara en religiös identitet i förhållandet till andra livsåskådningar är tillräckligt lika för detta över religionsgränserna – kanske särskilt så eftersom de aktuella religiösa traditionerna i studien samtliga tillhör de abrahamitiska religionerna. Däremot visade det sig inte möjligt i analysen av den intervjuperson som inte såg sig som tillhörig en religiös tradition, han blev därmed osynliggjord på ett sätt som bör uppmärksammas och väcker frågor för vidare forskning: Hur skapar man motsvarande "religionsteologiska" modeller som kan appliceras på deltagare i en interreligiös dialog från olika religiösa traditioner, såväl som de med ickereligiösa livsåskådningar?

Med berättelsen som verktyg

"Vi är alla berättare, och vi är berättelserna som vi berättar", skriver sociologerna McAdams et al (2006:3). Författarna ger uttryck för en senmodern och socialkonstruktivistisk syn på identitet som en narrativ process, och refererar till de berättelser som människor konstruerar och berättar om sig själva för att definiera vilka de är, för sig själva och för andra (McAdams et al 2006:4). "A person's identity is not to be found in behaviour" skriver Giddens, "nor - important though this is - in the reactions of others, but in the capacity to keep a particular narrative going" (Giddens 1991:54). Genom livsberättelsen integreras livserfarenheter i formen av en berättelse, som ger mening åt erfarenheterna och en känsla av helhet och riktning åt individens livsbana. (Hammack & Cohler 2009, Polkinghorne 1988).

I detta perspektiv blir det intressant hur intervjupersonerna väver in sin religiositet i sin livsberättelse. På vilka sätt låter de sina erfarenheter som troende ge en känsla av mening åt sina erfarenheter utanför och inom den interreligiösa dialogen? Hur låter de den interreligiösa dialogen ge mening och en känsla av agens åt den större berättelse som deras livsberättelse utgör? På vilket sätt blir den religiösa identiteten och den interreligiösa dialogen därigenom en social resurs för intervjupersonen? I

undersökandet av detta utgår studien från socialpsykologerna Hammack (2011) och Hammack och Cohlers (2009, 2011) arbeten och begreppsapparat.

Studiens inledande resultatdel syftar till att kartlägga det narrativa landskap som projektets unga troende rör sig i, när det kommer till uppfattningar i samhället om religion och religiositet. Hammack och Cohler understryker att den narrativa identiteten utvecklas i ett socialt sammanhang och i samspel med samhällets dominerande diskurser, liksom politiska, historiska och ekonomiska faktorer (Hammack & Cohler 2009, 2011). En persons livsberättelse kan ses som en arena där samhällets "stora berättelser" möter individens identitet och livsvärld (Jackson 2002). Ett centralt begrepp i avsnittet är begreppet *master narratives*: "those 'big' stories of a group that convey central messages about collective memory, emotion, and ideology" (Hammack 2011:337f). Begreppet refererar till de kollektiva diskurser som grupper använder för att definiera sig själva, "de andra" och sin plats i världen (Zerubavel 1995:6,8) (Hammack 2011:13). På nationell nivå kan det handla om den nationella historieskrivningen, förmedlad genom exempelvis utbildningsväsendet och media – men också subgruppers olika berättelser om sig själva och de andra.

Som ung, troende möter man inte bara den egna gruppens identitetsberättelser, TFS understryker att man också påtvingas andras berättelser om vem man är. Som ung muslim i Sverige måste man till exempel förhålla sig till islamofobiska berättelser i majoritetssamhället (Larsson 2003, 2005). Samma unga muslim behöver också förhålla sig till olika uppfattningar och berättelser om vad Islam innebär, inom den stora gemenskap som Islam utgör. Hammack refererar till Vygotskys "yttre och inre språk" och menar att eftersom individen internaliserar de kollektiva berättelserna och "språken" - berikar, kolliderar och skaver berättelserna också inom oss som individer. De är en del av den process som vi benämner identitet. Berättelserna är inte passiva element, utan aktiva riktlinjer som påverkar individers handlingar, liv och död. (Hammack 2011)

Studien vill också undersöka hur deltagarna genom sina narrativ hanterar dessa kollektiva berättelser, i formandet av en personlig och religiös identitet. Centralt i Hammacks och Cohlers studier är individens agens, såsom begreppet förstås i

livsbaneperspektivet, det vill säga individens egen vilja och förmåga till självständiga val och handlingar (Gecas 2003). Detta kommer till uttryck i nästa centrala begrepp i Hammack och Cohlers studier, *narrative engagement*.

Hence, the focus on human development for which we advocate is characterized by a process of *engagement*. We do not privilege structure over agency, and in this way we argue that the relationship between culture and the individual is *reciprocal* and *coconstitutive*. (Hammack & Cohler 2009:11)

Individen är en medskapande aktör i samhället, som skapar mening åt sitt liv genom att använda de verktyg och möjligheter som finns tillgängliga. Bland dessa verktyg spelar språk och diskurs en central roll, menar Hammack och Cohler (Hammack & Cohler 2009, Hammack 2011). Individen förhåller sig aktivt till de *master narratives* som hon möter i sin omgivning. När hon skapar sin individuella livsberättelse, gör hon det i samspel med de *master narratives* som utgör den sociala identiteten för de grupper som hon identifierar sig med. (Hammack 2011:201). Med begreppet *narrative engagement* avses denna pågående och föränderliga process - hur individer väljer att engagera sig i och hur de navigerar mellan de *master narratives* som präglar deras kulturella omgivning. Hur, när och varför väljer till exempel vissa israeliska unga berättelser som betonar känslan av offerskap i stället för resiliens? Hur, när och varför legitimerar vissa palestinska unga våld mot civila medan andra problematiserar detta på moraliska eller religiösa grunder? (Hammack 2011:23). Hammack och Cohler beskriver *narrative engagement* som en resurs för social förändring (Hammack & Cohler 2009:xiii), vilket kan exemplifieras med hur homosexuella i Hammacks och Cohlers studie (2009) väljer att förhålla sig till omgivningens uppfattningar om homosexualitet – eller hur de israeliska och palestinska informanterna i Hammacks studie förhåller sig till den israel-palestinska konflikten. Hammacks och Cohlers syn på *narrative engagement* är intressant för denna studies fokus på religion och interreligiös dialog som en social resurs – något som vi återkommer till.

Metod

Studien utgår från intervjusamtal med fem deltagare i det interreligiösa projektet Tillsammans för Sverige. Varje deltagare intervjuades vid två tillfällen, i november 2013 samt en uppföljande intervju i januari eller februari 2014. Syftet med den andra intervjun var att få möjlighet att utveckla det första samtalet och att få ställa frågor som

dykt upp under arbetet med uppsatsen sedan den första intervjun. Intervjuguiden utformades med en öppen struktur runt vissa teman, för att låta intervjupersonen berätta sin egen berättelse. Varje del av intervjuguiden gavs en rubrik utifrån studiens grundläggande begrepp och frågeställningar. På så sätt gavs jag som intervjuare en möjlighet att hålla fokus på studiens teman, samtidigt som intervjupersonen fick frihet att styra en del av intervjuens inriktning och innehåll.

Inspirerad av *grounded theory* (Oktay 2012), var jag öppen för att mötet med intervjupersonernas berättelser skulle kunna komma att förändra studiens frågeställningar och teoretiska ramverk. Jag var därmed också öppen för att intervjufrågorna kunde förändras under studiens gång, vilket visade sig vara en bra utgångspunkt. I studiens inledande skede, utgick jag från en konflikthanteringsförståelse av dialog, och gissade att intervjupersonernas berättelser om dialogprocesserna skulle präglas av en förhandling om sociala identiteter. Istället visade sig ett religionsteologiskt perspektiv och Heelas och Woodheads begreppsapparat vara mer relevant.

Kvalitativa och narrativa studier

Studier av ungas attityder till religion och tro bygger ofta på kvalitativa intervjuer, då det ger utrymme för nyanser och intervjupersonernas personliga tankebanor (Klingenberg 2012). Syftet med den kvalitativa forskningsintervjun är att beskriva och tolka olika teman som förekommer i intervjupersonens livsvärld (Kvale 1997, Denzin & Lincoln 1994:2). Eftersom denna studie undersöker individers reflektioner och berättelser kring sig själva och andra, valde också jag kvalitativa intervjuer som metod.

Istället för en positivistisk föreställning om kunskap som verklighetens spegel, utgår jag från en föreställning om verkligheten som sociala konstruktioner i form av berättelser (Kvale 1997, Pinnegar & Daynes 2007). I analysen av intervjumaterialet utgår jag från en socialkonstruktivistisk syn på kunskap – och betraktar intervjuerna som en form av samtal, där jag som forskare och intervjupersonen tillsammans skapar ny kunskap och mening.

Genom det narrativa förhållningssättet hoppas jag studera på vilka sätt intervjupersonerna, genom sina berättelser, skapar mening och sammanhang av sina religiösa och interreligiösa erfarenheter (Hammack & Cohler 2011). Antalet narrativa studier har ökat dramatiskt sedan 1980-talet (Liebliech et al 1998:4), vilket kan kopplas till den nuvarande socialkonstruktivistiska och postmoderna trenden i den sociala

forskningen (Clandinin 2007:1). Narrativa studier omfattar narrativ som forskningsmaterial såväl som metod. Materialet kan vara skrivet material som dagböcker och självbiografier, ostrukturerade konversationer eller intervjusamtal som i denna studie. Medan de narrativa forskningsmetoderna och analyserna varierar stort, utgår de från antagandet att människor och grupper lever och förstår sina liv i form av berättelser, i linje med beskrivningen i teorigenomgången på s24. Conelly & Clandinin definierar i linje med detta narrativ forskning som *the study of experience as story* (Conelly & Clandinin, citerade i Pinnegar & Daynes 2007:38).

I analysen av intervjupersonernas berättelser, använder jag två olika perspektiv, inspirerad av Amia Lieblich et al:s *categorical-content* och *holistic-content* (Lieblich et al 1998). I ett första steg kategoriserades innehållet i intervjusamtalen efter teman och rubriker, som var relevanta för studiens frågeställningar (Lieblich et al 1998). Därigenom synliggjordes likheter och skillnader mellan intervjupersonernas förhållningssätt och hur de förmedlade sina religiösa identiteter. Dessa teman och rubriker återfinns i resultatdelens rubriker och avsnitt. I ett andra steg anlade jag ett helhetsperspektiv på innehållet, för att klargöra övergripande mönster och teman i de respektive intervjupersonernas berättelser (Lieblich et al 1998). Här såg jag efter hur intervjupersonerna öppnade och sammanfattade sina berättelser, vilka händelser som utgjorde vändpunkter och efter återkommande teman och uttryck. Det holistiska perspektivet var användbart i undersökandet av intervjupersonens generella förmedling av sin agens och religionsteologiska livsåskådning. Detta perspektiv bildar, tillsammans med kategoriperspektivet, underlaget för den sammanfattande beskrivningen av intervjupersonernas olika förhållningssätt i studiens diskussionsdel.

Etiska frågor under studiens utförande

”En intervjuundersökning är ett moraliskt företag”, skriver Kvale, ”det personliga samspelet i intervjun inverkar på den intervjuade, och den kunskap som frambringas genom intervjun inverkar på vår förståelse av människans situation” (Kvale 1997:104). Eftersom studien bygger på intervjusamtal med unga människor, kring något så personligt som religiös identitet, är Kvales påminnelse viktig genom hela arbetet med studien.

Intervjusamtalens relativt öppna och explorativa karaktär problematiserade frågan om informerat samtycke, eftersom varken intervjuaren eller intervjupersonen inte på förhand riktigt visste hur intervjuerna skulle komma att utvecklas (Kvale 1997:113). För att säkra intervjupersonens samtycke, uppställdes reglerna att intervjupersonen när som helst kunde avbryta intervjun (se bifogat presentationsmaterial).

Intervjupersonerna fick också möjlighet att granska och godkänna studien, innan den lämnades in till universitetet. Intervjupersonernas konfidentialitet skyddas genom fingerade namn och utelämnande av detaljer som kan underlätta identifiering.

En intervjustudie bör även ta i beaktande möjliga konsekvenser för intervjupersonen och för samhället i stort (Kvale 1997). Undersökningens person bör lida så liten skada som möjligt av fältstudien och forskaren bör också tänka igenom möjliga konsekvenser för den grupp som undersökningens person representerar (Kvale 1997: 110). Som forskare är jag medveten om att studien och intervjupersonerna rör sig i ett känslomässigt och politiskt laddat fält. Fördomar mot religiösa personer florerar i samhället och kan påverka läsningen såväl som författandet av en studie som denna. Som författare ser jag därför ett ansvar att problematisera och nyansera stereotypa uppfattningar om specifika religioner och av religiösa människor i allmänhet.

Kvale menar också att forskning bör syfta till att förbättra människans tillvaro i stort (Kvale 1997). Som praktiker inom fältet dialog, storytelling och interreligiös dialog, delar jag denna uppfattning. Min förhoppning är att studien på något sätt kan bidra till såväl forskare som praktiker inom fältet, genom att bidra till erfarenhetsutbyte och till utvecklandet av ett teoretiskt ramverk för studier och utvecklandet av interreligiös/interkulturell dialog.

Studiens begränsningar

På grund av studiens begränsade omfång har områden och frågor prioriterats bort. Under planeringen av studien övervägde jag att låta observationer av ett par av TFS' verksamheter ingå i studien, för att ge en tydligare kontext till intervjupersonernas berättelser. Detta valdes bort av utrymmesskäl.

I TFS verksamhet deltar unga från dharmiska, humanistiska, judiska, muslimska och kristna livsåskådningar, samt "sökare" utan religiös tillhörighet. Av denna mångfald är det endast tre livsåskådningar som representeras; judendom, islam och en "sökare". Anledningen till detta är att jag sökte efter intervjupersoner som individer, snarare än som representanter för livsåskådningar – och föreliggande intervjupersoner var de personer som svarade an på min förfrågan. Det hade varit intressant med en större spridning. Det hade till exempel varit intressant att utforska om en kristen i större grad upplever sig som en del av majoritetssamhället och hur detta påverkar dennes erfarenheter och tolkningar av det interreligiösa mötet. De dharmiska unga, som exempelvis sikher, hinduer eller buddhister, är en grupp som uppmärksammas lite i majoritetssamhället såväl som i forskning och som det därför hade varit intressant och värdefullt att lyfta upp.

Hur har intervjupersonernas upplevelse av att vara troende motiverat dem att delta i Tillsammans för Sverige?

Under intervjusamtalen kolliderar två olika slags berättelser om religion och religiositet. Liksom de unga katolikerna i Lundbergs studie upplever intervjupersonerna att religion betraktas som något ointressant eller negativt i samhället i stort, samtidigt som den religiösa identiteten beskrivs som en central resurs när de skapar berättelsen om sig själva (Lundberg 2012:253,). Hanterandet av dessa majoritetssamhällets stereotyper och "påtvungade identiteter" är en central del i intervjupersonernas skapande och formulerande av en religiös identitet.

Det följande stycket **Hakkors och rosor** är ett försök att teckna det landskap av *master narratives* i majoritetssamhället kring religion och troende, som intervjupersonerna navigerar i som unga troende och som deltagare i ett interreligiöst projekt.

Intervjupersonernas hanterande av dessa *master narratives*, deras *narrative engagement* för att tala med Hammack och Cohler (2009, 2011), utgör också en central del av stycket. Därefter undersöks **Trons och församlingarnas betydelse** i intervjupersonernas berättelser, i relation till deras beslut att delta i TFS.

Hakkors och rosor – majoritetssamhällets berättelser om troende

Jag träffar Adam och sedan Alex för en andra, uppföljande intervju i mitten av januari. Det är bara några veckor efter medias rapportering om inristade hakkors på portarna till stora moskén på Södermalm på nyårsdagens morgon (Smälänningen 2014). Som ung religiös lever du också med andras berättelser om vem du är. Det är i kollisionen mellan det sekulära samhället och de religiösa traditionerna, eller i sökandet efter egen andlighet, där det "skaver", som vi finner de unga deltagarna i Tillsammans för Sverige.

Knäppisar och fanatiker

"Som ung och religiös så anses man vara konstig", berättar *Leah*, "det är ganska kul att oavsett vad man tror så har man upplevt det." En upplevd skepsis i majoritetssamhället gentemot religion och troende återkommer i intervjupersonernas berättelser, där ord som "tabu" (*Leila*, intervju 1), "beröringsskräck" (*August*, intervju 1), "fanatiker" och "knäppisar" (*Alex*, intervju 2) beskriver samhällets narrativ om religiösa. "Tyvärr är det nästan tabu att prata om religion", berättar *Leila*, "människor blir rädda av att höra om religion, eller relatera till tro och andlighet. (...) Möjligheterna att tala om religion är otroligt begränsat. Nästan obefintligt." (*Leila*, intervju 1)

Intervjupersonernas beskrivning bekräftas av flera studier. Samtidigt som över 70 % av svenskarna är medlemmar i Svenska kyrkan (*Borell* 2012), beskrivs Sverige som ett av de mest sekulariserade länderna i världen (*Zuckerman* 2009). Normen i majoritetssamhället är att vara icke-religiös och det finns inte minst bland unga en liten kunskap om och förståelse för vad en religiös grundhållning kan betyda i en människas vardagsliv (*von Brömssen* 2003). I det moderna samhället ställs "religiösa" ofta i motsats till det som beskrivs som "modernt" och "sekulärt" (*Jakelić* 2010, *Gopin* 2002 b). Det kan därför upplevas provocerande när religionen får praktiska eller synliga uttryck i det offentliga rummet (*Mårtensson* 2014). De nästan obefintliga möjligheter som *Leila* talar om, kan kopplas till studier som visar att de unga idag vet mindre både om sin egen och om andras livsåskådningar än tidigare (*von Brömssen* 2003). När denna grundkunskap saknas, framställs religion ofta som något "annorlunda", "främmande" och "hotfullt". Religiösa människor blir en grupp man klumpar ihop, generaliserar och stereotypiserar. Enligt *von Brömssen* talar man i samhället om olika religioner utifrån ett ideal om tolerans, men det är en *tystnadens tolerans*, som mer handlar om att passivt

ha överseende med olikheter - än att aktivt möta och arbeta med olikheterna (von Brömssen 2003:323).

Leilas upplevelse av att religion marginaliseras och betraktas med skepsis, bekräftas av de övriga intervjupersonernas berättelser. "Folk blir förvånade, när de får höra att jag är religiös", berättar *Alex* och beskriver en syn i samhället på troende som antingen "knäppisar" eller "fanatiker". Hon kopplar detta till hur media rapporterar om religion: om kristna fundamentalister i det amerikanska bibelbältet och att alla terroråd egentligen är kopplade till religion. Media är upptagna av att visa negativa sidor av religion, menar *Alex*, medan vardagsreligiositeten inte har något nyhetsvärde. I själva verket är svenskar mer religiösa än vad folk tror, menar *Alex*.

. Jag var på en julkonsert, då var det ju fullt i hela kyrkan. Med människor som går dit för att höra lite på prästen, och få höra en massa gospel. Det var helt fullt, med människor som har kommit dit, med sina barn, för att de vill ha den religiösa upplevelsen ändå. Och det är någonting som media inte täcker idag. Människor förstår inte det. Människor förstår inte varför vi ska ha kyrkor, eller varför vi ens ska hålla på. (...) Jag tror att det är lite det som TFS vill visa upp. Att det finns människor precis som du och jag som är religiösa, i Stockholm och i Sverige. (*Alex*, intervju 2)

Alex berättelse om upplevelsen av den fulla kyrkan är ett exempel på en motberättelse (Zerubavel 1995) till de *master narratives* som *Alex* menar marginaliserar religiositeten i Sverige. Även *Leila* refererar till en bild av en rådande religionsrädsla samtidigt som hon "har läst att andligheten ökar i samhället" (*Leila*, intervju 1).

Intervjupersonernas utsagor kan ses som en strävan att normalisera religion och religiositet i samhället – och som en önskan om delaktighet i samhället som inkluderar den religiösa identiteten. En intention som kan kopplas till erkännandet av det postsekulära samhälle som Habermas (2008) talar om. I dag är det istället normbrytande att vara troende och visa sin religiositet, menar *Leila*.

"Det är ingen som kräver att jag ska försvara mig varför jag bär slöja, eller varför jag väljer att inte ta i hand med främmande män, eller varför jag väljer att inte dricka... Men jag får ändå göra det! Jag tycker inte att jag ska behöva förklara mig för att jag betar mig normbrytande, men... tyvärr, that's the norms liksom." (*Leila*, intervju 1)

De gemensamma erfarenheterna av utanförskap och normbrytande, gör att intervjupersonerna upplever att de har betydligt mer gemensamt som unga troende i Sverige oavsett tro, än vad deras olika livsåskådningar skiljer dem åt. *Leah* anspelar på *master narratives* om religion som motivator i konflikter, och lyfter istället fram erfarenheten av gemenskap över religionsgränserna.

Vi har mer gemensamt med någon som har en tro. Det tar jag ofta upp med folk. För dem är det så främmande att man skulle kunna ha någonting gemensamt. (...) Den historien kommer alltid upp: Som ung och religiös så anses man vara konstig, Det är ganska kul att oavsett vad man tror så har man upplevt det. Det tycker jag är intressant. (*Leah*, intervju 1)

Intervjupersonerna beskriver sammanfattningsvis ett majoritetssamhälle präglad av skepsis mot och okunnighet om religion och troende. Intervjupersonerna upplever sig som normbrytande och uttrycker ett behov av att deras religiösa identitet erkänns, bekräftas och integreras i majoritetssamhället.

Religion som orsak till och motor i krig

Som en del av den religionsskeptiska berättelsen refererar intervjupersonerna till uppfattningar om religion som orsak till problem och konflikter. *Leah* berättar att hon som judinna ofta får stå till svars för den politiska situationen i Israel/Palestina och refererar till uppfattningar om religion som källa till konflikter. *Leah* beskriver en svårighet att bryta igenom och problematisera narrativ om att religion bidrar till krig. "Bilden av motsättningar mellan religioner är kanske mer satt av människor som inte har religioner", menar *Leah* och fortsätter: "Det är så stort det här, att religion bidrar till krig. Genom att vi möts så här så motbevisar vi det. Att vi vill göra någonting tillsammans." (*Leah*, intervju 1) Intervjupersonerna menar att projektet skapar en motberättelse genom att praktiskt mötas och att arbeta tillsammans över religionsgränserna. Därigenom visar projektet och deltagarna på en alternativ berättelse (se Lederach 2005) om fredlig samexistens och samarbete över religionsgränserna.

Islamofobi och antisemitism

”Islam har blivit en ras i Europa”, menar författaren Ngozi Adichie, ”för ras handlar om att människor tillskrivs kollektiva egenskaper utifrån deras utseende. Så i Europa tillhör en kristen från Nordafrika eller Mellanöstern rasbegreppet ’islam’, enbart på grund av sitt utseende.” (GP 2014) Adichies beskrivning kan ses som ett tecken på en diskussion kring hur islam tenderar att fungera som etnisk markör i skapandet av berättelser om ”vi och dem” i ett europeiskt land som Sverige.

Sveriges muslimska befolkning har ökat från några individer och familjer innan 1950, till uppskattningsvis 350 000 personer år 2000 (Otterbeck & Bevelander 2006:8). Islam har med Otterbecks och Bevelanders ord ”förvandlats från att vara ett exotiskt syskon till kristendom och judendom som praktiserades ’där borta’ till att bli en religion praktiserad ’här hemma’ i Sverige” (Otterbeck & Bevelander 2006:8). Idag är islam och muslimer ofta uppmärksammade i den svenska debatten. I högerradikala fora framträder bilden av ett av muslimer ockuperat Sverige. Termen *islamofobi* fick 1997 ett genomslag genom den brittiska rapporten *Islamophobia – a challenge to us all*, av tankesmedjan Runnymede Trust. Rapporten definierar islamofobi som ”*ogrundad fientlighet gentemot islam*”, och innefattar med begreppet en

”... mångfald av islamofobiska fenomen t.ex. verbala och fysiska kränkningar, attacker mot moskéer och begravningsplatser, diskriminering vid anställningar eller av anställda, en lag eller en policy som inte tar muslimers problem på allvar eller som inte skapar skydd mot diskriminering osv.”(Otterbeck & Bevelander 2006:9)

Den brittiska rapportens definition har enligt Otterbeck och Bevelander anammats av många, men också kritiserats för att bland annat inte utgå från individens upplevelse och situation. Även om termen islamofobi är relativt ny, är exotiserande eller nedsättande uppfattningar och berättelser om islam något som förekommit i Sverige sedan medeltiden. (Otterbeck & Bevelander 2006, Gardell 2010)

Fram till 1980-talet var religiös tillhörighet i mindre utsträckning en identitetsmarkör än i dagens Europa. I enkäter talades det i högre grad om etnicitet än religion. Detta började ändras under slutet av 80-talet, vilket kan relateras till Fatwan mot Rushdie och debatten kring slöjförbudet i franska skolor (Borell 2012). Även om många muslimer i

Sverige kände sig mera utsatta efter terrorattentaten i Washington och New York den 11 september 2001 (Larsson 2003), så var fördomarna mot muslimer tämligen omfattande redan innan dess (Borell 2012).

Islamofobiska handlingar och uppfattningar är närvarande i intervjupersonernas berättelser. Minst 40 % av de svenska, muslimska församlingarna har drabbats av hatbrott som vandalisering, hot eller misshandel (Borell 2012: 36), en hotbild som är närvarande i Adams berättelse. Även om Adam inte känner sig hotad personligen, är hans mamma orolig för hans skull. Anledningen är att Adam väljer att bära skägg och därigenom bekräftar en medial berättelse om muslimska unga, våldsamma män.

”En mor är en mor och hon är alltid rädd om sina barn. Och just i och med att jag har valt att ha skägg, så kanske det ... så kanske man får en annan uppmärksamhet. Och hela tiden att media visar en bild av islam och av muslimer som skäggiga män som är våldsamma. Så hon är alltid rädd och på sin vakt att det ska hända mig någonting. På det sättet säger hon alltid: ”Har du det där skägget? Kan du inte trimma ner det?” ”Man förstår hennes oro. Men som sagt, vi lever ändå i Sverige... och lite kanske jag smälter in i det här samhället, i och med att jag är lite ljusare än andra. Folk kanske inte tror att jag muslim i första taget, jag vet inte ... (Adam, intervju 1)

Adam relaterar sin mors oro till mediabilder av muslimer och islam som något farligt. En upplevelse som han delar med flera muslimer i Sverige (Larsson 2005:447) och som bekräftas av studier som visar att ett uppfattat säkerhetshot utgör en central dimension av islamofobin. Människor som upplever ett starkt, muslimskt hot, gör ingen skillnad mellan muslimer och islamistiska terrorgrupper. (Borell 2012)

De klottrade hakkorsen på portarna till den stora moskén i Stockholm i början av 2014 (Smålänningen 2014), visar på kopplingar mellan antisemitism och islamofobi. Detta är inte heller ett nytt fenomen i Sverige, där exempelvis kyrkan flätade samman islamofobiska och antisemitiska föreställningar från medeltiden och framåt (Gardell 2010). Gardell menar att dagens islamofobi har lånat drag från antisemitismen. Grupper som förr hade en antisemitisk propaganda har nu satt muslimerna på samma plats i samma berättelse. Det är inte längre socialt accepterat att tala om en judisk konspiration och att judar har andra värderingar än ”vi andra” – däremot går det bra att göra detsamma om muslimer, också i vanliga media och i fikarummen. (Gardell 2010)

Kopplingen mellan islamofobi och antisemitism finns i *Leahs* och i *Alex* berättelser.

Om man ska tro media och den här stämningen så är det så mycket som kan gå snett i det här samhället. Oavsett om det är främlingsfientliga makter, som sverigedemokraterna: om de börjar med muslimerna nu så kan de fortsätta med judarna ganska snabbt. Och det finns antisemitism både från politiska och religiösa grupper. (Leah, intervju 1)

Leah kopplar sin oro till både aktuella företeelser som sverigedemokraterna och till islamofobi bland religiösa grupper. Leah upplever detta som ett personligt hot, vilket hon delar med *Alex*. " ... jag blir mest bara matt. Det känns som om luften kommer ur en... Jag förstår inte att människor kan vara på det sättet. Jag kan verkligen inte sätta mig in i tänket", svarar *Alex* på frågan om vad hon kände och tänkte inför hakkorsristningarna på moskéns portar på nyårsdagen. "Jag tar det ganska personligt, även om det var mot en moské" (*Alex*, intervju 2). *Alex* beskriver en upplevelse av otrygghet när hon får utskick från sin judiska församling till brevlådan.

Varje gång som jag får hem församlingsbladet eller någonting hem, så känner jag: Nej, Gud vad jobbigt! Nu står det med stora bokstäver "judar" över hela paketet, typ. När man får hem det här församlingsbladet, eller tidningarna eller någonting sådant, så står det "Judiska församlingen" på alla kuverten. Då känner jag bara "Oj, oj, oj." Jag känner mig inte bekväm med det. (*Alex*, intervju 2)

Hur hanterar man kollektiva berättelser som utpekar en som något farligt och avvikande? Det finns ett samband mellan omgivningens uppfattningar och hur människor förhåller sig till sin religion, menar Göran Larsson: "Upplever personen ett utanförskap är det enligt flera forskare rimligt att anta att han eller hon överger sin tro eller väljer en mer radikal eller politiserad tolkning" (Larsson 2005:450). *Adam* formulerar en *narrative engagement* som placerar islamofobi i en större berättelse om mänsklighetens samvaro. Människor med onda intentioner har alltid funnits och kommer alltid att finnas, liksom det finns goda krafter i samhället, menar han. *Adam* lyfter fram det positiva med en medvetenhet om detta, men vill inte skapa en berättelse som bygger på rädsla och otrygghet. Möjligtvis vill han därigenom undvika de mer polariserade, religiösa identiteter som Larsson beskriver.

Istället för att skapa en offerberättelse (Cobb 1994), väljer Adam en berättelse där han som muslim har en pedagogisk uppgift att förmedla en "rättvis" bild av islam och ett ansvar att vara en god förebild. Liksom informanterna i Lundbergs (2012) studie av unga katoliker i Karlskrona, använder Adam sin religion som resurs för att skapa mening i sin situation och bli "en aktör istället för att passivt låta sig förutbestämmas av den sociala kontexten" (Lundberg 2012:259). Islamofobin ses som ett incitament för självkritik och för att anstränga sig ännu mer i utövandet av islam. På samma sätt ses positiva bilder av islam och muslimer i samhället som tecken på att muslimer lever och förmedlar islam på "rätt sätt".

Det gör bara att vi måste ännu mer som muslimer visa oss från vår goda sida och... genom vår moralkaraktär och så där. Så där har vi mycket att jobba på. För om människor inte vet att vi är goda som personer eller att vi visar en god moral och karaktär, då betyder det att vi har brustit i vårt utövande av islam. För islam är felfritt och har inga brister, det är vi människor och vi muslimer som är bristfälliga, där måste man göra skillnad. Men där har vi lite att jobba på. Men sedan att det finns goda krafter, det tyder också på att det finns människor som verkligen har anammat islam på rätt sätt och handlar därefter. Vilket gör att människor tycker om de här muslimerna, och det visar sig därefter. Det är en balansgång. Men man ska alltid vara självkritisk och jobba ännu hårdare.

(Adam, intervju 2)

Genom att ge muslimerna en del av ansvaret för islamofobiska uppfattningar och därigenom möjligheter att påverka dessa, skapar Adam en berättelse om fenomenet islamofobi, som bygger på agens och ansvar. På det ideologiska planet avvisas dock kritiken mot islam kategoriskt, utifrån ståndpunkten att islam är felfritt och utan brister.

Trons och församlingarnas betydelse

Samtidigt som intervjudeltagarna möter omgivningens religionsskeptiska uppfattningar, förmedlar deras personliga erfarenheter en annan berättelse. Här framträder religiositeten främst i de tre aspekterna församlingens betydelse, tro som en djupt personlig erfarenhet och som en moralisk kompass i arbetet på att bli "en bättre människa".

Församlingens betydelse som andligt sammanhang

De fyra av studiens fem intervjupersoner som ser sig som tillhörande en religiös tradition kan betecknas som "organiserat religiösa" enligt Lövheims definition (2012). De tillhör den minoritet unga i Sverige, som regelbundet deltar i församlingsliv och som

anser att "en tro på en gud, högre makt eller kraft är viktig för deras syn på livet eller ger svar på existentiella frågor" (ibid:99). Liksom majoriteten i Lövheims kategori har också fyra av de fem intervjupersonerna vuxit upp med religion som starkt närvarande i uppväxten. Intervjupersonerna motsvarar till synes den bild som utgår från en traditionell förståelse av religiositet (ibid:100). Däremot begår man ett misstag om man tolkar detta som en *life as-religiositet* enligt Heelas och Woodheads definition. Medan församlingen kan spela en central roll för individens religiositet (se till exempel Moberg 2013), spelar den trots detta mer marginell roll i intervjupersonernas berättelser. Istället är den personliga, subjektiva delen av religiositeten mer framträdande än församlingens grupptillhörighet och religiositet, vilket korresponderar med den subjektiva tendens som Heelas och Woodhead poängterar. En avgörande anledning till detta är att intervjupersonerna inte upplever att deras församlingar lever upp till deras andliga och personliga behov och förväntningar. Behov som kan tolkas mot Heelas och Woodheads förklaringsmodeller och som kan ses i ett generationsperspektiv. "De möjligheter men också problem som moderniteten skapar brottas många människor med oavsett ålder eller tro", skriver Göran Larsson och fortsätter: "Jämfört med de äldre som i högre utsträckning anses ha accepterat de religionslärdes svar är den yngre generationen präglad av ny sorts kunskapstörst på gott och ont." (Larsson 2005:481) Trots att moskén bland många svenska muslimer betraktas som central för den lika avgörande traditionsöverföringen till de uppväxande generationerna (Larsson 2005:458), menar Leila att hennes moské misslyckas med detta uppdrag.

... de glömmer bort ungdomarna, de glömmer bort barnen. För det är egentligen vi som ska bära vidare det här budskapet, det är vi som ska jobba vidare med den här religiösa samlingsplatsen, som är jätteviktig. Och det är jätteviktigt att den här plattformen finns kvar. (Leila, intervju 1)

Leila uttrycker en oro för moskéns fortlevnad, om den inte tar vara på de ungas behov av att bli sedda och tagna på allvar. En oro som Heelas och Woodhead anser är fullt befogad, som vi såg i inledningen. Leila är också kritisk till det hon upplever som en ytlig religiositet bland moskéns medlemmar och bekräftar Larssons tes om ungas behov som i kontrast till de äldres.

I moskén som jag går till här i (...) till exempel, så har allting alltid kretsat kring de vuxna. Det är de vuxnas andliga utveckling. Men oftast handlar det inte ens om någon andlig utveckling utan det handlar om att folk går på fredagsbönen och sedan så tycker de inte om när det är för långa föreläsningar, för det tycker de är tråkigt. Medan jag vill jättegärna gå dit och prata med föreläsaren efteråt. Det är det som ger mig mer nytta än att stå och be tillsammans med andra människor. (...) det är något annat djup i att lyssna på människor än att bara vara superpraktisk hela tiden. (Leila, intervju 1)

Leila saknar utrymme och intresse i moskén för samtal och reflektion och kritiserar det hon upplever som en *livet-som*-religiositet i moskén, för att tala med Heelas och Woodhead: En ytlig och "superpraktisk" religiositet som inte svarar an mot behovet av personlig mening och utveckling. Ordet "djup" är ett centralt och återkommande begrepp i Leilas berättelse och refererar till en religiositet präglad av *subjective-life*: vikten av reflektion och en autentisk kontakt med de inre kvaliteterna och behoven, tillsammans med sökandet efter en stark gudskontakt. Leila, och som vi ska se även andra av intervjupersonerna, bekräftar Heelas och Woodheads tes, att församlingarna präglas av en *livet-som religiositet*, vilket gör att intervjupersonerna inte självklart känner sig hemma i den egna församlingen. För Leila är detta alarmerande, eftersom hon ser moskén som en viktig plattform och religiös mötesplats.

Leila efterlyser en plats där hennes andlighet får utrymme och där man tillsammans söker efter religionens essens. Som vi kommer se, finner Leila detta i mötet med ungdomarna i Tillsammans för Sverige, vilket för Leila utgör den kanske mest centrala drivkraften för att delta i projektet.

August har växt upp i en kristen miljö, där båda föräldrarna är präster i Svenska kyrkan. "Självklart så tar jag till mig av Guds budskap", berättar August, men han ser sig inte som kristen. "Det känns inte som att Jesus är en sådär central gestalt i min tro", förklarar August, men lyfter fram en känsla av ofrihet i Svenska kyrkans liturgi och församlingsliv som den främsta anledningen: "Den institutionen, att jag har haft svårt att röra mig där, eller känna mig helt fri. Det är ändå någon slags konkret bild för mig av vad kristendom kan vara." August känner sig inte fri i Svenska kyrkans *life-as* religiositet, för att tala med Heelas och Woodhead. Han efterlyser ett forum präglad av *subjective-life*, där han kan

närma sig och utforska sin andlighet på "mitt sätt (...) på mina förutsättningar och i min takt." (August, intervju 1)

Alex och Leah beskriver båda sin religiositet som en i huvudsak personlig sak, där församlingen spelar en marginell roll. De anger dock lite olika anledningar till varför detta är fallet. "När jag går till synagogan, om det är en gudstjänst till exempel, så är det ändå väldigt enskilt när jag gör det", berättar *Leah* och fortsätter: "(jag) lever mig väldigt mycket in i det och det blir väldigt privat. Därför hade jag lika gärna kunnat göra det hemma. Jag behöver inte göra det tillsammans med andra." (*Leah*, intervju 2)

Medan *Leah* beskriver sin religiositet som något enskilt och privat, understryker *Alex* värdet av sociala sammanhang för sin religiösa "output". Utgångspunkten är dock en religiositet som utgår från subjektet, för att tala med Heelas och Woodhead. Där "det som sägs är *vettigt* - och jag har känt att jag har möjlighet att själv tänka, eller be och reflektera" (*Alex*, intervju 2). Med den tidigare rabbinen kände sig *Alex* hemma i synagogan. Med den nuvarande gör hon inte det, enligt samma mönster som *Leila* beskrev. Hon väljer då att söka alternativa ställen för sin religiösa "output", där hon känner sig mer bekväm.

Det är ju tråkigt, såklart. Men då har jag hittat andra sätt att göra det på. Att jag kan be hemma, eller jag kan gå till en annan religiös plats. Jag var ju i Taizé, det kristna klostret – och där kände jag, där kunde jag sitta och vara med på deras böner. Och sedan behöver jag ju inte hålla med om allt de säger om Jesus, men jag känner mig åtminstone välkommen, liksom. Så det går ju att hitta vägar runt. (*Alex*, intervju 2)

Jag tycker att det är viktigt för mig att kunna ha min religiösa *output*, eller vad man ska säga. Jag måste kunna ha ett ställe där jag känner mig bekväm. Med personer som jag känner mig bekväm med. Jag tycker inte att den möjligheten alltid finns, oavsett religion. (*Alex*, intervju 2)

Att det religiösa sammanhangets förhållningsätt svarar an mot *Alex* behov, att det känns "bekvämt" och relevant, är alltså mer betydelsefullt än vilken specifik religion det rör sig om. När den egna församlingen inte kan uppfylla dessa behov, som i nuläget, menar *Alex* att deltagandet i TFS hjälpt henne att finna alternativa ställen för sin religiösa "output". Som vi kommer att se kopplar *Alex* detta till en ökad känsla av "ägarskap" inför sin religiositet. Man kan notera den synbara paradoxen i att *Alex* väljer religiösa

sammanhang där hon känner sig bekväm och samtidigt väljer att delta i en dialogsituation som hon beskriver som utmanande. Jag tror att man ska se paradoxen i ljuset från Heelas och Woodheads betoning av behovet av utrymme för möjligheten att med Alex ord "själv tänka, eller be och reflektera" (Alex, intervju 2). Finns inte detta utrymme är det inte "bekvämt".

Även *Leilas* berättelse präglas av agens och beskriver den egna reflektionen och religiösa kunskapen som central, framför att okritiskt ta till sig av religiösa auktoriteter. Utan att kasta ut religiösa auktoriteter "med badvattnet", varnar Leila för ett blint auktoritetstroende, som inte grundas i den personliga reflektionen och en religiös kunskap. Det normkritiska förhållningssätt som Leila förespråkar i samhället i allmänhet, gäller även inom det religiösa sammanhanget

I viss motsats till Heelas och Woodheads bild av en religiositet grundad i subjektet, värdesätter Leila religiösa auktoriteters kunskap – men i samklang med *subjective-life*, varnar hon för ett blint auktoritetstroende som inte grundas i den personliga reflektionen och ett kritiskt tänkande. Just stimulerandet av den personliga reflektionen, ser Leila som det viktigaste redskapet till att möta och hjälpa de unga som hon ser söka sig till mer extrema former av islam, till exempel de som väljer att strida i Syrien.

Församlingen som socialt sammanhang

Även om församlingar kan spela en viktig, social roll för dess medlemmar (Sjödins 2011:257) (Lundberg 2012), är detta inte fallet i intervjupersonernas berättelser. Samtidigt uttrycker flera en stark grupptillhörighet till sin religiösa gemenskap på ett globalt plan.

Alex och *Leah* berättar om livaktiga judiska gemenskaper på orterna där de bor, men upplever inte sig som delaktiga i dessa. *Alex* sig lite utanför den judiska gruppen eftersom hon är ointresserad av ytliga relationer: "För jag väljer hellre vänner som tittar på samma serier som jag, eller som läser samma böcker – än människor som har samma religion. För jag tycker inte att det är det viktigaste." (Alex, intervju 2)

Även här präglas *Alex* berättelse av agens, egna val och betydelsen av givande sammanhang. *Alex* tror själv att anledningen till att den judiska ingruppen inte är en så viktig del av hennes sociala identitet, är att valet att konvertera kändes naturligt och inte innebar en större förändring av identiteten.

Leah beskriver på ett liknande sätt att hon varken religiöst eller socialt känner sig nära den judiska gruppen där hon bor. Den sociala, judiska gemenskapen känner hon istället mer med sin familj och människorna kring den.

Och sedan så, när det gäller rent judiskt. Om man tänker varför man ska ha en gemenskap med ungdomar, just för att de är judar, ... för jag följer ändå ganska mycket judiska regler och tänker att det är viktigt för mig. Men ingen som jag har känt, judisk, i alla fall inte i Göteborg, har varit särskilt religiös, eller brytt sig om det. Och om de har hållit lite regler, så vill de inte prata om det, för att det inte är så relevant och så där. Så, vi har inget gemensamt överhuvudtaget. Först så har vi inget gemensamt då, min syn på judendomen, och sedan har vi inga andra intressen gemensamt heller. (*Leah*, intervju 2)

Leah beskriver sig själv som ovanligt religiös i sin judiska grupp, och att hon dessutom inte delar andra intressen med andra judiska ungdomarna heller. Även om *Leah* inte upplever sig ha så mycket gemensamt med den judiska gruppen i sin hemstad, känner hon däremot en stark "vi-känsla" med judendomen och det judiska folket.

För jag är mycket uppväxt med det. I och med att vi är en minoritet och mycket av högtiderna handlar om det: Om att vara en minoritet i tusentals år. Så är man nästan alltid en minoritet i sitt eget samhälle. Hur det påverkar. Många högtider går ut på att någon majoritet försöker förtrycka judar och ofta är det någon form av lyckligt slut: "Men vi överlevde, för vi klarar oss". Det är mycket gemenskap. Jag känner mig väldigt starkt jude. Och det är ju ett folkslag *och* en religion. Så det känner jag en väldig gemenskap med. (*Leah*, intervju 2)

Centralt i *Leahs* judiska berättelse är upplevelsen av minoritetsskap och förtryck genom historien, vilket kanske utgör en kontext för tolkningen av det utanförskap som hon upplever tillsammans med de andra troende i TFS. *Leah* betonar religionen som en del av den judiska identiteten och beskriver på samma sätt sin religiösa utövning som en del av sin judiska identitet: "Jag håller ganska hårt på regler, och försöker så smått följa fler och fler. Judendomen är ju mycket levnadsregler." (*Leah*, intervju 1)

Samtidigt som hon beskriver sitt andliga liv som väsentligt och djupt personligt, använder *Leah* aldrig ordet tro under de båda intervjuerna.

Leila och *Adam* beskriver en stark gemenskap med världens muslimer på ett sätt som påminner om Leahs tillhörighetskänsla till judendomen, samtidigt som *Leila* saknar och *Adam* inte nämner en gemenskap med människorna i sina respektive moskéer. *Adam* betonar istället gemenskapen med världens muslimer som en omvälvande upplevelse under hans två besök i Mecka och Medina.

Det är en otrolig känsla att se alla typer av människor från alla världens hörn. I princip i samma kläder, i samma klädsel ... Då känner man verkligen att alla är lika inför Gud. Det spelar ingen roll ifall du är rik eller fattig, vart du kommer ifrån... Det är på samma förutsättningar. Så att den känslan är otrolig. (*Adam*, intervju 1)

Adams och *Leilas* betonande av tillhörigheten till den världsvida muslimska församlingen framför den lokala bekräftas av von Brömssens elevstudie, där hon finner att "(d)en muslimska identiteten knytes överlag i elevernas tal till en världsvid församling (...) som utgör en gränslös 'religionsgemenskap'" (von Brömssen 2005:318-319).

Tro

Intervjupersonerna refererar till sin tro och religiositet som en resurs som gör dem starkare. "Det gör mig gott att ha de här värderingarna med mig hela tiden, för att det gör mig starkare", berättar *Leila* (intervju 1) *Alex* (intervju 1) beskriver sin tro som en "moralisk kompass", som hjälper henne i att möte den andre på ett medkännande sätt. Den första vändpunkten i *Adams* berättelse äger rum under lumpen. Borta från vardagens lunk och i naturens tystnad, får han tid för de existentiella frågorna och träffar en lumparkompis som introducerar honom till att praktisera islam.

Han tog med mig, och vi bad i en byggnad som hade stått tom i några år, så det var så här ... dammigt och helt tomt – eftersom ingen hade brytt sig om den på ett tag. Så där rullade han ut mattan, och på den vägen är det. Sedan efter ett tag så kände man det här ... att man blev tillfredsställd på något sätt. Någoting som ... visst man äter och man sover och man tar hand om sin kropp, eller fysiska hälsa på det sättet. Men där var någoting i själen som fattades. Så sedan var det vara att rulla ut mattan på logementet, bland fjorton andra okända personer... men då har man den styrkan och det självförtroendet att man liksom inte bryr sig om vad andra tycker och tänker. Sedan dess är det en naturlig del av mitt liv. (*Adam*, intervju 1)

Genom sin berättelse knyter Adam religionen som en resurs på en själslig nivå. Samtidigt som hans uppväxt var lycklig var det "någonting i själen som fattades". Där fanns ett rum som väntade på att fyllas och tas i bruk, precis som den tomma och dammiga lagerbyggnad där han prövade att be för första gången. I berättelsen uppfyller religionen behov som tillhör en annan och djupare sfär än den praktiska och vardagliga. Adam berättar att religiositeten skänker "styrka" och "självförtroende", ord som beskriver en känsla av agens, trygghet och kanske också mening och riktning. Bilden av nittonåringen som rullar ut bönemattan bland de andra värnpliktiga på logementet kan fungera som en metafor för Adams religiositet idag, där han öppet visar sin religiositet, trots den religionsskepsis och ibland islamofobi som han riskerar att möta. Religionen har blivit en naturlig del av hans liv, vilket kan exemplifieras med att båda våra intervjuer samordnades med middagsbönen i moskén.

Leila beskriver religion som en väg till det större målet, som är tron. Tron är en djup, personlig erfarenhet, "en inre tro, ett inre lugn" (*Leila*, intervju 2), som inte kan bekräftas av andra människor. Just genom att tron går djupare än den specifika religionen, är det en kvalitet och en erfarenhet som *Leila* upplever sig dela med människor från andra livsåskådningar. Genom möten med de andra i TFS, upplever *Leila* att hon fördjupar sin tro, vilket kommer att utvecklas vidare i det följande avsnittet.

Det är en känsla, det finaste som finns. Ingen kan ju säga om jag är en bra troende eller inte. Ingen kan se om jag känner mig som en god människa, eller om jag känner att jag har en bra relation till Gud. Det är ingenting som kan bekräftas. Men om jag själv känner att min tro är stark, så kommer jag ju inte att behöva de här människornas bekräftelse.
(*Leila*, intervju 1)

Medan ordet "tro" är centralt i *Leilas* berättelse, förekommer det inte alls hos *Alex*. *Alex* beskriver sin religiositet som en moralisk kompass och som en logisk slutledning inför skapelsens komplexitet.

Det är de två som är mina viktigaste saker med religionen egentligen. Att jag måste ha någonting som är större än vad jag själv är, som kan vara min moraliska kompass, när jag känner mig osäker. Och att jag inte tror att det kan ha uppstått av en slump. Som att E A Games har skapat Sims, liksom. Det är lite samma. (*Alex*, intervju 2)

Sammanfattning

Intervjupersonernas berättelser kan läsas som exempel på en religiositet som är en integrerad del av den troendes modernitet eller senmodernitet, istället för i

motsatsställning (Mårtensson 2014:31, 35, Jakelić 2010). Intervjupersonernas berättelser påminner om att det inte finns en slags (ickereligiös) modernitet, utan multipla (se t ex Beck & Sznaider 2010:399). Berättelserna visar också tecken på hur religionen fungerar som social resurs vad gäller "mobilisering av tillhörighet och inre konversation för handlingar som eftersträvar erkännande och delaktighet i 'den värld'" (Trondman 2012:334). Som vi kommer att se i det kommande stycket, tycks dessa resurser förstärkas genom det interreligiösa arbetet och dialogen.

Hur beskriver intervjupersonerna värdet av interreligiöst arbete?

"The multiplicity of religions is not an evil which needs to be removed", skriver religionsteologen Schillebeeckx, "but rather a wealth which is to be welcomed and enjoyed by all" (Schillebeeckx 1993:164). Vari denna rikedom består och hur den ska välkomnas, finns det olika uppfattningar om. Knitter (2002) anger samverkan kring sociala frågor som den vanligaste motiveringen för interreligiös dialog. Det sociala perspektivet är också fundamentalt när intervjupersonerna beskriver värdet av TFS, framförallt vad gäller arbetet mot rasism och främlingsfientlighet. Berättelserna utspelar sig mot en fond av en växande fientlighet, antisemitism och islamofobi i samhället. Det interreligiösa arbetet ses som ett arbete för fred och säkerhet, på personlig såväl som på samhällsnivå.

Vid sidan av det sociala och fredsbyggande arbetet, anger Knitter också möjligheten att växa i sin tro genom mötet med den religiöse Andre, som en central motivering för interreligiös dialog. Som vi kommer att se lyfter intervjupersonerna upp detta som ett centralt värde, men utifrån olika religionsteologiska förhållningssätt.

Intervjupersonerna lyfter upp en tredje aspekt, som Knitter inte nämner alls - den gemensamma upplevelsen av "ensamheten i att ha perspektiv och upplevelser som andra inte delar och därför få sin verklighet ogiltigförklarad" (Tunedal 2008:43). Anledningen är förmodligen att intervjupersonerna, till skillnad från amerikanen Knitter, lever i ett extremt sekulariserat land.

Interreligiös samverkan för ett bättre samhälle

Stötta religiösa personer och föra upp religion på agendan

Projektledaren Maria Kjellsdotter-Rydinger (under arbete), beskriver projektets uppkomst ur behovet av att skapa ett språk för religiositet. Bland Fryshusets medarbetare upplevde Kjellsdotter-Rydinger att deltagarnas religiositet var "en elefanten i rummet" som medarbetarna inte visste hur de skulle hantera och därför låtsades som om den inte fanns (konversation med Rydinger-Kjellsdotter januari 2014).

Intervjupersonernas berättelser bekräftar denna intention. Som vi såg i det tidigare avsnittet, förmedlar intervjupersonerna om ett sekulärt Sverige, där ateism är normen och religion och andlighet närmast är tabu att tala om. Genom projektet vill deltagarna skapa en mötesplats för de som vill "komma ut" som religiösa.

... möjligheterna att tala om religion är otroligt begränsat. Nästan obefintligt. Så jag tycker definitivt att det bidrar. Just för att vi öppnar upp ögonen för människor som annars inte har ett forum för att komma ut. Och inte bara "komma ut" utan komma ut och bli förstådda, för människor som stöttar dem och ger dem hopp och energi. (Leila, intervju 1)

Genom arbetet hoppas intervjupersonerna bryta den *tystnadens tolerans* som de upplever präglar samhället (von Brömssen 2003:323) och därigenom normalisera religion som en del av det postsekulära samhälle, som Habermas (2008) menar att vi lever i.

Arbeta mot rasism och främlingsfientlighet

Projektets centrala syfte är också arbetet mot rasism och främlingsfientlighet, vilket går igen i deltagarnas berättelser. "Det är ju inte ofredligt i Göteborg, men det skulle väl kunna bli", som Leah uttrycker det. Upplevelsen av osäkerhet gäller inte bara på en abstrakt samhällsnivå, utan för några också den egna säkerheten. Upplevelsen av att projektet gör och kan göra skillnad ger stark mening till deltagandet.

Liksom för flera interreligiösa projekt, exempelvis Three Faiths Forum i Storbritannien och CoExist i Malmö, är skolbesök en viktig arena för det sociala arbetet. TFS har i samarbete med Three Faiths Forum (<http://www.3ff.org.uk>) utarbetat skolprogrammet *Face to Face - expanding the definition of us*. Tre ungdomar och en moderator kommer ut till högstadie- och gymnasieklasser för att utifrån sina olika livsåskådningsbakgrunder

berätta om sin tro och svara på elevernas frågor. Projektet beskriver målet med skolprogrammet att eleverna "kan nyansera sin bild av 'den Andre' och förstå att det finns olika sätt att vara exempelvis jude, kristen, muslim och humanist på" (Kjellsdotter-Ryding & Al Tawalbeh, under arbete). Genom att utgå från deltagarnas personliga berättelser, delar projektet kontakthypotesens (Allport 1979) tilltro till att personliga möten kan bryta och förändra stereotypa bilder av den Andre.

Bland intervjupersonerna har *Adam* genom Face to Face besökt ett antal skolor och liknande sammanhang. Larsson menar att inte minst de unga muslimerna, med Sveriges Unga Muslimer som exempel, börjar ta en aktiv del i det offentliga samtalet, för att bemöta stereotypa bilder i inte minst media (Larsson 2009:485). Mot denna kontext kan Adams förstås som att ge en motvikt till "de dominerande mediernas fortfarande relativt stereotypa och ofta negativa bevakning" (Larsson 2009:485). Adam beskriver uppdraget att ge en "rättvis bild av islam", som arbetets centrala syfte.

För då kanske jag kan få folk att respektera andra muslimer när de träffar dem på gatan eller i samhället i övrigt. Om jag lyckas med det så har jag ju vunnit en hel del. För min del handlar det dels om det mitt utseende: Många är kanske rädda för den här stereotypen. Nu har jag ju inte på mig aftonklänning till vardags, men jag brukar oftast försöka lätta på stämningen och bryta isen. Kanske dra lite skämt, och försöka ha lite humor i mitt tal. Så att de inser att muslimer inte är det här... den bilden de kanske har av att en muslim är tråkig och strikt, han ler kanske aldrig. Man ser honom bara skrika och hålla ett svärd, så att jag försöker att ändra bilden på det sättet. (Adam, intervju 2)

Adam vill med besöket visa det han ser som "en rättvis bild av islam" och därigenom öka lyssnarnas respekt och förståelse för muslimer. Genom sin berättelse och medverkan i skolan, vill Adam ersätta negativa, stereotypa *master narratives* om religion i allmänhet och islam i synnerhet som något som är våldsamt och begränsande – med en bild av en religiositet som är inkluderande, aktiv, social och samhällstillvänd. "[Att] visa att man kan vara både religiös och en drivande kraft i samhället, till förbättring och så där. Att religionen inte håller en tillbaka, utan att det tvärtom är en inspiration, för att bli en bättre människa först och främst, för att kunna ge tillbaka till samhället." (Adam, intervju 2) Adam förmedlar en religionsuppfattning som stämmer överens med islam (Ramadan 2004) och TFS syn på religion som en social resurs.

Leah hade inte börjat besöka skolor genom TFS ännu, men ser besöken som ett sätt "att slå hål på fördomar". Hon hoppas också att genom skolbesöken kunna ge eleverna redskap att hantera fördomar, känsliga frågor och därigenom bryta den *tystnadens tolerans*, som finns i klassrummen.

Det finns ju människor som har mycket fördomar, (...) eller de har aldrig träffat någon från en annan religion. Och att då få träffas och tala om religion, och lära sig hur man ställa frågor och lära sig om andras religion, utan att det blir fel. Det är ju nästan fredsbyggande. Det är ju inte ofredligt i Göteborg, men det skulle väl kunna bli. Det är ju en bra början att ungdomar får lära sig det. (*Leah*, intervju 1)

Leah lyfter fram spridandet av dialogverktyg som ett viktigt och förebyggande arbete för fred och säkerhet i Göteborg, och refererar till de metoder som används inom TFS.

Gemenskap och agens

Upplevelsen av att man kan påverka sina omständigheter beskrivs inte sällan som en central del av individens identitet (Gecas 2003, Antonovsky 1987). Flera intervjupersoner återkommer till upplevelsen av att deltagandet ger en känsla av ökad agens på det personliga området och i arbetet för social förändring på samhällsnivå. *Adam* och *August* anger det sociala arbetet som den avgörande faktorn till att delta i TFS. Det gemensamma målet och upplevelsen av att göra en konkret skillnad beskrivs av intervjupersonerna också som en enande kraft i gruppen, som bidrar till känslan av gemenskap och meningsfullhet.

Samtliga deltagare berättar om arbetet och mötena inom projektet som värdefulla och meningsfulla på ett personligt plan. När *Leah* beskriver stämningen i ett tidigare, interreligiöst ungdomsprojekt, sätter hon ord på en känsla som fler intervjupersoner förmedlar.

Jag blev så himla glatt överraskad. Alla var hur avspända som helst och alla ville lära känna alla... och alla skämtade med alla. Även om jag inte var så aktiv i början, så fick jag komma med i den goa stämningen... Jag blev verkligen taggad att engagera mig. Det var också någonting som lockade mig att fortsätta, att vi verkligen skulle kunna göra någonting bra för Göteborg. (*Leah*, intervju 1)

Heelas och Woodhead (2005:110) anger närvaron av meningsfulla relationer som en viktig faktor för att inte minst yngre personer ska välja att engagera sig i en församling eller i ett (ny)andligt sammanhang. Intervjupersonernas berättelser bekräftar detta. En

kombination av varma relationer med de andra deltagarna, tillsammans med viljan att göra en meningsfull skillnad i samhället, återkommer i de andras berättelser. Genom att delta i projektet upplever intervjupersonerna att de kan påverka sina omständigheter. De formar en *narrative engagement* som präglas av agens, till skillnad från mer offerbetonade identitetsberättelser (Cobb 1994, Gecas 2003). "Nu förstår jag att alla religioner är viktiga och alla personer kan bidra med någonting gott till samhället", berättar Adam, och ansluter sig till en religionsteologi baserad på samverkan: "Förut kanske man bara jobbade med 'Ok, muslimer kan bidra till något gott i samhället' - men samhället består ju av flera beståndsdelar, och om vi jobbar tillsammans så tror jag att det kan ge större effekt - för att förbättra vår livskvalitet och vår livssituation i Sverige." (Adam, intervju 1)

Medan Adam talar om ett arbete på samhällsnivå, nämner Alex och Leah också den egna säkerheten. Leah beskriver den interreligiösa gruppen som ett stöd och en trygghet, om hon skulle bli utsatt för hot på grund av sin religiositet.

Jag har alltid varit medveten om att det finns antisemitism bland vissa muslimer, och även bland kristna... och att lära känna muslimer... Jag känner en extrem trygghet för att då vet jag att... Även som det skulle komma en idiotisk fundamentalist så skulle jag veta att jag känner muslimer som... Och om det skulle komma någon som tycker att ingen ska ha religion överhuvudtaget, (...) Då är vi en hel grupp med ungdomar från olika religioner, som kan stå tillsammans och uttrycka våra religioner. Så oavsett varifrån det kommer problem ifrån, har vi en grupp som kan stå upp för varandra. Så det är en enorm trygghet. (Leah, intervju 1)

Som vi tidigare såg i Adams förhållningssätt till islamofobiska strömningar, börjar Leah formulera en livsberättelse, en *narrative engagement* för att tala med Hammack (2011), som integrerar en antisemitisk hotbild i samhället med en känsla av agens och *empowerment* (Baruch Bush & Folger 2010). Genom de interreligiösa kontakterna, gemenskapen och det gemensamma arbetet, kan Leah börja formulera en berättelse där man inte står ensam, utan istället står upp för varandra.

Att växa som människa i mötet med andra

Heelas och Woodhead förutspår att de församlingar som tillvaratar deltagarnas önskan att växa som människor, har större utsikter att överleva än de som inte gör det (2005:75, 143). Författarna varnar samtidigt för att likställa en senmodern "subjektifiering" med "individualisering". Även om den "inre vändningen" betonar

subjektets erfarenheter som källa till mening och auktoritet, behöver den inte innebära att personerna blir själviska (Heelas & Woodhead 2005:11). Intervjupersonerna lyfter fram arbetet på att bli en "bättre människa" som en del av sin religiösa identitet och som en central del av dialogen. Dialogen beskrivs som en möjlighet att medvetandegöra och bearbeta egna fördomar, och en träning i förmågan att ta andras perspektiv.

... om jag lär mig om människan som sitter mitt emot mig, då kommer jag också kunna respektera henne på ett helt annat sätt. Man lär sig av varandra helt enkelt. Man är aldrig fullärd som människa. Livet är en skola och man lär sig saker hela tiden. För att själv kunna utvecklas som människa, så behöver man träffas över gränser. (Adam, intervju 1)

Vid sidan av det sociala arbetet, lyfter *Adam* upp dialogen som en källa till ömsesidig respekt och personlig utveckling som av central betydelse för hans engagemang i projektet. *August* beskriver dialogen som en del av ett konstant arbete för att "inte vara så jävla dömande", där insikten att den andres olikhet inte inkräktar på ens personlighet och värderingar är central. En process som *August* beskriver som att "herre i sitt eget hus". (*August*, intervju 1)

Heelas och Woodhead förutspår också att de religiösa sammanhang som ger utrymme för personlig reflektion kommer att attrahera individer som innefattas av den "inre vändning" som *Taylor* beskriver. Detta beskrivs kanske tydligast av *Alex*, som uppskattar kombinationen av fördjupning i den egna livsåskådningen, perspektivbrytningen tillsammans de andra deltagarna, tillsammans med tid och utrymme för egen reflektion. I dialogen ges deltagarna också möjligheter att medvetandegöra och formulera egna värderingar och ståndpunkter.

Vi utgick från ett tema som vi hade, och så skulle man kolla vad ens egen religion sade om det här, i sin egna religiösa grupp. Och sedan ..., så jag var med någon buddhist och någon hindu, och någon kristen och någon muslim. Jag gillade det formatet väldigt mycket. För att dels så fick man leta reda på fakta om sin egen religion, sedan fick man diskutera det här i sin egen religionsgrupp. Då fick man prata om de här sakerna man hade hittat, och kanske också vad man själv tyckte, så blev det ju automatiskt. Sedan hade man tid att själv tänka efter, när man var hemma. I gruppen fick man sedan prata med andra människor, som hade helt andra svar. Och sedan diskuterade man vad de olika individerna tänkte, om man kopplar bort religionen. Då hade folk haft ganska lång tid att tänka efter själva innan, då kunde man få ganska intressanta meningsutbyten, tycker jag. (*Alex*, intervju 1)

Alex berättelse beskriver utrymmet för självreflektion, tillsammans med det kollektiva reflekterande som Isaacs (1993, 2012) och Wilhelmsson (1998) beskriver, som en förutsättning för att närma sig och fördjupa sig i sin egen tro. Alex menar att möjligheten till perspektivbyten och egen reflektion fördjupar, utmanar och förtydligar ens uppfattningar och identitet: "Jag kan ju inte vara den jag är, utan att jämföra mig. Den där personen tänker så och så när hon ser mig, och så. Så jag skulle säga att dialogen är väldigt viktig, för den ger mig ett djup." (Alex, intervju 1) När Wilhelmsson och le Roux diskuterar begreppet lärande dialog, spelar *perspektiv* en central roll. Den lärande dialogen sker när "olika perspektiv bryts mot varandra och deltagare som följd får en ny, större, mer nyanserad eller bredare syn på frågan som dialogen handlar om" (le Roux, under arbete). Alex beskrivning passar väl in på den reflexiva hållning som enligt Giddens präglar den senmoderna människan och den "inre vändning" som Heelas och Woodhead beskriver.

Liksom Bar-On (2008) m fl., beskriver *Alex* dialogen som ett identitetsarbete, där ett genuint Jag-Dumöte (Buber 2006) innebär risken att ens självbild och världsbild förändras.

Jag kände inte att det var läskigt eller så, men farligt för min identitet kan man definitivt säga att det var. Därför att jag utvecklas ju. Om man inte vill utvecklas, ska man ju inte vara med om någonting sådant där, eller huvudtaget leva. Bara genom att ha den här diskussionen med dig, så utvecklas ju jag. (...) Genom att sätta namn på det, så kommer det att sätta ord på min egen åsikt, kring vad jag egentligen tänker. Så jag har kanske inte förändrat min egen åsikt så mycket, men jag kan ha förstått mina egna åsikter bättre, genom att prata med de andra. (Alex, intervju 1)

Samtidigt som Alex beskriver dialogen som en transformativ process, betonar hon att dialogen främst har hjälpt henne att förstå sina egna åsikter bättre.

Komma närmare sin egen tro

"Att uppskatta det goda som finns i andra religioner betyder inte att ge upp den egna tron", skriver prästen och religionsvetaren Ahlstrand, "tvärtom är det ofta just i mötet med människor som följer andra religioner som den egna tron fördjupas och vi kan upptäcka nya sätt att uttrycka kristna insikter" (2011:13). Vid sidan av det sociala och fredsbyggande arbetet, anger Knitter möjligheten att växa i sin tro som en central – men ibland kontroversiell – motivering för interreligiös dialog. Som representanter för detta

perspektiv lyfter Knitter (2005) fram de *komparativa teologerna* Francis X Clooney och James L Fredericks. Till skillnad från ståndpunkten att en trygg religiös identitet är en förutsättning för deltagandet i en interreligiös dialog (se t ex Palmdahl 2005), menar Clooney och Fredericks att deltagarna kan delta innan de har säkrat en "fallskärm" med en färdig policy och en färdig religiös identitet. Den kristne kan lära känna sin religion bättre (eller till och med endast) genom dialogen med andra livsåskådningar. De önskar därför en "theology of dialogue", inte en "theology for dialogue", som mer inklusivistiska teologer förespråkar. Målet med den interreligiösa dialogen är för Fredericks och Clooney att få en bättre förståelse av kristendomen. Fredericks och Clooneys syn på dialog sammanfaller därmed med Bar-Ons (2008) och Bubers (2006): En bättre förståelse av en själv kommer genom en bättre förståelse av andra (Knitter 2005:205).

Ett centralt tema i intervjupersonernas berättelser, är att mötet med de andras livsåskådningar hjälper berättaren att komma närmare sin egen tro - att "bli tryggare i min religion, i min tro" som August uttrycker det (intervju 1). Intervjupersonernas olika skäl för hur detta går till kan härledas till deras olika religionsteologiska förhållningssätt. Fredericks och Clooney menar att den interreligiösa dialogen kan leda till att deltagarna stärker sin religiösa identitet, något som intervjupersonerna bekräftar på olika sätt. *Adam* uppskattar att utformningen av dialogen har uppmuntrat honom att "forska lite mer, gå lite mer på djupet" i den egna religionens ståndpunkter och livssyn, vilket har gjort honom tryggare i sin religiösa identitet.

På något sätt tror jag att människor likt mig själv, har försökt forska lite mer, gå lite mer på djupet, när det gäller ens egen. Och på det sättet så blir man väl antingen tryggare eller så börjar man kanske ifrågasätta. ... För min del så har det blivit tryggare. (*Adam*, intervju 1)

Leila poängterar istället den interreligiösa dialogens möjligheter till perspektivbyten (Wilhelmson 1998), som ger möjligheter att se på sin religion med nya ögon och upptäcka nya värden. Ett centralt tema i *Leilas* berättelse är upplevelsen av att det interreligiösa mötet hjälper henne att komma i kontakt med essensen i den egna tron. *Leila* ligger, i det avseendet nära Fredericks arbetsdefinition för den komparativa teologin som ett försök att: "förstå innebörden av (kristen) tro genom att utforska den i ljuset av andra religiösa traditioner" (Knitter 2005:205). Perspektivbrytningen underlättar också en nödvändig, kritisk självreflektion menar *Leila*.

Det är väl bra att alla människor inte följer samma religion. Eller inte följer en religion överhuvudtaget och inte tror på någonting alls. För vi måste liksom få in det här tänket i våra tank, och kritisera vårt eget tänk för att bli starkare i det vi tror på, i våra åsikter och värderingar. (Leila, intervju1)

I perspektivbytet som äger rum i mötet med den religiöse Andre, får hon syn på ”det vackra” sin egen religion. Leila exemplifierar med en berättelse från en interreligiös konferens i Malmö, då hon satt i panelen första kvällen.

På konferensen var det någon ställde frågan till panelen: ”Vad är det vackraste med din religion?” Och då kom jag att tänka på det här med förlåtelse. Hur ofta det står i Koranen, att Gud förlåter, Gud är förlåtande. Gud hämnas inte. Hen har inte de här mänskliga egenskaperna, de här onda egenskaperna, som vi har en tendens att ha. Hur mäktigt det är: Gud som har skapat oss allihopa, förlåter oss. Medan vi människor som är så himla maktlösa - hur vi hyser agg mot varandra och hur vi dödar varandra... och inte vill förlåta varandra. Vilka är vi för det? Man inser att: Vi är ingenting egentligen! Vi tjänar absolut ingenting på att bete sig så här mot varandra. (Leila, intervju 1)

Leilas berättelse är ett exempel på hur hon genom den interreligiösa dialogen upptäcker sina religiösa värderingar som en social resurs, för att tala med Lövheim och Bromander (2012). Leila beskriver perspektivbytet genom att se genom den andres ögon som att de ”försöker se det fina i alla religioner tillsammans” – och menar att detta gör henne starkare i sin tro.

Det är sådant som gör att man blir starkare i sin tro. För att man börjar uppskatta saker på ett annat sätt. Just för att man börjar se dem ur en annan människas perspektiv. Genom dialoger och diskussioner med människor... som pratar om sin syn på islam, utifrån sitt perspektiv: vad de ser för positiva saker med *min* religion, som jag aldrig har sett. Jag har kanske inte kommit i kontakt med det, för det är ingenting som man vill belysa. (Leila, intervju 1)

Leila poängterar också upplevelsen av att deltagarna hjälper varandra att nå essensen i den egna tron. Utsagan kan tolkas som en del av en större, pluralistisk (Ahlstrand 2011) religionsteologisk berättelse, där tron beskrivs som något djupt personligt, bortom de enskilda religionerna. Något som utvecklas i det kommande kapitlet, som utgår från en religionsteologisk analys av intervjupersonernas berättelser.

Alex bekräftar Leilas jämförande förhållningssätt, men lyfter också fram dialogens transformativa karaktär. "Med diskussioner runt någonting så personligt som ens tro, det är väl klart att det kommer att förändra mitt eget synsätt. Men, jag kommer ju även, genom att sätta min egen tro, och jämföra den med någon annans, så kommer jag lättare att se min egen tro" (Alex 1). Alex menar också att hon genom dialogerna har fått en mer självständig relation till sin religion, där hon utgår från frågan vad religionen betyder för henne, för att tala med Eickelman (Mårtensson 2014:35). Alex beskriver en ökad känsla av "ägarskap", i linje med det senmoderna, reflekterande och väljande subjektet som Heelas & Woodhead (2005) och Giddens (1991) beskriver.

Då (innan TFS) tänkte jag mer: 'Vad är min religion och vad tycker jag om det?' Nu är jag mer: 'Vad vill jag få ut av min religion och hur kan jag uppnå det?' Och det är en ganska stor skillnad. Att jag ser det inte som lika statiskt, som jag var inne på tidigare. (...) Om jag skulle vilja att man ber varje gång i synagogan, tyst, jamen varför gör jag inte bara det då? Kan jag väl göra. Typ så.

J: Du äger din religiositet, på något vis?

A: Ja. Genom att definiera vad jag egentligen tror, så kan jag också förändra utövningen, på något sätt. (Alex, intervju 2)

Alex beskriver en mer självständig och subjektbaserad religiositet som mer dynamisk och öppen för utveckling och förändring.

I utforskandet av sin andlighet, ser August mötet med de andra deltagarnas religiositet som en vital del: "Man gör det både för en själv och för att man är nyfiken på andra". Särskilt nyfiken är August på hur deltagarna integrerar sina olika religiösa livsåskådningar i sina liv, vilket gör det interreligiösa sammanhanget en förutsättning för att delta i projektet: "hur folk väljer att leva sina liv, hur man mår utifrån sin tro... hur man är i förhållande till andra." August upplever de andra deltagarna som tryggare i sin religiösa identitet och inspireras: "Så det var väldigt främmande, men väldigt häftigt. Jag kanske själv kände: Åh, jag kanske själv kan vara mera avslappnad kring det här." (August, intervju 1)

I utsagorna börjar intervjupersonernas olika, religionsteologiska förhållningssätt synliggöras, vilket är intressant och tyder på att individer kan delta i samma, interreligiösa dialog utifrån olika utgångspunkter och förhållningssätt. Detta utvecklas

vidare i det kommande kapitlet, som behandlar intervjupersonernas förhållningssätt till religionernas ibland kolliderande sanningar och legitimitetsanspråk.

En frizon för återhämtning

Ett centralt tema i berättelserna är mötet med de andra unga troende som en frizon, en anledning till interreligiös dialog som Knitter inte nämner. Intervjupersonerna beskriver TFS som ett forum där de slipper bli ifrågasatta på grund av sin religiositet och är fria från de stereotyper som andra i majoritetssamhället vill pressa in dem i.

När man kommer till ett forum där alla människor... följer sin religion på ett eller annat sätt, eller bara är kulturellt religiösa, men ändå förstår värdet eller värdesätter det här med att kunna följa sin tro och följa sin väg – utan att bli motarbetad. (...) - det stärker otroligt mycket. Det ger hopp, det ger energi. Det är just det jag behöver. (Leila, intervju 1)

Leila beskriver att de som unga troende har förståelse för varandra, eftersom de delar erfarenheter och förhållningssätt som går bortom de enskilda religionerna, något som framförallt *Leah* också betonar. Liksom flera personer med judisk bakgrund (Andersson 2005:372), upplever Leah också ofta att hon blir ställ till svars för konflikten i Israel/Palestina. "Mina vänner som inte är religiösa, de älskar ju att ta upp konflikter och koppla det till religion och ställa oss till svars för det. De fattar inte att det inte behöver ha med oss i Sverige att göra. Religiösa personer fattar det." (Leah, intervju 1) *Leila* beskriver den interreligiösa mötesplatsen som ett rum där hon kan hämta kraft och hopp, vilket hon behöver som ifrågasatt normbrytare i det sekulära Sverige. "Man blir ju starkare av att träffa så himla inspirerande människor som är så öppna med sin tro och med sig själva och sina berättelser. Och just den där toleransen - det är så viktigt för mig att se att det finns för att orka vara så himla normbrytande genom att vara troende. (Leila, intervju 1)

Leah bekräftar upplevelsen av tolerans och förståelse och menar att vetskapen om att det finns andra unga som också är troende, oavsett religion, gör det lättare att visa och stå för sin religiösa identitet i majoritetssamhället.

Jag har alltid väl kunnat strunta i det, men jag har ändå känt att jag har lite mer smugit med det. Inte gjort värsta grejen av att jag läser en bön innan jag äter och så vidare... Jag känner mig mer chill med att visa att jag är religiös för andra ungdomar. Därför att jag vet att det finns andra ungdomar som också är religiösa. (Leah, intervju 1)

Genom deltagandet i projektet och mötet med de andra, unga troende, kan intervjupersonerna få "vila sig ifrån" att få representera och utsättas för religionsskeptiska *master narratives* i majoritetssamhället. I frizonen kan de få en kritisk distans till majoritetssamhällets narrativ - och börja skapa en gemensam *master narrative*, där andlighet och religiositet integreras och normaliseras i livsberättelsen som ung och troende i Sverige. Vetskapen om de andra gör också att det känns enklare att visa sin religiositet även "ute" i majoritetssamhället.

Sammanfattning

Intervjupersonerna betonar värdet i att växa som människa och av att fördjupa sin tro, vilka beskrivs som reflexiva processer. En viktig faktor är upplevelsen av ökad agens i arbetet mot främlingsfientlighet och för att religion normaliseras i samhället.

Intervjupersonerna betonar slutligen TFS som en frizon genom den gemensamma erfarenheten som normbrytare i majoritetssamhället.

Hur förhåller sig intervjupersonerna till religionernas ibland kolliderande sanningar eller legitimitetsanspråk?

"It would seem that the religions of the world have to come together, not to form a new, singular religion but to form a dialogical community of communities", reflekterar Knitter inför dagens pluralistiska, religiösa landskap (Knitter 2002:8). Frågan är hur denna dialogiska gemenskap ska ut. Intervjupersonernas berättelser visar att den reflexiva, religiösa identitet som Knitter (2002), Ahlstrand (2005, 2011) och Giddens (1991) tidigare har beskrivit, stimuleras av mötet med andras livsåskådningar såväl som i mötet med ett sekulärt och religionsskeptiskt majoritetssamhälle. Exempelvis får muslimska unga i Sverige, med utmaningen att skapa en "blågul islam" (Larsson 2005), med en islamsk identitet intakt, hantera frågor som "(V)ad innebär det att vara muslim i dagens Sverige? Hur lever man som muslim i en icke-muslimsk kontext?" (Larsson 2005:481).

Liksom företrädarna i Knitters fyra religionsteologiska modeller, balanserar intervjupersonerna mellan å ena sidan betonandet av religionernas lika värde och å andra sidan den egna religionens unicitet och sanningsanspråk. Intervjupersonerna löser balansakten på olika sätt, vilket i sin tur faller tillbaka på den större,

religionsteologiska hållningen. En generell tendens är att låta subjektet bli utgångspunkten, som *Leila*; "Islam är *min* sanning", eller *Adam*; "För mig är sanningen islam". Utgångspunkten kan tolkas som ett betonande av en *subjective-life* andlighet, för att tala med Heelas och Woodhead. *Leah* grundar dock hållningen i sin religiösa tradition: "inom judendomen är det så himla viktigt att: Vi har inte den enda rätta religionen. Vi har en religion och den är rätt för oss." Genom hållningen kan intervjupersonerna värna "staketet" runt den egna "trädgården" eller religiösa identitet, utan att diskvalificera de andras sanningsanspråk och religiösa identitet (Knitter 2002:183).

Hållningen skulle kunna tolkas som en pluralistisk hållning, men intervjupersonerna väljer olika vägar från denna religionsteologiska utgångspunkt. I det följande avsnittet väljer jag att fördjupa mig i tre av intervjupersonernas berättelser, genom att jämföra dessa med Knitters religionsteologiska modeller.

Adam - uppfyllandemodellen

När *Adam* fortsätter sitt resonemang, utgår han från det Knitter skulle beteckna som *fulländningsmodellen*: "För mig är sanningen islam- och jag tror att den är det för andra människor också." Liksom Leah, legitimerar Adam sin hållning genom att referera till sin religiösa tradition som en auktoritet, när han beskriver islam som fulländningen av judendom och kristendom.

Alltså, som muslim så tror vi på både judendomen och kristendomen, att islam bygger på dem. Islam kommer egentligen inte med någonting nytt, utan det centrala budskapet är att tro på en Gud, och den här biten. Sedan tror vi att de föregående religionerna har genom människan förvanskats och kanske inte är i sitt hundra procentiga skick. Och därför kom islam som den slutgiltiga ... för att säkerställa vi ska bevara den här Koranen fram till domedagen. (Adam, intervju 1)

Genom att referera till en yttre auktoritet skulle Adams hållning kunna betecknas som en *livet som*-religiositet, enligt Heelas och Woodhead. Samtidigt som Adam menar att religionerna delar en gemensam, etisk kärna – sticker han inte under stol med den inklusivistiska grunden som Knitter menar att vi alla utgår från: Innerst inne tycker vi att vi har rätt – och vi bör inte ge upp våra sanningsanspråk, som de kristnas anspråk på Kristus som den enda frälsaren (Knitter 2002:218).

Jag tror samtidigt att alla religioner bygger på någonting gott. Att de bygger på en god etik och moral och att man ska vara en god människa och så vidare. Så den biten har vi ju nästan alla gemensamt, mer eller mindre. Men samtidigt är det som du säger. Alla kan inte vara sanna. För mig är islam sant, och det sticker jag inte under stol med. Utan... jag känner mig hemma. Jag tycker att det är det mest logiska och det talar till mitt sunda förnuft. Sedan är vi alla olika. (Adam, intervju 1)

Interreligiösa arbeten väcker inte sällan en oro i omgivningen för att deltagarna kompromissar med sin tro (Palmdahl 2005). I enlighet med den inklusivistiska hållningen, bemöter Adam denna oro genom att betona värdet av att värna sin religiösa identitet och samtidigt respektera den religiöse andre. Adam exemplifierar med en berättelse från ett besök i ett hinduiskt tempel, där deltagandet i en ritual kunde uppfattas som ett hot mot islams strikta monoteism.

Så alla skulle ställa sig på två led, och gå fram till någonting som brann, och så skulle man lägga [växten] där till den guden. Och islam är en monoteistisk religion, och det är någonting som man inte skulle acceptera. Så jag ställde mig i kön, och så lade jag den saken i fickan och så gick jag varvet runt utan att offra. [...] Man kan ändå visa sin respekt till andra människor. Och kanske försöka dölja det lite snyggt att man inte alltid gör som de gör. (Adam, intervju 2)

Hur uppriktig och djup kan en dialog vara, när man håller fast vid att ens egen sanning egentligen också är de andras? Företrädarna för Knitters mer pluralistiska modeller ifrågasätter att detta är möjligt. Samtidigt menar Knitter att de flesta av oss utgår från en inklusivistisk grund: Innerst inne tycker vi alla att vi har rätt – och vi bör inte ge upp våra sanningsanspråk, som de kristnas anspråk på Kristus som den enda frälsaren (Knitter 2002:218). I sitt bemötande gentemot skeptiker och eventuella anklagelser från den religiösa ingruppen, försvarar Adam sitt deltagande genom att utelägna religionen och istället lyfta upp värdet av allmänmänskliga möten och det gemensamma arbetet för ett bättre samhälle. Därigenom kan Adam låta TFS' etiska-praktiska arbete bli en bro där kolliderande religiösa sanningar och berättelser kan samexistera, utan att kompromissa med legitimiteten i islams sanningsanspråk. Förhållningssättet fungerar inom ramarna för TFS då projektets uttalade syfte är just etiskt-praktiskt.

Leila - ömsesidighetsmodellen

Om Adam utgår från en religionsteologisk hållning som kommer närmast Knitters fulländningsmodell, väljer *Leila* en mer pluralistisk hållning till sin religions

sanningsanspråk: "Jag ser på islam som den absoluta sanningen, men jag ser inget fel med att inte vara muslim [...] människor som tror på någonting annat, som ger dem styrka och som gör dem till att bli bättre människor - är ju uppenbarligen bättre för dem än att följa den vägen som *jag* går." (Leila, intervju 1) Leila poängterar vikten av att leva ett etiskt liv och låter sin livsåskådning bli en moralisk kompass bland andra för detta gemensamma syfte. Det pluralistiska samhället är här för att stanna, menar Leila; "hur länge ska vi hypotetiskt anta att världen skulle funka om alla typ konverterade till islam? It ain't gonna work." Den pluralistiska hållningen beskrivs ett aktivt val i en pluralistisk värld.

Leila grundar också sin hållning i ett förhållningssätt till *tro* respektive *religion*, där Leila beskriver de olika religionerna som olika vägar för att nå det gemensamma målet tron. "Alltså, vi använder oss av religion för att komma någonstans", konstaterar Leila och fortsätter: "Vi ska inte komma till religionen, utan vi ska ha med oss religionen för att komma till tron." Leila beskriver här en hållning, som kommer nära Knitters *ömsesidighetsmodell*, med en mystisk erfarenhet och gudsrelation som kan delas över religionsgränserna. För att möjliggöra en sådan dialog, menar Panikkar, en av Knitters företrädare för modellen, måste; "the conversation between religious persons (must) be carried out on the level of experience, of faith, of mystical sharing" (Panikkar, citerad i Knitter 2002:131). Leila beskriver en sådan upplevelse av *mystical sharing* under ett TFS-läger.

Mm, det var det lägret, på Kärsögården i oktober. Vi hade, första kvällen hade vi en gemensam, andlig stund... och det var magiskt. Det var helt sjukt, jag har aldrig känt att jag har en sådan kontakt med Gud som just då... Det var inte en muslimsk bön, det var en spirituell stund där alla fick väva in någonting från sin religiösa tradition, typ en sång eller en bön, så tände vi ljus. Alla var så fokuserade. Vi stod i en cirkel och stod tätt intill varandra. Det var så mäktigt... (Leila, intervju 1)

Leila beskriver en stund av andlig gemenskap, där deltagarna bevarar sina "staket" intakta, för att tala med Knitter, men ändå kan dela något från sina egna "trädgårdar". Leilas förhållningssätt till den egna traditionen skulle kunna tolkas som betydligt mer präglad av *subjective-life* baserad jämfört med Adams - till exempel delar hon inte beskrivningen av islam som perfekt och utan brister.

När religiösa berättelser kolliderar, beskriver Leila ett förhållningssätt som ligger närmast de komparativa teologernas. Fokusera på innebörden, sök efter den djupare meningen när berättelserna kolliderar, förordar Leila. Det handlar inte om ett intellektuellt resonerande, menar de komparativa teologerna, utan är ett sökande efter sanning. En dialog där deltagaren vågar vistas i spänningen mellan sårbarheten/öppenheten inför den transformerande kraften i mötet med den andre, och lojaliteten med den egna livsåskådningen. (Knitter 2002:207f)

Leila exemplifierar med sin första interreligiösa dialog med en kristen kollega, ett möte som utgör en vändpunkt i Leilas berättelse.

Markus sade att islam och kristendomen är typ sjukt lika, men om man inte tror att Jesus korsfästes, då är man ingen kristen längre. Vi tror inte att Jesus korsfästes, vi tror att han fördes upp till himlen. I alla andra frågor så är vi överens, men just i den här frågan så var det bara "svisch" (visar med händerna hur långt de går ifrån varandra). Men då är det bara att fokusera på: "Vad är meningen bakom det här? Vad lär vi oss av korsfästelsen? Vad lär jag mig av att människor värdesätter det så himla mycket? (...) Eller att vi tror att [var det Judas?] som korsfästes i stället för honom - hur kan de se på det? Hur kan vi se på varandras berättelser? (Leila, intervju 1)

Leila förespråkar en lärande dialog (Wilhelmsson 1998) där deltagarna utforskar möjligheten att den andres perspektiv kan fördjupa förståelsen av den egna tron. Så kan då Leilas religionsteologiska hållning ses som en representant för ömsesidighetsmodellen? Ja och nej. Liksom ömsesidighetsteologerna, för att använda Knitters kategorisering, betonar Leila likheter mellan religionerna. Liksom Panikkar upplever hon att erfarenheter av tro och gudsrelation kan delas av andra med andra livsåskådningar. Men liksom acceptansteologerna beskriver hon skillnaderna mellan livsåskådningarna som en förutsättning för sin religiösa utveckling.

Det hade säkert varit mycket lättare i vissa avseenden, men det hade varit skittråkigt, för då hade vi inte haft en religionsdialog på samma sätt. (...) Det är väl bra att alla människor inte följer samma religion. Eller inte följer en religion överhuvudtaget och inte tror på någonting alls. För vi måste liksom få in det här tänket i våra tank, och kritisera vårt eget tänk för att bli starkare i det vi tror på, i våra åsikter och värderingar. (Leila, intervju 1)

Leilas resonemang tyder på att individens religionsteologiska hållning är komplex och att aspekter i Knitters olika modeller kan samexistera inom en individ.

Alex - acceptansmodellen

”Truth is always truths”, skriver Knitter apropå *acceptansmodellens* postmoderna skepsis mot universella sanningsanspråk (2002:175) – och närmar sig därmed Alex religionsteologiska förhållningssätt. Alex refererar till taoismen och menar att det kanske inte finns en universell sanning. Det viktiga är i stället hur man lever i sin vardag, menar Alex, hur man behandlar andra människor och att man är öppen för en lärande dialog.

(Inom taoismen) pratas det om att det kanske inte finns en universell sanning, om vad som är rätt och fel. Att det kan finnas flera olika saker som är rätt samtidigt. Att det viktiga är att jag är nöjd med min sanning och att du är nöjd med din. (...) mitt mål behöver inte vara att förändra din åsikt, om jag tycker att den är fel. Mitt mål kan vara att lära mig om vad du tycker är rätt om din åsikt, och sedan kan du lära dig vad du tycker är rätt med mig.
(Alex, intervju 1)

Alex närmar sig andras livsåskådningar som ”simply different and can proceed to explore their agreements and disagreements without necessarily engaging in the individious comparisions that the assumption of a common experiential core [as in the Mutuality Model] make so tempting” (Knitter 2002:184). Det första steget i en dialog är inte att ta bort staketen och försöka bygga religiösa likheter, menar acceptansmodellens förespråkare – men att försöka vara så autentiska som möjligt och låta våra grannar se vilka vi är, medan vi talar över staketen (Knitter 2002:183).

Liksom den israeliske psykologen och medlaren Dan Bar-On, beskriver Alex individens identitet som en mångfald av åsikter och sidor. Förutsättningen för dialog är en förståelse för sin egen komplexitet - och en beredvillighet för ett inre samtal mellan dessa multipla röster (Bar-On 2008).

Man har ju alltid flera olika åsikter i sig själv samtidigt. Och alla människor som tror att det finns en, rätt åsikt, de kommer för evigt känna sig slitna och må dåligt. För de försöker antingen trycka undan en sida, en åsikt, för att bara fokusera på en annan. Eller så känner de sig splittrade. Men det gäller att hitta en balans mellan de olika åsikterna och sanningarna. (Alex, intervju 1)

Konsten, och utmaningen, är enligt Alex att kunna leva med sina motsägande och paradoxala sidor och att finna en balans mellan dem. I ju högre grad man kan leva utan

krav på att finna "Sanningen", desto lättare blir det också att föra dialog med oliktankande andra.

Liksom acceptansteologerna betonar Alex att individen inte kan se förbi det sina kulturella-religiösa filter – och därför inte bör döma kulturer med andra perspektiv (Knitter 2002:177). Att medvetandegöra dessa filter och att skilja mellan sin reaktion och den faktiska händelsen, beskriver Alex som avgörande för interreligiös och interkulturell dialog och samexistens.

Jag tror inte att man som svensk, ickemuslimsk person egentligen kan uttala sig (om exempelvis burkor). Jag kan uttala mig om vad jag tycker, ifall jag möter någon på gatan, vad det får mig att känna. Men där jag tror jag att människor ibland inte förstår skillnaden. Att de bara reagerar på vad de instinktivt känner när de möter en religion, eller en person från någon religion eller tradition. Det är den distinktionen mellan den egna reaktionen, och den faktiska händelsen, som man måste lära sig att identifiera. (Alex, intervju 2)

I linje med acceptansteologernas positiva syn på skillnader, förespråkar Alex att den interreligiösa dialogen tar sin utgångspunkt i olikheterna. Därifrån kan sedan eventuella likheter visa sig.

Om jag sitter och diskuterar en religiös fråga, och vi har olika åsikter om den - ju fler saker som vi definierar att vi är olika i, desto fler saker måste vi ha som ... för det är dem som är kvar. Om man listar upp allt som man inte tycker samma. I den andra spalten, som är kvar, där måste det finnas sådant som vi har samma åsikt i. (Alex, intervju 2)

Vänskap

Så hur menar intervjupersonerna att dialog och genuina möten kan äga rum? Var startar man? Liksom religionsteologen Frederics, som Knitter beskriver som en företrädare för acceptansmodellen, lägger intervjupersonerna märke till att den interreligiösa dialogen leder till vänskaper. Vänskaper som i sin tur är nödvändiga för att kunna "disagree with honesty and depth", menar Frederic: "It is only on the basis of friendship that people from different backgrounds cannot only learn from their differences but also live with differences that cannot be learned from". (Fredericks, citerad i Knitter 2002:210f)

"Först så möter man personerna, och lär kännas som individer", poängterar Alex; "sedan, när man arbetar tillsammans ett år kanske, så kan man ta de verkligt djupa, religiösa frågorna." Alex lyfter fram gruppens resor som avgörande för djupare samtal: "Just för att man kommer varandra nära på ett helt annat sätt. Och man måste ha den här närheten för att kunna ställa jobbiga frågor, eller för den delen våga ge jobbiga svar."

”När man var på en resa till exempel, så började man med att allmänt prata... Den här musiken gillar jag, eller det här håller jag på med. Men sedan, någon dag in, så automatiskt så kommer man in på religionsfrågor, för det är ändå det man brinner för, när man är där. (...) Man kunde komma: ”Men du, varför är det egentligen så att kvinnor i er religion behöver göra så här eller så här?” (Alex, intervju 1)

Deltagarna möts först och främst som individer, betonar intervjupersonerna, inte som representanter för sina livsåskådningar: ”Jag tror att det viktigaste när det kommer till interreligiösa dialoger, så tror jag att man ska försöka fokusera på individer, snarare än religioner”, menar exempelvis *Alex*: ”Att man börjar med att mötas som personer, och sedan, genom att bara sätta ansikte på, så kommer det att vara mycket lättare att sedan förstå olikheter (Alex, intervju 1). Utgångspunkten i det personliga mötet förespråkas av dialogteoretiker som Allport (1979). Samtidigt kan deltagarna inte frånga sin sociala identitet och de sociala kategorierna i samhället, vilket Hammack (2011) påminner om. Att beskriva sig katolik eller muslim innebär alltid i någon mening en kollektiv identifikation (Lundberg 2012:243). Deltagarna är både representanter för sig själva och för sin livsåskådning, en spänning och paradox som intervjupersonerna nämner och hanterar i sina berättelser. ”Man är ju en representant för en ideologi”, konstaterar *Alex*, ”men man är ju ändå främst där som sig själv, i projektet, som individ.” *Leila* kopplar detta till frågan om vem som avgör om man är tillräckligt religiös för att få tillhöra en särskild religiös tradition.

Jag måste inte bevisa att jag är muslim (skrattar). Ingen kan säga: ”Du ber inte fem gånger om dagen, alltså är du inte muslim!” Det är mer att vi måste... visa varför vi står på den grunden vi gör: ”Var hittar jag islam i mina värderingar?” (Leila, intervju 1)

Leila söker efter svaret, frågan är fortfarande i en process kring religiös identitet, legitimitet och subjektets auktoritet.

Sammanfattning och diskussion

Trots att Knitters religionsteologiska modeller är skapade i och för en kristen kontext - visar de sig användbara i tolkningen av intervjupersonernas förhållningssätt till religionernas ibland kolliderande sanningar och legitimitetsanspråk.

Intervjupersonerna har olika ingångar till och förhållningssätt i den interreligiösa dialogen, från Adams exklusivistiska till de andras mer pluralistiska, men kan ändå

medverka på sina villkor. Materialet visar också att aspekter från Knitters olika modeller kan existera i en och samma individs förhållningssätt. Den senmoderna kontext som Heelas och Woodhead beskriver präglar intervjupersonernas förhållningssätt. Intervjupersonerna har växt upp i ett senmodernt och pluralistiskt samhälle som betonar subjektets auktoritet och erkänner mångfalden av livsåskådningar – vilket bidrar till att olikheterna mellan livsåskådningarna inte upplevs som ett så stort problem.

Sammanfattande slutdiskussion

Den här studien tog sin utgångspunkt i projektet Tillsammans för Sveriges (TFS) fråga om religioner och livsfrågor kunde "tas till vara och bli till en mötesplats för unga med olika socioekonomiska, religiösa och kulturella bakgrunder" (Kjellsdotter-Rydingen & Al Tawalbeh, under arbete). Intervjupersonernas berättelser tyder på att så är fallet. En avgörande anledning till detta är att deltagarna - trots sina olika bakgrunder - delar utmaningen att formulera en religiös identitet i spänningsfältet mellan ett sekulärt och samtidigt mångreligiöst majoritetssamhälle, den egna identitetsberättelsen och den religiösa tradition som man eventuellt anser sig tillhöra (Larsson 2005).

Den interreligiösa dialogen har haft en avgörande betydelse inte bara för intervjupersonernas relation till de religiösa Andra, utan även i det reflexiva formulerandet av en religiös identitet. Intervjupersonerna tillhör den minoritet som anger religion som en väsentlig del av sitt och som bäst motsvarar den traditionella bilden av religiösa i studier av ungas religiositet (Lövheim 2012). Detta ska dock inte tolkas som en *life as*-religiositet, för att tala med Heelas och Woodhead (2005).

Studien visar istället på en reflexiv religiositet som kan ses en integrerad del av process som den troendes modernitet eller senmodernitet utgör, vilket påminner om att det inte finns ett slags (ickereligiös) modernitet, utan multipla (se t ex Beck & Sznaider 2010:399, Mårtensson 2014:31, 35, Jakelić 2010).

Materialet problematiserar därmed Heelas och Woodheads tes att de traditionella religionerna attraherar individer med en *life as*-orientering, individer med värderingar präglade av traditionalism i betydelsen "submission of self to transcendent authorities and past ideas" (Heelas & Woodhead 2005:114). Istället visar framförallt Leila och Alex på en religiositet som präglas av *subjective life*, som betonar vikten av reflektion och egna beslut.

Samtidigt bekräftar materialet Heelas och Woodheads tes såtillvida att framförallt Alex och Leah uttrycker en "obekvämhets" i relationen till sina respektive församlingar – något som jag tolkar som en kollision mellan deras församlingars *life as*-betonade religiositet och deras egna mer *subjective life*-betonade.

Nedan redovisas resultaten som framkommit i undersökningen tillsammans med analysens olika perspektiv med utgångspunkt i studiens frågeställningar. Samtidigt som jag söker efter generaliserbara tendenser i materialet, vill jag poängtera att analyserna utgår från det begränsade materialet av två intervjusamtal med varje intervjuperson. Det finns naturligtvis relevanta element som inte har framkommit under dessa samtal, och som skulle kunna förändra analysen och diskussionen.

Hur har upplevelsen av att vara troende motiverat till deltagande i TFS?

Jag valde att låta intervjupersonernas egna upplevelser och motivationer till deltagandet bilda kontext till den interreligiösa dialogen. I tolkandet av dessa visade sig Heelas och Woodheads (2005) beskrivning och analysmodell av religiositet i ett senmodernt samhälle vara användbart och berikande. Flera intervjupersoners beskrivning av sitt liv som troende präglas av upplevelsen att varken samhället i stort eller deras församlingar värderar eller förmår härbärgera det identitetsarbete som beskrevs i diskussionens inledning, deras *subjective life*-religiositet för att tala med Heelas och Woodhead. Däremot beskriver de TFS som en sådan plats och frizon, vilket gör projektet till en unik mötesplats för intervjupersonerna och en avgörande motivator för deltagandet. Materialet visade också på samhällsfenomen som islamofobi, antisemitism och negativa, stereotypa föreställningar om religion och religiösa i allmänhet - element som inte alls var framträdande i Heelas och Woodheads studie - men som präglar intervjupersonernas berättelser formande av en religiös identitet. Dessa element utgör ett ifrågasättande som gör självreflektion och en reflexiv religiositet svår att undvika. Ytterligare en dimension är deltagarnas gemensamma erfarenheter av att vara normbrytare i ett sekulärt samhälle, vilket tillsammans med nyfikenheten på de andras livsåskådningar bidrar till viljan att delta i projektet.

Något som förvånade var samstämmigheten i att den egna församlingen spelade en marginell roll både andligt och socialt, samtidigt som tillhörigheten med religionen på ett globalt plan var stark. Detta trots att de fyra intervjupersoner som tillhör religiösa traditioner kan betraktas som organiserat religiösa enligt Lövheims modell (2005) och att två av intervjupersonerna uttrycker en längtan efter att känna en hemhörighet i sina församlingar. Detta kan naturligtvis bero på att projektet Tillsammans för Sverige attraherar vissa kategorier av troende. Jag tolkar sambandet mellan detta och

engagemanget i TFS delvis kan förklaras i linje med Heelas och Woodheads tes att individer med en reflexiv, *subjective life*-religiositet har svårt att känna sig bekväma och stimulerade av församlingarnas mer *life as*-präglade religiositet – där intervjupersonerna upplever att deras andlighet får utrymme och stimulans i TFS' interreligiösa sammanhang.

Hur beskriver intervjupersonerna värdet av interreligiös dialog?

Intervjupersonerna lyfter fram det etiska-praktiska arbetet mot rasism och för att normalisera religion i samhället - tillsammans med mänskliga relationer, möjligheten att växa som människa och att komma närmare sin tro. Motiveringarna motsvarar väl de motiveringar som Knitter (2005) sammanfattar i sin genomgång av förhållningssätt till interreligiös dialog. Knitter poängterar att den religionsteologiska hållningen styr deltagarens motiv för att delta, eller inte delta, i dialog, något som materialet bekräftar på ett för mig överraskande slående sätt. Studiens andra och tredje frågeställning flätas därför samman. Tydligast syns kanske detta i att den gemensamma upplevelsen av att komma närmare sin tro motiveras på distinkt olika sätt. *Adam* betonar sin religions unicitet som fulländningen av de andra två abrahamitiska religionerna. I linje med detta poängterar han fördjupningen i sin egen religion och möjligheten att växa som människa i mötet med den Andre, men beskriver inte ett ömsesidigt lärande över religionsgränserna. *Leila* beskriver i stället de olika livsåskådningarna som likställda vägar till att nå en gudsrelation och ett etiskt liv, som ligger djupare än den specifika religionen. Den interreligiösa dialogen beskrivs i linje med denna hållning som ett omvälvande möte med unga som ”gick så himla olika vägar för att nå just den punkten som alla vill komma till” (*Leila*, intervju 1). Som ett tredje exempel, betonar *Alex* vikten av självreflektion och en lärande dialog där hon får utrymme att få formulera och jämföra sina egna tankar och sin egen tro i dialogen med de andra.

Den starka närvaron av agens i berättelserna var också slående. Intervjupersonerna upplever att dialogen och samverkan över religionsgränserna gör en praktisk skillnad på personlig och på samhällsnivå. Något jag utvecklar till i diskussionen om religion som social resurs lite längre ner.

Hur förhåller sig intervjupersonerna sig till religionernas ibland kolliderande sanningar eller legitimitetsanspråk?

Som jag beskrev kort i studiens inledning, startade jag denna undersökning med en föreställning om att deltagarnas religion skulle utgöra en väsentlig del av deras sociala identitet och tillhörighet. Jag föreställde mig också att dialogen därför till stor del skulle kunna ses som en förhandling om sociala identiteter och att deltagandet i den interreligiösa dialogen skulle kunna ifrågasättas av den egna religiösa "ingruppen".

Anledningen härtill är förmodligen att jag såg dialog främst som konfliktlösning och att jag terminen innan gjorde en fältstudie i Israel/Palestina, där den religiösa identiteten ofta är kopplad till sociala strukturer och tillhörigheter och där Hammacks (2011) socialpsykologiska analys och begreppsapparat var användbar.

Detta visade sig inte präglade materialet i så hög utsträckning som jag hade förväntat. Intervjupersonernas religiösa *ingrupper* (för att använda Hammacks socialpsykologiska term), spelade inte en stor roll i beskrivningarna av deras sociala identiteter. Och även om några berättade om ifrågasättanden från sina religiösa ingrupper, var dessa inte en väsentlig del av intervjupersonernas berättelser. Istället präglas beskrivningarna av den interreligiösa dialogen av den *subjective life*-religiositet som beskrevs ovan, inom ramen för den religiösa traditionen – och kan närmast beskrivas som en *lärande* (Wilhelmsson 1998) istället för *konfliktlösande* dialog. Istället visade sig Knitters religionsteologiska modeller betydligt mer relevanta.

Intervjupersonerna beskriver olika religionsteologiska förhållningssätt, från starkt inklusivistiska som betonar den egna religionens unicitet, till mer pluralistiska som antingen betonar likheter eller bejakar olikheter mellan de religiösa traditionerna (Knitter 2002). Samtliga menar att den interreligiösa dialogen har stärkt deras religiösa identitet, vilket talar emot de teologer och praktiker som menar att en trygg religiositet måste föregå deltagandet i dialog (se t ex Palmdahl 2005). Istället bekräftar materialet snarare de komparativa teologernas *theology of dialogue* och tes att den troende bäst lära känna sin religion genom dialogen med andra livsåskådningar (Knitter 2002). Materialet tyder på att deltagare i samma dialog kan ha olika förhållningssätt och ändå utveckla det som Hammack (2011) betecknar som *identity transcendence*, det vill säga transcendentia identitetsberättelser.

Identitetstrascendens och religion som social resurs

Slutligen vill jag återkoppla till Lövheim och Bromanders (2012) uppmaning att studera ungas religiositet som en social resurs. När Trondman sammanfattar samma studie, finner han att religion kan fungera som social resurs vad gäller "mobilisering av *tillhörighet* och *inre konversation* för *handlingar som eftersträvar erkännande och delaktighet i 'denna värld'* (min kursivering)" (Trondman 2012:334). Jag väljer att göra analysen genom Hammacks socialpsykologiska termer *accentuerade* respektive *transcendent* identiteter (2011).

Med begreppet *transcendent identitet*, som kanske kan vara förvirrande i en religionsvetenskaplig kontext, avser Hammack en gruppidentitet som inkluderar de Andra i en kosmopolitisk berättelse om ett ömsesidigt legitimerande och ansvar. Begreppet beskriver en förmåga att ta i beaktande existensen, legitimiteten och identitetsbehoven för de utanför den egna gruppen. Med begreppet refererar Hammack också till en förmåga att utmana och kritisera den egna gruppens identitetsberättelse och normer, utan att detta hotar identifikationen med den egna gruppen (Hammack 2011:271f).

I motsats till detta avser begreppet *accentuerad identitet* en polariserande gruppidentitet som betonar olikheter mellan grupperna, inte sällan genom att nedvärdera de Andra.

Visar materialet på religion som resurs i byggandet av en transcendent identitet, som bygger på en stark tillhörighet med andra gruppen och som samtidigt inkluderar de Andra och bidrar till en känsla av agens?

Tillhörighet

Såväl Hammack som Trondman betonar känslan av *grupptillhörighet* som en social resurs – enligt Hammack en förutsättning för att inkludera de Andra utan att upplevelsen att tillhörigheten och kanske lojaliteten ifrågasätts av individen eller andra i den egna gruppen. Materialet bekräftar detta antagande, då intervjupersonerna betonar fördjupandet i den egna religionen i relation till den egna reflektionen. Detta tyder på att TFS gör rätt i att inte ensidigt söka efter likheter eller att sträva efter att deltagarna formar en gemensam identitet på bekostnad av deltagarnas egna sociala identiteter. I enlighet med Hammacks tes beskriver deltagarna en process där tryggheten i den egna

livsåskådningen utvecklas i en ömsesidig relation till öppenheten för den Andre (se också den transformativa medlingens begreppspar *empowerment* och *recognition*, Baruch Bush & Folger 2010).

Den interreligiösa dialogen har som vi sett bidragit till den *inre konversation* som Trondman nämner. TFS metoder och förhållningssätt, som ger utrymme för en lärande dialog såväl som för självreflektion, har gett deltagarna verktyg att reflektera över sina egna antaganden, värderingar och fördomar och därigenom göra den distinktion mellan sin reaktion och den faktiska händelsen som *Alex* och *August* nämner i studien. Något som präglar intervjupersonernas inre konversation är att de finner vägar att låta sina respektive livsåskådningars prosociala normer omfatta även den Andre (Gopin 2002 a) i byggandet av en transcendent identitet.

Handlingar och agens

Liksom Trondman betonar Hammack också betydelsen av *agens*. Om känslan av utsatthet och vanmakt blir dominerande, riskerar deltagarna att istället formulera mer *accentuerande* identiteter, varnar Hammack. En avgörande betydelse för TFS' förmåga att behålla intervjupersonernas engagemang, är att projektet erbjuder deltagarna möjligheter att omsätta sina värderingar i praktisk handling, som skolbesök och konferenser med mera. Känslan av en ökad agens som utgår från den egna värdegrunden genomsyrar intervjupersonernas berättelser. Det gäller samhällsarbetet mot främlings- och religionsfientlighet såväl som förmågan att möta och respektera oliktänkande andra i sin vardag. Deltagarna integrerar fenomen som islamofobi och antisemitism i en berättelse som präglas av agens och meningsfullhet. TFS underlättar på så sätt för intervjupersonerna att skapa mening i sin situation och bli till "en aktör istället för att passivt låta sig förutbestämmas av den sociala kontexten" (Lundberg 2012:259). På så sätt lyfter TFS inte bara fram religion som en social resurs i de ungas liv, utan ger också deltagarna möjligheter att utveckla och stärka denna resurs.

Strävandet efter erkännande och delaktighet

Liksom Taylor (1992) betonar Trondman individens *strävande efter erkännande och delaktighet i samhället*. Detta gäller inte minst intervjupersonernas behov av att deras religiösa identitet erkänns och värderas i samhället i stort, något som präglar materialet. Eftersom intervjupersonerna inte upplever att så är fallet, kan religionen delvis ses som en svårighet här. Den religiösa identiteten är något som "skaver" och skapar en känsla

av utanförskap i mötet med majoritetssamhället. Materialet visar dock att deltagandet i TFS har vänt detta till en resurs, inte minst genom möjligheterna till praktisk handling som beskrevs i stycket ovan. Genom projektet upplever intervjupersonerna att de är delaktiga i samhällsdebatten och därigenom kan arbeta efter att erkännas som individer och att religion normaliseras i samhället. Genom dialogen upplever deltagarna en delaktighet med de Andra som hjälper dem att formulera värderingar som stärker känslan av delaktighet med den Andre på ett medmänskligt plan i livet i stort.

Frågor för framtida forskning

Intervjupersonernas berättelser tyder på att de upplevde en stark agens redan innan projektet. En möjlig svaghet för TFS skulle kunna vara att det inte förmått engagera unga som upplever sig som mer marginaliserade och utsatta i samhället, vilket enligt Hammack (2011) skulle främja skapandet av mer polariserade, "accentuerade" identitetsberättelser. Frågan är relevant i en tid då unga som söker sig till mer extrema former av islam och till högerextrema rörelser, inte sällan tillhör socialt utsatta grupper. Frågan pekar på också på möjliga fält för vidare forskning.

Ett fält för vidare forskning är frågan om och i så fall hur unga från socialt utsatta grupper och med mer accentuerade identiteter kan engageras i liknande projekt och hur detta påverkar deltagarnas berättelser om sig själva, samhället och andra. En sådan grupp kan vara unga som söker sig till mer extrema former av islam, till exempel de som skulle kunna välja att strida i Syrien. Studien skulle kunna pröva att utgå från samma teoretiska ramverk som denna studies.

Slutligen visar studien på att det mänskliga mötets värde. "Google är jättebra", som *Alex* sammanfattade vårt andra intervjusamtal, "men det kan inte svara på allt. Ibland måste man möta en person på riktigt."

Litteratur

- Abu-Nimer, Mohammad (2002) *The Miracles of Transformation through Interfaith Dialogue: Are You a Believer?* I David R. Smock (red.) *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: United States Institute of Peace
- Ahlstrand, Kajsa (2011) Att tänka om tro – vår egen och andras i *Sann mot sig själv – öppen mot andra*. Uppsala: Svenska kyrkan
- Ahlstrand, Kajsa (2005) Kristen tro och annan tro. I Yvonne Terlinden (red.) Tro och mångfald: Religionsmöten och religionsteologi i Norden. *TemaNord 2005:582*, s 82-90
- Ahlstrand Kajsa & Gunner, Göran (red) (2008) *Guds närmaste stad? : En studie om religionernas betydelse i ett svenskt samhälle i början av 2000-talet*. Stockholm: Verbum
- Allport, Gordon W. (1979) *The nature of prejudice*. New York: Basic Books
- Andersson, Daniel (2005) Judendom och judenhet i Sverige – integration och traditionsbevarande, i Daniel Andersson och Åke Sander (red) *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring*, Lund: Studentlitteratur
- Antonovsky, Aaron (1987) *Unraveling the mystery of health: How people manage stress and stay well*. San Francisco: Jossey-Bass, cop.
- Baruch Bush, Robert A & Folger, Joseph P (2010) *Transformativ medling – ett relationellt förhållningssätt till konflikt*. Malmö: Liber
- Beck, Ulrich & Szneider, Nathan (2010) Unpacking cosmopolitanism for the social sciences, *British journal of sociology*, 57 (1)
- Borell, Klas (2012) "Islamofobiska fördomar och hatbrott: En kunskapsöversikt", *SST:s skriftserie Nr 1*. Stockholm: Nämnden för statligt stöd till trossamfund
- Buber, Martin (2006) *Jag och Du*. Ludvika: Dualis Förlag
- Clandinin, Jean D. (2007) (red) *Handbook of Narrative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage Publications
- Cobb, Sara (1994) A Narrative Perspective on Mediation: Toward the Materialization of the Storytelling Metaphor, i Joseph P. Folger and Tricia S. Jones (red.) *New Directions in Mediation: Communication Research and Perspectives*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Cohler, Bertram J. & Hammack, Phillip L. (2009) *Lives, Times, and Narrative Engagement, Multiplicity and Meaning in Sexual Lives*, Oxford University Press

Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (1994) *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Feuerverger, Grace (2001) *Oasis of Dreams: Teaching and Learning Peace in a Jewish-Palestinian Village in Israel*. London: Routledge Falmer

Gecas, Victor (2003) Self-Agency and the Life Course. I Jeylan Mortimer & Michael Shanahan (red) *Handbook of the Life Course*, Springer

Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press

Gardell, Mattias (2010) *Islamofobi*. Stockholm: Leopard Förlag

Gopin, Marc (2000) *Between Eden and Armageddon: The Future of World religions, Violence, and Peacemaking*. Oxford: Oxford University Press

- (2002, a), *Holy war, Holy Peace, How religion can bring peace to the Middle East*. Oxford: Oxford University Press

- (2002, b) *The Use of the Word and Its Limits: A Critical Evaluation of Religious Dialogue as Peacemaking*, i David R. Smock (red.) *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: United States Institute of Peace

Habermas, Jürgen (2008): *Notes on Post-Secular Society*, i *Secularism's Crisis of Faith, New Perspectives Quarterly* 25 (4): 17–29

Hammack, Philip L (2011) *Narrative and the politics of identity: The Cultural Psychology of Israeli and Palestinian Youth*. Oxford: Oxford University Press

Hammack Philip L. & Cohler, Bertram J. (2009) *The Story of Sexual Identity: Narrative Perspectives on the Gay and Lesbian Life Course*, Oxfords Scholarship Online (<http://www.oxfordscholarship.com.ezproxy.ub.gu.se/view/10.1093/acprof:oso/9780195326789.001.0001/acprof-9780195326789>)

Hammack Philip L. & Cohler, Bertram J. (2011) *Narrative, Identity, and the Politics of Exclusion: Social Change and the Gay and Lesbian Life Course*. Springer (http://www.academia.edu/898111/Narrative_identity_and_the_politics_of_exclusion_Social_change_and_the_gay_and_lesbian_life_course)

Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2005) *The spiritual revolution: Why religion is giving way to Spirituality*. Malden, Mass.: Blackwell

Illman, Ruth (2006) *Ett annorlunda du: reflektioner kring religionsdialog*. Göteborg/Stockholm: Makadam Förlag

Isaacs, William (2012) *Dialogen och konsten att tänka tillsammans*. Stockholm: Bookhouse

Isaacs, William (1993) Taking flight: Dialogue, Collective thinking, and Organizational Learning, *Organizational Dynamics, AMA Journal*

Jackson, Michael (2002) *The Politics of Storytelling: violence, transgression, and Intersubjectivity*. Köpenhamn: Museum Tusulanum Press

Jakelić, Slavica (2010) *Collectivistic Religions: Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd

Kahanoff, Maya & Shibli, Nabil (2012) *Parents Circle - Families Forum (PCFF) The Israeli Palestinian Narratives Project: "History through the Human Eye" Final Evaluation Report* <http://www.theparentscircle.com/SingleEvent.aspx?ID=556#.U3nP7C9Uu2w>

Klingenberg, Maria (2012) Som man frågar får man svar, i Mia Lövheim & Jonas Bromander (red.) *Religion som social resurs: Existentiella frågor och värderingar i unga människors liv*. Borås: Artos

Knitter, Paul F. (2002) *Introducing theologies of religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books

Kvale, Steinar (1997) *Den kvalitativa forskningsintervjun*. Lund: Studentlitteratur

Larsson, Göran (2003) *Muslimar i Sverige ett år efter 11 september 2001: diskriminering, mediabilder och alternativa informationskanaler*, Uppsala: Swedish Science Press

Larsson, Göran (2009) Muslimar i Sverige. Mellan tolerans och islamofobi. I Daniel Andersson och Åke Sander (red.) *Det mångreligiösa Sverige: ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur

Lederach, John Paul (2005) *The Moral Imagination: The art and soul of building peace*. New York: Oxford University Press

le Roux, Bernard (under arbete) Dialogstöd

- Lieblich, Amia & Tuval-Mashiach, Rivka & Zilber, Tamar (1998) *Narrative Research: Reading, Analysis, and Interpretation*. Thousand Oakes: Sage Publications
- Lundberg, Anders P (2012) Religion, migration och identitet, i Mia Lövheim och Jonas Bromander (red.) *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Borås: Artos & Norma Bokförlag
- Lövheim, Mia & Bromander, Jonas (red.) (2012) *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Borås: Artos & Norma Bokförlag
- Lövheim, Mia (2012) Ungas religiositet: tidigare forskning och nya frågor. I Mia Lövheim och Jonas Bromander (red) *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*, Borås: Artos & Norma Bokförlag
- Maoz, I., Bar-On, D., Steinberg, S. & Farkhadeen, M. (2002) The Dialogue between the "Self" and the "Other": A Process Analysis of Palestinian-Jewish Encounters in Israel. *Human Relations* 55(8)
- McAdams, Dan P, Josselson, Ruthellen, Lieblich, Amia (2006) *Identity and story: Creating Self in Narrative*. Washington: American Psychological Association
- Moberg, Marci (2009) *Experiential Encounters: New Models of Interfaith Dialogue*. Fairfax: Syracuse University
- Mårtensson, Ulrika (2014) 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?, *Tidsskrift for Islamforskning*, Vol. 8, Issue 1, FIFO
- Oktay, Julianne S. (2012) *Grounded Theory*. Oxford: Oxford University Press Inc
- Otterbeck, Jonas & Bevelander, Pieter (2006) *Islamofobi – en studie av begreppet, ungdomars attityder och unga muslimers utsatthet*. Stockholm: Forum för levande historia
- Palmdahl, Marika (2005) *Det nya landet, kristen och muslimsk dialog som utmaning och Möjlighet*. Lund: Arcus
- Panikkar, Raimon (1979) *Myth, Faith and Hermeneutics: Cross Cultural Studies*. Mahwah: Paulist Press
- Pettigrew, Tom & Tropp, Linda (2006) A meta-analytic test of intergroup contact theory. *Journal of Personality and Social Psychology* 90 (5)

- Pinnegar, Stefinee & Dayes, Gary J. (2007) Locating Narrative Inquiry Historically: Thematics in the Turn to Narrative”, i Jean Clandinin (red) *Handbook of Narrative Inquiry*. Thousand Oakes: Sage Publications
- Polkinghorne, D.E. (1988) *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press
- Ramadan, Tariq (2004) *Att vara europeisk muslim : islamiska källor i ett europeiskt sammanhang*. Furulund: Alhambra
- Schillebeeckx, Edward (1990) *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad
- Shterin, Marat (2007) The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality (recension) *The British Journal of Sociology*, Volume 58 Issue 4. London School of Economics and Political Science
- Sjödin, Daniel (2011) *Tryggare kan ingen vara, Migration, religion och integration i en segregerad omgivning*. Lund: Lunds Universitet
- Smock, David R (red) (2002) *Interfaith dialogue and peacebuilding*. Washington: United States Institute of Peace Press
- Steele, David (2002) Contributions of Interfaith Dialogue to Peacebuilding in the Former Yugoslavia. I David R. Smock (red.) *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*. Washington: United States Institute of Peace
- Stenmark, M., & Westerlund, D. (Red.). (2002). *Polemik eller dialog? Nutida religionsteologiska perspektiv bland Kristna och Muslimer*. Nora: Nya Doxa
- Taylor, Charles (1992) *Multiculturalism and "the politics of recognition"*. Princeton, N. J.: Princeton University Press
- Trondman, Mats (2012) Religionsparadoxen, i Mia Lövheim och Jonas Bromander (red.) *Religion som resurs: existentiella frågor och värderingar i unga svenskars liv*. Borås: Artos & Norma Bokförlag
- Tunedal, Jenny (2008) *Kapitel ett*. Stockholm: Wahlström & Widstrand
- Villumstad, Stein (2002) *Frameworks for dialogue : interfaith action in times of conflict*. Life & Peace Institute
http://www.life-peace.org/wp-content/uploads/2013/06/frameworks_for_dialogue.pdf

von Brömssen, Kerstin (2003) *Tolkningar, förhandlingar och tystnader: Elevers tal om religion i det mångkulturella och postkoloniala rummet*. Göteborg; Acta Universitatis Gothoburgensis 201

Wilhelmson, Lena (1998) *Lärande dialog, Samtalsmönster, perspektivförändring och lärande i grupsamtal*. Stockholm: Stockholms universitet

Winslade, John & Monk, Gerald (2012) *When Stories Clash: Addressing Conflict with Narrative Mediation*. Taos Institute Publications

Zerubavel, Yael (1995) *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press

Zuckerman, Phil (2009) Why are Danes and Swedes so irreligious? *Nordic Journal of Religion and Society*, 22 (1), s 55-69

Digitalt material

Bar-On, Dan (2008) <http://www.justvision.org/portrait/dan-bar-on> (nedladdat 2013.10.05)

Borg, Annika och Andersson, Johanna (2011) En kyrka i fritt fall *SVD* 2011.03.13 (http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/en-kyrka-i-fritt-fall_6002149.svd) (nedladdat 2014.06.06)

Dagen (2011) <http://www.dagen.se/nyheter/sofia-forsamling-backar-men-kritiken-kvarstar/> (nedladdat 2014.01.15)

Kyrkans Tidning (2012) <http://www.kyrkanstidning.se/debatt/har-ar-hela-debatten-om-kyrkans-identitet> (nedladdat 2014.01.15)

Larsson, Bo (2011) Naivt tro att en anställd imam skapar gränslöshet, *SVD* 2011.03.16 (nedladdat 2014.06.06) (http://www.svd.se/opinion/brannpunkt/naivt-tro-att-imam-skapar-gransloshet_6009531.svd)

Smålänningen (2014) <http://www.smalanningen.se/regionalt/hakkors-bemottes-med-blommor#.Uv0wTva4tAM> (nedladdat 2014.02.15)

Svenska kyrkan på Södermalm

<http://www.himmelochjord.nu.test.levonline.com/?q=node/689>
(nedladdat 2014.01.27)

Three Faiths Forum <http://www.3ff.org.uk> (nedladdat 2014.02.05)

Tillsammans för Sverige <http://tillsammansforsverige.fryshuset.se/>
(nedladdat 2014.02.02)

Ngozi Adichie, Chimamanda Med siktet inställt på ras, genus och klass. Intervju i *Göteborgsposten* 2014.01.30 (nedladdat 2014.02.02)

Intervjuer

Adam, 2013.11.08 (intervju 1)

Alex, 2013.11.08 (intervju 1)

Leah, 2013.11.26 (intervju 1)

Leila, 2013.11.27 (intervju 1)

August, 2013.11.27 (intervju 1)

Adam, 2014.01.17 (intervju 2)

Alex, 2014.01.17 (intervju 2)

Leila, 2014.02.06 (intervju 2)

Leah, 2014.02.08 (intervju 2)

August, 2014.02.08 (intervju 2)

De transkriberade intervjuerna bevaras av författaren

BILAGA 1

Informationsbrev

Stockholm 8 november 2013

Hej!

Jag heter Jerk Elmén och studerar religionsvetenskap vid Göteborgs Universitet. Jag skriver nu min masteruppsats under handledning av Wilhelm Kardemark.

Syftet med uppsatsen är att undersöka vad det betyder för unga att delta i interreligiöst arbete och dialog, vad gäller ens identitet och syn på andra. Jag hoppas också att uppsatsen kan bidra till att göra unga människors berättelser om identitet och religion hörda i samhället – det behövs!

Jag hoppas därför kunna intervjuva fem deltagare i Tillsammans för Sverige och Unga som Tror, och skulle verkligen uppskatta om du tog dig tid att medverka i studien!

Intervjun tar cirka 45 minuter och ni kommer när som helst att kunna avbryta ert deltagande. Jag avser att spela in intervjuerna för att kunna tillgodogöra mig materialet på bästa sätt. Det inspelade materialet kommer, för er anonymitets skull, att förstöras efter att uppsatsen slutgiltigt publicerats.

När jag anger citat i uppsatsen kommer ni att avidentifieras. Jag kan dock inte garantera att personer inom Tillsammans för Sverige eller Unga som Tror inte kommer att kunna koppla uttalanden till specifika personer. När uppsatsen är klar kommer den att finnas tillgänglig på högskolans bibliotek och även på högskolans hemsida. Material från uppsatsen kan också komma att ingå i en vetenskaplig artikel. Önskar ni ett eget exemplar så tillhandahåller jag givetvis det. Ni kommer även att erbjudas möjligheten att granska utkastet innan det slutgiltigt lämnas in.

Intervjuerna äger rum under november och december.

Om du har frågor eller vill medverka, vänligen kontakta mig via telefon eller mail.

Med vänliga hälsningar,
Jerk Elmén

jerkelmen@gmail.com

0736-15 47 24

BILAGA 2

Intervjuguide, november 2013

Vill du presentera dig själv och din bakgrund?

- Namn, ålder, boende
- bakgrund: religiös/ickereligiös familj, hur många medlemmar, vad gör de
- Utbildningsbakgrund, sysselsättning idag

Vill du berätta lite om din skoltid?

- Var växte du upp och gick i skolan?
- Hur var dina allmänna känslor för skolan?
- Vilka drömmar om framtiden hade du då?
- Vilken respons fick du när du berättade om dina drömmar?

Vill du berätta lite mer om din familj?

- Hur skulle du beskriva relationerna mellan medlemmarna i familjen?
- Ser du din familj som en plats där man kan vara öppen, diskutera och vara sig själv?
- Pratar man om saker som värderingar, politik och religion?
- Hur ser dina föräldrar på att du deltar i Tillsammans för Sverige?
- Delar du dina föräldrars åsikter? Om inte, hur hanterar du era olikheter?

Finns det några viktiga personer som har påverkat hur du ser på dig själv, ditt liv och andra människor?

(Finns där några händelser/vändpunkter i Sverige och i världen som har påverkat ditt liv och din upplevelse av att vara religiös och/eller ha din etniska bakgrund?)

Hur såg du interreligiös dialog och på andra religioner innan du deltog i projektet?

- När blev du medveten om att det fanns interreligiös dialog?
- Vilka berättelser hörde du om andra religioner och om interreligiös dialog?

Hur är/var det att delta i interreligiös dialog och i detta dialogprojektet?

- Hur blev du engagerad i interreligiös dialog och interreligiöst arbete? Vad motiverar dig till att fortsätta att vara engagerad?

Hur skulle du beskriva ditt första möte med interreligiös dialog?

- Var det som du hade föreställt dig?
- Hur såg du på personerna som kom från en annan tro än din?
- Vilka gemensamheter upptäckte du/ni?
- Vilka olikheter upptäckte ni, hur hanterade du och gruppen dem?
- Var där någon gång som du tvivlade på värdet i att delta?
- Utifrån din erfarenhet, vilka vägar leder människor till att bli deltagare i ert interreligiösa projekt? Varför engagerar de sig, vad motiverar dem att fortsätta?
- Hur har deltagandet i projektet påverkat dig?
- Vilken betydelse har det haft att möta och interagera med "den andre" i dialogmötena?
- Har din medverkan i projektet påverkat andra människor i din närhet, i så fall hur?
- Vilken betydelse tror du att den formen av interreligiös dialog och arbete kan för samhället på kort och på längre sikt?
- Tror du att det kan finnas några risker för deltagarna att vara med i projektet? Varför tror du att de väljer att ta dessa risker för att delta?
- Vilken betydelse har religion i dialogmötena och arbetet?

Om egen och andras religion

- Har deltagandet i dialogmötena påverkat din uppfattning om och förhållningssätt till din egen religion?

Känner du att det finns rum för berättelser som dina i det svenska samhället idag?

Känner du att det finns rum för berättelser som dina i det svenska samhället idag?

Känner du att du genom att lyfta dessa frågor, sprida kunskap och delta i projektet, kan vara en aktiv del i förändringen av samhället?

Avrundning

Känner du att deltagandet i projektet har gjort dig starkare?

Finns där något som lägga till, som vi inte har tagit upp?

Vilka är de viktigaste punkterna i vårt samtal tycker du?

BILAGA 3

Intervjufrågor för intervju 2

Hur relaterar de till sekulära och icketroende människor?

Vilka strategier ser de för att nå människor med främlingsfientliga och religionsskeptiska/fientliga åsikter?

Hur mycket hopp har de om att nå dessa och förändra deras kollektiva identiteter?

När det skaver

När det skaver som ung religiös i Sverige

När det skavde i projektet

Hur hanterade de skavet innan projektet?

Hur hanterar de skavet idag?

Världsbilder inom interreligiös dialog

Hur berättar de om de interreligiösa andakterna?

Vilken respons får de från de egna religiösa grupperna på sitt deltagande i TFS?

Hur bemöter de den responsen?

Hakkorsen och rosorna på moskéns dörr

Hur integrerar de den händelsen i sina livsberättelser?

Narrativa engagement för agens, för känsla av grupptillhörighet

Värderingar som broar eller klyftor

Samma värderingar mellan religionerna?

Samma värderingar i det sekulära Sverige?