

## Majoritetskulturella föreställningar om religion – en interkulturell utmaning i ett mångreligiöst Sverige

*Staffan Nilsson*

”Det var då en välsignad jul”, sa Karl-Bertils ömma moder och fick något religiöst i blicken, för den här sagan tilldrog sig /.../ på den tiden då julen fortfarande firades till minne av Kristi födelse. (Danielsson 1998, s. 216)

Kristendom, religion och tro kom sällan på tal i mitt hem under min uppväxt i Sverige på 1970- och 80-talet. Min far, som var den mer tydliga av mina föräldrar när det kom till religion, hade inte mycket till övers för kristendom och religion generellt. Han försökte likväl inte aktivt fostra mig och mina syskon till ateister eller religionsskeptiker. Han höll i hög grad sin aversion mot religion för sig själv.

En sak som min far sa som relaterade till religion och kristendom, hade dock stor formativ betydelse för mig. Från ca fem års ålder till tidiga tonår var min bästa vän en kille vars föräldrar var aktiva medlemmar i dåvarande Svenska Baptistsamfundet. Jag tyckte bra om Johans föräldrar och var omedveten om att de var medlemmar i en frikyrkoförsamling. Jag saknade också begrepp för vad detta skulle kunna tänkas innebära. Detta förändrades genom min far när han förmodligen försökte förmedla ett ärligt och positivt budskap. Johans föräldrar var nämligen enligt min far bra, vettiga människor, *trots* att de var religiösa. Det min far implicit sa, och som jag också uppfattade, var att det är något lite konstigt och onormalt med att vara religiös, liksom att det inte är något gynnsamt i förhållande till att vara en bra och pålitlig människa.

Hade det inte varit för min far hade jag säkerligen lärt mig det ändå. För synsättet är tämligen vanligt förekommande, för att inte säga dominerande, i den svenska majoritetskulturen, då som nu. Det uppfattas av många i den-

na kultur inte som normalt att vara religiös, och få positiva värden eller kvaliteter kopplas till religiositet.

För många i den svenska majoritetskulturen är det ett enkelt livsval att inte vara eller betrakta sig som troende, kristen eller religiös. Det är ofta så enkelt och ofrånkomligt att det knappast kan betraktas som ett val. Det är det självklara utifrån hur många fostrats in i kulturen, och utifrån egenskaper som har kommit att associeras med termer som troende, religiös eller kristen. Inget konstigt eller självklart fel med detta. Om man exempelvis associerar religion med sådant som irrationalitet, traditionalism, trångsynthet, intolerans, auktoritetstro, skenhelighet, fundamentalism och som ett hinder för ett leva ett bra liv så vore det ju konstigt om man samtidigt vill vara och beteckna sig själv som religiös. De som trots detta primärt förknippar religion med mer positivt laddade begrepp tenderar utifrån det majoritetskulturellt dominerande associationssättet att framstå som människor som inte bara har andra uppfattningar om religion. De riskerar dessutom att betraktas som människor som mer eller mindre omedvetet bortser från vad religion väsentligen är; något irrationellt, auktoritetsstyrt som frambringar trångsynthet och fundamentalism.

Men så har det ju inte alltid varit, och är inte heller i stora delar av världen idag. Att mer eller mindre tydligt markera distans i förhållande till organiserad religion och religiositet har inte alltid, eller speciellt länge, varit default-inställningen för en betydande andel av den svenska befolkningen, utan är något som blivit möjligt genom historiska och kulturella processer.

I denna text ska jag synliggöra och diskutera ett antal vanliga föreställningar, värderingar attityder och tankefigurer om religion och religioner i den svenska skolan och den svenska majoritetskulturen, som bland annat kan beskrivas som sekulär och postkristen (Thurfjell 2015). Jag kommer att visa på att många av dessa föreställningar och attityder om och till religion i hög grad är en konsekvens eller produkt av en svensk kulturell historia, som länge präglats av luthersk, protestantisk kristendom. De är således inte att förstå som objektiva, universella och naturgivna sanningar om religion, liksom de inte heller är att förstå som en konsekvens av att Sverige eller medlemmar av den svenska majoritetskulturen har lämnat historien och ett religiöst präglat tänkande bakom sig, och ersatt det med ett tänkande byggt på vetenskap och förnuft. Medvetenhet om detta är en förutsättning för ett interkulturellt förhållningssätt, som även inbegriper religion. Jag har slutligen för avsikt att diskutera varför det är viktigt att i den svenska skolan förhålla sig reflekterat till denna typ av föreställningar, och peka på några möjligheter för hur det kan göras.

## Mångreligiositet

I ett hypotetiskt samhälle, som är relativt avgränsat från resten av världen, och där i princip alla delar samma grundinställning till religion eller till en viss religion framstår mycket av det jag fortsatt kommer att diskutera som oproblematiskt. Om alla människor exempelvis är och blir kristna på ett likartat sätt eller om alla är sekulära på ett enhetligt sätt, så kommer många av de problem och friktionsytor som rör religion och interkulturalitet inte kunna uppstå, eller bli angelägna för samhället i frågan. De avvikande finns då bara i en annan del av världen.

Sådana förhållanden har egentligen aldrig varit reella i Sverige och är det definitivt inte i ett nutida Sverige, som är internationellt särpräglad vad gäller såväl sekularitet som mångreligiositet (Sorgenfrei 2019). Det svenska samhället kan med fördel beskrivas som mångreligiöst eftersom många av världens religiösa traditioner och grupper finns representerade i Sverige idag, om än inte i samma utsträckning överallt i Sverige. Stockholmsregionen framstår idag som en av de mest mångreligiösa regionerna i hela världen, men motsvarande kan inte sägas om alla delar av Sverige eller om alla skolor och klassrum, och inte heller om alla delar av Stockholmsregionen. Mångreligiositeten är inte heller lika förekommande i alla samhällsskikt. Vissa hyreshus kan med fördel beskrivas som mångreligiösa, medan motsvarande beskrivning inte alls passar på vissa villaområden.

Den nuvarande mångreligiositeten i Sverige är ett historiskt sett nytt fenomen, inte minst i jämförelse med många delar av världen. Den länge högst begränsade religionsfriheten är en väsentlig förklaring till detta. Fram till mitten av 1800-talet framstår Sverige, med europeiska mått, som gravt underutvecklat när det kommer till lagstadgad religionsfrihet. Möjligheterna för svenska medborgare att utöva en annan religion och bekänna sig till annan troslära än den lagstadgade luthersk-evangeliska var mycket begränsade. Den nutida mångreligiositeten, som i hög grad är en frukt av invandring från mitten av 1900-talet fram till idag, hade därför aldrig blivit realitet med de juridiska förutsättningar som fanns för drygt 150 år sedan. Det är vidare först 1952 som Sverige får en religionsfrihetslagstiftning som gör det möjligt för svenska medborgare att gå ur Svenska kyrkan, utan att träda in som medlem i någon annan religiös församling eller organisation.

Vad religionsfrihet i juridisk mening innebär idag i Sverige finns formulerat i regeringsformen 2 kap (SFS 1974:152) och i Europakonventionen artikel 9:1, som också är svensk lag. Här fastslås bland annat en rätt och frihet för människor att inte bara ha, utan också utöva olika former av religion:

Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet; denna rätt innefattar frihet att byta religion eller tro och frihet att ensam eller i gemenskap med andra, offentligt eller enskilt, utöva sin religion eller tro genom gudstjänst, undervisning, sedvänjor och ritualer (SFS 1994:1219).

Idag utgörs det svenska samhället i högre grad än någonsin tidigare av människor med bakgrund i andra länder, kulturer och traditioner, vilka försöker finna plats i detta särpräglade svenska samhälle. Detta innebär med nödvändighet utmaningar. En ny typ av mångfald ska finna plats i ett Sverige som inte har mycket historisk erfarenhet av nära kontakt med många av de specifika traditioner och minoritetsgrupper som nu är del av det svenska samhället.

I den nutida politiska diskussionen är det inte ovanligt att mycket av mångkulturaliteten och mångreligiositetens utmaningar i Sverige beskrivs som en motsättning mellan liberala, demokratiska och moderna värden å ena sidan, och antiliberala, odemokratiska och konservativa, traditionella värden å den andra. Med en stat som i det sekulära Sverige förväntas ha ett neutralt förhållande till religion och religioner, och där många svenskar uppfattar religion som något man själv eller den svenska kulturen har lagt bakom sig (Thurfjell 2015), kan det ligga nära till hands att tänka att det egna förhållandet till religion är neutralt och opartiskt. När det så sedan uppstår utmaningar som uppfattas som religionsrelaterade i ett mångreligiöst Sverige är det inte ovanligt med en ensidig förståelse av problematiken. Det framstår inte sällan som att det är de nya grupperna i det mångreligiösa Sverige som har och intar positioner och attityder till religion. Dessa grupper kan då också uppfattas som huvudorsaken till problemet. Inte det i övrigt religiöst neutrala, moderna Sverige.

Ett neutralt, värderingsfritt förhållande till religion i den svenska majoritetskulturen tycks inte vara något som upplevs av alla i det svenska samhället. I boken *Det kommer inte på tal* citerar religionsvetaren Linda Vikdahl en av sina informanter från forskningsprojektet Dialogue in Modern Societies (ReDi). Gymnasieeleven ifråga berättar om hur han upplever att det är att vara religiös i Sverige:

– Det är som att vara dum.

*Hur märker du det?*

– Jag tror på Gud ... ”Hihhi,” säger någon. [...] De tycker att man är dum. De tycker att man är gammaldags ... att man har medeltida sätt att tänka på. Eftersom det är så långt till deras egen syn. De förstår inte kristendomen.

Eller inte bara kristna. Utan alla religioner. De skrattar och pekar. (Vikdahl 2018, s. 54)

Det eleven säger indikerar att man som elev, åtminstone som elev med religiös identitet och minoritetsbakgrund, kan uppleva att det finns negativa föreställningar om religion i den svenska skolan. I det här fallet bland sekulära klasskamrater på gymnasiet. Detta bidrar till att det kan vara både svårt och obehagligt att vara öppen med sin egen religiositet i skolan.

Det är min övertygelse att för utvecklingen av ett mer interkulturellt kvalificerat sätt att hantera, bemöta och ge möjlighet för religion i en mångkulturell och mångreligiös situation och skola, är det väsentligt att kategorier som religion inte bara aktualiseras för att beskriva och förklara vissa minoritetsgrupper och minoritetspositioner. Även diskursivt dominerande sätt att prata om och fylla begrepp som religion och religiositet med innebörd och värderingar behöver synliggöras och reflekteras, och det är detta som fokuseras i denna text. ”Diskursivt dominerande sätt” är det jag primärt avser med majoritetskulturens föreställningar. Med majoritetskultur refererar jag till en kultursfär som majoriteten av svenskarna kan relatera till och kanske känna sig hemma i. Det finns givetvis stora olikheter och tvistefrågor inom denna majoritetskultur, men det finns också det som diskursivt dominerar i det svenska samhället och kulturen, inbegripet den svenska skolan.

### Utsikt i juletid

I advents- och juletid kan jag från min balkong se adventsljusstakar och julstjärnor i grannars fönster. De grannar som ser min lägenhets fönster ser julstjärnor även där. Från min balkong ser jag emellertid inte bara grannlägenheter. Jag ser också en kommunal skola och lokaler som tillhör en statlig myndighet. Även där ser jag adventsljusstakar och julstjärnor.

För en människa utan erfarenhet av en kristen kultur, eller mer precist: av en *svensk* kristen kultur, framstår förmodligen det beskrivna som påfallande, för att inte säga främmande. Det man möter i ett svenskt samhälle i juletid är nämligen inte något universellt fenomen, utan något i hög grad kulturellt särpräglad, som åtminstone utifrån sett kan tyckas ha viss kristen och religiös prägel.

Men vad är religiöst? Vad är kristet? Och vad är egentligen religion? Det beror i hög grad på vem vi frågar och vem som formulerar de mest röststarka i ett givet sammanhang. Många människor med hemhörighet i den svenska majoritetskulturen skulle förmodligen säga att det inte är något

speciellt religiöst med adventsljusstakar eller julstjärnor, det är bara en tradition, eller något rent kulturellt.

Särskiljandet av religion och religiöst från det sekulära eller icke-religiösa är i sig en central process i samhällen som kan beskrivas som sekulära, i meningen att de eftersträvar att staten intar ett neutralt förhållande till religion. En sådan åtskillnad kan man säga att min far skapade eller upprättade för mig i mitt inledande, anekdotiska exempel. Det återkommande debatterandet om skolavslutningar i kyrkolokaler bör inte minst förstås som ett försök till gränsskapande eller gränsvaktande, vilket är väsentligt för ett sekulärt samhälle där statens och/eller det offentliga oberoende eller neutralitet i förhållande till kyrka och religiösa aktörer är en principiellt viktig idé. Gränsskapandet och gränsvaktandet kan framstå som speciellt angeläget i en situation där gränsen framstår som utmanad, eller åtminstone inte som självklar.

### Exemplet Skolverket

Skolverkets juridiska vägledning ”Skol- och förskoleverksamhet i kyrkan eller annan religiös lokal” från 2012, är ett utmärkt exempel på gränsskapande och konstruktion av religion, i förhållande till det sekulära. Som bakgrund till texten anges de många frågor som Skolverket får om vilka möjligheter det finns för skolor och förskolor att ”besöka eller förlägga samlingar till en kyrka eller annan religiös lokal” (Skolverket 2012, s. 1). Frågorna har vidare bakgrund i kravet på att all undervisning ”vid fristående skolor, fristående förskolor och fristående fritidshem ska vara icke-konfessionell”, som anges i skollagen 1 Kap. 7 § (Skollag 2010:800), och läroplanerna från 2011.

I Skolverkets text klargörs att det inte är något som ”hindrar att man i studiesyfte besöker en kyrka eller en moské eller en synagoga. Man kan till exempel besöka en kyrka för att studera hur advent firas inom kristendomen” (Skolverket 2012, s. 4). Exemplet i den sista meningen är intressant. Allt av adventsstjärnor, adventsljusstakar, pepparkakor, luciaförberedelser, julpyssel och en avrundning av adventstiden med ett jullov som kan förekomma i svenska förskolor och skolor blir här implicit något som inte har med firandet av advent inom kristendomen att göra. Åtminstone tycks det finnas en underliggande idé om att det i kyrkor finns ett sätt att fira advent, som går utöver de symboler som finns och det man gör i många förskolor och skolor i adventstid. Utifrån Skolverkets perspektiv är det just det specifika och annorlunda som människor antas göra i kyrkor i advent, som verkligen förtjänar att benämnas religiöst, eller i det här fallet kristet.

Utifrån ett religionsvetenskapligt perspektiv är det minst sagt tvivelaktigt att det skulle finnas något specifikt sätt att fira advent på i kristna kyrkor, som går att särskilja från hur man firar advent utanför kyrkolokalerna i olika kristna eller postkristna kulturer. Värt att påpeka i sammanhanget är även att med advent har vi med en av alla religiösa högtider att göra som inte är ursprunglig, statisk eller enhetlig. Om man vänder sig till en svensk-kyrklig församling för att studera hur advent firas inom kristendomen, kommer man i hög grad möta ett specifikt, traditionellt svenskt eller nordiskt kristet sätt att uppmärksamma advent. Detta sätt kan ha betydligt mycket mer gemensamt med hur advent uppmärksammas i svenska skolor än hur det uppmärksammas i många kristna församlingar i andra delar av världen, eller i andra delar av det allt mer mångkristna Sverige; ett Sverige som rymmer många fler kristendomar än de protestantiska som historiskt har varit dominerande sedan reformationen på 1500-talet.

Sveriges utveckling i mer mångreligiös riktning skulle kunna tänkas fungera som ett slags vaccin mot essentialiserande, generaliserande, stereotypiska, statiska, reduktionistiska föreställningar om religioner, olika religiösa traditioner, grupper och människor. Detta eftersom den gör den stora variationen inom olika religiösa traditioner mer närvarande och synliga i det svenska samhället. Sättet som en myndighet som Skolverket, bland annat i "Skol- och förskoleverksamhet i kyrkan eller annan religiös lokal", och kanske i ännu högre grad hur Skolinspektionen (Kristensson Ugglå 2015, s. 35–40) har förhållit sig till religion i samband med i synnerhet skolavslutningar under 2010-talet visar emellertid inte tecken på någon ökad känslighet eller nyanseringsförmåga i detta avseende. Sättet som "icke-konfessionell" definieras i Skolverkstexten som refererats kan nästan ses som ett exempel på motsatsen, i och med att den tycks förutsätta att det går att göra en enkel, okontroversiell åtskillnad mellan religiöst och något som inte är det, något som kan betecknas som "icke-religiöst" eller "sekulärt".

### Icke-konfessionalitet

Att undervisningen i det svenska skolväsendet skall vara icke-konfessionell är ett explicit krav för all skolundervisning sedan 1994 års läroplaner. Inom religionsdidaktisk diskussion och forskning har begreppet icke-konfessionell varierande innebörder. Det kan exempelvis innebära att en religiös organisation eller samfund inte har makt och ansvar för sådant som utformningen av religionsämnet, inte utbildar lärarna och författar läromedlen, vilket är en vanlig innebörd som "icke-konfessionell" har i internationell religionsdidaktisk forskning (Berglund 2015, s. 5).

Konfessionell/icke-konfessionell används också för att kategorisera syftet med religionsundervisningen i skolan. Typiskt för konfessionell undervisning är då att den syftar till att fostra eleverna in i en specifik religiös tradition, medan icke-konfessionell religionsundervisning snarare syftar till att ge elever en neutral eller objektiv kunskap om olika religiösa traditioner (Kittelmann Flensner 2015, s. 28). Undervisning *i* respektive *om* religion eller viss religiös tradition används i detta sammanhang för att särskilja konfessionell och icke-konfessionell religionsundervisning.

Konfessionell/icke-konfessionell kan också mer specifikt syfta på *hur* undervisningen bedrivs. Kännetecknande för icke-konfessionell undervisning brukar då inte minst vara att den sker utifrån ett religionsvetenskapligt perspektiv och kunskapsgrund, snarare än utifrån inomreligiösa motsvarigheter. Detta innebär också att någon religiös tradition och dess perspektiv och försanthållande inte ges prioritet eller antas som utgångspunkt för studiet av andra religioner eller livsåskådningar, och som inte heller ska eller behöver utsättas för kritisk belysning (Johannesson 2009, s. 63-65). Den svenska folkskolan som sjösattes med folkskolestadgan 1842 var under de första decennierna i grunden konfessionell i alla dessa avseenden (Hedin 2017, s. 207). Syftet var i hög grad att förbereda eleverna för den kommande konfirmationsundervisningen, det mest väsentliga läromedlet var Luthers lilla katekes där huvudstycken i den luthersk-evangeliska trosläran presenteras. För seminariutbildningen till folkskollärare var Svenska kyrkan huvudman (Hartman 2013, s. 155).

De nämnda innebörderna som icke-konfessionell undervisning kan ges är möjliga att kombinera, vilket är fallet med den svenska skolans modell för religionsundervisning. I denna ska inte någon religiös institution ha något formellt inflytande. Undervisningen får inte syfta till att fostra eleverna in i någon specifik religiös tradition och den ska vara baserad på religionsvetenskaplig kunskapsgrund. Detta innebär emellertid inte att skolan inte är präglad av någon specifik religiös tradition, vilket Skolverkets begreppsbestämning är exempel på. Detta genom att det som exempel på ”religiösa inslag” just sådana praktiker som är centrala i en svenskkyrklig gudstjänst som lyfts.

Skolverkets definition av icke-konfessionalitet anknyter inte till någon av de ovan nämnda innebörderna. Istället sägs följande: ”Att en förskola eller skola ska vara icke-konfessionell innebär att det inte kan förekomma religiösa inslag som bön, välsignelse, trosbekännelse, predikan eller annan form av förkunnelse” (Skolverket 2012, s. 3).



Utifrån ett religionsvetenskapligt perspektiv kan det mesta av det som görs och händer i människors liv potentiellt vara eller förstås som religiösa inslag. Matlagning, vandring, en lokal, social samvaro, en amulett, en stund i tystnad eller sex kan vara religiösa inslag i religionsvetarens, men också i den individuellt religiösa människans ögon. Skolverket exemplifierar här religiösa inslag med sådant som inte kan betraktas som speciellt allmänmänskligt, vare sig för den föga kyrksamma svenska majoriteten eller för alla de svenska medborgare som inte vuxit upp i Sverige med en svensk protestantisk kristendom som en del av det självklara.

Vi har här istället ett exempel på en definition av religiösa inslag som får betraktas som smal och reduktionistisk, i och med att den utesluter många möjliga aspekter av religion och religionsutövning. En reduktionistisk religionsförståelse kan kontrasteras mot ett mer mångdimensionellt sätt att förstå och studera religion. En teoretisk form av mångdimensionell religionsförståelse utvecklades av Ninian Smart, som kom att tala om sex och senare sju dimensioner hos religioner, men även i världsåskådningar (Smart 1983, 1989). En praktisk och rituell dimension, en materiell dimension, en etisk och lagmässig dimension, en social och institutionell dimension, en upplevelse- och känslomässig dimension, en narrativ eller mytisk dimension, samt en läromässig och filosofisk dimension. Smart menar att religioner bland annat skiljer sig genom att det är olika dimensioner som har den mest framträdande platsen (Smart 1989). De verbala och dogmatiska ritualerna ”bön, välsignelse, trosbekännelse, predikan eller annan form av förkunnelse”, som Skolverket nämner som religiösa inslag, svarar dåligt mot flera av Smarts dimensioner. Utifrån Smarts mångdimensionella perspektiv beskrivs den bäst som reduktionistisk.

Skolverkets reduktionistiska definition är också konfessionellt präglad. Genom att just betona ”bön, välsignelse, trosbekännelse, predikan eller annan form av förkunnelse” prioriteras praktiker som varit centrala i den form av religion och kristendom som dominerat i den svenska kontexten. De utgör alla beståndsdelar i en svenskkyrklig gudstjänst, men är för den skull inte något som generellt återfinns i religioner. Det är exempelvis inte helt enkelt att finna någon motsvarighet till predikan eller trosbekännelse i andra stora religiösa traditioner. Skolverkets bestämning av religion och religiösa inslag är således på intet sätt att betrakta som neutral eller objektiv (Kristensson Uggla 2015, s. 36).

Snarare är detta att betrakta som ett exempel på *kristocentrism*. Kristocentrism kan förstås som benägenheten att förstå andra religioner utifrån kristna kategorier och prioriteringar. Det är inte bara de som själva defi-

nierar sig själva som kristna som riskerar att göra sig skyldiga till kristocentrism. Risken är väl så stor för de som fostrats i en kristen kultur, men kanske inte själva ser sig som kristna eller religiösa, utan snarare önskar distansera sig från kristendom och religion. Sättet som Skolverket definierar icke-konfessionell på kan ses som ett exempel på det dominerande mönstret i Europa och Nordamerika, där religion under flera sekler främst förknippats med en troslära, systematiskt ordnade riter och dogmer, som uttolkats av en bildad och mäktig elit, ur en text som förstås som gudomligt uppenbarad (Larsson, Sorgenfrei & Stockman 2017, s. 14). Skolverkets reduktionistiska religionsförståelse kan sammanfattningsvis ses som problematisk dels för att den tenderar att exkludera sådant som för många framstår som väsentligt i religion eller den egna religiösa traditionen. Dels för att den, förmodligen omedvetet, reproducerar en konfessionellt präglad religionsförståelse när den försöker tydliggöra vad som inte får förekomma i icke-konfessionell undervisning. Det senare kan ses som ett något bedrägligt sätt att ge sken av att skolundervisningen i svenska skolor är icke-konfessionell och neutral i förhållande till religion.

### En postkristen kultur, dominerad av postkristna människor

*Postkristen* är ett begrepp som kan användas för att synlig- och begripliggöra hur en del traditionella kristna praktiker, högtider och ritualer fortlever i ett samtida Sverige. Detta samtidigt som de inte längre ges religiös eller kristen innebörd, åtminstone inte när en postkristen majoritet ges möjlighet att definiera och uttolka dem. *Post* i olika begreppskonstruktioner, som exempelvis postmodernitet eller postkolonial, brukar bland annat användas för att peka på en period, paradigm eller tankemönster där det som huvudbegreppet refererar till (exempelvis kristendom, moderniteten eller kolonialism) på något sätt var dominerande och tagen för given. *Post* i sammansättningarna används för att peka eller beskriva att människan som exempelvis postkristen befinner sig i en position eller period där kristendomen har förlorat mycket av sin tidigare dominanta roll, inte minst för hur människor förstår sig själva och sina liv. Det innebär inte för den delen att man som postkristen människa eller som människa i en postkristen kultur har lämnat allt vad gäller kristendom bakom sig.

Skolverket eller många av de postkristna som befolkar landets skolor kanske inte betraktar en julstjärna i ett skolfönster som en kristen eller religiös symbol, eller tolkar namn som Markus, Johan eller Magdalena på några av de etniskt svenska eleverna som tecken på att de har föräldrar som identifierar sig själva som kristna. Det förändrar dock inte det faktum att

julstjärnan aldrig hade hängt där och eleverna aldrig hade fått de namn de har om det inte hade varit för kristendomen, och att kristendomen länge varit den dominerande religionen i Sverige. Postkristen kan således användas för att peka på en dubbelhet i den svenska kultursituationen. Kristendomen har å ena sidan förlorat mycket av sina traditionella funktioner, vilket å andra sidan inte betyder att majoritetskulturens människor lever, tänker och tror som om kristendomen aldrig hade funnits eller varit.

Postkristen är ett centralt begrepp i boken *Det gudlösa folket* av religionshistorikern David Thurffjell. Här uppmärksammar Thurffjell majoritetssvenskars föreställningar och attityder till religion, och söker de religiösa, kulturella och idéhistoriska rötterna för dessa. En återkommande föreställning som Thurffjell möter hos sina informanter är att Sverige är särpräglad i religiöst hänseende, genom att vara världens mest sekulariserade land (Thurffjell 2015).

Thurffjell betecknar den grupp han fokuserar som ”postkristna sekulära svenskar”. Dessa förenas inte minst genom en uppfattning om att kristen tro är något som man lämnat bakom sig (Thurffjell 2015, s. 9). Men betraktat lite utifrån är det inte lika självklart att kristendomen är något helt passerat för denna grupp. Visserligen betecknar de postkristna sig i allmänhet inte som ”kristna” eller ”religiösa”, utan anser sådana beteckningar bättre passa in på en annan typ av människor. Samtidigt finns det praktiker och inställningar som genomsyrar de postkristnas liv, vilka skulle kunna kategoriseras som religiösa. Det är i gruppen och samhällsskiktet, som Thurffjell beskriver det

/---/ möjligt att fira jul och påsk, se söndagen som den lugnaste dagen i veckan, räkna sin tid efter Kristi födelse, döpa sina barn till namn som Maria och Peter, gifta sig inför präst i kyrkan, begrava sina föräldrar på kristet vis, halvt på allvar be till Gud ibland, samt vara betalande medlem i en kristen kyrka, och ändå känna att ”kristen” eller ”religiös” är beteckningar som inte riktigt passar på en själv. (Thurffjell 2015, s. 9)

Citatet innefattar exempel på en rad praktiker och mönster som aldrig hade varit möjliga utan en formativ kristen tradition. Praktiker som dessa är inte några självklart irrelevanta indikatorer på religion och religiositet i ett specifikt samhälle eller grupp. För den som är intresserad av att övertyga om att Sverige är världens mest sekulariserade land är det knappast vanliga praktiker bland majoritetsbefolkningen som de ovanstående som bäst gagnar syftet. Inte heller att 79% av svenskarna är medlemmar i ett religiöst samfund, vilket är mycket högt i internationell jämförelse (Thurffjell 2015, s. 29),

talat tydligt för att religion är något som Sverige och svenskarna har lämnat bakom sig.

Om man ska lyfta fram en speciellt särpräglade sak för de postkristna svenskarnas förhållande till religion är det kanske inte att de *är* den mest sekulariserade samhälls- och befolkningsgruppen i världen. Mer korrekt och karaktäristiskt är snarare att många av dem kombinerar en uppfattning om sig själva som djupt sekulariserade och icke-religiösa med en livsföring som inbegriper en rad praktiker och traditioner, som kan beskrivas som kristna eller religiösa. Det finns ingen nödvändig motsättning och än mindre något fel i detta. Sättet att kombinera en uppfattning om sig själv som icke-religiös med ett efterföljande och nyttjande av en hel del kristna praktiker och levnadsmönster ska snarast ses som något karaktäristiskt för hur många i den svenska majoritetskulturen förhåller sig till religion. För ett interkulturellt förhållningssätt är det dock viktigt att vara medveten om att denna ”kombination” inte nödvändigtvis framstår som lika naturlig eller självklar utifrån andra kulturellt präglade perspektiv, där denna typ av kombination är mindre vanligt förekommande.

Mer problematiskt och motsägelsefullt är emellertid att många postkristna är benägna att betrakta sådant som dop, firandet av en högtid eller medlemskap i en religiös organisation som något som inte gör dem själva till kristna eller religiösa, samtidigt som de kan betrakta denna typ av praktiker som typiskt för människor som de ser som religiösa (af Burén 2016 s. 145–146). Om en människa som vill fira Eid med släkt och vänner, likt den postkristne önskar fira jul, kan det tolkas som tecken på att man har med en religiös muslim att göra. Detta samtidigt som den postkristne inte självklart godkänner det faktum att hen själv firar jul, som ett tillräckligt kriterium för att betrakta sig själv som religiös eller kristen.

### Föreställningen om att det bara är de ”riktigt” religiösa som är religiösa

Att avskilja sig själv från de eller det ”religiösa”, som ligger nära till hands för många postkristna, och som tidigare också har exemplifierats genom Skolverkets sätt att sammankoppla konfessionell undervisning med förekomst av vissa ”religiösa inslag” är en praktik som i sig vilar på historiska, kulturella och religiösa förutsättningar. Ett vanligt förekommande drag inom många religiösa traditioner, inklusive olika kristna riktningar, är att de erbjuds i minst två varianter: en för det vanliga folket, och en för de mer hängivna människorna. Religionshistorikern Christer Hedin menar att en

sådan uppdelning, där de båda varianterna också uppfattas som i princip lika mycket värda, har varit vanlig i många religiösa traditioner och också bidragit till att göra religionen mer livskraftig (Hedin 2017, s. 299).

Genom den svenska kristna historien, sedan reformationen för 500 år sedan, har utrymmet för två varianter av kristet liv emellertid varit högst begränsat, enligt Hedin. Med reformationen och protestantismen försvann klosterlivet som möjlighet för ett kristet, mer hängivet liv. En ny möjlighet för ett mer hängivet kristet liv bidrog sedan fromhetsriktningen pietismen till, som nådde Sverige i en första våg under 1700-talet. Sina mer tydligt bestående konsekvenser fick pietismen genom 1800-talets väckelseörelser och den framväxande frikyrkligheten. Pietismen, som Hedin sammanfattar den, innebar inte minst följande:

*.../ en vilja att gestalta religionen i livsföringen genom symboliska handlingar som markerar trohet och hängivenhet. En kristen skall ägna sig åt fromma övningar, främst bibelläsning och bön. Kristna drog sig därför undan för att ägna sig åt det som hörde samman med frälsning och framtida paradisliv. (Hedin 2017, s. 121)*

De symboliska, synliga handlingarna präglades inte sällan av etiska ideal. Mest intressant i detta sammanhang är att med pietismen följde också en kritik av den vanliga, dominerande formen av kristendom och "kristet liv". Väckelsekristna började beteckna människor som tillhörde den senare gruppen, som "namnkristna" eller "slentriankristna". Medan man betecknar sig själva som "troende" och som de enda sanna kristna (Hedin 2017, s. 170).

Så även om pietismen potentiellt åter öppnar upp möjligheterna för två varianter av kristendom, blir det i praktiken bara en av varianterna som erkänns som riktigt kristen. Det är den egna, mer hängivna. Åtskillnaden mellan grupperna blir inte heller så svår att göra. Sant kristna utför specifika aktiviteter och lever upp till speciella moraliska krav. Den typ av aktiviteter och levnadsmönster som båda grupperna – både de "troende" "sant" kristna och de namnkristna – har gemensamt blir i hög grad oväsentligt för vad som betraktas som kristet eller religiöst. Det blir den exklusiva, mer hängivna formen utav kristet liv som utifrån detta perspektiv blir definierande för vad som är kristet eller religiöst, och så avskiljs majoriteten av svenskarna allt mer från kristendomen.

Som framgår av Thurfsjells studie firar många postkristna svenskar jul och påsk, är betalande medlemmar i Svenska kyrkan och nyttjar flera av kyrkans tjänster, samtidigt som de inte uppfattar "kristen" eller "religiös" som passande beteckningar på dem själva. Detta bör delvis förstås mot

bakgrund av det särskiljande av en ”sann” kristendom från en mer folklig och vanemässig variant, som möjliggörs genom pietismen. Det ligger helt i linje med detta synsätt att tänka att det religiösa eller kristna inte är något som majoriteten i ett samhälle gör. Att ca 5,9 miljoner av svenskarna är medlemmar i Svenska kyrkan (Svenska kyrkan 2019) och att de flesta firar jul och påsk är inga indikatorer på att majoriteten är religiös eller kristen, när sådana beteckningar egentligen bara tänks passa på de mer hängivna, som skiljer ut sig från flertalet. Skolverkets exklusiva sätt att definiera religiösa inslag blir också mer begripligt sett mot bakgrund av det kulturella arvet från luthersk tradition, och i synnerhet pietismen. Utifrån detta arv är det fullt logiskt att begränsa religiösa inslag till sådant som trosbekännelse, predikan, gemensam bön; sådant som bara en mer hängiven eller traditionalistisk del av befolkningen praktiserar och antas tycka är viktigt.

Min poäng här är, i likhet med flera tidigare och efterföljande resonemang, inte att det nödvändigtvis skulle vara något fel med detta exklusiva sätt att förstå religion och religiöst på, och än mindre att det bör upphöra. Problem uppstår snarast när detta synsätt oreflekterat används i en mångkulturell och mångreligiös kontext för att åtskilja religiösa i minoritetsgrupper från icke-religiösa, för vilka detta synsätt är främmande, liksom när synsättet används utan medvetenhet om att synsättet har blivit möjligt genom kristendomens historia i Sverige. Det är långt från objektivt, universellt och kulturoberoende och bör i ett mångkulturellt skolsammanhang på sin höjd användas med medvetenhet och erkännande av detta, åtminstone om skolans uppgift inte är att absolutera och fostra in eleverna i just detta sätt att särskilja religiöst från icke-religiöst.

### Osynliggörande och religiofiering

Föreställningen om att det bara är hängivna, exklusiva former av kristendom och/eller religion som är att betrakta som sann eller riktig religion eller religiositet fungerar olika i förhållande till majoritetskulturella respektive minoritetskulturella praktiker och livsmönster. Inte minst utifrån ett interkulturellt perspektiv förtjänar detta uppmärksamhet. I förhållande till den svenska majoritetskulturen möjliggörs ett tolkningsmönster där praktiker kan beskrivas och förstås som allt mindre religiösa ju mer frekvent de förekommer i samhället. Ett sådant ofta omedvetet osynliggörande av sådant som skulle kunna förstås som religion eller religiöst har tidigare illustrerats med attribut och symboler knutna till adventsfirandet i Sverige. När något med religiösa rötter är vanligt förekommande ligger det nära till hands för

en postkristen majoritetskultur att snarare beskriva det som (oskyldig) tradition eller kultur, än som religion.

I artikeln "Swedish religion education: Objective but marinated in Lutheran Protestantism?" visar den religionsdidaktiska forskaren Jenny Berglund att trots anspråk på ett neutralt och objektiv förhållningssätt till religion, kan den svenska skolan och dess religionskunskapsundervisning framstå eller beskrivas som marinerad i luthersk protestantism (Berglund 2013). För den som själv är uppväxt med marinaden och är indränkt i den framstår detta kanske inte speciellt tydligt.

Marineringen är i allmänhet mer påtaglig för en utomstående betraktare. För en person som åtminstone inte är uppväxt med en skola där skolåret i hög grad följer ett kristet, lutherskt kalenderår, där flera kristna högtider uppmärksammas i skolan, där religion ses som i grunden privat, omtalas och förstås som "tro" (Berglund 2013, s. 166), framstår smaken av lutherskt protestantisk prägling mer tydligt. Likaså för en person som är ovan vid att lärare som saknar närmare kännedom om andra högtider än traditionellt svenska och kristna högtider kan framstå som normala, snarare än som avvikande. En person som kanske inte heller är uppväxt med ett pietistiskt arv som har gjort det möjligt att avskilja det vedertagna liksom det folkliga eller allmänt förekommande och praktiserade i den svenska kulturen och samhället, från det som beskrivs som kristet eller religiöst. Man kan se det som att det pågår ett mer eller mindre systematiskt osynliggörande av det potentiellt religiösa eller kristna i majoritetskulturen, så som just kristet eller religiöst. Detta kan framstå som självklart och problematiskt utifrån ett postkristet, majoritetskulturellt perspektiv, och vissa skulle kanske mena att det just därför – för att det delas av de flesta i majoritetskulturen – kan eller bör tas för givna eller självklara.

Det pietistiskt rotade avskiljandet av det allmänna och folkliga från det kristna eller religiösa tenderar dock att få andra konsekvenser för de människor som inte identifierar sig med majoritetskulturen eller betraktas av andra som del av den. Människor med hemhörighet i en religiöst rotad minoritetskultur riskerar istället att utifrån ett svenskt, majoritetskulturellt perspektiv betraktas och kategoriseras som mer hängivet religiösa än vad de är. Detta eftersom religiösa minoritetsgruppers praktiker, vanor och föreställningar inte har samma förutsättningar att framstå som folkliga och allmänt vedertagna utifrån ett majoritetskulturellt perspektiv. De är mer eller mindre dömda att sticka ut i förhållande till majoritetskulturen. Genom att be om ledigt för att ens barn ska få fira Id al-fitr av liknande skäl som postkristna svenskar tycker att det är viktigt att hela familjen får vara med

och fira jul, kan både föräldrarna och deras barn komma att bli betraktade som hängivna, fromma religiösa muslimer.

För många väckelsekristna var motsvarande tolkning, baserad på tydliga yttre kännetecken önskad. De yttre, avvikande kännetecknen kunde ju vara indikatorer på att man var en sant kristen, och inte bara en slentriankristen. Motsvarande gäller inte för många människor med tillhörighet i en religiöst rotad minoritetskultur i det svenska samhället, när man exempelvis ber om ledighet för att ens barn ska kunna vara med och fira en högtid med familj och släkt. Få föräldrar önskar förmodligen att de och deras barn med en sådan ledighetsansökan ska framstå som hängivet religiösa, men eftersom det sticker ut i förhållande till majoritetskulturen vanor är det så det riskerar att bli tolkat. I synnerhet av de majoritetskulturellt rotade människor som kombinerar bristande kunskap om olika religiösa högtider med en bristande nyfikenhet. Utifrån ett majoritetskulturellt perspektiv tycks det inte främmande att betrakta en slöja kring en kvinnas huvud som en tydligare markör på religiositet och religiös tillhörighet än ett kors i ett halsband runt en kvinnas hals. Detta till trots av att det i exemplet bara är korset som är en central symbol för en religiös tradition. Det tycks finnas en tendens att anta att just svenska medborgare med muslimsk kulturbakgrund är betydligt mer hängivet muslimska och religiösa än vad de i själva verket är eller betraktar sig själva som; en tendens till religiofiering. 2017 uppskattades det att 800 000 individer, asylsökande inräknat, på något sätt identifierade sig som muslimer (Sorgenfrei 2018, s. 3), samtidigt var 2016 endast 151 140 individer registrerade medlemmar i något av de muslimska statsberättigade riksorganisationernas medlemsförsamlingar (Sorgenfrei 2018, s. 224). Medlemskap i religiös församling är inte något entydigt tecken på hängiven religiositet, vilket många av de nästan sex miljoner medlemmarna i Svenska kyrkan skulle kunna vittna om. Men det är ändå rimligt att anta att många av den majoritet av människor i Sverige som identifierar sig som muslimer, vilka inte är medlemmar i någon statsstödsberättigad församling, inte är eller betraktar sig själva som speciellt hängivna muslimer, utan snarare som sekulära muslimer

Sammanfattningsvis finns det en möjlighet för en svensk postkristen majoritetskultur att osynliggöra eller avreligiofiera föreställningar, praktiker och levnadsmönster med kristna, protestantiska rötter. Samtidigt finns inte motsvarande möjlighet för människor med tillhörighet i en religiöst rotad minoritetskultur. De riskerar istället att bli betraktade som mer fromma eller hängivet religiösa än vad de själva är eller förstår sig som. Denna snedvridning, för att inte säga orättvisa, kan inte minst förstås mot bakgrund av



den åtskillnad mellan sant kristna och slentrianmässigt kristna som växte fram under 1700- och inte minst 1800-talet. Yttre kännetecken särskilde i hög grad den exklusiva, mindre gruppen från den större, folkliga. Åtskillnaden mellan folklig och hängiven, riktig kristendom och religiositet är en föreställning som växer fram i en svensk, kristen kultur, även om den från ett majoritetskulturellt perspektiv kan ges sken av att vara kulturoberoende och universell. För många människor i Sverige med hemhörighet i en annan religiös kultur och tradition än den svenska kan åtskillnaden upplevas som i högsta grad främmande, samtidigt som åtskillnaden kan användas för att främliggöra dem i förhållande till en svensk sekulär norm.

### Negativa föreställningar om religion och religiösa

Jag har nu ägnat en hel del uppmärksamhet åt det för det sekulära samhället ofrånkomliga särskiljandet av religiöst och sekulärt, och gränsvaktandet mot det religiösa. Jag har också med hjälp av begreppet *postkristen* visat på att kristna praktiker och levnadsmönster kan fortleva och upprätthållas, även om de inte uppfattas, förstås eller definieras som kristna eller religiösa av den svenska majoritetskultur som ofta bidrar till att de upprätthålls.

Det förtjänar också lyftas fram att särskiljandet och de föreställningar om religion som finns i den svenska majoritetskulturen också inbegriper negativa föreställningar om religiösa och religiositet. Dessa föreställningar gör att religion inte bara framstår som annorlunda och speciella, utan som något i grunden dåligt och oattraktivt. Den gymnasieelev som tidigare citerades från en av Linda Vikdahls studier vittnade om upplevelsen av sådana föreställningar om religiösa. Flera undersökningar under senare år har på olika sätt uppmärksammat och problematiserat förekomsten av negativa föreställningar och om religion i den svenska majoritetskulturen, liksom en ökad rädsla för religiösa lokaler, som exempelvis Bengt Kristensson Uggla menar präglar den sekulära svenska samtidskulturen (Kristensson Uggla 2015, s. 56).

I svensk majoritetskultur, som kommer till uttryck i både skola och samhällsdebatt, associeras religion inte sällan med sådant som dogmatism, maktfullkomlighet, manipulation, blind auktoritetslydnad, extremism, irrationalitet, intolerans och vidskepelse. Denna typ av association blir än mer problematisk när den inte bara rör det abstrakta fenomenet religion, utan även de människor som av en eller annan anledning ses eller identifieras som *religiösa*, eller som tillhörandes en viss religiös tradition, som exempelvis *muslimer*. Företeelser och egenskaper som dessa förstås ofta i motsatspar med begrepp som ges positiva förtecken och som förknippas med det seku-

lära och icke-religiösa, exempelvis i begreppspar som följande: rationalitet/irrationalitet, förnuft/vidskepelse, tolerans/intolerans (Kristensson Uggla 2015, s. 29). När dessa motsatspar framstår som alternativen väljer knappast någon de senare alternativen, eftersom de är negativt laddade. Få vill ju vara eller betraktas som irrationella och intoleranta. Och vem vill identifieras som ”religiös” om det hos en sekulär omgivning bidrar till en föreställning om att man är irrationell och intolerant? Ja, en del gör det ju hur som helst, men man kan tänka sig att det i denna grupp finns en underrepresentation av de som ser sig själva som religiösa, men samtidigt förtjänar att betraktas som förnuftiga och rationella. De inser ju förmodligen att det kan vara både oförnuftigt och ostrategiskt att vara öppen med sin religiösa identitet.

Men varför finns dessa negativa föreställningar om religion och religiösa? Det enkla svaret är att det är en konsekvens av religionernas historia, och snarare förtjänar att omtalas som *sanna beskrivningar* än som *negativa föreställningar*. Religiösa traditioner och auktoriteter har otvivelaktigt bidragit till mycket våld, förtryck och oförrätter genom historien och i vår egen samtid, så när religion förknippas med dåliga, destruktiva företeelser så har det empirisk och historisk grund. Men detta är knappast hela sanningen eller den enda relevanta förklaringen. Sådant som irrationalitet, intolerans och vidskepelse tycks rymmas även hos människor som definerar sig själva som religiösa. Vidare har religiösa traditioner också bidragit till mycket som inte passar under de negativa förtecknen. Detta kan vara svårt att se och erkänna utifrån ett sekulärt, postkristet majoritetsperspektiv, inte minst genom de grundberättelser som finns till hands.

### Sekulariseringsberättelsen

Den mest betydelsefulla berättelsen i detta sammanhang kan benämnas *sekulariseringsberättelsen*. Anledningen till att jag väljer att omtala den som en berättelse är för att den för många i majoritetskulturen fyller en meningsbärande och livstolkande funktion. Detta inte minst för att den gör det möjligt att placera ett vi eller ett jag i ett sammanhang som kan upplevas som meningsfullt eller meningsbärande, samtidigt som andra åtskiljs från det sammanhang som berättelsen placerar majoritetskulturens subjekt i. Berättelsen får också den typ av åtskillnad mellan religiöst och sekulärt, mellan kyrka och stat, som uppmärksammats tidigare att framstå som fullständigt naturligt och som ett framsteg.

Sekularisering innebär en förändringsprocess där religion eller religiösa institutioner får minskat utrymme, inflytande och betydelse i samhället och

i människors liv. Inom religionsvetenskaplig forskning är det vanligt att skilja på åtminstone två typer av sekularisering. Den första avser då en förändringsprocess där religion får allt mindre betydelse för samhällets utformning; mindre politiskt inflytande. Den andra formen av sekularisering handlar snarare om människors minskade aktivitet i kyrkor och samfund, (Pettersson 2008, s. 33) och en minskad betydelse av religion i individers liv. Båda typerna av sekularisering finns det exempel på genom den svenska historien, i synnerhet från 1800-talet och framåt, i synnerhet om religion förstås som närmast synonymt med Svenska kyrkan.

Skolan är bara ett av flera områden där kyrkan har haft mycket stort inflytande, men idag i princip inte har något formell makt. Svenskarnas kyrksamhet är vid internationell jämförelse mycket låg, men bilden av detta som ett nytt fenomen är knappast korrekt. I den första statistiska undersökningen av svenskarnas gudstjänstvanor, från slutet av 1800-talet, visade sig endast 17% gå i kyrkan regelbundet. Enligt en undersökning som Dagens Nyheter publicerade resultatet av 1928 var det bara lite över 5% av svenskarna som regelbundet besökte Svenska kyrkan (Thurfjell 2015, s. 23). En studie undersökte religiös aktivitet en helg 1999. 6,2% av svenskarna besökte då någon form av gudstjänst, och endast 1,2% besökte en gudstjänst i Svenska kyrkan (Ibid.). Det finns således stöd för en minskad religiös aktivitet, vad gäller gudstjänstdeltagande i Svenska kyrkan, under de senaste 100 åren, men det rör sig om en minskning från en mycket låg nivå till en ännu lägre nivå.

Det kan vara på sin plats att betona att det inte finns något nödvändigt samband mellan de två nämnda typerna av sekularisering, så att exempelvis religionens minskade makt och inflytande över samhället skulle leda till minskad religiös aktivitet. Det är noterbart att trots att kyrkans inflytande över skolan var relativt stort vid slutet av 1900-talet, och trots att ”Biblisk historia och katekes”, enligt 1889 års Normalplan för folkskolan, var det till omfång största ämnet (Hartman 2000, s. 217), så tycks detta inte återspeglas i någon betydande kyrksamhet vid tiden.

Vidare är frågan om och i vilken grad det skett en sekularisering i Sverige analytiskt skild från frågan hur en eventuell sekularisering ska bedömas. Det är möjligt att betrakta sekularisering som en förlust och förfall från religionens fornstora dagar, såväl som att betrakta sekularisering som en positiv, önskvärd utveckling. Det finns en hel del som tyder på att det senare alternativet är det betydligt mer vanliga i den svenska majoritetskulturen. Thurfjell identifierar hos sina informanter en återkommande moder-nitetsberättelse:

Det är en berättelse om ett Europa som vaknade ur medeltidens mörker under renässansen, började tänka kritiskt under upplysningen, utvecklades tekniskt under den industriella revolutionen, uppfann idén om mänskliga rättigheter med Genèvekonventionen 1949 och därefter har utvecklat fungerande demokratiska välfärdsstater med Sverige som det främsta exemplet (Thurfjell 2015, s. 110–111).

I denna berättelse ingår också föreställningen om en långt gången sekularisering, som också värderas positivt. Den är en del av framgångsreceptet. Religion är något som svenskarna har gjort sig fria ifrån, likt judarna frigjorde sig från fångenskapen i Egypten och tog sig till det förlovade landet. Religionen hör historien till, liksom den också hör till de andra (Thurfjell 2015, s. 111); de som ännu inte har frigjort sig från religionens bojar.

Det är karaktäristiskt att religion i denna typ av berättelse associeras med och reduceras till sådant som dogmatism, maktfullkomlighet, manipulation, blind auktoritetslydnad och ojämlikhet mellan könen. Jämlikhet mellan könen sammanbinds exempelvis med frånvaron av religion (Reimers 2019, s. 5), liksom utvecklingen av kritiskt tänkande, demokrati och autonomi. Detta trots att religiösa traditioner tveklöst också har spelat en väsentlig roll i sådana processer. I ett svenskt sammanhang har exempelvis väckelserörelsen varit betydelsefull för såväl kvinnlig frigörelse som framväxten av det moderna demokratiska samhället.

I senare decenniers sekulariseringsforskning har emellertid också förändringar av vad som förstås och associeras till religion uppmärksammas som en i sig central aspekt av sekularisering. Det är inte bara så att kyrkan förlorar makt och ansvar för sjukvård, fattigvård och utbildning, och att andra samhällsfunktioner som ekonomi, politiskt styrelseskick och lagväsende frikopplades från sin religiösa grundval. Med detta töms även begrepp som religion och kristendom på aspekter som rör dess offentliga karaktär (Thalén 2016, s. 21). Kvar i begreppet blir, kanske inte minst i det protestantiska och allt mer pietistiskt präglade Sverige, ”det som kommit att ses som det ’specifikt religiösa’: religionen som ett abstrakt lärosystem och en erfarenhet eller inre känsla hos individen, egenskaper som i hög grad speglar hur den kristna traditionen gestaltas” (Thalén 2016, s. 21).

Med denna urlakning av religionsbegreppet blir det också på ett tidigare inte befintligt sätt möjligt att betrakta religion som ett livsval, som något icke nödvändigt, och som något som har föga betydelse för de stora, viktiga och universella sakerna i samhället, världen och livet (Taylor 2007). Genom att religions- och kristendomsbegreppet töms på mycket av sin tidigare vidare och mer livsnödvändiga betydelse, blir det också möjligt att tänka i

termer av en sekulariseringsberättelse där religion primärt hör till historien och nu har en högst marginell betydelse. Detta är emellertid inte något som skett parallellt i samhällen världen över, och i synnerhet inte i samhällen som saknar ett kristet präglat religionsbegrepp och en dominerande protestantisk kristendom. De idémässiga förutsättningarna att använda och förstå religion är således i hög grad kulturellt särpräglade. Detta är förstås viktigt att beakta, inte minst utifrån ett interkulturellt perspektiv.

Det som har möjliggjorts är ett sekulariserat sätt att tänka om sig själv, och om religionens plats i ens liv och i samhället, som är historiskt och kulturellt partikulär snarare än universellt. Detta har bland annat möjliggjorts genom den form av kristendom som har dominerat över lång tid, vilken i sig skapat förutsättningar för att skilja religiöst från sekulärt, placerar religion i det privata snarare än det offentliga och betonar troslära och text, framför praktik. Sekulariseringsberättelsen och en allt mer reduktionistisk religionsförståelse möjliggör vidare en svensk normalitet avskild från religion, vilken i allt mindre grad associeras med positiva värden och egenskaper.

Detta tycks inte heller vara något som är begränsat till de vuxna lagren av majoritetskulturen människor. I en uppmärksam studie har den religionsdidaktiska forskaren Karin Kittelmann Flensner studerat konstruktionen av religion under religionskunskapsundervisningen på tre gymnasieskolor, under 125 lektioner (Kittelmann Flensner 2015). Kittelmann Flensner identifierar olika diskurser om religion som framträder under religionskunskapslektionerna, men den mest framträdande och även hegemoniska, var vad hon benämner en ”sekularistisk diskurs”. Talet om religion i denna diskurs präglas bland annat av en ”kronocentrisk syn på historien”, där vi nu lever i den mest upplysta och bästa av tider, och religionen hör till det förflutna. Följande citat är enligt Kittelmann Flensner ett typiskt exempel på ett resonemang präglat av den sekularistiska diskursen:

*Elev:* Förr, på 1700-talet ungefär, eller jag tror... religion vill ha makt. Man gissar sig till vad som hänt, och på det sättet tog man makten över folk som inte visste så mycket. Så är det i islam... så vi tror att det är så idag också. Det sitter i. Men nu är vi sekulariserade och då så behöver vi inte religionen på det sättet. Religionen talade om vad vi ska göra, hur vi ska leva, men det behöver man inte längre (Kittelmann Flensner 2017, s. 18).

Kittelmann Flensner uppmärksammade också att ordet ”neutral” hade positiva associationer, och sammankopplades med en ateistisk eller icke-religiös position, medan en religiös position konstruerades som icke-neutral (Kittelmann Flensner 2015). En religiös position framstår lätt i en sekula-

riseringsberättelse som icke-neutral eftersom religion associeras med en partiskhet och med skyggappar, som den som lämnat religionen bakom sig har frigjorts ifrån. I fokusgruppsintervjuer med gymnasieelever med etnisk svensk bakgrund har också Kerstin von Brömssen identifierat en dominerande sekularistisk diskurs om religion (von Brömssen 2017), med betydande element från sekulariseringsberättelsen. Religion förknippas bland annat med förfluten tid, med gammalmodigt tänkande, bristande individuell frihet och med andra än svenskar. Religiösa myter ses helt enkelt som osanna, och som ståendes i motsatsställning till vetenskaplig kunskap (von Brömssen 2017, s. 122).

Sekulariseringsberättelsen är en berättelse om framsteg, som har som sin mest väsentliga komponent att samhället eller nutidsmänniskan, åtminstone i ett majoritetskulturellt Sverige, har lagt religion bakom sig. Det är också en typisk modern berättelse i och med att subjektet konstrueras som historiskt oberoende eller som någon som transcenderat historien och traditionen. En typ av berättelse där det gärna berättas att människor i det förflutna var begränsade och bestämda av sina materiella eller idémässiga villkor, medan det moderna subjektet, nutidsmänniskan har gjort sig fri från historiska orsakssammanhang och förutsättningar. Detta subjekts möjligheter och begränsningar definieras inte av historien, utan av hennes kunskap och förnuft, som under moderniteten i sig ses som något som kan finnas oberoende av historiska förutsättningar och begränsningar.

Religion är i denna moderna typ av berättelsen inte heller förknippat med något önskvärt. Det är svårt att se att en sådan berättelse är speciellt gynnsam när det kommer till att skapa eller upprätthålla ett positivt intresse för religion och religiösa. Om det svenska samhället vore ett samhälle där religion verkligen vore något som hörde till det förgångna, skulle en sådan berättelse inte vara så problematisk. Så är nu inte fallet. Som jag återkommande varit inne på finns det mycket i det nutida samhället, i olika typer av praktiker, liksom i majoritetskulturella föreställningar och attityder till religion som bygger på en kristen kultur och tanketradition. Samtidigt tycks en av sekulariseringsberättelsens mer väsentliga funktioner vara att erbjuda människor i den svenska majoritetskulturen en möjlighet att osynliggöra, tona ner eller avskilja sig själv och den svenska normalitetspositionen från kristen och religiös tradition. För de som identifierar sig med sekulariseringsberättelsen ger denna berättelse möjlighet att positionera sig själv på en utvecklingsnivå, dit de religiösa, de andra inte har nått.

## Reduktionistisk och mångdimensionell religionsförståelse

Tidigare påpekades att Skolverkets sätt att definiera ”icke-konfessionell” och ”religiöst inslag” framstår som i hög grad reduktionistiskt utifrån en mer mångdimensionell förståelse av religion. I den form av protestantisk, luthersk kristendom som varit dominerande i Sverige är det inte minst de senare dimensionerna, där betoning ligger på heliga texter och troslära, som varit mest framträdande och setts som mest betydelsefulla. Detta innebär inte, som jag redan varit inne på att detta mönster skulle vara återkommande i andra religiösa traditioner. Det innebär inte heller att andra religionsdimensioner skulle vara frånvarande i protestantisk, kristen tradition. Men de har ofta inte givits lika hög status som andra dimensioner.

Ett mångdimensionellt perspektiv öppnar för en annan tolkning och beskrivning av det avskiljande av sig själv från beteckningar som religiöst och kristet, som vi har sett är vanligt förekommande, för att inte säga normen, i den svenska majoritetskulturen. När det man tar avstånd från i hög grad är trosföreställningar och språkligt formulerade dogmer, är det från ett mångdimensionellt religionsperspektiv inte nödvändigtvis religion som helhet som man tar avstånd från. Avståndstagandet sker eller betonas snarast i förhållande till de delar av det kulturella fenomenet religion som ansetts mest väsentliga för religion i den egna traditionen. Det som kan förstås som kristet eller protestantiskt kristet utifrån ett mer mångdimensionellt studie av religion, som att vara medlem i Svenska kyrkan eller att uppmärksamma centrala kristna högtider, är möjligt att avskrika från det kristna och religiösa genom ett mer reduktionistiskt sätt att förstå religion. Den typ av reduktionism som är mest förekommande i den svenska majoritetskulturen är väsentligen protestantiskt kristen, eftersom den främst inkluderar sådant som premierats i den protestantiska kristna traditionen.

Religionsvetaren Eva Reimers har visat att en sådan typ av reduktionistisk religionsförståelse är vanligt förekommande bland förskolelärare. Den gör det möjligt att beskriva praktiker och aktiviteter på förskolan som icke-religiösa, vilka ur ett mångdimensionellt perspektiv framstår som religiösa. I en enkätundersökning genomförd tillsammans med Tünde Puskás och Anita Andersson (2017) uppger 93% av respondenterna att de uppmärksammar julen på förskolan. 92% uppger att de uppmärksammar påsk. På frågan om de uppmärksammar religiösa högtider på förskolan är det emellertid bara 55% som svarar jakande (Reimers 2019, s. 6). En förklaring till diskrepansen mellan siffrorna anas genom att en del respondenter i kommentarer till svaret på frågan, anger att de inte firar högtiden på ett

religiöst sätt eller utifrån ett religiöst perspektiv, samt att man inte pratar med barnen om varför man firar högtiden. Det man i praktiken i hög grad tycks undvika är berättelser och trosföreställningar med anknytning till de religiösa högtiderna ifråga. Reimers slutsats är att man på förskolan använder sig av en endimensionell, sekularistiskt perspektiv, snarare än ett mer mångdimensionellt perspektiv, vilket bättre svarar mot vad religion är eller förstås som mer globalt (Reimers 2019, s. 8–9). Det endimensionella, reduktionistiska perspektivet gör det möjligt att fylla hela december på förskolan med aktiviteter som är relaterade till jul, utan att det för den delen ses som något som har med religion att göra (Reimers 2019, s. 6).

Detta ligger helt i linje med Skolverkets sätt att förstå ”religiösa inslag”, nämligen som något som inbegriper tal och trosinnehåll. Implicit och ofta omedvetet bidrar många förskolor till att fostra en ny generation svenskar till att tänka att det religiösa har att göra med vad som sägs, snarare än vad som görs. För en allt större andel barn i en mångreligiös förskola och samhälle är detta perspektiv på vad religion innebär främmande, utifrån den religiösa tradition som barnet självt och dess föräldrar har hemhörighet i.

De refererade studierna om hantering av religion på svenska förskolor kan också användas för att illustrera en väsentlig poäng i förhållande till interkulturalitet och religion. Det finns ingen lättåtkomlig neutral, kulturoberoende plats att ty sig till eller vila i, där människor med olika religiös, kulturell och etnisk tillhörighet lätt kan mötas och känna sig hemma. Förskolelärarna är inte benägna att artikulera något av traditionens egen förståelse av högtiden. Med detta finner vi exempel på ett perspektiv där en mer neutral eller icke-konfessionell position etableras genom tystnad eller inte tala om saken ifråga. Detta ligger helt i linje med den lutherska tradition som just hävdar ”ordet” som väsentlig i gudstjänsten. Om man talar eller om inte talar om det som görs och varför det görs har i denna tradition betraktats som väsentlig för att avgöra om något är religiöst eller kristet (och i förlängningen konfessionellt), eller om det inte är religiöst, kristet eller konfessionellt. Lärarna i de refererade förskolestudierna kan ses som exempel på detta synsätt. Genom att tala ger de inte uttryck för en kristen troslära. Men, de tycks anta och kanske också förmedla en religionsuppfattning som är präglad av att ge de skrivna och/eller talade ordet prioritet när det kommer till att avgöra vad som är religion, och vad som inte är det.

### Är det svårt och farligt att tala om religion i skolan?

I läroplanerna för det svenska skolväsendet sägs att ”Det svenska samhällets internationalisering och den växande rörligheten över nationsgränserna



ställer höga krav på människors förmåga att leva med och inse de värden som ligger i en kulturell mångfald” (Lgr 11). I Södertörns högskolas interkulturella profildokument sägs att ”Interkulturalitet speglar /.../ ett intresse för ett fokus på mångfald i historia och samtid” (Södertörns högskola 2017). Samtidigt pekar flera studier, bland annat en del av de som har refererats till i denna text, på att den svenska skolan inte är en gynnsam miljö för elever att visa och stå upp för en eventuell religiös identitet och tillhörighet.

Vikdahl har exempelvis svårt att finna elever med religiös identitet och tillhörighet, som vill ställa upp för intervjuer om hur de upplever sin situation i skolmiljöer. De hon till slut finner är anmärkningsvärt fåordiga (Vikdahl 2018, s. 146–147). Jenny Berglund har utfört en studie där hon intervjuat elever i åldern 14–24 med erfarenhet av svensk, icke-konfessionell undervisning samtidigt som de tagit del av islamundervisning utanför skolan. Av de 20 elever som deltar i studien är det bara två som sagt till sin lärare att de deltar i islamundervisning utanför skolan (Berglund 2017). I Kittelmann Flensners undersökning av religionskunskapsundervisning på gymnasienivå är det i princip bara i smågruppsdiskussioner som elever med religiös identitet visar det (Kittelmann Flensner 2015).

Det är självklart inget självändamål att elever är öppna med sin religiösa identitet, i synnerhet inte i en kontext där religion traditionellt betraktas som något privat. Men som framgått tycks det finnas andra skäl att tåga om sin religiösa identitet i skolmiljön. Den svenska skolan kan vara en miljö där elever snarare än att lära sig om värdet av religiös mångfald, lär sig att det är bäst att hålla tillbaka det som kan bidra till synliggörandet och lärande av denna religiösa mångfald. Om föräldrar önskar att deras barn ska få ledigt för att fira en religiös högtid som inte är sanktionerad av den svenska kalendern, tycks det minst strategiska och irrationella ofta vara att be om ledighet för just detta. De flesta föräldrar och elever med religiös minoritetsbakgrund lär sig sådant relativt snabbt. Men är det vad man ska lära sig i skolan i ett mångreligiöst Sverige? Incitament för elever att dölja sin religiösa identitet kommer sannolikt finnas, åtminstone så länge många av majoritetskulturens föreställningar förblir osynliggjorda och oreflekterade.

Det finns ytterligare skäl för att religion inte bara ska framstå som något privat och lämpligt att hemlighålla i den svenska skolan. I rapporten *Andra antireligiösa hatbrott och diskriminerande attityder* (2018), författad av religionsvetarna Göran Larsson och Simon Sorgenfrei pekas på en annan typ av problem när det gäller religion och skola. Andra religiösa hatbrott definierar Brottsförebyggande rådet som religiöst kodade hatbrott riktade mot ”personer och institutioner som tillhör andra religioner än judendom,

kristendom eller islam,” eller mellan personer som delar samma religiösa tradition, exempelvis kristen eller muslimsk tradition (Larsson & Sorgenfrei 2018, s. 4). Författarna har som underlag för rapporten samtalat med individer från berörda grupper. Majoriteten av deltagarna i samtalen anser att skolan är ett område för motsättningar och konflikter, en plats där elever med religiös identitet utsätts för trakasserier och hån, från såväl andra elever som lärare (Larsson & Sorgenfrei 2018, s. 22f).

Denna typ av fenomen och företeelser relaterade till religion smyger lätt under radarn för lärare i den svenska skolan, inte minst när den dominerande religionsförståelsen inte är synliggjord och reflekterad.

### Slutdiskussion

Länge förutsattes att fenomenet religion har en gemensam essens eller kärna, oberoende av var det finns eller har funnits i mänskliga kulturer. Mycket religionsvetenskaplig forskning, från disciplinens tidiga utveckling under senare delen av 1800-talet, präglades länge av antagande om eller sökande efter denna kärna. Ju mer religionsforskningen har intresserat sig för och fokuserat specifika kontextuella religionsformer, mer förutsättningslöst, desto mer har talet eller antagande om en essens kommit på skam. Det har också visat sig att de flesta antaganden och sökanden efter en religionens kärna har varit starkt präglade av den religionsförståelse som dominerat i religionsforskarens egen kultur, vilken i allmänhet har varit kristen. Den samtida religionsvetenskapliga forskningen präglas i mindre grad av antagande om att det skulle finna någon essens i det komplexa kulturella fenomenet religion.

Liknande erfarenheter går att göra i ett allt mer mångreligiöst Sverige. Här möts inte bara olika normativa uppfattningar om människans och tillvarons natur och hur människor bör leva, utan olika uppfattningar om vad religion är, och vad som konstituerar det som kan förstås som en religiös tradition eller ett religiöst liv. Att det inte finns någon självklar religiös essens har med andra ord blivit allt mer konkret och uppenbart genom de religiösa traditioner och människor som numer finns och utgör det svenska samhället. I ett allt mer mångreligiöst Sverige har representationen av religiösa traditioner och grupper, för vilka tro och troslära inte alls är lika primär för den religiösa identiteten, som den kan framstå i den svenska majoritetskulturens föreställningar om religion.

Genom utvecklingen av Sverige till ett allt mer sekulärt samhälle blev det vidare väsentligt för staten att inta ett neutralt förhållande till religion, och att inte ge en specifik religiös traditions normativa trosuppfattning fore-

träde. Att inte ge någon specifik religiös trosuppfattning företräde kan även ses som önskvärt utifrån ett interkulturellt perspektiv, där ambition är att inte förutsätta vissa kulturpräglade normativa uppfattningars giltighet.

Den svenska staten har tveklöst kommit att inta ett allt mer neutralt och opartiskt förhållande till många traditionellt kristna uppfattningar och praktiker. Ett av de mest tydliga uttrycken för det svenska samhällets sekularisering finner vi genom den Svenska kyrkans successivt minskade formella inflytande över den svenska skolan, som numer är obefintligt. Detta till trots är det inte bara en förenkling, utan till och med vilseledande att beskriva många av den svenska majoritetskulturens föreställningar och attityder till religion som neutrala eller obefläckade av Sveriges kristna, protestantiska och lutherska historia. Dels har vi olika typer av livsmönster och praktiker så som ett skolår i hög grad inramat av kristna högtider, en kristet präglad namngivningstradition, pyntande av hemmet vid jul med en del traditionella kristna symboler, att fortsatt nästan sex miljoner svenskar är medlemmar i Svenska kyrkan och att stor andel av befolkningen fortsatt nyttjar och tar del i vissa kyrkliga ceremonier och ritualer, företrädesvis sådana som markerar övergångar i livet, så som vigsel eller begravning. Många i den svenska majoriteten har inga problem att betrakta denna typ av självklarheter som oskyldiga, inte sällan för att man är benägen att betrakta dem som uttryck för kultur eller tradition, snarare än som religiöst eller något som gör en själv till religiös. Man kanske dessutom förhåller sig medvetet skeptiskt och avståndstagande till kyrkan som institution och till det som man uppfattar som kristet eller religiöst.

Är inte detta – att man inte okritiskt accepterar försanthållanden, tros-satser och moraluppfattningar – något av det mest väsentliga, inte minst för ett interkulturellt förhållningssätt? En utgångspunkt för denna text har varit att svaret på frågan inte självklart är nej, utifrån ett interkulturellt perspektiv. I synnerhet inte i ett mångreligiöst skolsammanhang där uppfattningarna och föreställningarna om vad religion och religiositet är kan vara högst varierade, och där skolan själv aspirerar mot eller gör anspråk på att vara neutral och icke-konfessionell i förhållande till religion. Jag har försökt visa på att den svenska majoritetskulturen är mer präglad av en kristen och protestantisk historia än vad den dominerande självförståelsen och självbeskrivningen ofta gör gällande. Även själva sättet att förstå och beskriva den egna positionen som icke-religiös och religiöst neutral, liksom att åtskilja den från något religiöst, vilar på och tenderar att reproducera föreställningar om religion präglade av den typ av religion som historiskt har dominerat i Sverige.

Här finns ofta inte några stora skiljelinjer mellan de i den svenska majoritetskulturen som identifierar sig själva som kristna visavi de som inte gör det (även om många av de senare är medlemmar i Svenska kyrkan). De flesta i den i den svenska majoritetskulturen är väl bekanta med en sekulär norm, som innebär att det normala är att inte vara och beskriva sig själv som religiös. Här finns inte minst en stor samsyn om att det går att skilja kristna från icke-kristna genom i vad mån man bekänner sig till en kristen troslära och på något sätt betraktar Bibeln som auktoritativ, och om att många av de brett utbredda kristet rotade praktiker och levnadsmönster som förenar både kristna och icke-kristna inom den svenska majoritetskulturen är inte avgörande för om man är kristen eller religiös, eller om man inte är det.

Denna samsyn innebär emellertid inte att vi har att göra med något objektivt, universellt giltigt och kulturoberoende sätt att förstå och särskilja kristet och icke-kristet, och än mindre religiöst och icke-religiöst. Det går att tänka att det är en religionsförståelse som är starkt präglad av kristet protestantisk och luthersk tradition som den svenska skolan ska fostra eleverna till, oberoende av eleverna och deras föräldrar själva delar detta synsätt. Jag menar att detta från ett interkulturellt perspektiv åtminstone kräver ett erkännande i skolundervisningen av att detta just inte är något objektivt, universellt och kulturoberoende sätt att förstå kristet eller religiöst, och att skilja det från icke-kristet eller icke-religiöst. Extra viktigt blir detta erkännande och synliggörande för skolan när den icke-religiösa positionen ofta förstås och ges status som en bättre, mer normal och neutral position, samt när skolan själv dessutom gör anspråk på att vara neutral i förhållande till religion.

Feministiska rörelser och genusforskning har under de senaste femtio åren bidragit till en allt större medvetenhet, inte minst inom den svenska majoritetskulturen, om att genus – inklusive könsnormer, könsroller och könsmönster – inte kan ses som rena produkter av naturen, biologin eller någon gudagiven ordning. De måste, åtminstone delvis, förstås som kulturellt och socialt konstruerade. Motsvarande medvetenhet när det gäller fenomenet religion är inte lika etablerad i den svenska majoritetskulturen. Här tycks det ofta finnas en benägenhet att tänka att det egna sättet att förstå och tala om religion eller kristet är betydligt mer neutralt, objektivt och mindre kulturellt betingat än vad sättet att tala om exempelvis manligt och kvinnligt är. Ett huvudärende i denna text har varit att visa att detta inte är självklart sant. Och det blir i synnerhet angeläget i ett mångkulturellt

sammanhang som skolan där detta inte framstår som självklart för allt fler elever och föräldrar.

Utöver denna potentiella indoktrinering i ett svensk, protestantiskt präglat sätt att förstå och särskilja religion och icke-religion, så finns en kanske än mer angelägen uppgift för den svenska skolan och personalen i denna skola, när ett interkulturellt förhållningssätt att förhålla sig till och behandla elever på eftersträvas. Uppgiften är att inte använda sådana kulturellt, kristet och protestantiskt präglade föreställningar och attityder till religion som är vanligt förekommande i den svenska majoritetskulturen för att åtskilja religiösa från icke-religiösa och normala och vanliga i den svenska skolan. I synnerhet i en allt mer mångreligiös skola där det finns många elever och föräldrar med religiös identitet som inte delar den i hög grad majoritetskulturella förståelsen av vad som religion eller religiöst. Det är, för att säga det mildt, i högsta grad olyckligt om kulturellt och protestantiskt särpräglade föreställningar om religion används för att skapa skiljelinjer mellan majoritetskulturen och minoritetsgrupper, och andrafiera utifrån i hög grad kulturspecifika kriterier, som i förlängningen skymmer många av de väsentliga likheterna mellan de som kategoriseras som religiösa och de normala som inte definieras som religiösa. Att kategoriseras och bedömas utifrån kriterier som man inte själv erkänner, och som är allt annat än objektiva och universellt accepterade, är det få människor som känner sig bekväma med.

Så vad kan eller bör den interkulturellt medvetna läraren göra, verkandes i en skola präglad av majoritetskulturens förståelse och beskrivning av religion, och den egna positionen? Frågan blir extra komplicerad i och med att en statlig myndighet som Skolverket, som i hög grad definierar ramarna för skolverksamheten, tycks sanktionera ett oreflekterat, endimensionellt och reduktionistiskt sätt att förstå religion. En förståelse där skolan blir religiöst neutral och uppfyller kravet på icke-konfessionell undervisning, genom att enbart se till att förbjuda utövande av den typ av praktiker som har ansetts som väsentliga i den kristna tradition som historiskt har dominerat i Sverige.

Även om jag själv tycker att Skolverket är helt ute och cyklar kan jag knappast rekommendera att lärare struntar i de av Skolverket styrda ramarna. Det som dock är möjligt för den interkulturellt kompetenta och intresserade läraren är att inte stanna vid ramarna. Ramarna förbjuder vissa aktiviteter. Men de förbjuder inte reflektion och diskussion i undervisningen och i mötet med elever om vad som är religiöst och vem som definierar det. Det är knappast något som hindrar att man exempelvis som lärare säger att skolåret är präglad av kristen tradition, och att det inte minst

syns under december, under advent, och genom jullovet som fredar julfirandet fram till trettondagsafton från skolundervisning. Man kan dessutom säga att många majoritetskulturella svenskar inte ser detta som något religiöst eller kristet (kanske inklusive sig själv som lärare). Men detta behöver inte förhindra att man i undervisningen kritiskt diskuterar Skolverkets förståelse av ”religiösa inslag” och identifierar kristocentrismen i detta. Adventsljusstakarna behöver kanske inte tas bort från skolans fönster, men det behöver kanske inte heller osynliggöras i undervisningen och framställas som något som inte har med en (post)kristen kultur att göra.

## Referenser

- Berglund, J. (2013). Swedish religion education: Objective but marinated in Lutheran Protestantism? *Temenos*, 49 (2), s. 165–184.
- Berglund, J. (2015). *Publicly funded Islamic education in Europe and the United States*. Washington, DC: The Brookings Institution.
- Berglund, J. (2017). Secular normativity and the religification of Muslims in Swedish public schooling. *Oxford Review of Education*, 43(5), s. 524–535.
- Danielsson, T. (1998). *Tage Danielssons paket*. [Ny utg.]. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Hartman, S. G. (2000). Hur religionsämnet formades. I: Almén, E., Furenhed., Hartman, S. G. & Skogar, B. (red.) *Livstolkning och värdegrund: att undervisa om religion, livsfrågor och etik*. Linköping univ, Skapande vetande, s. 212–251.
- Hartman, S.G. (2012). *Det pedagogiska kulturarvet: traditioner och idéer i svensk undervisningshistoria*. (2., [rev] utg.) Stockholm: Natur & kultur.
- Hedin, C. (2017). *Kristendomens historia i Sverige*. Farsta: Molin & Sorgenfrei.
- Johannesson, K. (2009). Konfessionell religionsvetenskap – vad är det? I: Jonsson, U., Martinson, M. & Sjöberg, L. (red.) *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*. Nya Doxa: Nora, s. 51–67.
- Kittelmann Flensner, K. (2015). *Religious education in contemporary pluralistic Sweden*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet, 2015.
- Kittelmann Flenser, K. (2017). ”Jag är neutral! Religionkunskap i det pluralistiska Sverige.” Timbro.
- Kristensson Uggla, B. (2015). *Katedralens hemlighet: sekularisering och religiös övertygelse*. Skellefteå: Artos.
- Larsson, G. & Sorgenfrei, S. (2018). *Andra antireligiösa hatbrott och diskriminerande attityder*. Bromma & Göteborg: SST & Göteborgs universitet.
- Larsson, G., Sorgenfrei, S. & Stockman, M. (2017). *Religiösa minoriteter från Mellanöstern*. Stockholm: Myndigheten för stöd till trossamfund. Tillgänglig på Internet: <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-33221>
- Nilsson, S. (2018). Det oförutsägbara klassrummet – utmaningar och möjligheter. I: Franck, O. & Thalén, P. (red.) *Interkulturell religionsdidaktik utmaningar och möjligheter*. Lund: Studentlitteratur, s. 109–129.
- Pettersson, T. (2008). Sekularisering. I: Svanberg, I. & Westerlund, D.(red.). *Religion i Sverige*. Stockholm: Dialogos, s. 32–38.
- Puskás, T. & Andersson, A. (2017). ”Why do we celebrate...?’ Filling Traditions with Meaning in an Ethnically Diverse Swedish Preeschool.” *International Journal of Early Childhood*, 49 (1), s. 21–37. DOI: 10.1007/s13158-017-0182-8

- Reimers, Eva (2019) Secularism and religious traditions in non-confessional Swedish preschools: entanglements of religion and cultural heritage. *British Journal of Religious Education*. DOI: 10.1080/01416200.2019.1569501
- SFS 1974:152
- SFS 1994:1219
- Skollag 2010:800
- Skolverket (2012). Skol- eller förskoleverksamhet i kyrkan eller annan religiös lokal. Hämtad 2019-03-08 från: [https://www.skolverket.se/download/18.6011fe501629fd150a27845/1529062314683/Skolan%20och%20kyrkan%20121016\\_granskad121018.pdf](https://www.skolverket.se/download/18.6011fe501629fd150a27845/1529062314683/Skolan%20och%20kyrkan%20121016_granskad121018.pdf)
- Smart, N. (1983). *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, N. (1989). *The World Religions. Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorgenfrei, S. (2019). Sekularitet, mångreligiositet och skola. *Religion & Livsfrågor*, (2), s. 6–8.
- Sorgenfrei, S. (2018). *Islam i Sverige: de första 1300 åren*. Bromma: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Svenska kyrkan (2019). Svenska kyrkan i siffror. <https://www.svenskakyrkan.se/statistik> [2019-06-03]
- Södertörns högskola (2017). *Läraryrket interkulturella profilen*. Tillgänglig: <https://www.sh.se/download/18.166aa05167c62dff5d86277/1550498608936/L%C3%A4raryrket%20interkulturella%20profilen%202018-04-09.pdf> [2019-09-10]
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Thalén, P. (2016). Historiska och samtida perspektiv på begreppet religion. I: Franck, O., Osbeck, C. & von Brömssen, K. (red.) *Religioner, livsåskådningar och etik. För lärare årskurs 4–6*. Malmö: Gleerups, s. 19–28.
- Thurfjell, D. (2015). *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin & Sorgenfrei.
- Vikdahl, L. (2018). *Det kommer inte på tal: en studie om religiös och kulturell mångfald i grundskolan*. Skellefteå: Artos Academic.
- von Brömssen, K. (2017). Some ethnic Swedish students' discourses on religion: secularism per excellence. *Journal of Religious Education*, 64(2), s. 113–125.