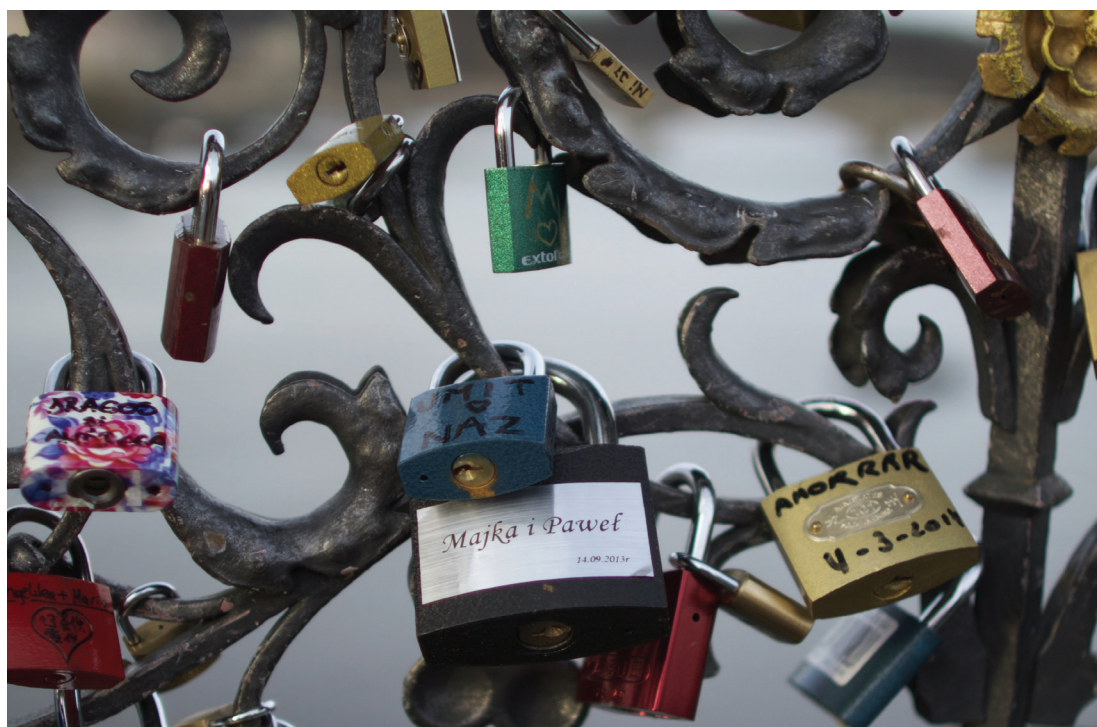


Anna Ortner

Tillitsramar - ett perspektiv på riter och tillit

En religionsfilosofisk undersökning





Anna Ortner (f.1960)

Teol. mag. 2011, Religionsvetenskap (Uppsala Universitet).
Fil. mag. 2011, Pedagogiskt ledarskap (Uppsala Universitet).

Åbo Akademis förlag
Tavastgatan 13, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 215 3478
E-post: forlaget@abo.fi

Försäljning och distribution:
Åbo Akademis bibliotek
Domkyrkogatan 2-4, FI-20500 Åbo, Finland
Tfn +358 (0)2 -215 4190
E-post: publikationer@abo.fi

TILLITSRAMAR - ETT PERSPEKTIV PÅ RITER OCH TILLIT



Tillitsramar - ett perspektiv på riter och tillit

En religionsfilosofisk undersökning

Anna Ortner

Åbo Akademis förlag | Åbo Akademi University Press
Åbo, Finland, 2015

CIP Cataloguing in Publication

Ortner, Anna.

Tillitsramar - ett perspektiv på riter och tillit : en religionsfilosofisk undersökning / Anna Ortner. - Åbo : Åbo Akademis förlag, 2015.

Diss.: Åbo Akademi. - Summary.

ISBN 978-951-765-802-7

ISBN 978-951-765-802-7
ISBN 978-951-765-803-4 (digital)
Painosalama Oy
Åbo 2015

*“Men though they must die,
are not born in order to die but in order to begin.”*

— HANNAH ARENDT

Förord

Några mönster i livsväven har varit av avgörande betydelse för den här avhandlingens tillkomst. Mötet med riter under min uppväxt har färgat mitt liv. Mötet med religionsfilosofin för många år sedan genom professor emeritus Eberhard Herrmann vid Uppsala universitet, min tidigare handledare. Hos Herrmann möttes vi unga studenter med respekt, passion för filosofi och glädjen i att lära oss att tänka tillsammans; stort, fritt och kritiskt. Från denna tid bär jag en livslång tacksamhet över att ha fått vara med i detta sammanhang. Tack Eberhard! Det helt avgörande mötet med min handledare Tage Kurtén, professor emeritus, vid Åbo Akademi i augusti 2011. Vid mötet med Tage, etiken och det wittgensteinska filosoferandet kunde avhandlingen under doktorandtiden få form, innehåll och färg. Av Tage har jag lärt mig tålmod och eftertänksamhet och att stanna kvar i tankegångar lite längre än vad mitt normala tålmod ibland skulle ha tillåtit. Genom Tages goda handledning och stora beredvillighet att alltid lyssna på frågor i smått och stort vet min tacksamhet inga gränser. Tack Tage! Utan dessa betydelsefulla möten som gjort mönster i livsväven hade denna avhandling inte kommit till. Innehåller avhandlingen felslut eller missar beror det helt på mig. Jag har ännu mycket kvar att lära.

Jag vill också tacka professor Mikael Lindfelt vid högreseminariet i Teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi. Mikael's kunnande, skarpa blick och glada entusiasm har varit ett gott stöd vid framläggandet av mina texter av varierande kvalitet. Tack för all uppmuntran från första stund, Mikael, då du spelade bollen åt mitt håll! Tack också till universitetslektor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet Karin Johannesson, min handledare under de inledande försöken att formulera mina tankegångar kring kritik av riter. Din förmåga att få mig att alltid se saken från ett annat håll är goda minnen att bära med!

Mina goda vänner sedan 2011 vid högreseminariet i Teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi: Pamela Slotte, docent vid Åbo Akademi och Helsingfors universitet, teol dr. Malena Björkgren, Carolin Ahlvik-Harju, Emma Audas, Laura Hellsten, fil dr. Carina Nynäs, teol dr. Minna Näsman, teol dr. Heidi Jokinen, teol dr. Patrik Hagman, teol dr. Eetu Kejonen, Niklas Holmberg och Fredrik Portin: Tack för alla givande samtal, skratt, husrum, uppmuntran i studierna och delad vänskap under fyra år. Med största glädje har jag alltid färdats över hav under alla årstider, för att få vara tillsammans med er under intensivt seminariearbete! Jag vill också tacka Marjo Ahlqvist som försett seminariet med allt praktiskt under åren och som vänligt hjälpt till med mycket kring resor och boende. Tack Marjo!

Det finns fler att tacka:

Förhandsgranskarna professor Jone Salomonsen och professor emeritus Eberhard Herrmann.

Professor Bengt Kristensson Ugglå och vännerna i Forskarskolan i Stockholms stift, knuten till Åbo Akademi, som jag inte formellt har tillhört men ändå fått

känna mig som en del av i seminariesammanhang. Bengts kunnande och brinnande hjärta för filosofi, samhällsfrågor och studenterna är oförglömligt. Tack Bengt!

Min goda vän med det rörliga intellektet, gudbarnet Ises mamma, teol dr. Linda Fromm Wikström har uppmuntrat mig i studierna och det har alltid gått att diskutera filosofi mitt i vardagsbestyren. Den kloka vännen civ ing. Gerd Öste som ger varje dag ett gott skratt sedan 35 år tillbaka och hennes familj. Vännern Eva Abragi som kunnigt har samtalat om stort och smått i olika teologiska tanke-spår. Familjen Lichtenstein, goda vänner med det varma hemmet där vi firar livet i flertusenårig judisk tradition. Familjen Belhossine Drissi i Oujda som visat stor vänskap och som gett ovärderliga inblickar i muslimskt vardagsliv. Den trägna Victor Berglund som sedan i våras har hjälpt mig med allt praktiskt för att få texten i tryckbart skick och designat omslaget. Min äldsta vän Johanna Lindström, min förra arbetskamrat Annica Timmerman och min nyfunna vän Nathalie Larsson som alla har korrekturläst texten. Nathalie Larsson har också översatt sammanfattningen till engelska. Mrs Diane Josey i Brisbane och Ms Cherry Birch i Melbourne som båda korrekturläst den engelska sammanfattningen. Tack alla!

Sist men långt ifrån minst, min stora härliga och bullriga familj som uppmuntrat mig, gett mig tid för studierna, tålmodigt väntat ut långa arbetspass, lagat söndagsmiddagar, fixat krånglade dator, skjutsat till Carolina Rediviva för bokbyten; listan på vad ni har gjort kan göras mycket lång. Utan er hade det inte blivit någon doktorsavhandling alls! Tack Joakim, Tone, Måns, Jens och Trille och våra kära extrabarn i huset: Maria, Tobias, Effie, gudbarnet Ellinor, Hanna, Victor B., Brendan, Annika, Linda S., Victor N., Rosanna, Alexander B. och Pernilla. Ni är alla de små gyllene trådarna i min livsväv! Boken tillägnas Joakim, mitt liv och min ”tänkarmössa” och alla våra barn.

Täby, i Allhelgonatid 2015
Anna Ortner

Innehållsförteckning

1. Del 1	1
1.1. Inledning	1
1.1.1. Riten som lämnade spår	1
1.1.2. Den ritualiserande människan	4
1.2. Problemet formuleras	12
1.2.1. Undersökningsmaterialet	25
1.2.2. Mitt arbetes förhållande till ritualdiskursen	26
1.2.3. Tankar om normativt tankesätt och riter	33
1.3. Tillvägagångsätt	36
1.3.1. Problematisering av definition av riter	36
1.3.2. Riter som ramar	43
1.3.3. Överblick	50
1.3.4. Personlig berättelse	51
1.3.5. Religionsfilosofi och riter	54
1.3.6. Riter – verkligt, på riktigt eller inte. Det är frågan	64
1.3.7. Metafysisk realism och riter	66
1.3.8. Metafysisk antirealism och riter	67
1.4. Goffmans värld	74
2. Del 2	85
2.1. Förstå att man förstår	85
2.2. Människans villkor	97
2.2.1. Livsväv	107
2.2.2. Överblick	109
2.3. En värld av tillit	110
2.3.1. Människans sökande efter en förankring	110
2.3.2. Kärlekslåsen	111
2.3.3. Mammorna som försvann	126
2.3.4. Mammorna som återkom i ny tappning	130
2.3.5. Mer om tillit	135
2.3.6. Lita till och lita på	137

3. Del 3.....	147
3.1. Sanningsanspråk och riter	147
3.1.1. Tankar om sanning	147
3.1.2. Herrmanns uppdelning	147
3.1.3. Mening och sanning. Sanning som mening.....	152
3.1.4. Sanningsanspråk.....	153
3.1.5. Riter och sanningsanspråk	154
3.1.6. Förstå, mening och sanning.....	159
3.1.7. Veckotidningen som brann	161
3.1.8. Djuret som skriade.....	164
3.1.9. Flickan som skrek	165
3.1.10. Överblick.....	175
3.2. Diskussion av gemenskap.....	175
3.2.1. Självald gemenskap och tvingande gemenskap	176
3.2.2. Överblick.....	179
3.3. Riter och rättigheter	179
3.3.1. Ett gott liv.....	180
3.3.2. Mänskliga rättigheter och Europakonventionen	183
3.3.3. Livsfrihet	184
3.3.4. Vara den man är.....	187
3.3.5. Blomstrande liv	187
3.3.6. Överblick.....	190
4. Del 4.....	191
4.1. Kritik av riter	191
4.1.1. Kritik A.....	195
4.1.2. Kritik B	195
4.1.3. Kritik C	200
4.1.4. Ansvar för ritualiserandet	201
4.2. Är känslor bara känslor – eller är de något mer? 204	
4.2.1. Emotioner som kognitiva.....	205
4.2.2. Vigseln	206
4.2.3. Förnuftets projekt	212
4.2.4. Distinktion känsla-emotion.....	213
4.2.5. Tjocka begrepp.....	218
4.2.6. Barmhärtighet.....	224

4.2.7. Överblick.....	236
4.3. Modernitetens ändhållplats	237
5. Avslutning	243
5.1. På väg mot ett synsätt på riter	243
5.1.1. Tillitsramar.....	244
5.1.2. Lita på en rit och lita till en rit.....	245
5.1.3. Se med kärlekens ögon	258
5.1.4. Avslutande reflektion.....	263
Summary.....	265
Litteratur och källor	277
Index.....	287

1. Del 1

1.1. Inledning

1.1.1. Riten som lämnade spår

Konfirmandgruppen följda av oss ledare går över gården mot en byggnad som innehåller kvarlämnade föremål från tiden för Förintelsen. När vi går över gården berättar vår guide om den mark vi trampar fram till byggnaden. Det är berättelsen om fötter i för små skor där tårna är invikta. Det är berättelsen om olidlig kyla eller hetta, under timmar, då skorna skulle provas av dem som förpassats till detta arbetsläger. Marken känns tung att stå på och passera över när vi hör om de förstörda fötterna. Den är frusen inte bara bokstavligt, denna kalla novemberdag, utan frusen såsom i en slags evig permafrost i minnet av det som skett på den.

Inne i museet är det varmt och välordnat i två våningar. I mängder av upplysta glasmontrar vandrar vi och ser på barnskor, glasögon, fotografier, hårsmycken i form av sköldpaddskammar, spetsar slagna i finaste frivoliteter, rakborstar, kärleksbrev och oändligt många fler saker. Många av de saker vi människor omger oss med. Det kunde ha varit ett besök hos en äldre släkting av sakernas ålder att döma. Det är det nu inte, utan ett besök i ett arbetsläger som nu är museum för allmänheten. Det känns sorgligt och absurt att stå där bland personliga tillhörigheter. Tillhörigheter som någon annan, nu död, haft i sin ägo. Vi står bokstavligt talat i andra människors liv, genom deras tillhörigheter. Särskilt illa berörda blir vi av alla småbarnsskor. Tanken på de barn som levt och dött i lägret är så smärtsam att det är på gränsen till outhärdligt.

Några av konfirmanderna har tårar i ögonen. Många har småsyskon i åldrar som skorna i montrarna skulle passa för. Skorna i montrarna gör de barn som trampat jorden utanför byggnaden verkliga, där vi nu står decennier senare. Som små trådar vävs dessa barn in också i våra liv när vi står och ser de små skorna. De blir en del av våra liv som små smärtsamma stråk av livets skörhet och ondskans realitet. Jag hör någon viska till den som står bredvid att den ångrar besöket i museet. Anblicken av skorna i montern och tanken på syskonet därhemma gör för ont. Vi ledare tröstar och berättar om vår smärta inför det vi ser i museet. Det hjälper. Vi vävs in i varandras liv som små gyllene trådar av tröst och hopp i en påminnelse om livets skörhet och ett gott liv, ett liv där tröst i det smärtsamma blir en realitet.

I våra liv finns, när vi lämnat museet och står åter på marken utanför, både dem som en gång ägt sakerna i montrarna och den smärta de upplevde och vår smärta inför detta. I våra liv finns också den värme delad smärta kan vara, i det som är outhärdligt att möta. Den delade värmen i nuet, ute på den frusna marken ger en aning om hur de som bodde, levde och dog i lägret ändå stod ut. Vi kan tänka oss att livet där och då, när lägret var igång, i ett svindlande kort ögonblick av delad smärta, hade ett tunt stråk av gott liv över sig. Tanken på den då delade

smärtan blir för oss där vi står en tanke på att trots det outhärdliga i lägret då, kunde bli uthärdligt en svindlande sekund. En liten lysande tråd mitt i allt det mörka vävdes in. Någon såg, någon förstod – någon delade smärtan. Något djupt mänskligt känt kunde delas, så att ett hopp om ett annat liv än det i lägret kunde bära människor genom det outhärdliga i det dagliga livet.

Alla dessa tankar och upplevelser vi får vid besöket vävs in i våra liv som små, men oändligt betydelsefulla trådar. Dessa människor blir en del av våra liv på ett påtagligt vis. Väven får nyanser och mönster den inte skulle ha fått utan besöket där. Det finns ett före och ett efter besöket i museet i våra liv. Berättelsen om Sachsenhausen fortsätter. Vi går vidare på vår rundtur in i förläggningar, kök, matsalar och fångelser. Vi ser avrättningspålar och avrättningsgropar. Det är som en lång räcka av det som inte går att ta in i sin fulla vidd, utan att man skulle vilja springa därifrån. Få i gruppen talar med någon annan. Ingen skojar om något, trots att skämtsamheten alltid står högt i kurs annars. I en långsträckt klunga vandrar vi fram. Det börjar snöa. Ett glest snöfall först som tätnar sedan med små hårda snökorn. Vi når den näst sista anhalten på rundturen. Det är gaskamrarna. Eller rättare sagt, det som finns kvar av gaskamrarna. I ruinerna har ett monument rests över alla dem som mördats här. Monumentet är anspråkslöst i sin utsmyckning och de hårda snöflingorna yr runt det. I min ryggsäck har jag under hela rundvandringen burit församlingens sockentyg¹. Det är en liten kär dyrgrip i ett mycket slitet läderfodral, flitigt använd under ett par hundra år. Nu tar jag fram det, för meningen är att vi ska fira nattvard inne i resterna av gasugnarna. En liten kalk i förgyllt silver och en liten patén i samma material förbinder oss nu, i Sachsenhausen, med alla som tagit emot nattvarden ur dessa innan oss. Guiden är van vid det mesta sedan många år och många grupper, men detta har hon inte varit med om eller hört om förut. För oss, när vi planerade resan, framstod detta moment som det mest självklara för oss. På en av de mest mörka, avskyvärda, förnedrande och dödliga platser i den europeiska historien, där inget hopp om liv bokstavligen kunde finnas i den tid då människor låstes in och gasades ihjäl av andra människor, just där ska brödet och vinet delas. I ett rituellt skeende ska försoning i det omöjliga bli en realitet i bröd och vin. Våra händer skakar av köld när brödet och vinet delas. Ur munnarna kommer köldrök när orden *”så är vi fastän många en enda kropp för alla får vi del av ett och samma bröd”*² sägs. Det är många vid monumentet som inte är från vår grupp. När vi börjar fira nattvarden stannar de upp och står runt oss. De står stilla som om de skyddade oss med sina kroppar. Några av dem sträcker ut sina händer och tar emot brödet och vinet de med. I ett ögonblick är vi i varandras liv. Små trådar av gemenskap vävs in i våra liv med människor vi aldrig mött förut och troligtvis aldrig möter igen.

Våra liv bär spår av dem vi mött, både de döda och de levande, i Sachsenhausen. I våra liv vävdes också spår in av den ritual vi utförde. En välkänd, väl beprövad tvåtusenårig ritual fick en dimension för oss där och då, som

1 Portabelt nattvardskärl.

2 Svenska kyrkan (2003). Den svenska kyrkohandboken.

vi aldrig hade kunnat ana innan – unika trådar vävdes in. Vi var i ritualen ett med det förflutna, med nuet och med dem som i framtiden kommer att fira nattvard genom de små trådar som vävdes in i våra liv genom riten. Det är sant om var och en av oss som deltog i detta rituella skeende, att det vävts in som ett distinkt mönster i livsväven. Ett mönster som berättar om en ritual i en gasugn i arbetslägret Sachsenhausen och som samtidigt berättar om en tvåtusenårig ritual i en tradition av andra som gått före oss på olika platser och i olika tider. Världen är en lite bättre plats en stund för oss, även på en av de mest outhärdliga av platser. I våra hjärtan pumpar blodet runt i kärlek till dem vars liv offrades här. På vägen ut från området passerar vi huset med dissektionsborden där ohyggliga experiment utfördes. Det delade brödet och vinet inne i våra kroppar värmer inifrån och ut i rummet. Ritens oregelbundna rörelse mellan förnuft och känsla hjälper oss att få livet att gå ihop, där det inte egentligen går att få ihop.

Människor väljer det de upplever sig behöva för att om möjligt kunna orientera sig i en osäker och ibland kaotisk tillvaro. Riten i exemplet från lägret i Sachsenhausen var en kristen rit. Andra människor ur någon annan gemenskap kunde ha valt ett annat rituellt skeende för att stilla en längtan efter att få livet att gå ihop eller ha valt att avstå från ett rituellt skeende där. Den kristna enhetstanken i Västeuropa har ersatts av en berikande mångfald där människor kan välja fritt vilken tro eller livsstil man vill omfatta. Människor kan välja att tillhöra ett samfund och vara aktiv utövare eller bara vara passiva medlemmar.³ Man kan också välja att förhålla sig indifferent till all form av trosutövning. Valmöjligheterna är många att antingen uttrycka sig rituellt eller att låta bli att uttrycka sig rituellt. Många väljer ändå att delta i riter. Människor har uppenbart behov av att fortsätta att ritualisera. Det kommer att fortsatt innebära berikande utmaningar på det praktiska planet i mänsklig samexistens.

Riter och också musik, konst, dans, litteratur, metaforer, berättelser och myter kan ses som kollektiva gemensamma minnen, nedärvda i generationer med vilka människan, enskilt och som kollektiv, försöker hantera sin tillvaro. Ett kollektivt minne som riter skyddas ofta mycket starkt av både kollektivet och på individnivå. Man skyddar, älskar och vårdar sin egen kulturs riter. Mötet med andra människors riter eller nya riter i den egna kulturen kan ses som hot eller som en möjlighet till berikning. Hur kan ett ansvar tolkas för den människa som ser en rit och stöter mot sin inre gräns, när det gäller andras sätt att ritualisera om till exempel riten ses som obegriplig, stötande, grotesk eller farlig? Hur kan ett ifrågasättande se ut? Är det ens möjligt att ifrågasätta? Eller omvänt, hur kan en människa som känner sig dragen till en rit tolka sig själv och sin längtan i livet? Det är kring dessa och liknande frågor som den här avhandlingen kretsar.

3 Davie, 2002, 6-7.

1.1.2. Den ritualiserande människan

Tusentals lyktor svävar ut över vattnet bort från den stilla stranden någonstans till minne av en älskad. Någon annanstans i världen hälsas ett barn välkommen i gemenskapen och människor står runt barnet och det är högtid. Någonstans knäpper ett par fast ett hänglås på en bro som tecken på sin kärlek. I en annan del av världen hoppar ett annat par över en kvast för att besegla sin kärlek. Ringar välsignas som ett par kan utväxla som tecken på sin kärlek. Under en baldakin krossas ett glas under högtidliga förhållanden. Någonstans skriar ett djur under sin dödskamp. I ett rum delas bröd och vin till minne av det liv som aldrig dör. Röken från en eld mot den mörka kvällshimlen någonstans i världen. På en annan plats hissar man en flagga och gör honnör. I en trädgård någonstans står allvarliga barn kring en död fågelunge. I en åldrad byggnad klingar sånger. I drivor av blommor och ljus i en stad någonstans sörjer man offer för ett attentat. Det handlar om riter.

The meaning of ritual is deep indeed. He who tries to enter it with the kind of perception that distinguishes hard and white, same and different, will drown there. The meaning of ritual is great indeed. He who tries to enter it with the uncouth and inane theories of system-makers will perish there. The meaning of ritual is lofty indeed. He who tries to enter with the violent and arrogant ways of those who despise common customs and consider themselves to be above other men will meet his downfall here.⁴

Orden är den kinesiska läraren Xunzis⁵ från 300-talet före vår tideräkning. De kunde lika gärna vara skrivna idag. Riter finns ofta som självklara inslag i människors liv. Men – ännu har inte någon löst mysteriet med den gåtfulla rörelsen mellan förnuft och känsla. Många har försökt, många kommer att fortsätta att fascinerat försöka. Den här avhandlingen kommer inte att ge sig i kast med några storvulna lösningsförslag – men väl med att diskutera riter och reaktioner på riter.

Valmöjligheterna är många rituellt, där vi bor på en liten grön planet i ett universum som dagligen utforskas på olika sätt. En liten grön planet är människans hem i en tillvaro som är delvis begriplig och delvis obegriplig. På denna planet finns det människor, djur, växter och olika platser med olika förutsättningar till liv och försörjning. Människor, djur och växter lever och förökar sig. När förutsättningarna för livet biologiskt rinner ut så rinner också tiden för livet bort för organismen. Organismen dör. Andra organismer ser dagens ljus, föds till liv och lever. Så fortsätter livet, som vi nu känner det, på den gröna planeten jorden, in i ännu osedda tider. Så kan livet ses också bakåt, så långt det är möjligt att följa

4 Bell, 1997.

5 Xun & Watson, 2003. Xunzi: basic writings. New York: Columbia University Press. Xunzi (Xun Qing, or Xun Kuang: c. 310-c. 219 BCE).

människans väg genom vetenskaplig forskning.⁶ Med det vi vet nu förväntar vi oss att också en framtid. En framtid vad gäller nya organismer, människor, djur och växter, att de kommer att se dagens ljus. Vi lever i ett universum, på en planet med förutsättningar för liv. Ett liv som är biologi med födelse och livslängd. Döden tillhör organismen människans biologi, likväl som den tillhör växter och djur. Allt levande blir jord och efter vår död kan organismer livnära sig på vårt stoft. Så ser kretsloppet ut.

Var det man ser som mänskligt medvetande finns efter det att biologin är över är en öppen fråga. Där tar livsåskådningarna, livshållningarna, världsåskådningarna, religiösa eller ickereligiösa sin plats i människors liv. I sökandet efter eventuella svar på de existentiella frågorna färdas människan från det kända till det spännande, skrämmande, lockande okända och åter igen, ett oändligt antal gånger under sin livstid. Varje epok har sina försök, teorier om tillvaron och metoder att ordna en tillvaro så känd som möjligt, för att göra livet uthärdligt för människor i vetenskapen om att döden är en realitet. Här samsas i vår tid till exempel vetenskap, politik, konst, hälsovård, sport, konsumism, vardagsliv och livsåskådningar om att tolka tillvaron. Vi föds, vi lever våra liv, vi dör. Detta kommer ingen människa undan. Vi föds och vi går varje dag i ett slags förmultnande. Mellan födelse och död tolkar människan sitt liv utifrån den kontext och de förutsättningar hon har. Riter är ett sätt – ett djupt och gåtfullt sätt inbäddat som en mänsklig möjlighet i socialt samspel. Det kan ses som en möjlighet att hantera olika teman av mänskliga livstillstånd; födelse, död, skuld, gränspassager i växandet både fysiskt och andligt, sexualitet, årstidsväxlingar, makt etc. Ibland divergerar tolkningarna, ibland sammanfaller de helt eller delvis, vår tid är mångfacetterad. Frågorna är många och svaren många och sällan entydiga. Enhetssamhället, där svaren fanns i mer eller mindre givna förutsättningar, är ett minne av en svunnen tid. Vi lever i en globaliserad tid där vi kan flytta från den kända bygden till en annan bygd eller till ett annat land för att leva, arbeta, studera eller bosätta oss. Vi får också människor som flyttar hit för att arbeta, studera eller bosätta sig. Det är en berikad tid.

I min farfars Småland, där han levde och verkade som präst i över tre decennier i 1900-talets början och mitt, kom det med största sannolikhet inte en enda person till hans lilla kyrkby som inte på ett eller annat sätt hörde dit eller var inbjuden till ett ärende där. Alla kände alla och pendlandet mellan det kända och det okända var inte en stor rörelse. Det mesta var känt, tryggt och invariant. Rundradion började sända år 1925 och världen kom in i de få hem som hade råd. Det vidgade perspektivet. Det fanns en värld utanför det lilla sammanhanget, men det var där ute – långt borta. Allt gick sin gilla gång för församlingsborna.

6 För intressant forskning om jorden och civilisation se: Craig, Albert M. (red.) (2011). *The heritage of world civilizations*. 9th ed., combined vol. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Det var vardag och arbete som avbröts av husandakter och kyrkklockornas klang till förrättningar och söndagens gudstjänst. Tryggt och invariant. Man tillhörde sin kyrka precis som förfäderna gjort. De stora kyrkliga händelserna som var främmande var när 1937 års psalmbok⁷ togs i bruk och också 1942 års kyrkohandbok⁸. Stora händelser i dåtidens småländska samhälle. Modernt och nytt – och främmande med nya psalmer och ett nytt gudstjänstfirande. Det nya kom långsamt in i medvetandet och gjordes till det kända och – så småningom blev det invanda med tiden. *Religionsfrihet* var ännu inte ett begrepp känt för den lilla byn. Mötet i vardagen med andra livshållningar än den egna var i stort sett obefintlig. Det kyrkliga livet gick sin gilla gång. Det fanns inte någon annan livsåskådning med andra uttryck att reagera på, varken känna sig bortstött eller upprörd över eller tvärtom, känna sig nyfiken på eller dragen till.

Idag en bit in på 2000-talet är situationen en annan än under förra århundradet, både i en liten by i Småland och i en större eller mindre stad i Sverige. Vi lever i en berikad och myllrande tid när det gäller livshållningar. Vi möter olika uttryck för olika livshållningar i vår vardag, både praktiskt men också i media på många olika sätt. Mitt prästyrke i Svenska kyrkan innebär att jag lever med riter som ett mänskligt uttryck som en daglig realitet. Prästens uppgift är att leda riter.⁹ Många av oss präster har nött in vår handboks ord så att de har blivit en del av oss själva. Det är tryggt och invariant. Riterna lever i Svenska kyrkan idag genom 1986 års handboks förtryckta ord.¹⁰ En ny Kyrkohandbok är uppe till behandling när detta skrivs 2015. Den kommer när den slutligen antas att vara en del av kommande generationer av människors rituella liv i Svenska kyrkan. Precis som tryggheten rubbades inför mottagandet av 1942 års handbok¹¹, så kommer den nya handboken med tiden att bli en del av tryggheten i ritualiserandet i Svenska kyrkan.

Bilder. Jag doppar återigen handen i det ljumma vattnet med en solreflex i. Handen snuddar stenen där vattnet vilar i sin metallskål. Stenen är urgammal. I den har för 800 år sedan någon eller några format figurer i stenen och gjort ett hål i mitten. Jag tar upp handen och begjuter det späda barnets huvud med några droppar av det solreflekterade vattnet. Tiden tycks mig stå stilla där jag står med barnet på min arm, lutad lite framåt över stenen. Stenen är en dopfont. Barnet

7 Den svenska psalmboken: av Konungen gillad och stadfäst år 1937 ; Den svenska evangelieboken. Normaluppl., [Ny utg.] (1980). Stockholm: Verbum.

8 Den svenska kyrkohandboken.: Stadfäst av konungen år 1942, 1942. Stockholm: Verbum.

9 Präster har tränat sig för detta under många års utbildning både teoretiskt och också rent praktiskt. De har studerat religionsvetenskap vid universitet och avlagt akademisk examen. De har övat dop, vigsel och begravning likväl som att fira nattvard och att predika vid ett av Svenska kyrkans Pastoralinstitut eller motsvarande institution.

10 Modéus 2005, 41.

11 Den svenska kyrkohandboken.: Stadfäst av konungen år 1942, 1942. Stockholm: Verbum.

ser på mig. Allvarlig och samtidigt trygg är blicken hos barnet. Det är omgivet av familjens och släktens blickar av kärlek och god vilja. Rummets väggar omsluter oss alla med värme. Jag lyfter barnet högt och välkomnar det in i kyrkans gemenskap. Det går en liten glad susning genom de närvarande. Allas blickar är på barnet i den vita långa klänningen. Doppluset tänds och dopbevis och fadderbrev överlämnas. Det är doplördag i medeltidskyrkan. I församlingshemmet väntar fest med dopkaffe för familjen efter gudstjänsten. En torsdag klockan elva ringer det till begravningsgudstjänst i kyrkan. Begravningsföljet sitter ner. Allvarliga och högtidliga i mörka kläder tar de sitt sista farväl av en kär släkting och vän. Tårar rinner nedför kinder och händer möts till tröst i bänkraderna. Jag höjer mullskoveln och öser varsamt tre skovlar mull på kistans huvudgård. *”Av jord är du kommen. Jord skall du åter bli. Jesus Kristus är uppståndelsen och livet.”*¹² Dofter av tårar, tända ljus och blommor följer oss genom gudstjänsten ända in till minnesstunden i församlingshuset. Samtidigt som jag i mitt prästarbete leder riter i Svenska kyrkan pågår det mängder av riter, religiösa eller ickereligiösa, på oräkneliga ställen både i Sverige och runt om i världen. Jag färdas i tanken ut från jorden och ser den utifrån. Jag tycker mig höra en kakafoni av röster. Det är sång, talade ord, talande varm tystnad, gråt, skrik, skräck och isande tystnad. Allt blandat på en gång från riter jorden runt i samma ögonblick. Kakafonin bildar en mäktig kör i mitt inre. Det är en spännande kör av röster. Jag vill veta mer om den. Försöka förstå något av stämmorna i den. Försöka förstå hur reaktioner på kören och stämmorna skulle kunna tolkas.

Jag vill i den här avhandlingen inte bara behandla riter som fenomen i Svenska kyrkans handbok¹³, utan riter som ett allmänmänskligt fenomen. Jag vill ge ett konstruktivt bidrag till kommunikation om fenomenet riter i en mångreligiös och mångkulturell verklighet. En verklighet som är mångfacetterad och kallas ömsom modern, senmodern, sekulariserad eller postmodern och ibland postsekulariserad¹⁴ tid.¹⁵

Michael Strausberg lyfter i en forskningsöversikt gjord vid Uppsala universitet år 2002 fram forskning om fenomenet riter som intressant och som nödvändig för att kunna förstå och tolka mänskligt samspel i en mångskiftande tillvaro.

12 Svenska kyrkan 2003. Den svenska kyrkohandboken.

13 Svenska kyrkan 2003. Den svenska kyrkohandboken.

14 Bäckström, Anders 2012; Demirbag-Sten, Dilsa 2010; Sigurdson 2009.

15 Uttrycket post-kristen förekommer också. Se: Martinson 2007.

Strausberg beskriver fenomenet riter som forskningsobjekt på följande sätt:

Som forskningsobjekt skapar riter möjlighet att analysera samspelet mellan religiösa och icke-religiösa företeelser i skapandet, upprätthållandet och förändringen av kultur och samhälle. Riter spelar också en viktig roll för maktrelationer, våld och övergrepp, politik, för mänsklig identitet och botande av sjuka. Riter tillhör inte det förflutna. De är ständigt aktuella, och nya riter skapas kontinuerligt och spontant.¹⁶

Strausberg pekar på att riter som fenomen finns. Vi möter dem och berörs av dem, deltar i dem och förhåller oss till dem. Sociologins tidiga bedömning visade sig slå fel. I strömningar inom sociologin och antropologin under 1900-talet antog man att riter skulle försvinna bort från samhället, när det förändrades i och med det moderna projektet.¹⁷ Så skulle det bli, eftersom fenomenet riter ansågs ha en begränsad tolkningskraft för den moderna människan och hennes strävan att leva i förnuftet och inte i religiösa myter eller med fenomen som riter. Detta ser vi inte ha hänt ännu. Vi ser fortfarande fenomenet riter omkring oss, både nya och mycket gamla. Behovet av riter verkar kvarstå hos människor. De olika traditionella eller nyskapade religiösa riterna lever sida vid sida med de nya sekulära riterna, till exempel olika borgerliga riter¹⁸ som officiellt erbjuds som alternativ till religiösa riter i Sverige och globalt.¹⁹

Vi är de människor vi är med förmågor, tankar och känslor.²⁰ Vi lever och stöter mot en *"verklighet som gör motstånd"*²¹ såsom religionsfilosofen Eberhard Herrmann träffande beskrivit människans belägenhet. Motståndet kan vara fysiskt, vi stöter mot andra levande varelser, ting och företeelser. Motståndet kan också vara av emotionell karaktär. Vi når en inre gräns för vad som är acceptabelt för oss eller omvänt så vi kan tänja vår gräns och ta in det som vi uppfattar som acceptabelt. Det som sker vid den inre gränsen finns i kroppen. Det kan uttryckas kroppsligt med miner eller gester men också med hjälp av språket. Självvet för en inre kamp vid sin gräns om vad som verkligen ska visas. Vad ska avslöjas, vad ska döljas? Vad ska stanna på bakgården och vad kan visas på framsidan?

16 Strausberg red., Sundqvist & Lydia Svalastog, 2002, 9f.

17 Sigurdsson 2009, 20-21. Moderniseringsprocessen har tagit sig i olika uttryck i olika delar av världen. Sigurdsson menar att dessa uttryck inte är lagbundna i en sekulariseringsprocess som ser lika ut över allt.

18 Hornborg 2005, 92-96.

19 Bell 1997, 223-242. Hornborg 2010, 53-63.

20 Herrmann 2004, 23.

21 Herrmann 2004, 23.

Filosofen Hannah Arendt beskriver i *Life of the Mind* människans existens:

The world men are born into contains many things, natural and artificial, living and dead, transient and sempiternal, all of which have in common that they appear and hence are meant to be seen, heard, touched, tasted, and smelled, to be perceived by sentient creatures endowed with the appropriate sense organs.²²

Världen människan föds in i finns där och innehåller många ting för henne att se, höra, smaka, lukta på. Allt detta finns där och har som gemensamt att de finns, de uppenbarar sig (appear), menar Arendt och fortsätter:

In this world which we enter, appearing from a nowhere, and from which we disappear into nowhere, Being and Appearing coincide. Dead matter, natural and artificial, changing and unchanging, depends in its being, that is, in its appearingness, on the presence of living creatures. Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator/.../nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth.²³

Arendt menar att vi kommer till världen från ingenstans och går vidare till ingenstans. I världen sammanfaller att ”vara” och att ”uppenbara sig”. Det betyder att vi finns och vi syns, vi finns och är sedda av någon eller några. Ting finns och uppenbarar sig för oss. Ingenting existerar ensamt utan i mångfalden, det finns alltid en betraktare av något eller någon. Det är inte Människan i singular som kommer till världen utan människor i plural. Detta är villkoren för världen att vara i pluralitet, menar Arendt. Människan är en gemenskapsvarelse med behov av att vara i mångfald och att där synas, höras och ha en doft likväl som att se, höra och att känna dofter av andra levande varelser och ting.

Arendt ger oss bilden av människan som kommen ur intet och som färdandes mot intet. På denna resa genom livet är hon upplevd och måste bli upplevd, för allting som existerar är både *vara* och samtidigt något som *uppenbarar sig*. Detta är människans grundläggande villkor i tillvaron. Buber skriver:

Står jag inför en människa som mitt Du, säger jag grundordet Jag-Du till henne, då är hon inte ett ting bland andra ting och består ej av ting. Då är hon inte Han eller Hon, begränsad av andra Han och Hon, en punkt in-tecknad i rummets och tidens världsnet; och inte en beskaffenhet, möjlig att lära känna och beskriva, ett löst knippe av namngivna egenskaper. Utan grannar och fogar är hon Du och uppfyller himlavalvet. Inte som om det inte funnes något utom henne: men allt annat lever i hennes ljus.²⁴

Buber beskriver den mänskliga existensen som både påtaglig och gåtfull. Världen är påtaglig för människan lever inte i ett vakuum i ett tomt obefolkat livsrum där

22 Arendt 1981, 19.

23 Arendt 1981, 19

24 Buber 1962, 15.

ingen hör hennes röst eller ser hennes ansikte. Hon är ett Jag som möter ett Du. Ett Du som ”uppfyller himlavalvet” och allt lever i ”hennes ljus”, skriver Buber. Hon är sedd och hon ser. Hon är samtidigt vara och uppenbarelse. Hon är påtaglig och lämnar inte dem hon möter oberörda.

Hur uppfattar jag människans belägenhet i detta arbete? Vad menar jag med mänsklig *existens*? Jag tänker, med Arendt, att människan visar sig som en varelse beroende av andra och av den värld där hon lever. Hon föds in i världen och är både vara och varsnad i detta liv. Hon syns och finns på ett påtagligt sätt i sin existens. ”*Existence itself is, by its very nature, never isolated*”²⁵, skriver Arendt. Människan kan inte tänkas ensam, att vara människa är att vara i samexistens med andra och med dem brottas med livets oundvikligheter såsom exempelvis födelse, död, skuld, kärlek, ont och gott. Allt det som ingen människa kommer undan under sin levnad. Buber tydliggör att människan har möjligheter att gå ut ur sig själv och varsna en annan människas existens och belägenhet på ett djupt plan. Solipsism är inte människans vara i världen såsom jag uppfattar hennes belägenhet, med Arendt och Buber. Brottningen med tillvaron, människans existentiella kamp under sin levnad, sker tillsammans med andra. Den sker tillsammans med andra som hon har möjlighet att få ett djupt möte med. Det är mot den bakgrunden mitt arbete med ritualiserande ska ses.

Sociologen Peter Berger beskriver i *The Sacred Canopy* människan som social men samtidigt en bristvarelse. Människan är inte hel utan på olika sätt bristfällig.²⁶ I denna sin brist skapar hon sin värld men denna värld är också bristfällig. Berger skriver:

/.../ the marginal situations of human existence reveal the innate precariousness of all social worlds. Every socially defined reality remains threatened by lurking ”irrealities”. Every socially constructed nomos must face the constant possibility of its collapse into anomy.²⁷

Kaos och meningslöshet hotar människan konstant, lyfter Berger fram.²⁸ I detta tillstånd är livvårdningar och livshållningar nödvändiga inslag för att

25 Arendt, 1994, 186.

26 Här kan det ses som att Arendt och Berger skiljer sig åt, såsom jag tolkar Arendt. Hon menar att människan kommer till världen ”*arrives well equipped to deal with a world in which Being and Appearing coincide; they are fit for worldly existence. Living beings, men and animals, are not just in the world, they are of the world,*”(s. 20) Människan är anpassad till att vara i världen, hon är av världen dvs. hon har sin givna plats där och sin uppgift. Hon fruktar förstås döden men hon är ändå vid liv och fortsätter att vara det (s.91). Det är en mer positiv syn på människan som kapabel och inte fullt så bristfällig som den människa Berger lyfter fram. Trots denna skillnad jag kan se, så är ändå Arendt och Berger samstämmiga i tolkningen av människan som aktiv och som den som skapar sin värld tillsammans med andra levande varelser, bland ting, givna eller skapade av människohand. Skillnaden mellan Berger och Arendt är inte avgörande i det jag vill lyfta fram nu angående människan som ritualiserande varelse. Jag kommer att återkomma till Arendt senare i avhandlingen.

27 Berger, 23.

28 Berger, 23.

hålla undan kaos. ”*Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established*”²⁹ Ett heligt kosmos skapar människan åt sig, menar Berger. Här finner vi riter och ritualiserande som meningsskapande för henne. Genom detta upplevs det heliga som ”*a quality of mysterious and awesome power, other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience*”. I detta kosmos binds det heliga till vissa upplevda objekt och till krafter som är utanför människan, men ändå relaterade till henne. Objekten är både ting, platser, institutioner, varelser och tider. Manifestationerna varierar från kultur till kultur. Det finns dock det som uppvisar *viss likhet* och binder samman oavsett kultur, menar Berger.³⁰ Det är det *heliga* i varje människas liv. Det heliga utskiljer sig från de övriga vardagliga rutinerna.³¹ Detta heliga är relaterat till människan men ändå avskilt från henne och är motsatsen till kaos.³² I ritualiserandet sker något som skapar kosmos för människan. I ord och handling skapas trygghet i en otrygg tillvaro, någon slags kontakt med en upplevelse av det som anses heligt i livet. Berger pekar på något grundläggande i detta att vara människa. Hon skapar sin värld och sin mening där hon befinner sig med de medel hon har.

Berger förlägger det som uppfattas som heligt i livet till religion. Det heliga är motsats till det profana hos Berger. Det är ett vanligt synsätt. Jag tänker istället att detta som uppfattas som heligt sker i *allt* ritualiserande, både religiöst och ickere religiöst. Ritualiserandet är en mänsklig möjlighet i den mångfacetterade tillvaron.³³ Det som sker i ritualiserandet behöver inte anknyta till religiösa övertoner för att kallas heligt, såsom jag ser det.³⁴ ’*Heligt*’ blir det som människor uppfattar som *viktigt*, viktigt på riktigt i absolut mening dvs. icke-förhandlingsbart för människor i ritualiserandet. ”*Det heliga blir något som skapas av individerna i det konkreta sammanhanget*” skriver religionshistorikern Anna Lydia Svalastog.³⁵ Det heliga kan tolkas som förlagt inte bara utanför människan utan inom henne. Detta heliga kan hon dela med andra i ett ritualiserande. Skillnaden mellan religiösa riter och ickere religiösa riter blir överbryggad i och med det som är icke-förhandlingsbart, det vill säga heligt för människor i ritualiserandet så som jag uppfattar riter. I det viktiga, det omistliga för människor, existerar det heliga även i ickere religiöst

29 Berger, 25.

30 Berger, 25.

31 Berger, 26.

32 Berger, 26.

33 Eliade Mircea, 1957/2008, 162-170. Jag knyter an till Eliades syn på människan som benägen till att fånga in något av verkligheten i religiösa termer som återspeglas i ritualiserande och att detta återspeglas även i en sekulär tids ritualiserande människa. Däremot är jag osäker på huruvida man med Eliade kan anta något som en (ontologisk) homo religious (s.28.) och att denna skulle vara mer ursprunglig än en areligiös människa eller att den areligiösa människan utvecklats ur den religiösa. Vad vi vet är att människan genom historien tolkat sin tillvaro i religiösa termer. Huruvida detta är essentiellt för människan eller inte kan svårligen redas ut fullt ut.

34 Lynch 2007, 54.

35 Strausberg, Sundqvist & Svalastog (red) 2002, 265.

ritualiserande. Den överbyggade dikotomin gör att det som människor själva *uppfattar* som heligt i ritualiserandet kan komma fram. Detta som uppfattas som heligt är alltigenom kopplat till det upplevande subjektet i ritualiserande, menar jag. Tonvikten kan då läggas på ritualiserande som uttryck för identitet, realisering av målsättningar i inomvärldsliga perspektiv och individuella upplevelser av tillhörighet.³⁶ Detta synsätt blir grundläggande för denna avhandling.

I artikeln ”På kulturanalytiska premisser”³⁷ lyfter Otto Krogseth fram att Bergers ansats faller in under deprivationsteori³⁸. Krogseth menar att det är en lite dyster bild av människan som berövad helhet. Jag är inte helt enig med den bilden av människan (som kommer att framgå genom avhandlingen), men det finns ändå fog för att ta denna bild i beaktande när det gäller människan som ritualiserande varelse. Den visar på något som är del av vad det är att vara människa. Hon söker något. Jag vill ge bilden av människan en mer positiv klang och beskriva henne som *längtande*. Människan är en längtande varelse som söker det som kan stilla hennes längtan efter något i livet. Något som får livet att bli begripligt åtminstone i ögonblicket. Något som visar på livet när det är som bäst, ett gott liv. Ritualiserande kan ses som en oregelbunden rörelse mellan förnuft och känsla i längtan efter att både erkänna mänsklig sårbarhet och skörhet, samtidigt som möjligheten att gå utöver sig själv att transcendera, erkänns.³⁹ De sammanhang hon väljer att uttrycka sig i ger en bild av hur hennes längtan kommer till uttryck i en tillvaro som hon är född in i och inte fullt ut behärskar. Hon uttrycker något om sig själv och sitt liv när hon ritualiserar. Något av hennes liv blir synliggjort i en oregelbunden rörelse mellan förnuft och känsla i ritualiserandet. Detta något är det som är *viktigt* för henne och ritualiserandet lyfter fram det hon uppfattar som heligt i livet, de mål hon kan ha och den tillhörighet hon längtar efter. Ritualiserandet är en del av hennes livstolkning, vare sig den är religiös eller ickereligiös, i en ofta obegriplig tillvaro där födelse och död, vardag och fest, skuld, kärlek, svek, och många känslor samsas om utrymme.⁴⁰

1.2. Problemet formuleras

Jag deltar i en gudstjänst i min hemkyrka. Församlingen provar delar av den nya handbokens ordning. Man väljer ur förslagen och smakar på ord och toner. Vi står i Svenska kyrkan inför byte av handbok när detta skrivs 2015. I några år har arbetet med den handbok som ska komma pågått. Den var ute på remiss i några av Svenska kyrkans församlingar.⁴¹

Resmissförsamlingarnas uppgift är att sätta orden och tonerna under lupp.

36 Strausberg, Sundqvist & Svalastog 2002, 264.

37 Bråkenhielm, Essunger & Westerlund 2013, 211f.

38 Bråkenhielm, Essunger & Westerlund 2013, 212.

39 Ekstrand, S & Snellman, (red.) 2000, 70-72.

40 Salomonsen 2002, 164-165.

41 <http://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken>.

Man ska återremittera sina upplevelser av hur ord och toner fungerade. Man ska arbeta aktivt och normativt. Vad är bra? Vad är inte bra? Hur ska församlingen inlemmas i den nya handbokens ordning?⁴² Frågorna är många kring ordningarna för de nya gudstjänstförslagen och stämningen kan vara lite orolig i kyrkorummet emellanåt vid gudstjänsterna i remissförsamlingarna. Så upplevs i församlingen denna söndag, Kyndelsmässodagen⁴³ 2013, när jag deltar i gudstjänsten i bänken. Det är en av de stora högtiderna i Svenska kyrkans kyrkoår. Många kommer då till kyrkan för att njuta av gudstjänsten fylld av ljus och musik. Nu är ordningen ny för alla, inklusive prästen. Vi håller ett stadigt tag i våra agendor med de många alternativen presenterade. Prästen lotsar oss igenom gudstjänsten. Det blir inget flyt i ord och sång. Den nyskrivna liturgiska musiken är trevlig. Det svänger lite nutida modernt om den och det är fint men ovan. Det berör oss som sitter där, framkommer det vid det korta samtalet i kyrkgången efter gudstjänsten. Det ska nog sätta sig, menar prästen och jag håller med. Det känns faktiskt ändå lite skönt att det kommer en ny handbok emellanåt enas vi om. Det ändrade ritualen är berikande, men trevande till att börja med och det berör för att det känns främmande. Riter berör och ändring i riter berör.⁴⁴ Jag går hem efter gudstjänsten, ämnet riter släpper inte taget om mig. Det jag upplevde under gudstjänsten kändes lite ovan, osäkert och otryggt men samtidigt spännande nytt och fräscht. Jag är berörd på djupet av ändringarna i ritualen. Det är ingen dålig känsla men den är påtaglig. Jag kan inte riktigt identifiera vad den står för.

Bilder. Kronprinsessan gifter sig. Hon är vacker som en dag i brudutstyrseln. Högtidligt förs hon av sin pappa kungen in i kyrkan och upp mot altaret och den väntande brudgummen. Det kom reaktioner på riten, både positiva och negativa, vid den s.k. brudöverlämningen vid kronprinsessans vigsel 2010 i Svenska kyrkans ordning.⁴⁵ Det höjdes röster både för och emot brudöverlämningen och den människosyn och de värderingar som många menade kunde förknippas med den ritualen. Många kände inte igen sig i en svenskkyrklig vigsel. För många är brudöverlämning ett främmande element i Svenska kyrkans vigselritual.⁴⁶ Ärkebiskopen löste situationen med en kompromiss i ritualen.

Det är 1980-tal i Västsverige och kyrkan är full av människor. Det är psalmsång och stor högtid. Jag sitter i mitten av en bänkrad och det är verkligen trångt. Gudstjänsten fortskrider med psalmsång, böner och de välkända tända ljusen på altaret att fästa blicken på. En kvinna står allvarlig och högtidlig i koret. Det är

42 Grimes 2013 beskriver ändringar i ritual i kyrkan.

43 Kyndelsmässodagen, som också kallas Jungfru Marie Kyrkogångsdag, handlar om hur Jesus enligt judisk lag (3 Mosebok 12) bars fram i templet av Josef och Maria när han var fyrtio dagar.

44 Stausberg Sundqvist & Svalastog (red.) 2002, 234.

45 Wejryd, 2010.

46 Ahlefeldt, 2007. En kyrkoherde fick försvara att brudöverlämning inte finns i Svenska kyrkans vigselritual. Svenska kyrkan (2003).

flera präster av olika dignitet där med henne. I mina ögon händer det plötsligt något märkligt där framme. Kvinnan lägger sig ner raklång på korgolvet. Männan står bredvid henne och ber. Jag tror att det närmaste jag kan beskriva min känsla när jag ser detta är chock. Jag var helt oförberedd på denna för mig främmande vändning i en för övrigt välbekant ritual med sånger och böner. Känslan är att jag vill lämna rummet. Omedelbart. Det går nu inte. Jag sitter som sagt trängt i bänken och är rädd för att störa och väcka uppmärksamhet. Det alternativ som ges mig är att blunda. Jag blundar hårt och använder min hela fantasi för att tänka på annat än det jag just sett och jag väntar på att situationen ska gå över, och det gör den förstås efter en stund. Kvinnan reser sig igen och gudstjänsten avslutas. Hela min kropp är i uppror. Vrede, sorg och upprördhet stockar sig i mig. Jag vill bara ut därifrån fortast möjligt. Den vän jag kommit dit med har en helt annan upplevelse av riten. Hon är upplivad och uppfylld av det som jag får veta kallas *prostration*.⁴⁷ Hon berättar att hon gärna skulle vilja prova detta sätt att visa sin vördnad för Gud och kyrkan på. Jag är ordlös av förvåning över detta för jag trodde jag kände henne väl. Det finns uppenbarligen en inre gräns vi båda stött på inom oss. Min gräns hårdnade till sten av att delta i riten och språket fattas mig. Jag ville bort från bruket av prostration. Hennes gräns löstes upp – av samma rit. Hon hade gärna deltagit fullt ut och lagt sig ner i koret. Vi kan inte prata om det. Jag är inlåst bakom min stenmur. Jag har stött på en främmande rit som stört mig och upprört mig. Vi har ingen gemensam plattform att samtala ifrån. Det blir en återfärd från högtiden i kyrkan i fullständig tystnad. Jag har inget att säga, jag bara har en hel massa motstridiga tankar och känslor inne i mig.

Jag reagerade starkt normativt den gången vid mötet med prostration. Detta är fel! Så här kan man inte göra i vår kyrka! Den här riten gör mig så upprörd och skakad att jag vill gå ut ur kyrkorummet! Jag reagerade på andras sätt att utöva riter.⁴⁸ Jag tror till och med att jag moraliserade över kvinnan på korgolvet; hur kunde hon låta sig förnedras så?

Det är slutet av 2010. Jag och yngsta dottern är gäster hos vänner i Nordafrika. Min väninnas goda vän ska resa till Mecka och har traditionsenligt kalas. Vi är alla bjudna och festkläder lånas ut till mig och dottern. Vi känner oss mycket högtidliga och fina i de traditionella kläderna. Klänningar med broderier och vacker sjal på huvudet – precis som de andra kvinnorna på festen. Vårdinnans hus är fejat och fint och dukat till fest. Borden är dukade med festmat. Längs väggarna på de väggfasta sofforna sitter många kvinnor. Det är ett stort kalas. Det sorlas lite lågmält i början. Det är uppenbart att alla väntar på något. Festföremålet sitter stilla och leende och väntar. Efter en stund kommer tre unga kvinnor in. De har med sig en trumma. De sätter sig på kortsidan i salen och börjar be och sjunga. De reciterar Koranen och växlar till sång gång på gång. Jag

47 Nationalencyklopedin i.d. (b)

48 Bell 1997, 260f beskriver hur Burke (etnolog) och Robertson Smith (präst och sociolog) reagerar starkt med avsmak och till och med illamående inför riter de möter i sina fältstudier.

sitter med dottern i sin festdräkt och min finklädde väninna på den väggfasta soffan. De unga kvinnorna ber och sjunger. Jag sluter ögonen och märker att jag dras in i sången och bönerna. Det är så innerligt vackert. Rena spröda toner växlande med recitation ur en gammal helig skrift och trumman som dunkar. Jag sitter länge med slutna ögon i värmen från min dotter och min väninna på den trånga soffan. Det är en känsla av glädje som sprider sig i mig. Jag ber hela tiden och orden i den inre bönen flyter så lätt. Det är en lovsång som strömmar i mig. Jag öppnar ögonen och blicken faller på den unga sjungande kvinnan i mitten av de tre på långsidan. I mig verkar öppnas ett rum. Jag kan inte sluta att se på den unga kvinnans ansikte. Det är fyllt av glädje och frid. Hennes ögon strålar av lycka. Det ser ut i hennes ansikte som om hon är i kontakt med det som kan kallas heligt i livet, hela hennes späda gestalt tycks stråla. Jag sitter under hela den långa tiden då de tre kvinnorna på bänken på kortsidan sjunger och reciterar och är i min känsla i kroppen helt med i skeendet i ritualen. Det enda ord jag tycker mig höra som jag kan relatera till är gudsnamnet, Allah. Just som jag sitter där och är så emotionellt fylld av ritualen kommer en tanke in. En gnagande tanke: här sitter jag en prästvigd, luthersk kvinna och deltar aktivt i en muslimsk ritual. Är det tillåtet? Tillåter deras religion det? Tillåter min egen religion det? När väl de tankarna har slagit rot är friden i ritualen över för min del. Jag har stött emot min inre gräns och en ambivalens tar vid. Först var det positivt, gränsen öppnade sig och riten kändes fin och bra och sedan negativt där gränsen hårdnade. Var det i sin ordning att delta?⁴⁹

Vi samtalar om allt möjligt vid en lunch på en kurs. Vi kommer in på ämnet riter. Jag berättar om mitt avhandlingsarbete som rör fenomenet riter. En person berättar då engagerat om ett besök i Nordafrika under Eid al Ahda, islams stora offerhögtid.⁵⁰ Personen målar upp en bild av varma gator, trängsel och djurens skrin genom människoljuden.⁵¹ I berättelsen flyter blod över platser i staden. Djurkroppar, ännu varma, ligger på marken. Människor i alla åldrar pratar och skrattar, styckar djuren i delar. Det är fest! Personen berättar omsorgsfullt. Jag lyssnar. När berättelsen är färdig ställer jag frågan: Vad tänkte du när du såg allt detta? Svaret kommer inte direkt. Det är en klok person som inte förhastar sig i sina omdömen. Sedan kommer: sorg, rädsla, motstånd. Jag fortsätter med ännu

49 De unga kvinnorna avslutar sången och bönen och kalaset med dans börjar. Min väninna, dottern och jag äter gott och dansar med de andra kvinnorna. Det är fest och trevligt. Min väninna berättar under dansen att hon och flera andra kvinnor iakttagit mig under ritualen. Väninnan säger att de är fyllda av glädje över att ha sett mig sitta så glad och deltagande på bänken. De vet att jag är protestant och präst. Svaret på frågan om deras religion tillät mig att delta så aktivt i riten är uppenbarligen i denna kontext ja. Vad mina medkristna hemma i Sverige tycker om att jag deltog så aktivt i mitt inre i riten vet jag inte. Respekten för den apostoliska successionen i prästvigningen sitter djupt i mig. Jag gömmer upplevelsen av ritualen som ett gott minne av en fin dag i livet.

50 Islamiska högtider och helgdagar, i.d.; Eid-högtiderna, i.d.

51 Det är viktigt att poängtera att den här personen inte har några som helst islamofobiska åsikter utan berättar bara om upplevelsen av Eid al Adha vid sitt besök i Nordafrika.

en fråga: Vad hade du velat säga eller göra? Personen dröjer med svaret återigen. Sedan kommer det lågmält och eftertänksamt: Det finns inget att göra. Det är deras tradition. Det är deras rit i deras kultur. ”Skulle jag säga något”, säger personen, ”så är det: Ser ni inte djurens skräck och dödsångest? Och jag skulle vilja säga: Byt denna rits bokstavliga innehåll mot ett innehåll med en symbolisk slakt. Islam skulle kanske behöva fundera över att kunna utvecklas över tid och göra offermåltiden symbolisk.” Här lämnar vi samtalsämnet riter och talar om annat.

När jag sitter på väg hem från kursen tänker jag på riter och gränser och över-skridande av gränser. Personen jag mötte som berättade om sina upplevelser av riten i Nordafrika gav uttryck för att någon slags gräns passerades inne i personen. En gräns för det acceptabla för just den här personen när det gäller hur riter kan eller inte kan utövas. Personen kände sig repellerad och upprörd och ville till och med ge ett förslag på hur riten kunde ändras så att den skulle bli mer till-talande. Grunden för riten, tanken bakom riten, dvs. den gammaltestamentliga berättelsen om Abraham som inte behövde offra sin son Isak⁵², var inte ifrågasatt men det faktiska uttrycket i riten, med slaktade djurkroppar på gator och torg i samband med denna urgamla religiösa berättelse, ifrågasattes. Personen kunde inte, som jag uppfattade det, tänja sin inre gräns för att känna glädje eller lust att delta i riten, den kändes för främmande. Istället hårdnade den inre gränsen och vrede och sorg gav näring åt att föreställa sig hur riten kunde ändras så att personen kunde tänka sig att tycka att den var acceptabel för att ge uttryck åt den ur-gamla berättelsen om Abraham och Isak på ett annat sätt än genom rituell slakt.

I ytterligare ett exempel beskriver religionshistorikern Peter Schalk i uppsatsen ”Konsten att dö - Om den ritualiserade fridöden bland ilavar på ön Ilam” (i *Riter och ritteorier—Religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser*)⁵³ en rit som var mycket kraftfull, eftersom den nästan alltid ledde till döden för ritdeltagarna. Hos dem som kallades ilavar och som stod som motståndare till lankeserna växte riten fram under oroligheterna på 1970-talet och framåt. 27/11 1982 dödades en man och detta år är en viktig startpunkt för sorgen och ritualiserandet kring fridöden (Schalks intressanta beteckning på det vi vanligtvis vill kalla självmord). En man eller kvinna svor en ed och genomgick en initiationsrit inför sin egen död i strid. Ritualen var politiserat och sekulärt och ledde genom några olika stadier slutligen till den initierades död genom blåsyra som bars i en ampull runt halsen. Ampullen var tecknet på att man genomgått initiationsriten. Den som genomgått riten åtnjöt respekt och sågs som martyr för befrielsen av den del av ön som kallades Tamililam.⁵⁴

Den här riten är det svårt att vara oberörd inför vid läsningen av Schalks fak-taspäckade beskrivning. Bilder av unga kvinnor med ampuller om halsen ger inre bilder av sorg, avsky och hopplöshet – men också märkligt nog av beundran inför en så stor beslutsamhet. Avsky, sorg och beundran blandat, inför en rit som gör

52 Genesis 1 kap 22.

53 Stausberg, Sundqvist, Svalastog, 2002, 157-219.

54 Stausberg, Sundqvist & Svalastog (red.) 2002, 163.

att unga kvinnor (och män) frivilligt (detta med frivillighet ska jag återkomma till senare mer utförligt) går mot en fridöd. Denna rit lämnar inte mig oberörd långt efter det att jag läste Schalks artikel. På näthinnan finns bilden kvar av ampullen runt den unga kvinnans hals.

I de möten med riter jag nyss beskrivit har någon form av *inre gräns* stötts mot. Det har blivit en reaktion på riternas utövande. Frågor om riter och *bedömning* av riter kommer i förgrunden. Personen som mött Eid al Adha, min väns och mitt möte med riten prostration, de som reagerar på brudöverlämning, mitt möte med ritualen inför resan till Mecka; alla vi gör faktiskt en *känslostyrad bedömning* av de riter vi stött på. Det är inte så ovanligt med känslostyrda reaktioner och bedömningar av riter. Den som har deltagit i en begravning, en vigsel, skolavslutning, ett dop eller någon annan rit kan känna igen detta. Det kan räcka med att ha sett en film eller tv-utsändning som innehåller någon rit, för att känna igen känslostyrda bedömningar av riter. En hel värld begrät prinsessan Diana vid hennes begravning och hade åsikter om begravningen.⁵⁵ Riter berör. Riter stör.

Det känns inte som en lätt fråga att reagera på och bedöma riter. Det kan vara mycket känsligt att ha åsikter om andra människors riter. Att framstå som fördomsfull eller oförsämd är med fog överhängande. Det blir problematiskt att ur ett *utifrånperspektiv* göra en bedömning av andras människors sätt att uttrycka sig rituellt. Det lilla lunchsamtalet på kursen resulterade i en bedömning av upplevelsen av riten Eid al Adha. En bedömning och en idé om att utöva riten symboliskt i stället för bokstavligt med offer av levande djur. Tanken verkade vara den, att den riten i religionen islam vore på en utvecklingslinje mot ett mer humant sätt att utöva religionen och dess riter på. Den tanken berör mig djupt. Den stör mig till och med. Mina muslimska vänner deltar varje år i offrandet av djur vid Eid al Adha på sin tomt hemma i sin stad. Jag har hört dem berätta om högtiden med glädje. Jag har själv varit gäst hos dem två veckor innan Eid al Adha och upplevt förberedelser och böner och förväntan, inte alls olikt våra förberedelser för jul eller påsk. Dessa människor är absolut inte längre bak på en utvecklingskala religiöst eller etiskt än andra människor jag möter av olika religiös eller ickereligiös härkomst, inklusive min egen religion kristendomen. Så det är ändå inte så enkelt, som att bara reagera på riter som om de vore på en utvecklingskala mot något mer humant, högre, sätt att agera på mot människor eller djur. Det resulterar i sin förlängning i problem med hur vi betraktar andra människor, det vill säga problem med människosynen. Skulle vi betrakta andra människors riter så, placerar vi oss i en maktposition och tittar ur den tagna maktpositionen vertikalt nedåt. Vi tittar nedåt från en västerländsk tagen maktposition och med kristendomen som norm i det här fallet. Ett citat från Åke Hultkrantz kan illustrera

55 Salomonsen 1999, 285-285, 292-294.

En miljard följde Dianas begravningsscermoni, 2011.

ett sådant tänkande.

Det religiösa ligger i kravets absolutitet, icke i det skiftande innehållet. I den primitiva religionens tabuföreskrifter ryms moraliska, rituella och rent praktiska förbud och regler åtskillnadslöst bredvid varandra. Med religionens högre utveckling sker en differentiering, varvid det rent moraliska eller religiöst ensamt får denna absoluta karaktär. Så kan man, som det någon gång har sagts, finna en absolut linje från vildarnas konstiga tabuföreskrifter till Kants kategoriska imperativ. Det finns för båda en gemensam psykologisk bas.⁵⁶

Professor Hultkrantz beskrivning är ett barn av sin tid (1954, omtryck 1973) Han tillerkänner alla (ritualiserande) människor en gemensam psykologisk bas som kan tolkas som alla människors lika värde – men att tala om ”vildarnas konstiga tabuföreskrifter” idag är inte alls gångbart. Inte heller synen på att det går en rät linje från ”vildarnas” tro till Kant och kristen tro som överst på skalan finns det några som helst belägg för. Bara ordet *vilde* ger märkliga associationer till en människosyn som förpassats till antropologins mörka bakgårdar.

Religionshistorikern Eva Hellman beskriver det koloniala tankesättet om ”*de andras*” religiösa föreställningar i södra Afrika: ”*I de tidigaste rapporterna om området påstods de infödda sakna religion och framställdes som ociviliserade och djuriska.*”⁵⁷ Även samerna koloniserades och främmandegjordes.⁵⁸ De beskrevs som opålitliga, våldsamma, fega sexuellt lösläppta, lata och hämndlystna.⁵⁹ Den lutherska läran användes som maktinstrument för att ena nationen och samerna skulle som ”*de andra*” kristnas för att inte utgöra ett hot mot Sverige som ett enat kristet land. ”*Religionen blev en nyckel för att tämja samerna och placera in dem i det svenska nationalstatsprojektet.*”⁶⁰ Man ville skydda nationen och hålla undan vidskepelse, trolldom och andra hedniska bruk som sågs som ”*djävulens angrepp och guds straff.*”⁶¹ Hellman beskriver detta som ett svenskt exempel på ”*en kolonial diskurs om religion som främmandegör och marginaliserar de andra och som därigenom utgör ett maktmedel.*”⁶² Hellman tydliggör att religionsbegreppet inte är oskyldigt. ”*Avgränsningarna har visat sig vila på aprioriska antaganden och ideologiska utgångspunkter samt ha sociala, politiska och vetenskapliga följder.*”⁶³ Religionsbegreppet är tyngt av föreställningar som laddar det med olika slags människosyner. Dessa människosyner som ligger inbäddade i religionsbegreppet, behöver synliggöras för att inte riskera att betrakta människor som ”*de andra*”. Teologen Ola Sigurdson skriver: ”*I moderniteten börjar sökandet efter*

56 Arbman & Hultkrantz 1973, 33.

57 Hellman 2011, 72.

58 Hellman 2011, 73.

59 Hellman 2011, 74.

60 Hellman 2011, 74-75.

61 Hellman 2011, 74.

62 Hellman 2011, 76.

63 Hellman 2011, 78.

religionens ”*sanna väsen*”.⁶⁴ Sigurdsson fortsätter: Men ”*religion*” är /.../inte ett fenomen bortom historia och kultur, ett slags antropologisk konstant. Varje försök att definiera religionens väsen i sig självt är en historisk produkt.⁶⁵ Religion har i moderniteten blivit en ”*avskild sektor av människans liv*.”⁶⁶ Religionen bildade i moderniteten en egen avskild kategori som skulle kunna gå att studera, skild från människans övriga liv. Sigurdsson är enig med Hellman. En religionsdefinition är inte oskyldig och neutral.

Vidgar vi perspektivet till att gälla också inringade av livsåskådningar eller livshållningar i allmänhet, kan man säga att inte heller det inringandet är neutralt och oskyldigt. Det betyder att inte heller en ritdefinition som innefattar både religiöst och ickereligiöst ritualiserande är oskyldig eller neutral. Detta är en viktig insikt menar jag. En ritdefinition eller föreslagen modell för att ringa in ritualiserande, är inte oskyldigt eller neutralt. Det är kontextuellt betingat och innefattar de förutsättningar som finns i kontexten. Religionsfilosofen Catharina Stenqvist ringar in ’*livshållning*’:

En livshållning har sin naturliga rot i individens existentiella situation, vem människan är och vad ett gott liv kan innebära.⁶⁷

Livshållningen vill vara ett medel för att tackla livets villkor, men jag uppfattar även livshållningen som ett värn mot vår utsatthet. Gemensamt är vidare tanken på en berättelse. Ett liv och en livshållning är en praxis och individen berättar sitt liv genom sina handlingar. En livshållnings teoretiska överväganden griper alltid efter praxis.⁶⁸

/.../ en livshållning är beroende av att individen känner sig själv.⁶⁹

Det Stenqvist för fram som *livshållning* är inte oskyldigt eller neutralt. Det är en uppfattning som röjer en människosyn. Stenqvist för fram människan som fysiskt och existentiellt situerad i en kontext, som sårbar men också stark och kapabel. Människa berättar om sitt liv i de handlingar hon utför och hon är kapabel till självreflektion. Den anknytning till teori Stenqvists människa har, utgår alltid från praxis. Ett inringade av ritualiserande som bygger på Stenqvists begrepp ’*livshållning*’ får konsekvenser för både den ritualiserande människan och den människa som reagerar på en rit.

Den medvetenhet som detta synsätt som Hellman, Sigurdsson och Stenqvist för fram, är grundläggande för mitt arbete med riter. De utarbetar synsätt på religions- och livsåskådnings/livshållningsbegreppen som kan vara fruktbart. Den aktuella kontexten får betydelse för studier av fenomen som betecknas som utslag

64 Sigurdsson 2009, 20.

65 Sigurdsson 2009, 20.

66 Sigurdsson 2009, 21.

67 Stenqvist 2008, 43.

68 Stenqvist 2008, 43.

69 Stenqvist 2008, 43.

av religion och livsåskådningar/livshållningar. Hellman påpekar att religionsvetenskapen har försökt att i olika tider avgränsa "studieobjektet religion"⁷⁰ för att kunna studera det med vissa utarbetade metoder. Hennes poäng är att i den globaliserade⁷¹ tiden behövs en nyorientering för att begreppet ska kunna fungera. "Talet om gud ryms inte längre inom den västerländska sekulära avgränsningen av religion som lägger tonvikten på individen, det privata och läromässiga."⁷² Hellman vill utveckla ett instrument som kan användas för att "resonera om fenomenet i den nya kontext som globalsamhället utgör".⁷³ Hellman utvecklar en heuristisk definition, som bygger på uteslutning av universalistiska tendenser i religionsbegreppet och antagandet av den icke situerade forskaren.⁷⁴ Hon vill se sin definition som ett tillfälligt analytiskt verktyg. Detta verktyg ska forskaren som vill studera ett fenomen själv precisera och tydligt ange vad det innehåller. Det kan bygga på äldre definitioner men då ges nya parametrar. Det blir då en definition av "religion som ett heuristiskt analytiskt begrepp ett tillfälligt hjälpmedel för att resonera om ett bestämt problem."⁷⁵

Hellmans sätt att angripa definitionsproblematik är intressant. På ett sådant sätt kunde ritualbegreppet bearbetas, så att ritualiserande av allt slag kan inrymmas. Idag värjer sig människor, med all rätt, mot tankekonstruktionen att till exempel kristendomen skulle vara högst upp på någon skala vid utövning av riter. Man väljer andra religioners riter eller borgerliga vigslar eller begravningar, namngivningskalas eller skapar egna riter. Man kan inte generellt säga att de människor som ritualiserar så är på någon utvecklingskala på väg mot något eventuellt religiöst eller mer andligt, existentiellt sätt att vara på. Man kan vara nöjd med ett ickereligiöst ritualiserande och mena att det ger djupa existentiella upplevelser. Det behövs inte läggas till en andlig eller religiös dimension i ritualiserandet, för att det ska anses vara meningsfullt. Man kan representera olika livstolkningar, religiösa eller ickereligiösa och som en följd av detta väljer man att

70 Hellman 2011, 107.

71 Hellman 2011, 20. Roland Robertsons minimala definition Hellman lyfter fram dvs. 'globalisering' tolkas som att "världen blir mer sammanhållen och att medvetandet om världen som helhet ökar." är användbart för hur 'globalisering' förstås i denna avhandling. Den tidsperiod som avses med 'globalisering' i avhandlingen är 1950-nutid. Hellman s.21.

72 Hellman 2011, 107.

73 Hellman 2011, 108.

74 Hellman 2011, 110.

75 Hellman 2011, 112.

uttrycka sig olika, i olika riter. Strausberg skriver:

Förhållandet mellan religions-och ritteorier visar sig vara ett flerdimensionellt nätverk med många spänningar. Ritteori uppgår inte i religionsteori och vice versa. Upptäckten hur pass spridda riter eller ritualiserade handlingar är utanför den religiösa sfären sammanfaller med ett centralt tema som påtalats särskilt i den yngre sociologiskt inriktade religionsteorin. Man har nämligen insett att religiösa inslag kommer till uttryck, inte bara i institutionaliserad religion, utan också på ett diffust sätt implicit eller osynligt i ekonomi, politik, estetik och vetenskap. Teoribildningen måste sålunda fördelas mellan två områden: (1) i en religions-och ritteori och (2) en teori om det religiösa och det rituella. Frågan är om det över huvud taget räcker med två plan, om man inte skulle behöva ytterligare mellanplan.⁷⁶

Strausberg belyser hur komplext problemet är med ritteorier, eftersom riter inte bara kan uppfattas som religiösa. De finns i som levande aktiviteter i många segment av mänskliga gemenskaper. Det jag uppfattar som den gemensamma nämnaren för ritualiserande i detta arbete är människans längtan efter ett gott liv och hennes förmåga att hålla vissa saker som heliga för henne, oavsett om de kan betecknas som religiösa.

Här skulle man förstås kunna stanna upp och tänka att varje enskild människa och varje kultur har sina uttryck. Varje uttryck är unikt och inte jämförbart med något annat. Vi kan reagera med upprördhet eller bejakande och får acceptera det. Problemet med det är att det lurar en problematisk relativism i detta som gör att vi inte, så som jag uppfattar det, kan komma åt att diskutera på djupet de riter som berör oss på olika sätt när vi möter dem. Vi får då stanna vid att det ser olika ut i olika kulturer och det kan vi inte påverka, så som personen upplevde sitt möte med högtiden vid Eid al Adha eller jag vid mötet med prostration eller många svenskar vid kronprinsessans vigselritual. Det är förstås fullt möjligt att göra det och nöja sig så – vi har olika sätt att utöva riter på och lever sida vid sida med det som ett faktum. Vi är människor med olika livshållningar och uttrycker oss olika. Riterna är bara olika helt enkelt. Är det så att riterna inte är jämförbara eller möjliga att kritisera och de känslor vi kan uppleva i mötet med det som upplevs som främmande de får vi bara härbärgera?

Erfarenheten säger ändå att jämförelser och kritik av riter finns, både

76 Strausberg, Sundqvist & Svalastog (red.) 2002, 27f.

vetenskapligt och offentligt och privat.⁷⁷ Paden beskriver något av detta:

Imagine a pilgrim climbing on her knees to a shrine. What is it we see? If we are unaware passersby, we may note erroneously what we take to be a physically disabled person, unable to use her legs. If we are critics of religion in general, we may automatically see an instance of dupery and ignorance, or compulsive self-punishment, or social oppression. If we are sociologists or anthropologists, we may see an observance that functions to integrate individuals from social marginal classes into the power and values of central collective institution. If we are Jungians, we may see a person acting out a search for selfhood through the process of humbling the ego and through the symbolism of ascending a hill (the self). If we are scholars of comparative religion, we may see a ritual re-enactment of a Christian myth and a local version of the universal of pilgrimage behaviour. If we are non-Catholic Christians whose traditions do not include such devotions, we may contemptuously see the superstitions of a rival faith; but if we are Hindus, we might observe a common normal form of religious expression. If we are Christian mystics, we may see in the woman's face an oneness with the face of Christ and in her actions the passion of the Christ. If we are in an airplane, we may have trouble from that distance seeing the woman at all, and she may look more like an ant. If we are evolutionists, we may admire what an interesting creature the Paleozoic, Devonian fish turned out to be. By varying frames of imagination we may see victimage, irony, loneliness, beauty, illusion, incarnation, heroism, comedy, and pathos. Is there any limit to what one might observe?⁷⁸

Paden uppmärksammar; hur man kan uppfatta ett ritualiserande finns i betraktaren. Tolkningar och jämförelser görs. Vissa riter kan anses mer tillförlitliga eller accepterade än andra. Ett exempel från kristendomen är att ännu efter femhundra år av protestantism i olika tappningar praktiskt så är ännu inte alla kyrkoriktningar ense om hur nattvardsriten ska firas.⁷⁹ Bedömningar av nattvardsriten görs fortfarande och det finns *rätt* sätt och det finns *fel* sätt beroende på vilket samfund man tillhör. Det får påtagliga konsekvenser för de människor som vill mötas över samfundsgränserna – de kan inte delta vid ett gemensamt nattvardsbord.⁸⁰ Går vi till ett annat exempel har vi ordningen från 2009, där äktenskapsbegreppet innefattar alla som vill vigas i Svenska kyrkan, samkönat eller olikkönat. Alla samfund erkänner inte en samkönad vigselritual och ser inte paren som gifta vare sig ”*rätt inför Gud*” eller inför samhället. En bedömning av vigselritualet är gjord och den existentiella tolkningen av tillvaron ritens medfört för paren som ingått äktenskap åsidosätts och de ifrågasätts som makar. Vidgar vi resonemanget om reaktioner på riter till mötet med riter som innebär ingrepp i djurs kroppar (exempelvis Eid al Adha som redan nämnts) så kan känslor av olika slag komma fram, men också svensk lagstiftning. Där jämförs riter och be-

77 Paden 1992/2003, 70-86, 108-109, 110-111, 125-135.

78 Paden 1999/2003, 127-128.

79 Muir 2005, 163-190.

80 Vardy 2010, 27.

döms som lagliga eller olagliga. Då blir riterna än mer svårbedömda.

Är det möjligt att reagera på och fälla omdömen om andra människors ibland mycket djupa existentiella behov av att uttrycka sig rituellt? Vem kan ta sig rätten att göra bedömningar av vad som är gångbart och inte? I många samhällen finns instanser och myndigheter, som reflekterat eller oreflekterat, bedömer och bestämmer vad som är önskade riter och vad som inte är önskade riter och vilka som ska delta i dem eller förbjuds delta i dem. Det som förbises då är att det kan finnas längtan, inbäddade tankestrukturer eller traditioner som upprätthåller riter hur förbjudna de än är. Näringen till ritualiserandet kommer ur riternas tanke och handling. När man ritualiserar så är man ofta del av något som bärs i kraft av att andra gått före och utövat riterna. En regim kan definiera och förbjuda det som den betecknar som oönskade riter. Ett exempel är att i det forna Sovjet förbjöds religiösa riter. Riterna levde då, innan perestrojkan, en tynande tillvaro men de försvann inte. Människor smög till kyrkor och hem och fortsatte att fira olika slags gudstjänster trots förbuden, eftersom känslan och tanken som tillhörde riterna inte gick att stoppa. Behovet av riter kvarstod alltså ganska oförändrat i den sekulariserade sovjetstaten. Myndigheterna tog detta tysta budskap på allvar och experimenterade fram nya riter för födelse, vigsel och död. Riter som människor uppmanades att delta i, för att komma bort från de religiösa bruken av rituella handlingar.⁸¹ Regimen försökte förbjuda religiösa rituella handlingar men misslyckades. Längtan efter att utöva riter kunde inte hindras med förbud.

Man kan också med samma synsätt om önskade och oönskade riter, påbjuda en rit som till exempel Sveriges Nationaldag 6 juni, som är ny i Sverige som helgdag. Där behövs det idéer om vad riterna ska uttrycka som kan ge näring åt innehållet i riterna. Vad ska vi fira genom att hissa flaggan? Vad kan det tänkas stå för? Påbjuder man en rituell handling i ett kollektiv utan redovisa eller ha en uttalad tanke om vad som firas och hur riterna ska utföras får den ofta svårt att få fäste.⁸² Riter kan också dö ut med tiden i takt med att människor och kontexter förändras på olika sätt. Riten kanske inte längre framstår som tydlig i sitt syfte eller upplevs som förlegad, som i exemplet med kyrktågning vi ska komma till längre fram.

Riter utövas och de berör, de stör, de förbjuds och de påbjuds. Tage Kurtén, behandlar frågan om reaktioner på andras sätt att agera:

När vi ställs inför ett handlande som går utanför gränsen för det moraliskt möjliga, så säger vi inte: ”Han har en annan moral än jag, okay, det är hans sak”. Vi blir tvärtom indignerade, vi kan säga att han saknar moral.⁸³

Starka reaktioner kan komma av det man störs av i någons ritualiserande. Det blir inte bara en allmän känslomässig reaktion mot ritualiserandet. Man förknippar

81 Bell 1997, 129, 176–77, 225–29, 231, 234, 237, 252

82 Jämför t.ex. med firandet av 17 maj i Norge. Det är en dag norrmän är varse och vet hur den ska firas.

83 Kurtén 1998, 12.

ritualiserandet med *moral*. Det man reagerar över kan ibland ses som ett handlande utan moral. Kurtén lyfter fram svårigheterna med att avgöra vad som är ett rätt handlande och ser både relativism och moralism ligga på lur. Båda är lika svåra att försöka hantera. Moralism, menar Kurtén, kan vila på grunder som kan leda oss i fel riktning i förhållande till andra människor. Vi dömer ut dem och gör oss själv till norm och måttstock för ett rätt handlande.⁸⁴ Relativism för åt andra hållet; att allting är lika gångbart. Det blir som en skala med två motpoler med relativism i ena änden och moralism i andra änden. Vi försöker komma tillrätta med våra känslor och tankar, när vi stöter på vår inre gräns för vad som är acceptabelt eller inte acceptabelt för oss. Kurtén visar tydligt hur komplicerat det blir när vi reagerar och börjar bedöma andras handlande. Vi är inte objektiva och känslomässigt oengagerade. Våra bedömningar blir subjektiva och till synes utan fast grund. Det behöver inte betyda att det blir dåliga bedömningar, vare sig för oss eller för den vi bedömer, men det visar hur svårt och mångfacetterat det blir när vi börjar ge uttryck för hur vi upplever andra. Dessa utmaningar Kurtén belyser kommer jag att återkomma till flera gånger i min undersökning.

Å ena sidan kan jag inte se att någon har rätt att sätta sig till doms över hur andra väljer att utöva sina riter och å andra sidan skulle jag ändå vilja kunna på något sätt uttrycka att det faktiskt är problematiskt att till exempel offra oskyldiga djur eller att omskära (stympta) minderåriga människor rituellt⁸⁵. Å ena sidan är det självklart att bejaka borgerliga begravningar, för den som önskar att bli begravd så, men å andra sidan kan jag med goda och genomtänkta skäl säga att en av de borgerliga begravningar jag deltog i, inte upplevdes särskilt väl genomtänkt och genomförd. Jag tänker att den kunde ha varit bättre genomförd och gett mer tillbaka till de sörjande. Å ena sidan kan en gudstjänst vara djupt meningsfull och ge mycket tillbaka existentiellt, å andra sidan kan den vara både långtråkigt och illa utförd eller helt obegriplig och därför meningslös. Det den här avhandlingen vill ringa in är när upplevelser av positiv eller negativ karaktär föds mot den ritualiserande människan och också mot själva riten i fråga. Det jag söker, med religionsfilosofi som verktyg, är ett *språk* som håller samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. Med förstapersonsperspektivet avses den i stunden ritualiserande människan (ett internt perspektiv). Med tredjepersonsperspektiv menas den som uppfattar en rit utifrån det vill säga den som ser en människa som ritualiserar (ett externt perspektiv).

De frågor jag vill bearbeta i den här undersökningen är:

- Hur skulle en begriplig kontextuell *självreflektion* kunna se ut när det gäller mötet med andras ritualiserande?
- Vilket *synsätt* på riter kan tänkas bidra till en konstruktiv självreflektion så att första- och tredjepersonsperspektivet hålls samman?
- Är det möjligt att *kritisera* riter så att första- och tredjepersonsperspektivet

84 Kurtén 1998, 8-23.

85 Gunner, Klasson Sundin, Nordquist och Rubenson 2012; Nationellt centrum för kvinnofrid 2011.

hålls samman?

Mitt arbete är tänkt i sin förlängning mynna ut i något som skulle kunna vara användbart i praktiken som ett slags heuristiskt⁸⁶ förhållningsätt till ritualiserande, i dagens livsåskådningsmässiga mångfald. *Hur* vi talar om riter och reaktioner på riter, kan vara avgörande för hur förståelsen av andra människors rituella verklighet kan tolkas. Det språk vi har avslöjar våra insikter och tillkortakommanden när det gäller andras sätt att ritualisera och samtidigt oss själva. Mitt resultat gör inga anspråk på korrespondens med någon given sanning om hur mötet med riter kan hanteras. Det är ett ”*barn av sin tid*” i den västerländska kontext jag befinner mig i och med de vetenskapsideal som finns här och nu. Det ska ses som kommentarer (’*remarks*’)⁸⁷ och inte som ett teoribygge eller förslag till teori utan som ett teoretiserande över riter och reaktioner på riter. Vad som kan vara hållbart får framtiden utvisa.

1.2.1. Undersökningsmaterialet

Hur ser mitt undersökningsmaterial ut? Jag arbetar huvudsakligen med olika exempel på riter.⁸⁸ Exempler kommer från ritualdiskursen, erfarenheter av riter, andras och egna, samt fiktiva berättelser. Detta narrativa arbetssätt⁸⁹ används för att ha en utgångspunkt för att bearbeta vissa filosofiska problem som kan uppkomma i samband med mötet av ett ritualiserande som berör på olika sätt. Ett narrativt arbetssätt är vanligt inom humanvetenskap. Detta arbetssätt kan inom filosofin vara ett verktyg för att levandegöra existentiella problem som kan uppkomma i mellanmänsklig samlevnad och för att begripliggöra filosofiska teoretiska resonemang. Den teoretiska litteraturen som är vald för bearbeta min frågeställning kommer från ritulforskning och från religionsfilosofi, filosofi, etik, livsåskådningsforskning, sociologi och också i något exempel från kyrkohistoria. Litteraturen kommer att speglas och diskuteras i anslutning till de exempel på riter som jag använder. Jag kommer att låta några specifika tankegångar i den valda litteraturen belysa riter. Detta arbete är inte en undersökning och långtgående kritisk diskussion av en forskares eller författares alla tankegångar i det arbete jag

86 Hellman, 2011, 111. Heuristiskt (grek heurisko, ’finna’, ’upptäcka’)

87 Det är detta som gör att jag inte skriver in mig i ritualdiskursen.

88 Förebilder till detta sokratiskt inspirerade arbetssätt kommer från bl.a. filosofen Nussbaum (2001) som använder sig av berättelsen om hur hon miste sin mor och de upplevelser hon hade då. Hon filosoferar och teoretiserar över sina egna upplevelser av sorg.

Berry (2009) har också inspirerat mig till ett narrativt arbetssätt. Hon har empiriskt undersökt och beskriver hur hon själv och andra kvinnor skapar riter ur sina erfarenheter av livet. Dessa riter är nyskapade och kontextbundna och Berry lyfter fram ritforskningen med berättelserna som grund.

Även Salomonsen (2002) använder sig av egna upplevelser i sin forskning hos häxorna i San Francisco.

89 Se bl. a. Johansson, (2005). *Narrativ teori och metod: med livsberättelsen i fokus*. Lund: Studentlitteratur.

har valt av forskaren eller författaren.⁹⁰ De valda forskarna och författarna bidrar med tankegångar som jag filosofiskt bearbetar och vidareutvecklar. Detta gör jag genom att föra in tankegångarna i min diskussion om riter och reaktioner på riter. Flera av de valda författarna diskuterar inte riter explicit, det är jag som för samman deras tankegångar med tankegångar om riter för att bearbeta min frågeställning. Jag diskuterar riter från varierande perspektiv inte bara utifrån ritualdiskursen. Den valda litteraturen för undersökningen återfinns i litteraturlistan.

1.2.2. Mitt arbetes förhållande till ritualdiskursen

Vi talar oftast i vardagligt språk om riter som ett fenomen vi tänker att vi vet vad det är. Det kan vi göra tills vi börjar läsa om det i den akademiska litteraturen. Där börjar förvirringen. Diskursen är omfångsrik och motsägelsefull. Bell har diskuterat den i två av sina böcker Bell, Catherine M., *Ritual theory, ritual practice*, [Ny uppl.], Oxford University Press, New York, 1992/ 2009 och främst i *Rituals Perspectives and Dimensions*. Dessa två böcker är standardlitteratur för dem som vill studera riter akademiskt.

Forskningen om fenomenet riter uppstod inom religionshistoria och antropologi som akademiska discipliner. Bell lyfter fram ritualforskningens upprinnelse och dess olika förgreningar. Ritualforsknings historia börjar, enligt Bell, som en jakt på religionens ursprung. Forskningen om riter, ritualer och ceremonier är stor och vi hittar den redan i slutet av 1800-talet. Den första definitionen av ordet 'rit' skulle kunna gå tillbaka till någon av de första utgåvorna av *Encyclopedia Britannica* från tiden 1771-1852.⁹¹ Evolutionsteorier slogs med sociologiska förklaringar och psykologiska förklaringar. Nya skolbildningar tog form och religionsforskningen växte i både bredd och djup. Religioner och ritualer studerades och undersökningarna genererade snabbt både mängder av vetenskaplig litteratur, olika hypoteser och också teorier.⁹²

Ritualforskningen är en egen genre sedan några årtionden.⁹³ Forskningen om riter är i nutid ett relativt samordnat område. Det är interdisciplinärt som akademiskt ämnesområde men det är ett splittrat forskningsfält.⁹⁴ Här frodas olika riktningar i diskursen. Diskursen är mångfacetterad och inte helt självklar att få grepp om. Vi finner många olika slags forskare inom diskursen. De diskuterar med varandra och så föds nya teorier om riter som lever sida vid sida med äldre teorier eller bygger på dessa.⁹⁵ Diskursen ger rika tillfällen att gå vilse. Jag läser om och om igen och fastnar i detaljer i mitt ivriga sökande efter en rimlig definition av riter i början av mitt intresse att filosofera över riter. Jag saknar flera verktyg att bedöma och sovra i diskursen när jag letar efter grundförutsättningar

90 Ett utmärkt exempel på ett sådant kritiskt arbete med riter är Phillips, D.Z., 2001. *Religion and the hermeneutics of contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.

91 Bell (1997), 259.

92 Bell 1997, 3

93 Strausberg red., Sundqvist & Svalastog 2002, 14.

94 Borgehammar 2010 beskriver liturgivetenskapens förhållande till ritualdiskursen.

95 Strausberg red., Sundqvist & Svalastog 2002, 14.

diskursen vilar på. Jag får börja om många gånger och det visar sig att den vilar på många vetenskapliga ben såsom antropologi, sociologi, etnologi, etologi, teatervetenskap, litteraturvetenskap, filologi, lingvistik och psykologi, för att nämna de mest förekommande. Det finns alltså ingen riternas teori att falla tillbaka på där det råder enighet när någon vill närma sig fenomenet riter vetenskapligt. Det finns inte heller ett vedertaget ord som forskare är ense om när det gäller att beskriva de här mänskliga aktiviteterna. Aktiviteterna kallas ömsom rit i singular med en universell klang över sig, ömsom riter, ritual eller ceremoni.⁹⁶ Jag kommer också att växla mellan dessa tre som synonymer, men inte använda rit i singular i en universell betydelse.

I det här arbetet kommer jag inte att skilja på riter som religiösa och ickereligiösa annat än när det är särskilt nödvändigt för framställningens klarhet, och då ange det tydligt och vad syftet är. Herrmann menar att både religiösa och ickereligiösa uttryck behöver språkliga verktyg. Det är språkliga verktyg med vars hjälp vi uttrycker oss med de begrepp vi har tillgång till som människor. Begreppen är uppkomna i en mänsklig process över tid. En process där människan lever med livets alla oundvikligheter och behöver uttrycka detta med begrepp som uttrycker vad det innebär att vara människa. Det spelar alltså ingen roll om människor uttrycker sig religiöst eller ickereligiöst, det är ändå språkliga begrepp hon har till reds när hon uttrycker existentiella erfarenheter.⁹⁷

I den digra och intressanta volymen *Theorizing Rituals Issues, Approaches, Concepts* från 2008 har författarna sammanställt uppsatser från 1966-2005, där olika teorier och begrepp diskuteras. I den inledande uppsatsen beskrivs att författarna inte bara vill presentera olika teoretiker och teorier sida vid sida, utan utöka diskussionen med det perspektiv de kallar ”*theorizing rituals*”⁹⁸ Perspektivet vill inte föra in ännu en teori om riter, utan vill lyfta fram att studiet av riter behöver ta in flera teoretiska perspektiv. Detta kommer att leda till den mer

96 För en utmärkt introduktion till ritualforskningen på svenska rekommenderas Hornborg, (2005) 37-77;

Strausberg, Michael red. & Sundqvist, Olof & Svalastog, Anna Lydia (2002), 9-37.

97 Herrmann 2004, 37-38.

98 Kreinath, Soek, Strausberg 2008, xxiii.

modesta tanken på teoretiska "approacher"⁹⁹, teoretiska förhållningssätt. Man vill se att tiden för det "stora idéerna"¹⁰⁰ är över och att det mer vittomfattande sättet att närma sig riter gör att fler aspekter av fenomenet kan uppmärksammas och bearbetas. 'Theorizing rituals' kan vara ett dynamiskt arbetssätt som också kan bli ett emergent fenomen, menar de.¹⁰¹ Det har fördelen att det inte har kravet på sig att generera testbara hypoteser för att förfinna teorier. Istället kan det vara en verksamhet som är både självkritisk och mångfacetterad i sin belysning av fenomenet ritualer.¹⁰² Förhållningssättet kan avslöja de luckor som finns mellan existerande teorier som används i ett valt undersökningsfält. Man kan också använda paradigmatiska begrepp, ännu inte utvecklade begrepp som har blivit till teorier, som fruktbara när teorierna inte behandlar det valda undersökningsområdet. Vidare blir det också möjligt med förhållningssättet att atomisera teorier och bryta ut bärande element man finner intressanta att använda sig av när riter studeras.¹⁰³ Jag kommer att bearbeta tankestoff ur *Theorizing Rituals* i avhandlingen.

Antropologen Clifford Geertz bidrag till kulturdiskursen är viktig för ritualforskningen. Hans arbete är banbrytande på många sätt. Bell skriver om Geertz: "He described religion as a cultural system, that is, a system of symbols, that influences people's feelings and motivations by formulating coherent conceptions of the general order of existence."¹⁰⁴ Geertz beskriver religioner som kulturella system av symboler. Religioner blir till system som inbegriper hela existensen för människan. Religion och de föreställningar som finns i religionen är något människan påverkas av och som hon lever i. Ritualer förser henne med värden som fungerar

99 Geertz 1973, 3-4, i ett långt citat över Langer: "They (idéerna) resolve so many fundamental problems at once that they seem also to promise that they will resolve all fundamental problems, clarify all obscure issues. Everyone snaps them up as the open sesame of some new positive science, the conceptual center-point around which a comprehensive system of analysis can be built. The sudden vogue of such a grande idea, crowding out almost everything else for a while, is due, she says, "to the fact that all sensitive and active minds turn at once to exploiting it. We try it in every connection, for every purpose, experiment with possible stretches of its strict meaning, with generalizations and derivatives." After we have become familiar with the new idea, however, after it has become part of our general stock of theoretical concepts, our expectations are brought more into balance with its actual uses, and its excessive popularity is ended. A few zealots persist in the old key-to-the-universe view of it; but less driven thinkers settle down after a while to the problems the idea has really generated. They try to apply it and extend it where it applies and where it is capable of extension; and they desist where it does not apply or cannot be extended. It becomes, if it was, in truth, a seminal idea in the first place, a permanent and enduring part of our intellectual armory. But it no longer has the grandiose, all-promising scope, the infinite versatility of apparent application, it once had. (Geertz citerar Langer, *Susanne Katherina Knauth, Philosophy in a new key: a study in the symbolism of reason, rite, and art*, New American Library, New York, 1948).

100 Kreinath, Soek, Strausberg 2008, xxiii

101 Kreinath, Soek, Strausberg 2008, xxiv

102 Hellman, 2011, 14-18, 81-134.

103 Kreinath, Soek, Strausberg 2008, xxv not 56.

104 Bell 1997, 66.

både som ”*a model of*”¹⁰⁵, en model av hur det det är och en ”*model for*”¹⁰⁶, en modell för hur det ska vara. Riter blir i Geertz formulering både något som säger hur verkligheten *är* dvs. hur den uppfattas av människor, men de är också ett incitament till förändring av den sociala strukturen. Det blir alltså två skeenden *samtidigt* när människor ritualiserar. Det är både en världsbild (ett koherent system av generella idéer) som kommuniceras men också ett etos (känslor och motivation). I ritualer så blandas detta, världen som levd och världen som föreställd, och det är *samma* värld, menar Geertz.¹⁰⁷ Geertz kontrasterar sig mot strukturalisterna, menar Bell, när han beskriver ritualer som möjliggörande för en grupp att uttrycka både en världsbild och ett etos på samma gång. Det kan i riten bli en process, där samtidigt anpassning och förnyelse i den kultur där riten utövas sker. Geertz menar att processen är grundläggande för hela det sociokulturella sammanhanget. Religion blir då inte sociologiskt intressant för att det beskriver samhällsordningen utan för att den *formar* ordningen. Bell beskriver vidare att Geertz öppnar den *tolkande* verksamheten i det antropologiska arbetet för att läsa ritualer som ’*text*’. Det blir möjligt att *läsa av* hur en kultur visar hanterar människans komplexa existens i tillvaron fylld av ”*social passions*”.¹⁰⁸ Geertz bidrar till ritualdiskursen med två bilder av riter, riter som ’*text*’ och då också möjliga att analysera som sådana och också riter som ’*display*’ dvs. något som *visar något*. ”*Clifford Geertz har liknat ritualen vid ett fönster, som åskådaren kan kika in i för att lära känna kulturens kärna.*”¹⁰⁹ Riter blir fönster in till det samhälle där de utövas.¹¹⁰ Det Geertz för fram när det gäller studier av riter har kallats *symboliskt*, *semantiskt* eller *semiotiskt*. Kulturerna som visar sig genom fönstren går att *läsa*

105 Bell 1997, 66.

106 Bell 1997, 66.

107 Bell 1997, 66.

108 Bell 1997, 67.

109 Hornborg 2010, 11.

110 Bell 1997, 67.

och tolka som en text.¹¹¹ Geertz skriver:

The concept of culture I espouse/.../is essentially a semiotic one. Believing with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analyse of it to be, therefore, not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.¹¹²

Geertz för fram att det inte är underliggande *lagar* som är intressant att forska efter och kring när det gäller kulturer, utan det är en *tolkande* verksamhet där forskaren söker efter den *mening* som riten visar. Vad visar riten i sin kontext, i det samhälle människan byggt sig (med Weber, de nät hon spunnit åt sig och som hon befinner sig i), vilken *mening* deltagarna uttrycker *genom att delta* är det intressanta. Det symboliska språket i riten "*gör något*". Det finns en mening att utläsa i riten när den utövas.¹¹³ Riter kommunicerar något. Detta sammanhang både beskrivs och förändras av de riter som utövas i det och vice versa.¹¹⁴ Geertz utvecklar den semantiska eller semiotiska sidan av riter för att lyfta fram att det går att "*läsa av*" vad riter kommunicerar dvs. idéer, värden och attityder i ett socialt sammanhang. Geertz står inte utan kritiker belyser Hornborg:

/.../tolkning av en ritual är en mer komplicerad fråga än att hitta entydiga meningar. Inspiration till detta nytänkande hämtades från litteraturvetenskapens receptionsteorier. Roland Barthes (1968, 1971) poststrukturalistiska textanalyser applicerades även i ritual-tolkningar (Brown 2003, s, 12). Texten rymmer inte bara en mening som läsaren ska uttolka, utan mening skapas i själva läsningen. En text kan således ha lika många tolkningar som läsare. Samma läsare kan också göra en ny tolkning vid omläsning. Genom att överföra Barthes teori om text, läsareception och mening på ritualen och deltagaren, kan forskaren inte utgå från att den kulturellt föreskrivna manualens mening är densamma som deltagarens. Deltagaren skapar en egen mening i själva framställningen och forskaren kan därför inte utgå från att ritdeltagarnas upplevelser av ritualen är desamma.¹¹⁵

Geertz inför, trots kritiken, ett sätt att ta sig an studier av människors sätt att rituellt förhålla sig till en komplex tillvaro som vill föra bort från funktionalism

111 Bell 1997, 68. Enligt Bell hämtar Geertz och de forskare som likt Geertz vill se riter som "*text*" tankespår från filosofen J.L. Austin och "*perfromative utterances*". Austin vill se om att säga något också betyder att göra något (Bell s. 68). Orden beskriver inte handlingarn – de är handlingarna. T ex. när ett vigselfar svarar "*ja*" och vigselföräntaren sedan tillkännager äktenskapet så är orden också fyllda med handlingen. Paret *blir vigda* när orden uttalas. Austins teori utvecklades sedan till '*talakter*' där allt talande har en performativ dimension och som följer vissa regler. John R. Searle utvecklar sedan Austins idé vidare till analyser av regler för effektiva talakter.

112 Geertz 1973, 5.

113 Bell skriver att vissa forskare som t.ex. Frits Staal beskriver riter som "*meningslösa*". Det går inte att utläsa någon mening i dem, lika lite som det går att utläsa mening i fågelkvitter.

114 Bell 1997, 69.

115 Hornborg 2010, 15.

och reduktionism i tidigare antropologi och etnologi.¹¹⁶ Geertz bidrag kan ses som ett grundläggande steg, mot ett mer vidgat perspektiv.¹¹⁷ Ett perspektiv där den ritualiserande människan situerats i sin kulturella kontext av symboler och nedärvda sedvänjor och också hennes etos. Forskaren studerar då inte bara den ritualiserande människans faktiska ritutövning i stunden, utan en mer mångfacetterad bild av henne i sin kontext.¹¹⁸ Forskaren läser hennes kulturella och rituella beteende som en slags livstext. Det kritikerna för fram är viktiga påpekanden, dels om forskaren och dels om den ritualiserande människan som studeras. Det är forskarens förförståelse och tolkningsprocess som lyfts fram. Tolkningar man gör ska ses som dynamiska och kan inte fastslås en gång för alla och det finns lika många tolkningar som det finns tolkare av ett rituellt skeende. Det är viktiga påpekanden. Denna tolkningsprocessens problematik är idag i medvetande hos dem som studerar andras kulturella uttryck. Det andra som belysts är den autonomi som den ritualiserande människan har i förhållande till det rituella skeendet: ”*Delta garen skapar en egen mening i själva framställningen och forskaren kan därför inte utgå från att ritdeltagarnas upplevelser av ritualen är desamma.*”¹¹⁹ Det här kan ses som en grundläggande insikt som påverkar hur man ser på den ritualiserande människan som individ. Geertz hermeneutiska paradigm är ett *barn av sin tid*. Symbolbegreppet med sin essensanknytning till religiösa fenomen och därmed också universalistiska tendenser finns som ett underliggande antagande.¹²⁰ Detta till trots finns det i det hermeneutiska anslaget Geertz kommunicerar fruktbara tankegångar, om man medvetet bortser från synen på en universell essens i riter. Det hermeneutiska synsättet är fruktbart för min framställning längre fram i diskussionerna.

En kontrast till Geertz är Frits Staal som menar att med en analys av syntaktiska regler i riter så kan man tala om ”*the real science of ritual*”¹²¹ till skillnad från den deskriptiva hermeneutikens sökande efter mening. Staal beskriver i sitt arbete med vediska riter, att riter bara *är* och det går inte att utläsa någon mening i dem, lika lite som det går att utläsa mening i fågelkvitter.¹²² Syntaktiska regler kan förklara ritualer. Det kan inte den subjektiva tolkningen som till exempel Geertz föreslagit menar Staal, enligt Bell. Staal menar att riter inte är språk, de innehåller språk, men de är inte språk. Staal tar till andra metoder såsom matematik och logik för att analysera riter. Staal menar att riterna kommer före språket och

116 Pals 2006, 260-261. Antropologen Talal Asad menar att Geertz definition speglar olika aspekter av den modernt kristet präglade västerländska diskursen om religion; Hellman, 2011, 140 not 95.

117 Hellman, 2011, 62-63. Geertz ger en funktionell religionsdefinition enligt Hellman.

118 Pals 2006, 287. Geertz har kritiserats för att intet tillräckligt ta hänsyn till människors grundläggande uppfattningar om världsbild där t.ex. grundläggande religiösa myter ingår, utan mer accentuera etos dvs. uppträdande, värden attityder, känslor, estetik etc.

119 Hornborg, 2010, 15

120 Hellman, 2011, 65.

121 Bell 1997, 71.

122 Staal 2008, Kindle Edition loc. 29.

människan jämförs med djur som också kan ses som ritualiserande¹²³. Riterna föregår språket och Staal går så långt så att han menar att riterna gav upphov till språket. Staal hänvisar till sitt arbete med vediska ritualer för att argumentera för att riterna gav upphov till språket.¹²⁴ Staal är den *objektiva vetenskapsmannen* som studerar sitt objekt med noggrannhet och letar efter lagar eller regler som styr ritualiserandet.

Geertz och Staal möts inte i enighet om hur riter kan förstås och båda har gett viktiga bidrag till ritualdiskursen. Vem har rätt och vem har fel? Frågan går inte ställa så och få ett svar som är entydigt. Båda forskarnas bidrag är viktiga. De belyser fenomenet från olika utgångspunkter i en tid då hoppet om en stor idé som skulle avslöja riternas mysterier som mänskligt fenomen gått om intet. Geertz visar på kontextens avgörande betydelse för ritualiserande. Staal visar att man i noggranna detaljer kan studera en rit och försöka förstå en komplex inneboende struktur. Båda perspektiven kan vara fruktbara. Bell visar att studium av riter innefattar flera perspektiv för att kunna bearbeta ritors komplexa karaktär:

*./.../the study of ritual as practice has meant a basic shift from looking at activity as the expression of cultural patterns to looking at it as that which makes and harbours such patterns. In this view, ritual is more complex than the mere communication of meanings and values; it is a set of activities that construct particular types of meanings and values in specific ways.*¹²⁵

Detta synsätt är vägledande för den här avhandlingen.

Den som vill arbeta med fenomenet riter behöver ställa sig frågan: från vilken infallsvinkel vill jag ge ett bidrag till tankegångar kring fenomenet riter? Frågan om vilken diskurs man vill eller kan skriva in sig i blir aktuell.¹²⁶ Gränsen mellan teori och praxis är flytande i forskningen kring riter, enligt Strausberg 2002.¹²⁷ Många inom ritualdiskursen bedriver fältarbete som deltagande observatörer med de utmaningar det innebär.¹²⁸ Men även andra grupper är intresserade av riter och teoretiserande kring riter. Strausberg skriver: *"Riter utförs experimentellt vid universitet och teatrar, och präster och teologer intresserar sig alltmer för ritteorier."*¹²⁹ Här befinner jag mig. Jag söker ett självreflexivt sätt att se på reaktioner på fenomenet riter. Det blir ett teoretiserande över riter. För att arbeta med fenomenet riter behöver jag känna till hur man teoretiserat och teoretiserar kring riter. Hellman påpekar det viktiga som gäller för även för ritualstudier: *"- att inte behandla religion som ett ting eller fenomen med bestämda egenskaper, utan som en forskarkonstruerad kategori, som inte är ideologiskt oskyldig"*.¹³⁰ Jag vill

123 Bell 1997, 71. Staal hämtar argument från etologin.

124 Bell 1997, 72. Staal bygger på tankar från Chomskys generativa grammatik.

125 Bell 1997, 82.

126 Hellman, 2011, 81-91.

127 Strausberg, red. & Sundqvist & Svalastog 2002, 28-29.

128 Salomonsen 2002.

129 Strausberg, red., Sundqvist & Svalastog, 2002, 28.

130 Hellman 2011, 67.

med Hellman se på religion och därmed också ritualiserande, som en mänsklig kategori som inte är ideologiskt oskyldig, inte som ”något naturligt existerande eller självklart ting utan som ett namn på ”en verklighet vi ’skär ut’ inte en som ’står ut’”¹³¹.

Författarna av *Theorizing Rituals* redogör för distinktionen emisk-etisk när det gäller studerandet av ritualer. Det etiska perspektivet är ett utifrånperspektiv och det benämner de *ritual studies* och det emiska perspektivet benämner de *study of ritual*. Det jag gör i denna avhandling hamnar med denna distinktion i *study of ritual*.¹³² Jag skriver ur ett inifrånperspektiv, eftersom jag är aktiv utövare av ritualer, samtidigt som jag utifrån undersöker ritualiserande med religionsfilosofiska verktyg. Men, jag är inte främst intresserad av ritteorier för att undersöka och jämföra olika ritteorier. Det jag vill undersöka är reaktioner på riter och hur man kan förstå vad det innebär att reagera på ritualiserande, så som jag formulerat i frågeställningen. Det finns inom ritualdiskursen användbart teoretiserande kring riter för mig att förhålla mig till.

1.2.3. Tankar om normativt tankesätt och riter

Bedömning av vad andra gör och säger är svårt, vad det än gäller nästan. Det gäller också arbete med fenomenet riter. Riter syns, hörs, luktar och är ofta påtagliga. Risken att anse sig få stöd för att bli normativ i överkant (som i fallet med lagstiftning mot vissa riter) eller till och med moraliserande är överhängande, liksom motpolen att ge upp och fastna i en relativism som leder till en skeptisk hållning och uppgivenhet inför riter.

Det kan säkert framhållas att man inte skulle formulera ett problem kring riter på det sätt som till exempel jag gör, om man var man i en ickedemokrati som exempelvis Iran. Där skulle problemet med olika kulturers riter som möts eller borgerliga riter inte vara ett problem, på det sätt jag framställer det. Det är jag medveten om. Jag är i en västerländsk kontext. Så frågan behöver ställas: Vilken är min kompetens och möjligheten till en *objektiv metod* när det gäller möjligheten att undersöka reaktioner på riter, när jag går utanför mitt eget samfund Svenska kyrkan? Jag är medveten om svårigheterna. Det faktum att jag är präst och har ett emiskt anslag när det gäller att ha riter som yrke gör det faktiskt kanske svårare. Har jag en dold agenda?¹³³ Är kristna riter de *enda rätta* och utgår bedömningen från dem? Jag kan inte se det så, vi lever i dag med en mångfald av riter i ett mångreligiöst och mångkulturellt samhälle. I ett sådant samhälle behöver det finnas utrymme för en livsåskådningsmångfald, där också sekulära livshållningar innefattas, som existerar på lika villkor utan kamp sinsemellan.¹³⁴

131 Hellman 2011, 111.

132 *Theorizing Rituals- Issues, Approaches, Concepts* 2006 Kreinath, Soek, Strausberg, Xvii n12.

133 Herrmann 2004, s.3;

Jonsson, Martinson och Sjöberg (red.), 2009. En intressant diskussion om detta finns i Ulf Jonssons bidrag s.116 i antologin.

134 Svenska Kyrkan 2012; Groop, Lindfelt och Lindqvist (red.) 2011, 98.

Hegemoniska förställningar, dvs. att ett livshållningsparadigm anser sig ha tolkningsföreträde, finns det anledning att vara misstänksam mot.¹³⁵ De bygger bland annat på de ovan nämnda svårigheterna jag pekat på, att man ser uppifrån och ner på andras sätt att utöva riter, med den egna kulturens som norm. Där vill jag inte hamna. Jag kommer att behöva distansera mig och se på de invanda riterna i min egen kontext som några riter bland andra i en mångfald. Är det möjligt?

Salomonsen skriver:

In my own discipline, which is systematic or constructive theology, it is not regarded as a fundamental methodological problem to move between “outside” and “inside positions”, or to gain personal experiences from the phenomenon studied. Nor is engagement regarded as something that might blur the objectivity of the descriptions. The situation is rather the opposite: first-hand experience may open the possibility to deep insight and the best description possible.¹³⁶

Salomonsen menar att ett inifrånperspektiv är möjligt och kanske till också med önskvärt när det gäller att förstå ett fenomen som riter. Det skymmer inte det objektiva i arbetssättet utan kanske till och med ger den bästa beskrivningen av ett fenomen. Men det är inte utan svårigheter. Salomonsen skriver om svårigheter:

Thus, my experience when studying the mystery religion of feminist Witchcraft cannot report on the problems proposed by Frits Staal, namely, the supposed dilemma of moving back and forth between inside and outside and the temptation of going native. To move back and forth between compassion and analysis is not at all the difficult part. But to stay in, in touch with “the native’s” affirmative compassion, is indeed difficult. To accept those symbols as sacred that to my taste were vulgar, to play with pagan names as if they were real names for divine reality, to let go of criticism and be open to the ecstasy of ritual, to meditate on certain symbols “until they revealed their esoteric knowledge”, and to grant exception to the belief that this really was impossible – when taken altogether- this what has been difficult, challenging and rewarding.¹³⁷

Salomonsen för upp i ljuset det som är styrkan och svårigheten i att vara i ett emiskt perspektiv som forskare. Det är den fara som det till synes är att vilja bli ”en av dem” som man studerar (Staal). Hon uppfattar inte det som det svåra, utan det svåra är att befinna sig i det man reagerar på, det som man uppfattar som vulgärt utifrån den egna smaken. Det är utmaningen, menar Salomonsen. Men det är också det som ger utdelning i arbetet när det gäller att både beskriva och förstå andras ritualiserande.

Salomonsen lyfter fram det jag menar är den springande punkten för att kunna försöka förstå andras ritualiserande och de egna reaktionerna på andras ritualiserande. Det är att våga stanna i det som man uppfattar som vulgärt eller

135 Groop, Lindfelt & Lindqvist (red.) 2011, 98.

136 Salomonsen 2002, 20-21.

137 Salomonsen 2002, 21.

negativt för en själv. Där kan den egna erfarenheten av ritualiserande komma tillmötes. Man vet hur ritualiserande kan upplevas av egen erfarenhet. Man har egna upplevelser av det som man uppfattar som absolut, som omistligt, som heligt. Alltså kan det finnas möjlighet att sträcka ut sin erfarenhet även till att omfatta andras sätt, även det som känns främmande.

Jag gör inte, likt Salomonsen, fältstudier. Mitt arbete är i den meningen helt teoretiserande, men det bygger på andras fältstudier och min egen och andras erfarenheter av ritualiserande. Jag söker inte riternas uppkomst eller utveckling i mänskligt liv. Jag utgår ifrån att riter finns som mänskliga aktiviteter och att de är bärare av någon form av tankekomplex, en medveten eller omedveten livshållning. Från den utgångspunkten konstruerar jag olika exempel som det ska kunna gå att, genom texten, gå in i och våga stanna i. Vissa exempel är lätta att stanna i, andra betydligt svårare. Jag inviterar läsaren att gå in i en rituell värld genom exemplen och att där känna och reagera på ritualiserandet som beskrivs.

Min undersökning är ett religionsfilosofiskt arbete inspirerat av ett mänskligt fenomen som riter.¹³⁸ Jag är inte ritulforskare i den mening som andra är inom ritulforskningsdiskursen, men har en liknande belägenhet i förhållande till det jag studerar. Bell lyfter bland annat fram problemet med dilemmat *subjektivitet-objektivitet* för den som närmar sig fenomenet riter. En beskrivning av en rit kan innefatta en bedömning av ritens innehåll och värde men det redovisas inte explicit. Den *förförståelse* man kommer med när man närmar sig fenomenet ligger som grund för beskrivningen av riten menar Bell.¹³⁹ Hon skriver 1997 om sitt eget arbete med riter: *”Ultimately, this book will argue that talk about ritual may reveal more about the speakers than about the bespoken.”*¹⁴⁰ Det här är en grundläggande insikt. Man kommer med sin förförståelse och är oundvikligen på så sätt i ett förstapersonsperspektiv. Även ritforskaren Jan Berry är inne på samma tankesätt 2009 och redovisar *“My own experience and practice is rooted in women’s groups, and as a feminist I wish to take women’s experience and stories seriously”* och *“my own background is Christian theology, but strongly influenced by a feminist theology of liberation which is eclectic in drawing on pagan and Goddess traditions”*.¹⁴¹ Både Bell och Berry berättar var de själv står i förhållande till fenomenet de undersöker. I linje med Bells och Berrys resonemang, kommer jag att bidra med en personlig berättelse om min förförståelse av fenomenet riter.

138 Strausberg, red., Sundqvist & Svalastog 2002, 14, 28-29. Strausberg skriver så här om religionsfilosofins insats till ritforskningen: *”Det verkar som om religionsfilosofin knappt har deltagit i ritdiskussionen.”*

139 Bell berättar i sin föregående bok 1992 att hon är uppvuxen i en katolsk miljö före åren före Vatikan II.

140 Bell 1997, xi.

141 Berry 2009, 4.

1.3. Tillvägagångssätt

Var står jag filosofiskt? Jag vill i detta arbete pröva att omfatta en kontemplativ filosofisk hållning, för att få syn på det som förbryllar mig, när det gäller människors reaktioner på ritualiserande. Jag vill inte gå in i en intern filosofisk debatt om realism och antirealism och deras metafysiska varianter för att utarbeta och argumentera för någon sådan position, när det gäller reaktioner på riter. Men – min intuitiva känsla är att jag nog trots allt vill gå ett steg till utöver den kontemplativa hållningen och omfatta den sorts filosofi som vill formulera något som kommer utifrån, likt Herrmann, Karin Johannesson och Martha Nussbaum. Det skulle vara som ett komplement till det inre arbetet en människa gör när hon arbetar med att uttrycka det sätt varpå hon lever och reagerar och då letar efter ett språk att uttrycka detta med. Hur den brottningen kommer att utkämpas får avhandlingsarbetet utvisa. Phillips skriver:

My philosophical difficulties are personal, but even though I may benefit from the philosophical insights of others, they cannot, in the same sense, relieve me of my difficulties. I still have to work through them for myself.¹⁴²

Jag inviterar läsaren att följa med i denna filosofiska brottning.

1.3.1. Problematisering av definition av riter

De första antropologerna och sociologerna ställdes inför problemet att de skulle dra slutsatser av vad de såg utövas i en annan kultur av enskilda människor eller av en grupp. De såg danser och vad de uppfattade som böner och försökte att dra slutsatser av det de såg. De försökte föra fram olika definitioner som benämning på vad de såg och hörde i sina fältstudier.

För att föra oss in i svårigheterna med definition av riter ger jag ett exempel: Fyra människor står längst fram i en kyrka. Tre står bakom ett bord med ett skrank framför sig. Två av dem står tätt i hop och bildar par. En står snett bakom paret med deras ryggtaflor som utsikt framåt. En står innanför skranket vänd mot de övriga tre. Tre av dem talar med varandra på ett lite stelt och inövat sätt. En är tyst. Den som är tyst är samma person som står snett bakom paret. Några människor sitter i bänkar bakom gruppen om fyra. De är tysta eller sjunger tillsammans med de fyra längst fram. En grupp turister från ett annan kulturell kontext än den kristna öppnar dörren till kyrkan och ser vad de uppfattar som en kristen vigsel bekant från någon av tevens såpoperor. En i turistgruppen slår ut med handen och säger till de övriga i sällskapet: ”*Titta ett bröllop!*” Kamerorna åker fram och en skur av blixtar fyras av. Hemma igen, i den egna kontexten, förvisas turistbilderna för vänner och bekanta och fotografierna från kyrkan visar vad man trott vara ett svenskt kyrkbröllop av litet format. Det kunde det mycket väl ha varit men det var det inte. Det var en repetition av en filmscen av en vigsel – inte en vigsel. Det ser lika ut men skillnaden är att de två som står där framme inte blir vigda i en vigselritual. De är skådespelare som övar och är lika lite gifta

142 Sanders 2007, 37.

med varandra före som efter stunden i kyrkan, hur likt en rit det de gör än ser ut.

Det enkla exemplet ovan visar på en svårighet med riter och definitioner. Vad är riter och vad är inte riter? Turisten som slår ut med handen och gör en ostensiv definition är säker på sin sak utifrån det han ser och tror sig veta om vigslar i kristen kontext. Fotografierna förstärker sedan uppfattningen. Bilder används inte sällan som *bevis* för det man vill hävda är förhanden. Turisterna kan tänka att de har bevis med sig hem. De hade tur som kom till en kyrka i rätt ögonblick och fick se en vigsel. De såg en präst som var *rätt* klädd med frimärksskjortan på. Brud och brudgum i traditionella brudparskläder. Festligt och vackert. Bilderna från övningen av en filmscen av en vigsel förvandlas sedan till bildbevis för att man fått uppleva en vigsel. Ett exotiskt reseminne från en annan kultur. Hur lätt är det inte att missta sig på det man ser och hör? Det är alltså inte lätt att definiera vare sig ostensivt eller på andra sätt vad som är riter.

Hittills har jag ganska obekymrat skrivit om riter som om det vore ett rätt väldefinierat fenomen. Jag har utgått ifrån att vi vanligtvis i vardagligt språk vet vad vi menar när vi talar om riter. Det gör vi också. Säger vi rit så menar vi det som vanligtvis kallas rit. Vardagsspråket har den fördelen. Men vardagsspråket existerar inte i ett vakuum. Det är påverkat av det vetenskapliga språket och de termer som förekommer där, genom media och litteratur inom ämnesområdet. Det finns också traditionella beteckningar på aktiviteter som ärvs ner i generationer och är en naturlig del av vardagsspråket. Vardagsspråket har den fördelen att det inte behöver vara helt precist alltid. Man kan nöja sig med att säger man rit så menar man rit och de flesta förstår vad som menas. En enklare förklaring kan emellanåt behövas men den kan i de flesta fall lätt ges. Fler krav än så behöver inte uppfyllas.¹⁴³ Däremot ställs i en vetenskaplig diskurs om riter andra krav. Bell visar på svårigheter med arbetet med definition av riter:

In the end, "*ritual*" is a relatively new term that we have pressed into service to negotiate a variety of social and cultural differences, including the differentiation of scholarly objectivity and generalization as distinct from cultural particularism and parochialism. The works and hopes of many theorists and practitioners are pinned to it, there is no doubt that ritual has become one of the ways in which we structure and interpret our world. As an interpretive tool, it inevitably corrects a bit here and distorts a bit there, or, in terms of practice theory, it addresses problems by shifting the very terrain on which they appeared. In the future we may have better tools with which to understand what people are doing when they bow their heads, offer incense to a deity, dance in masks in the plaza.¹⁴⁴

Begreppet '*ritual*' är en relativt ny term, konstruerad för att försöka förstå och förklara vad människor gör när de bugar, offerar till gudar, dansar i masker på torget, menar Bell. Termen är ett analytiskt instrument konstruerat av ritualforskarna inom ritualdiskursen. Det finns inga ontologiska universella aktiviteter som vi

143 Hellman 2011, 18.

144 Bell 1997, 267.

kan sätta en etikett 'rit' eller 'ritual' på. Vi vet inte riktigt vad människor gör när de ritualiserar. Det vi vet är att det världen över verkar finnas detta *något* som enskilda individer och grupper deltar i. Detta *något* studeras på olika sätt av olika forskningsriktningar, i hopp om att förstå och förklara fenomenet. Bells förhoppning är att framtiden ska uppvisa "better tools", bättre verktyg, för interpretation av fenomenet riter. Det betyder att diskursen fortsätter att arbeta med begreppet 'ritual' i en dynamisk process.¹⁴⁵ Denna insikt är av avgörande betydelse för synen på och reaktioner på det man uppfattar som 'rit'. Det betyder att frågor som: Är det forskare som avgör vad som är en rit eller är det de som deltar i en rit som avgör detta? Eller är det en lekmans syn som är avgörande för vad som är en rit och inte? Sådana frågor är inte en gång för alla lösta. Det behövs bland annat filosofiskt blottläggande arbete för att klargöra tydliga distinktioner, så att en forskares analytiska verktyg kan skiljas från den självförståelse en ritdeltagare kan ha eller det som en lekman betraktar som en rit ur ett utifrånperspektiv. Bell inför en sådan distinktion. Jag ska återkomma till den.

Vi fortsätter med ritdefinitioner. Jone Salomonsen skriver: "Et ritual er altså et observerbart 'noe' "¹⁴⁶ Ett "något" vi kan se, höra, uppleva och beskriva skriver Salomonsen. Riter finns alltså - men vad det är vet vi inte riktigt. Ett exempel på en annan definition är Starhawks (ritualiserande inom "witchcraft"). Hon definierar riter "as "technology" to evoke the Deep Self and become "familiar with power-from-within", learn to recognize its feel, learn how to call it up and let it go"¹⁴⁷ och ännu kortare: "a patterned movement of energy to accomplish a purpose".¹⁴⁸ Här lyfter Salomonsen fram en ritdefinition som innebär att riter i sig "gör något" med ritdeltagaren. Man kommer i kontakt med djupa krafter inom sig själv genom en fastlagd rörelse i riten. Riten är en teknik för komma i kontakt med krafter. Riten åstadkommer så att säga något man vill eller önskar uppnå med ritualiserandet.

Martin Modeus vill ringa in fenomenet riter så här:

Det rituella tillhör alltså mer *instinktsplanet* (min betoning), i ordets allmänna bemärkelse, än till religionens ideologiska värld eller det gammaldags, traditionella samhällslivet. I ritens karaktär av svar på något som har *hänt* (min betoning) ligger förklaringen till att det rituella beteendet är världsvitt och blomstrar, även när religionerna som ideologiska företeelser tappar mark.¹⁴⁹

Modeus vill se riter som svar på "något som har hänt" en människa. Det ideologiska eller religiösa kommer i Modeus definition i bakgrunden. Han knyter an till etologin inom ritualdiskursen. Människan kan ha en *rituell instinkt* menar

145 Ett exempel på detta är bl.a. Borgehammar, S., 2010. Den äldre systemen – flervetenskapliga perspektiv. I Hornborg (red.). Den rituella människan – flervetenskapliga perspektiv. Linköping University Electronic Press, ss. 65-78.

146 Salomonsen, 1999, 290.

147 Salomonsen 2002, 157 (Starhawk 1989b:326).

148 Salomonsen 2002, 157.

149 Modéus 2005, 42f. Modeus utgår från att det finns någon form av "rituell instinkt".

Modeus.¹⁵⁰ Människan är ett djur som ritualiserar, det är inbyggt i hennes natur. Flera ritualforskare bygger på denna tankegång från etologin.¹⁵¹ Jag kommer inte att diskutera etologins bidrag till ritualdiskursen. Däremot är Modeus förslag till ritdefinition med riter som svar på ”*något som har hänt*” fruktbar, menar jag. Vi har erfarenhet som skulle kunna stödja detta synsätt som Modeus föreslår. Vi ser att människor ofta ritualiserar kring det som händer dem i livet såsom födelse, död, val av livspartner etc. Det är ett bekant fenomen för många.

Bell kommer med en vid definition:

Yet all these acts are ways of dealing with the world and its perceived forces and sources. The form and scope of interpretation differ, and that should not be lightly dismissed, but it cannot be amiss to see in all of these instances practices that illuminate a shared humanity.¹⁵²

Bell talar om riter som *praktik* i en delad mänsklighet. Vi är alla människor, det delar vi med varandra. Tolkningen av dem kan variera – men riter är ett mänskligt fenomen i en gemensam mänsklighet. Jag lyfter fram Bells definition som ett exempel på hur en mycket vid definition kan se ut. Riter blir i den definitionen en mänsklig *praktik* i en gemensam mänsklighet. Den säger inget om några kriterier för vad som är rit och vad som inte är rit.¹⁵³ Definitionen säger att riter finns. De är inte en essentiell kategori – men de finns ändå i den kontext där de utövas.

Förvirringen med olika definitioner, menar Salomonsen, är att ritualer förstås såsom bland annat Starhawk beskrivit dem, med ett begränsat och essentiellt *vad* riter är. Detta i likhet med Turners berömda definition: ”*formal behavior prescribed for occasions not given over to technological routine that have reference to beliefs in mystical beings of power*”¹⁵⁴. Problemet med Turners definition, menar Salomonsen, är att den utesluter att ickereligiösa uttryck kan ses som riter, eftersom Turner i definitionen kopplar riter till en tro eller lära på mystiska ”*beings of power*”. I Turners definition så utesluts också magiska riter såsom helande och ritualer som syftar till växt och skörd i agrara miljöer, menar Salomonsen, eftersom den utesluter formaliserat beteende som övergått till tekniska rutiner (som hos Starhawk t ex.). Grimes i sin tur påpekar att ett sådant sätt som Turners att definiera riter är missledande, eftersom riter inte är ett formellt *vad* (ett ting) men ett flytande *hur* (en kvalitet) som har olika grader. ”*Any action can be ritualized, though not every action is a rite*”.¹⁵⁵ Grimes menar att många aktiviteter kan ses som ritualiserat beteende och ibland övergår detta beteende till riter. Allt kan ritualiseras menar Grimes (med Bell) – men inte allt är en rit.¹⁵⁶ Det här kommer att bli belyst vid diskussionen om Erving Goffmans teoretiserande kring

150 Modeus 2005, 42f.

151 Modeus 2005, 42f.

152 Bell, 1997, 267.

153 Bell inför 1997 ”*rituallike activity*”. Jag kommer inte att diskutera det.

154 Salomonsen 2002, 160. (Turner och Turner 1978, 234).

155 Grimes 1990, 13.

156 Salomonsen 2002, 160-161.

mänskligt beteende längre fram i avhandlingen.

Som jag beskrivit det ovan så råder det inte enighet om hur man kan definiera riter. Det finns allt från Salomonsens observerbara ”något” till Bells vida definition av riter som mänsklig praktik i en gemensam mänsklighet, Starhawks definition som gränsar till magi, Modeus definition av riter som svaret på något som ”hänt”, Turners religiösa ickemagiska definition och Grimes (med Bell) som ser riter inte som ett fixt *vad* utan ett flytande *hur* och många fler definitioner¹⁵⁷. Hur riter definieras blir betydelsefullt för hur de sedan undersöks och diskuteras. Jag har valt att inte utgå ifrån en färdig definition av riter utan i stället låta Bells, Salomonsens, Modeus och Grimes vida anslag vara avgörande för undersökningen jag gör. Den öppenheten gör det möjligt att diskutera fler aspekter av ritualiserade, mer än om jag fäst mig vid ett postulat om riter i början av framställningen.

Hur kan då riter förstås som undersökningsobjekt om man inte utgår från en fast definition? Salomonsen beskriver hur Bell föreslår ett tydliggörande av riters *vad* och *hur* som fruktbart. Riter är både *vad* och *hur* samtidigt. Det här tydliggörandet åstadkoms genom en distinktion mellan termen ’ritual’ som *vad* och ’ritual’ som *hur*. Distinktionen görs eftersom ordet ’ritual’ används på olika sätt av dem som forskar kring riter. Samma begrepp används för olika sätt att beskriva aktiviteten och det skapar begreppsförvirring. Bell för in ’ritualizing’ (verb), ’ritualiserande’ för det *vad* en rit uppfattas vara av dem som utför ritualen, det vill säga hur man själv uppfattar vad man gör i en kultur. Uppfattas till exempel att hissa en flagga som en ritual så är det också det, menar Bell. Det finns för den som undersöker riter då ett *vad* att undersöka, bestämt av de som själva utför riten i fråga. Detta *hur* det vill säga den sociala aktivitet (*vad*) som den som granskar riter utifrån undersöker, kallar Bell för ’ritualization’ (substantiv), ’ritualisering’. Riter som utförs av någon eller några sätts med Bells distinktion in i sin sociala kontext, som praktiska strategier för de människor som utför dem och går då att undersöka. Uppfattar en grupp människor att hissandet av flaggan är en rit och kommunicerar det, kan Bells distinktion för den som undersöker flagghissningen ge ett teoretiskt verktyg att se flagghissningen som ett ’ritualiserande’, ett *vad*, och undersöka det som en ’ritualisering’, ett *hur*.

Begreppen är teoretiska konstruktioner för forskaren för att röra sig från ett *vad* riter ”är” till ett *hur* riter *fungerar* i en studerad kontext. Bell gör denna distinktion för att bland annat komma till rätta med arvet från Durkheim i nutida ritualdiskurs. I denna durkheimiska tradition framhålls det att *beliefs*, läran, kommer före riterna, dvs. i riterna visas läran upp rituellt. Riternas funktion är i detta synsätt ett sätt att bevara och legitimera läran.¹⁵⁸ Det Bell föreslår är motsatt detta synsätt genom de distinktioner hon inför. Ritualer kan i stället ses i kraft av sig själva på ett legitimt sätt: *ritual may be seen as a legitimate means of knowing into its own terms, as an embodied, incarnate means of knowing, and not primarily as a reinforcing interpretation of something else, of another way of*

157 Se t.ex. Grimes 2014.

158 Bell 1992, 38.

knowing.¹⁵⁹ Riter är enligt Bell något i sig själva, oberoende av en lära. De visar på strategier människor har för att förhålla sig till verkligheten, i den kontext där de utövas. De behöver inte visa på en lära i första hand, även om de kan bygga på mer eller mindre underliggande uttalade tankekomplex. Riter kan ses utifrån det som människor beskriver att de är, verbalt eller med sina liv genom att delta i dem. Riter förutsätter med Bells synsätt inte att en lära måste omfattas för att kunna ritualisera. Det förutsätts inte heller att den som ritualiserar nödvändigtvis måste verbalisera sig kring riten. Riten som aktivitet (social strategi) räcker i sig. Ritualiserande sett på detta sätt går att undersöka, menar jag. Det räcker som incitament för att fortsätta undersöka fenomenet riter. Det finns en grund att utgå ifrån där vissa mänskliga aktiviteter kan få en form och ett innehåll, religiöst eller ickereligiöst, som är kontextbundet och partikulärt. Detta gäller i både de fall då det finns en lära bakom riten och i de fall då det är mer eller mindre uttalade tankekomplex inbäddade i riten. Distinktionen Bell inför är ett viktigt steg för att hantera ett komplext fenomen som riter. Att få syn på att riter är både *vad* och *hur* gör att synen på riter blir mer dynamisk, menar jag med Bell (och Grimes). Man kommer då ifrån att riter ses som essentiella och universella och går mot riter som partikulära och kontextbundna. Detta lösgör riter bland annat från det äldre (durkheimiska) synsättet med dikotomin heligt och profant och öppnar för ett flerdimensionellt sätt att förstå riter. Exempelvis kan människor delta i nattvardsfirande, utan att vilja uttrycka annat än att de vill vara i den nattvardsfirande gemenskapen i ögonblicket. De kan vilja ta emot bröd och vin bland andra människor, utan djupare tanke på några underliggande tankekomplex i riten. Det rituella skeendet i sig räcker, något ytterligare behövs inte i stunden, även om det finns en lära bakom riten. Eller så kan människor vilja ritualisera i en kärlekslåsritual, där det inte finns någon lära utan bara lösa tankefigurer kommunicerade genom media (populärkultur). De kan välja att knäppa fast kärlekslåset utan att kommunicera något verbalt och samtidigt uppleva helighet, dvs. det som är viktigt för dem i riten. Man talar med sitt ritualiserande ett tillräckligt tydligt språk som går att undersöka. Jag ska återkomma till riternas *vad* och *hur* och synen på helighet, tolkat som det som ses som viktigt i livet, senare i avhandlingen i samband med riter som *'ramar'*.

Jag är alltså i färd med att försöka ringa in det svårfångade fenomen jag undersöker reaktioner på. Detta *"något"* verkar vara samtidigt både *flyktigt* och *solidt*.¹⁶⁰ Det *flyktiga* med riter och *hur* svårt det är att utifrån avgöra vad som är rit och inte, har jag berört med mitt exempel om filminspelningen. Jag ska nu bearbeta det *solida*. Riter kan se *solida* ut i den meningen att det i många av världens kulturer finns handböcker som upplyser om innehåll i riter och som samtidigt reglerar vad som är en specifik rit – och vad som inte är riten i fråga. Sätillvida är det enkelt. Jag kan till exempel i Svenska kyrkans handbok slå upp den Kyrkliga

159 Salomonsen 2002, 161.

160 Grimes 2013, 6-11, Grimes 2014, loc. 4597, 4605.

handlingen ”Vigsel”.¹⁶¹ I handboken står det givet vad som ingår i denna rit. Utan de formuleringar som stipuleras är det per definition inte riten ”Vigsel” utan något annat. Följer jag inte handbokens ordning blir inte paret jag har framför mig vigda. De blir inte vigda legalt om inte Frågorna, Löftet och Tillkännagivandet är med, eftersom jag i vigfelsammanhanget är i statens tjänst som vigselförrättare. Saknas till exempel välsignelsen blir de inte heller vigda kyrkligt-andligt. Det hela är solitt och enkelt bara orden ur handboken uttalas. Något är inringat. Riten kallas Vigsel i Svenska kyrkans ordning och den finns i 1986 års handbok. När den nya handboken kommer följer prästerna och de som vill vigas i Svenska kyrkan den nya ordningen, fastslagen av Kyrkomötet i god demokratisk anda. Solitt och enkelt, bara att följa. Det är inte det minsta flyktigt. Det går att greppa om och att reagera på. Texten i handboken går att analysera och att både problematisera och kritisera. Skulle riter över lag vara så väl definierade som riten ”Vigsel” i den nuvarande Svenska kyrkohandboken, och i den nya handbok som ska komma, så skulle det vara mindre krångligt. Man skulle veta vad fenomenet riter refererar till. Riter skulle då vara det som står i olika profana eller religiösa handböcker och som har sanktionerats av de grupper som använder handböckerna och som också accepteras av dem som deltar i riterna.

En sådan exklusiv syn på riter, en snäv ritdefinition, kan få stora konsekvenser. Svenska kyrkan agerade på det sättet i historien när det gällde till exempel gudstjänstfirande utanför kyrkans hägn. 1726 kom det sk. Konventikelplakatet som förbjöd och straffbelade religiösa sammankomster utan präst, utom vid husandakt. Det mildrades under 1800-talet men ledde efterhand ändå till kyrkosplittringen i Sverige. Den har sin egen historia som faller utanför ramen av denna avhandling att fördjupa sig i, men kyrkosplittringen fick konsekvenser för kristenheten i Sverige och det viktiga ekumeniska arbetet pågår än, för att kunna närma sig varandras uttryck i tron.

En snäv ritdefinition av detta slag har två allvarliga brister i dagens globaliserade och mångkulturella samhälle. För det första finns det, som vi väl vet, en mångfald av nu både uppskattade och till och med vedertagna riter som utövas dagligen av många människor och som inte står i en enda handbok. Skulle alla dessa människor konfronteras med att det de själva anser vara en rit, inte av andra skulle godkännas som just rit, kunde det uppfattas som en kränkning. De skulle med största sannolikhet inte godta en sådan terminologisk diskriminering. Jag tänker till exempel på de nu vedertagna aktiviteterna att placera ut blommor och ljus på en plats där någon dött i en olycka. Eller på borgerliga begravningar eller namngivningsfester. Eller ett par som vill gifta sig i en Wicca-rit.¹⁶² Eller ett par som vill befästa sin kärlek genom att låsa ett kärlekslås och kasta bort nyckeln som symbol för evig kärlek till varandra.¹⁶³ Ritualforskningen visar att människor uppfattar detta och mycket annat som riter som vi sett ovan.

161 Svenska kyrkan (2003). Den svenska kyrkohandboken.

162 *Vem är jag?* 2015.

163 Åstrand 2009, Kättström Höök 2012.

För det andra är det tveksamt om de livsåskådningar som väljer att kodifiera sina riter i handböcker kan ta sig rätten att utöva makt över andra, genom att lägga beslag på en term och reservera den för sina egna behov. Det skulle kunna skapa spänningar i samhället. Det kan varken vara önskvärt eller godtagbart i ett demokratiskt samhälle. Det är ingen framkomlig väg att definiera riter så snävt, menar jag. Begreppet *'rit'* i detta arbete, behöver alltså vila på förutsättningen att termen *'rit'* eller *'ritual'* inte reserveras enbart för de texter som reglerar fenomenet riter som finns i profana eller religiösa handböcker eller i muntligt traderad fast praxis.¹⁶⁴ Riter är det som människor själva uppfattar som riter, menar jag med Bell. Utrustad med denna grundläggande förutsättning att riter är något mer än det som finns upptecknat i handböcker eller muntligt traderad fast praxis, och med den korta inblicken i ritualforskningens diskurs går jag vidare i mitt inringade av riter.¹⁶⁵ Ett arbete med ett inringade av fenomenet riter kommer att vara en del av arbetet med reaktioner på riter. Hur man ser på vad riter är har betydelse för reaktioner på dem.

1.3.2. Riter som ramar

Don Handelman, ritualforskare, skriver så här i artikeln "Framing":

"The idea of framing is potentially a powerful concept by means of which one can theorize ritual as different from, similar to, and inter-active with non-ritual."¹⁶⁶

Handelman lyfter fram *'framing'*, riter som *ramar*, som ett kraftfullt koncept för att teoretisera kring riter. Riter sedda som *'ramar'* gör det möjligt att skilja riter från ickeriter. Sättet att se på riter som *ramar* (*frames*) kommer från Gregory Bateson ursprungligen.¹⁶⁷ Don Handelman utvecklar Batesons synsätt genom konstruktiv kritik av konceptet i artikeln Re-Framing Ritual 2004.¹⁶⁸

Linjära ramar

Batesons ramar beskrivs av Handelman som väl avgränsade och ickegenomsläppliga. I det batesonska synsättet på riter som ramar så konstitueras ramarna som metakommunikativa.¹⁶⁹ Ramen är fast och konstitueras av meta-budskapet som kommunicerar *"det här är en rit"* och *"låt oss tro"*.¹⁷⁰ Det betyder att det finns ett metabudskap som kommunicerar två saker: Dels en övergång från en ickerituell verklighet till en rituell verklighet dels en övergång från en rituell verklighet till

164 Bell 1997, 202-206.

165 Salomonsen, 1999, 290.

166 Kreinath, Snoek, Strausberg, 2008, 571.

167 Bateson 2000; 1972.

168 Handelman 2004, 9-20.

169 Jag kommer inte att i sin fullhet beskriva Batesons *'frames'* i detta arbete. Det är inte nödvändigt för min framställning då det kommer att framgå av bearbetningen av Handelmans artikel vad Bateson allmänt anses ha velat fånga in med ritualer och *'framing'*.

170 Handelman 2004, 13.

en ickerituell verklighet. Det blir skillnad på ritual och ickeritual. En rituell ram kommunicerar innehållet i riten (*"det här är en rit"*) och hur upplevelsen av innehållet ska uppfattas och processas för deltagarna (*"låt oss tro"*).¹⁷¹ Det här är alltså det som Handelman kallar för det *linjära* sättet att se på riter som ramar.

Handelmans beskrivning av och diskussion av Batesons ramar som linjära löper så här: Bateson går från att se *'frames'* som metaforer till att använda Whitehead och *Russels Theory of Logical Types* för att ge ramarna ett *kognitivt* innehåll.¹⁷² Detta blir avgörande för Batesons utveckling av sitt synsätt på rituellt beteende. Den kognitiva ramen är både organiserande och avskiljande från kontexten. Det finns alltså tydligt i Batesons modell ett innanför ramen och ett utanför ramen. Det blir ett självrefererande system med ett tydligt kognitivt innehåll. Det här är viktigt att inse för att förstå vad Bateson menar med *'ramar'*. Hans paradexempel är en tavla som hänger på väggen. Vårt öga dras mot ramen och vi ser innehållet innanför ramen. Vi tar del av budskapet tavlan sänder oss genom både det innehåll den har och den ram den har. Det betyder att det är just den tavlan med det innehåll den har och inget annat. Det utesluter andra innehåll. Detta betyder att det *inte* kan bli överlappningar i ramverken. Varje ram är för sig med sitt innehåll. Överlappningar skulle störa bilden och ta bort det tydliga med en utsida och en insida dvs. hela idén med just en ram. Meningen med en ram är just att den *inramar*. Själva ramen blir en avgörande del av förståelsen av den rituella praktiken innanför ramen. Så ramen gör två saker: den berättar om sig själv och den berättar om innehållet innanför ramen.¹⁷³ Ramen och dess innehåll, menar Bateson, korresponderar mot *observerbara fakta* om rituellt beteende. Dessa observerbara fakta som ramen består av löser den epistemologiska frågan.¹⁷⁴ Vi vet vad en rit är. En rit är den eller den ramen uppbyggd av observerbara fakta. Den är alltså *inte* en metafor för rituellt beteende. Det finns en observerbar verklighet som korresponderar med det rituella beteendet. Jag ska problematisera detta synsätt något nedan. Först ska vi se på ett alternativt sätt att se på riter som ramar som Handelman utvecklar.

171 Handelman 2004, 9.

172 Den logiska positivismen hade inflytande under denna tid. Bateson hade i sina fältstudier inte ansett sig få den kunskap om de riter han studerade. De teorier han ville få bekräftade gav inte önskat resultat. *'Framing'* blir ett sätt att fortsätta försöka förstå vad riter ha för funktion och innehåll. Detta nya synsätt Bateson för fram gör att det blir möjligt att betrakta riter som väl avgränsade entiteter med en ram och ett innehåll som gick att undersöka empiriskt.

173 Handelman 2004, 10.

174 Kreinath, Snoek, Strausberg, 2008, 573. Handelman ser Batesons synsätt på ramar som ett typexempel på den durkheimiska periodens längtan efter tydlighet i den moderna erans längtan efter *"cleanly bordered, modern nation-state and its reliance on 'bureaucratic logic'"*.

Den möbiska ramen

Handelman vill till skillnad från Bateson se ramarna som mer genomsläppliga och därmed inte *"seamlessly self-refential, but may be negotiated."*¹⁷⁵ Handelman beskriver alltså rituella 'ramar' inte som självrefererande utan som förhandlingsbara. Gränserna är inte absoluta som i fallet med de rituella 'ramar' Bateson utvecklar, menar Handelman. Tavlan på väggen får suddiga ramar. Det blir inte lika tydligt vad som är ram och vad som ramen innehåller.

Handelman ser problem med den batsonska modellen för riter. Problemen rör både tanken på ramen som fast och linjär, men också deltagarna som passiva och alltid innanför ramen.¹⁷⁶ Handelman menar att det finns sex olika problem med Batesons linjära ramar.¹⁷⁷ Det första är det som redan nämnts, den hierarkiska strukturen. Metabudskapet kommunicerat uppifrån och ned avgör vad som är riten och vad som inte är riten. Konkurrerande metabudskap är inte tillåtna för att undvika överlappningar. Den linjära strukturen bygger på ett meta-budskap. Det andra problemet rör den linjära strukturen. Det finns ett tydligt innanför ramen och ett tydligt utanför ramen. Det illustrerades med exemplet av tavlan på väggen. Riten blir tydligt urskiljbar och får ett tydligt innehåll. Det tredje problemet Handelman tar upp är den passivitet ritdeltagarna uppvisar innanför den linjära ramen. Deltagarna kan byta ram men inte modifiera en ram. Ramen är kulturellt betingad och ger inte utrymme för det som finns utanför ramen när ramen väl har fixerats. Jag tolkar det som att ramen är ett stelnat uttryck för en kontext som frambringade den. När ramen väl är fixerad så är den inte förhandlingsbar. Den finns där som ett kulturellt faktum *"each frame resembles a hard and fixed set-piece, inserted mechanistically into social life"*¹⁷⁸ Det fjärde problemet är att ramen är envägskommunikation. Kommunikationen går från metanivån och i en riktning. Praktiken i ramen blir ett derivat av metabudskapet¹⁷⁹. Ramen och praktiken i ramen hör samman, men är två olika saker. Ramen är fixerad och inte förhandlingsbar och agerandet inne i ramen kan inte ske spontant utan ska hållas på ramens villkor. Ramen i sig kan inte ifrågasättas av deltagarna. Ramen blir en slags container där metabudskapet regerar deltagarna. Det är här, menar Handelman vidare, man finner det som Bell kallar *'ritualisering'*. Detta är forskarnas avgränsning av vad som ska studeras som *'rit'*. Detta är Handelmans tolkning av Bells *'ritualization'*. Det femte problemet är att det som finns innanför ramen blir ett statiskt innehåll utan potential till förändring så länge som metabudskapet är detsamma. De ritualiserande kan inte själva förändra vare sig ramen eller innehållet. Förändringen måste komma utifrån, menar Handelman. Detta betyder att ramen blir kontextberoende. Detta gör att ramen blir beroende

175 Kreinath, Hartung, Deschner, 2004, 9.

176 Handelman 2004, 10ff.

177 Handelman 2004, 10-13.

178 Handelman 2004, 11.

179 Handelman 2006, 574.

Handelman 2004, 11.

av de förändringar utifrån som kan ändra metabudskapet. Ändras metabudskapet kan ramen ändras. De som ritualiserar i ramen får då nya förutsättningar för sitt ritualiserande inne i den av metabudskapet förändrade ramen. Det sjätte problemet Handelman tar upp är det han kallar "nesting".¹⁸⁰ Den rituella ramen kapslar in olika *underramar* inne i ramen. Detta, att det finns ramar i ramen, skulle kunna ses som att det gör ramen mer dynamisk dvs. att man kan gå inom den yttre ramen till andra *underramar* inne i ramen, men det menar Handelman är en chimär. Metabudskapet sätter fasta gränser för vad som kan finnas inne i ramen. De *underramar* som finns inne i ramen är del av samma metabudskap som den yttre ramen.¹⁸¹

Handelman ser alltså flera problem med den batsonska modellen med linjära ramar. Den modell Handelman vill föreslå förutsätter Batsons modell eftersom den är en direkt kritik av den. Handelman föreslår en "moebius framing" som ett alternativ till den batesonska modellen.¹⁸² Det är en tanke på en ram som är uppbruten och sedan vriden så att det finns både en insida och en utsida *samtidigt* (en sk. möbisk ring). Handelman skriver: "The moebius surface, or the moebius ring exists through an ongoing contraction of 'becoming' – in other words, it is dynamic within itself."¹⁸³ Den möbiska ringens yta är vriden runt sig själv och det gör att den paradoxalt nog är både insida och utsida samtidigt. Den har en invärtes dynamik. Detta sett att se på ramar som möbiska innebär att skillnaden mellan betraktare och deltagare i riter får potential att upphävas. Betraktaren kan dras in i skeendet (så som jag upplevde vid ritualen i Marocko, om vi går på Handelmans linje) samtidigt som deltagaren kan dras ur riten ut mot betraktaren eller något annat utanför riten. Så som jag uppfattar Handelman behöver betraktaren inte bestämma sig för att träda in i den rituella ramen, utan man kan så att

180 Handelman 2004, 12.

181 Handelman, 2004, 12-13.

182 Handelman 2004, 15. Handelman hämtar denna tankegång från *Rosen Steven 1994 Science, Paradox, and Moebius Principle: The Evolution of a 'Transcultural' Approach to Wholeness*.

183 Handelman 2004, 15.

säga dras in i det rituella skeendet.

In moebius framing the epistemological status of the distinction between the outside of ritual and its inside is put to question. It is not that the outside – say, the political and the economic – intrudes more into ritual; but rather the moebiusness of framing, its ongoing movement between inside and outside and back, brings them into and through one another, perhaps transforming in both directions as it opens in both directions. This may be so, as well for frames within ritual that resist the hierarchy and lineality of nesting, and generate new phenomena that are unplanned, yet that are a potentiality of the ritual frame.¹⁸⁴

Handelman beskriver en böljande rörelse kring den möbiska ringen, den rituella ramen. Ramen blir inte given (som i den batesonska modellen) *a priori* utan den skapas i det ögonblick ritens tar sin början dvs. i en praktik. När människor möts och tillsammans ritualiserar så uppstår ramen i möbisk form. Ramen blir *kontextkänslig*, menar Handelman, istället för kontextberoende.¹⁸⁵ Vidare blir inte ritens teleologi som fast bestämd vid ritualiserandet konstituerande för en ritual med möbisk ram. Den blir mer öppen och mottaglig för impulser likväl som den ger ut impulser. Det ”*oväntade kan hända*”, såsom vi såg att Arendt beskrev människans villkor. Enligt Handelman kan då Durkheims distinktion heligt och profant (som fö. enligt Handelman ligger till grund för ritualstudier även i nutid) ifrågasättas. Gränsen mellan heligt och profant blir inte skarp om man ser de rituella ramarna som möbuslika, menar Handelman.^{186, 187}

Vi står här med två olika synsätt på riter som ramar. I det ena fallet är ramen fast och med ett bestämt innehåll. I det andra synsättet är ramen genomsläpplig och tar emot impulser utifrån likväl som den ger ifrån sig impulser till kontexten. I båda fallen verkar ramarna ändå vara förutsatta som ickemetaforer. Det finns alltså ett kognitivt förhållningssätt där ramarna, oavsett om de uppfattas som linjära eller möbiska, är något som kan sägas korrespondera mot en verklighet. Det skulle då alltså att få kunskap om ramarna eftersom ramarna existerar i verkligheten. Det finns fördelar med synsättet, det går att definiera vad som är en rit och vad som inte är en rit. Men det finns också problem; synsättet kan riskera att bli en slags korrespondensteori för sanning om riter, tolkar jag det som. Om det glider över i en korrespondensteori för sanning om riter så är man tillbaka i problemet med riters essens, riters *väsen*. Handelman diskuterar inte detta problem. Jag menar dock att det är viktigt att lyfta fram det eftersom det i försök att definiera riter kan ligga inbäddat i resonemanget men inte alltid lyfts upp till

184 Handelman 2004, 16.

185 Handelman 2004, 19.

186 Handelman 2004, 19.

187 Att föra in ett sådant teoretiserande om ritualer blir då samtidigt en kritik av ritualdiskursen inifrån diskursen själv. Det knyter an både till Bell 1992 och 1997 där hon öppnar för kritik av ritualbegreppet och då samtidigt också kritik av ritualdiskursen.

Se även Grimes 2012 med sitt bidrag till konstruktiv kritik av diskursen.

ytan. Jag ska diskutera detta kort, eftersom det är av vikt att tydliggöra vad som kan finnas inbäddat i det vetenskapliga instrument man väljer.

Följer vi nu Bateson och Handleman och ser riter som ramar med ett kognitivt innehåll, som går att fastställa, så kan resonemanget föras så här: Riter existerar i verkligheten, eftersom vi kan se människor som ritualiserar i en bestämd rit, till exempel en vigsel. Den går lätt att följa. Den har en början och ett slut och ett visst innehåll och också ibland en legal verkan. I den meningen finns det en korrespondens mot en verklighet. Vigslar finns i verkligheten. Det går att kontrollera. Det är skillnad på att drömma att man gift sig eller att faktiskt ha varit med vid sin vigsel. Är riten utförd i förhållande till de kriterier som ställts upp för vigsel är den sann, det förhåller sig så som är fallet. Riten vigsel är utförd. I fallet då kriterierna för riten vigseln inte stämmer, är den falsk. Det är ingen vigsel. Detta är ett instrumentellt rättfärdigande av riten. De uppsatta kriterierna för riten stämmer, alltså är det en rit 'vigsel'. Detta sammanfaller då också med definitionen av riten – men det är då en definition med de kriterier som forskaren uppställt. Frågan är om denna definition i praktiken omfattas även av den som ritualiserar.

Genom att betrakta riter som ramar med ett kognitivt innehåll får man ett verktyg, om man vill visa vad som är en viss rit och vad den innehåller av fastställt innehåll, ett ritens *vad*. Det finns något avgränsat som går att undersöka och beskriva. Frågan är vad det är man beskriver? Är det ett socialt sammanhang med en social konstruktion eller är det ett fenomen som har en essens bortanför den sociala konstruktionen, en slags ontologi? Genom att betrakta riter som ramar kan man lösa problemet med att definiera vad en rit är och vilket innehåll riten har. Det löser dock inte problemet med vad som betraktas som 'verkligt' i förhållande till riten. Det svarar inte på frågan om varför kriterierna forskarna lyfter fram ser ut som de gör och varför just dessa kriterier skulle kunna anses korrespondera mot en rituell verklighet och än mindre mot det som kallas 'verkligheten' i bestämd form. Där är vi tillbaka i frågan om realism och antirealism och deras metafysiska varianter. Vi hamnar i en *relativism* där riten rättfärdigas av de enskilda kriterierna (lära, tradition, lagstiftning, känsla av helighet etc.) varje kulturellt sammanhang ställer upp. Det kommer sannolikt att se ganska olika ut i varje kulturellt sammanhang. I det fallet kommer frågan om *sanningsanspråk* upp. Hävdar någon att det sätt varpå man själv eller den egna kulturen ritualiserar kring vigsel är det *sanna sättet* blir samtidigt andras sätt *fel* dvs. det sätt varpå de ritualiserar kring vigsel är osant i förhållande till de (universella) kriterier för vigsel man ställt upp vad gäller vigslar. De kulturella uttrycken jämförs och de egna kriterierna görs normerande. Här behöver forskaren som studerar en ritualisering vara klar över vad som finns inbäddat av tankekomplexet i det valda instrumentet, i detta fall riter som 'ramar'.

Bearbetandet av problemet med reaktioner på andras sätt att ritualisera, kan delvis underlättas genom att se riter som 'ramar' med ett kognitivt innehåll som korresponderar mot 'verkligheten', om man tydligt definierar vad som ingår i

denna 'verklighet'. Det vill säga att det går att definiera vad som är en rit. Men, detta kommer inte åt ritens andra sida – den existentiella sidan, där tonvikten läggs på olika livshållningar och verklighetsuppfattningar. Där blir det svårt att definiera vad som undersöks, eftersom man inte på ett enkelt sätt kommer åt den 'verklighet' som beskrivs. Handleman vill nog försöka lösa vissa av dessa problem som uppkommer av att betrakta riter som fasta, linjära ramar med ett kognitivt innehåll så som Bateson för fram det, genom att föra fram tanken på rituella ramar som möbiska. Det skulle då betyda en utveckling mot en öppenhet både i det rituella skeendet och för ritens känslighet för kontexten och, vice versa, kontextens känslighet för riten. Det kan av detta synsätt tänkas bli både synergieffekter likväl som emergens om denna modell används, menar Handelman. Men, jag menar att problemet ändå kvarstår då den möbiska ramen ses som korresponderande mot den verklighet forskaren ställer upp. Den säger bara något om de uppställda kriterierna i en specifik kontext där riten utövas. Den kontextkänslighet Handelman vill se förutsätter ändå att riten har ett innehåll som korresponderar mot det som anses vara den rituella 'verkligheten', det vill säga de kriterier man som forskare ställt upp för ritualiserandet. Tas impulser in utifrån i ritualiserandet och förändrar ramen, kommer oundvikligen frågan upp hur dessa impulser ska kunna diskuteras som kriterier och prövas mot den 'verklighet' man anser att riten korresponderar mot. Detsamma gäller för de impulser som är inifrån kommande och som förändrar den rituella ramen. Det här är förstas de svårigheter som empirisk forskning om mänskliga fenomen måste brottas med. Några kriterier behöver ställas upp utifrån den verklighet man avser att studera, annars finns det inget studieobjekt. Det jag vill tydliggöra i detta sammanhang är, trots förtjänsterna med att se riter som ramar, det problematiska i teoretiserandet kring riter som ramar. Riter sedda som ramar löser problemet med att definiera vad som är riter och det som kan studeras utifrån de kriterier man ställt upp, ritens *vad*. Ritens *hur*, det vill säga innehållet, kan också belysas genom att se riter som ramar. Men problemet med relativism och riter är inte löst med Batsons eller Handelmans modeller. Tänker vi oss att någon utifrån, forskare eller lekman, börjar bedöma kriterierna som uppställts för en rit och allvarligt menar att de inte korresponderar mot 'verkligheten', ställs det hela på sin spets – vem har rätt och vem har fel? Ett annat problem är det som Bell lyft fram, att det är forskaren som utifrån avgör vad som är en rit och inte. Det löses inte heller med att se riter som ramar. Det perspektiv som saknas och som behöver vägas in, är hur människor själva ser på den aktivitet de deltar i. Bell för in det perspektivet med sin distinktion 'ritualisera' och 'ritualisering' som vi såg ovan. Jag skulle inte likt Handelman, hänföra Bells 'ritualisering' till det fjärde problemet Handelman ser med den batsonska modellen. Jag tolkar den distinktion Bell gör som fruktbar för att bearbeta problemet med rituell förändring och inte som konserverande av en fast, linjär ram.

Jag identifierar i detta avsnitt två problemlinor som kan utskiljas när det gäller vetenskaplig bearbetning av riter. Det ena är planet att a) vetenskapligt definiera

vad som är en rit och inte och b) hur kriterierna sätts för att definiera riter i en vetenskaplig process. Det andra planet är hur man vetenskapligt ser på de ritualiserande själva och a) vad de anser är riter och inte samt b) deras kritik av det egna eller andras sätt att ritualisera, samt som följd av detta c) hur rituell förändring kan förstås utifrån kritik av ritualiserande.

Den vägledning vi får av ritualdiskursens brottningsdefinition av riter är fruktbar. Relativismens problem blir tydliggjort för oss. För att förstå bättre vad relativismen för med sig när det gäller riter, behöver vi diskutera frågan om 'sanning' och hur den kan förstås i samband med ritualiserande. För att kunna göra det behöver jag bestämma mig för ett vetenskapligt synsätt på riter som jag finner fruktbart för att diskutera sanningsfrågan och riter. Jag behöver också tydliggöra vilket vetenskapligt perspektiv jag intar när det gäller synen på de ritualiserandes definition av riter. När det är gjort kan jag koncentrera mig på människors kritik av egna eller andras riter (b) i det andra problemplanet och rituell förändring utifrån kritik av ritualiserande (c) i det andra problemplanet ovan.

Det finns ytterligare en annan problematik än den som identifierats ovan om relativism, när det gäller definition av riter. Jag nämnde detta kort i inledningen om riter i det forna Sovjet och i diskussionen om riter som solida i detta avsnitt. Detta har inte berörts vidare i diskussionen i detta avsnitt, men behöver ändå nämnas här innan jag lämnar diskussionen om riter och definitioner. Det är problematiken med definitioner av riter som kommer ur ett *maktperspektiv*. En stat eller regim kan utifrån ideologiska grunder utöva makt genom att i regelverk eller lagstiftning bestämma vad som är ritualiserande och inte. Man kan också utöva makt genom att tillåta, påbjuda eller förbjuda riter. Det här perspektivet är varken forskarens vetenskapliga perspektiv på riter eller den enskilda ritdeltagarens perspektiv på sitt ritualiserande utan ett maktperspektiv och ofta på ideologisk basis men det perspektivet spelar ändå in. Jag kommer att återkomma till detta i del 3 i avsnittet *Riter och rättigheter*. Jag ska nu summera diskussionen om riter och definitioner och presentera de ingångar jag väljer.

1.3.3. Överblick

Hur ser nu den teoretiska utgångspunkten för definition av riter sammanfattningsvis ut, för mitt fortsatta arbete? Jag börjar i Salomonsens enkla men slående syn på riter som ett observerbart "något". Det ringar in att riter finns, de är inte ett "intet" utan ett "något" och fortsätter med Modeus syn på riter det vill säga riter som svaret på något som "hänt". I Modeus definition kan en människosyn skymta fram, som beskriver människan som en ritualiserande varelse. Människor lever sig fram till punkter i livet, där ett ritualiserande hjälper dem att tolka tillvarons komplexitet. Människan har möjlighet att uttrycka sig i en social strategi för att hantera sin tillvaro. Det här förtydligar Bells vida definition där riter ses som en kontextbunden social praktik (sociala strategier), men i en gemensam mänsklighet eftersom ritualiserande finns världen över. Riter ses som levande partikulära praktiker i ett kulturellt sammanhang – men människor är ändå förbundna med varandra i en mänsklighet. Bell ser inte ritualiserandet med ett universellt

drag, men i och med att det finns sociala strategier såsom riter finns det ändå det som är mänskligt gemensamt. Med Geertz såg vi att den ritualiserande människan kan ses i den kontext hon befinner sig i. Riter sågs hos Geertz som något av en universell kategori (som lyftes fram ovan) men också en kontextbunden meningsskapande aktivitet som både speglar och formar den kontext där ritualiserandet sker. Det är det senare perspektivet jag tar med mig. Hos Staal snävas perspektivet in och själva praktiken rit kan detaljstuderas. Det sistnämnda är ett viktigt perspektiv men också ett reducerat perspektiv, eftersom det utesluter de ritualiserandes egen tolkning av det rituella skeendet. Ritualiserandet blir helt utlämnat till forskarens tolkningar av de data om riten som samlas in. Det är trots dessa svårigheter ändå ett viktigt perspektiv att ha i åtanke när man vill diskutera riter och reaktioner på riter som de fortsatta diskussionerna i mitt arbete kommer att försöka visa.

Bells distinktion ritualiserande-ritualisering vid vetenskapligt arbete med riter tar jag in som ett grundläggande perspektiv på riter. Perspektivet rymmer både de ritualiserande själva och hur de betraktar sitt ritualiserande, likväl som forskaren som undersöker aktiviteten utifrån med vetenskapliga metoder. Riternas *vad* och *hur* tydliggörs genom Bells distinktion.

Allt detta kan rymmas inom synsättet med riter som *ramar*, menar jag. Det jag tar med mig från diskussionen av Handelman och Bateson, är att riter sedda som ramar, oavsett den kanske inbäddade ontologiska frågan, är ett praktiskt sätt att i tanken begränsa fenomenet riter så att det faktiskt går att studera. Den ontologiska frågan om riter kommer att beröras under avsnittet nedan, *Riter – verkligt, på riktigt eller inte. Det är frågan.*

Det är ett fruktbart sätt att se på riter med ett begrepp som '*ramar*' därför att det är ett konkret sätt att ringa in fenomenet riter, menar jag. Vi får användbara bilder av riter, om vi föreställer oss dem som ramar. Frågan om ramarna som möbiska, dvs. tvåvägs-genomsläppliga, är intressant, eftersom det skulle kunna ge en ingång i att diskutera inifrån och utifrån kommande förändringar i rituellt beteende. Jag återkommer till det och kommer att diskutera det i del 4. Frågan om huruvida '*ram*' ska ses som en ren metafor eller som något mer med ett kognitivt innehåll lämnas tillsvidare obesvarad och återkommer i del 4. Nu är tid att ställa frågan: Vilken förförståelse av riter har jag som undersöker fenomenet?

1.3.4. Personlig berättelse

Jag är uppvuxen i en lång prästsläkt. Riterna har alltid självklart funnits där. Jag har levt med dem och också burit dem vidare till mina barn. Riterna för mig har varit det som funnits mellan pärmarna på Den Svenska Kyrkohandboken. Officiellt och tryggt i den tryckta boken. De tryckta ordningarna och bönerna blev tidigt i mitt liv "*det rätta och sanna*" sättet att utöva kristen tro på. De ifrågasattes inte. När jag nådde konfirmationsåldern kände jag att jag ville få pröva ett för dåtiden lite ovanligt sätt. Jag ville åka på ridkonfirmationsläger. En ridande präst lät som en dröm för mig! Här kunde jag få kombinera mitt stallintresse med läsningen. Men då slog konventionen till. Familjen sa blankt nej till en sådan

konstruktion. Inte kunde trosläran blandas med stalltjänst och hästtokiga flickor ute på landet och ett läger som dessutom kostade pengar! Jag hänvisades till den reguljära läsningen i församlingen. Jag gick fogligt med på det och gick dit, blev uppropad och deltog i en i mina ögon torr och tråkigt gudstjänst med en mycket allvarlig präst som läste sina böner med entonig röst. På vägen därifrån bestämde jag mig. Skall det vara så här tråkigt att vara ung och kristen då blir det ingen konfirmation för min del. Jag meddelade familjen detta och slutade också att gå i kyrkan samtidigt. Riterna sade mig ingenting längre.

Jag saknade min barndoms fromhet och trosvisshet. Min andliga utveckling avstannade i barndomens trygga värld. Jag gick vidare som tonåring utan att egentligen tro på något. När jag sedan hamnade i vänsterpolitiken tog jag min tillflykt där. Demonstrationer och diskussionsklubbar ersatte gudstjänstlivet. Psalmsång byttes ut mot kampsång och klarinettspel i partiets orkester. Kyrkläger byttes mot musikläger där kampsångerna övades. Allt detta blev en trygghet och var lika väl organiserat som något kyrkliv i Svenska kyrkan. Det går inte att säga att vi tillbad Karl Marx men en djup vördnad fanns det helt klart som ibland gränsade till tillbedjan. Che Guevara hade ikonstatus. Han prydde väggen i mitt flickrum och det glädde mig. Hela vänsterlivet var organiserat i stiliserade former upplevde jag. Man umgicks efter koder som lärdes in och man sade rätt saker på rätt sätt vid möten. På de stora och små demonstrationerna gick man organiserat och alltid efter samma mönster. Det fanns demonstrationsledare som såg till att allt gick till på rätt sätt. De hade sina megafoner där slagord blandades med tillrättavisningar om leden inte var ordnade och prydliga. De uppträdde inte helt olik de präster jag mött tidigare i livet. Efter några år när revolutionen inte kom till Sverige som utlovats, så mattades min tro på hela rörelsen av. Liksom jag ifrågasatt konfirmationsläsningens stela uttryck ifrågasatte jag nu vänsterrörelsens uttryck.

Jag lämnade inte omedelbart rörelsen, men entusiasmen var inte stor längre. Jag smög mig iväg på andligt inspirerade möten i New Age. Jag dansade i smyg heliga frigörande danser. Jag fick ta del av healing, auraläsning, kristallterapi och meditation och yoga. Det var mycket spännande och inspirerande tyckte jag då. Talet om Gud var så olik talet om Gud i min barndoms tryckta trygga handbok. Gud var kraft och verklig på ett nytt och främmande sätt. Gud var i allt och i alla. Jesus blev en avatar vid sidan av Ganescha. Jag lärde mig att be och att sitta kontemplativt i långa sittningar. Det var roligt. En nygammal värld öppnade sig för mig. Jag hade saknat mitt böneliv mycket. Det gick ju som sagt inte att tillbe Marx eller Che, bara beundra och inspireras av. Det hade inte räckt för mig. Nu fann jag en plattform med öppenhet och inga fasta torra ritualer som måste följas. Trodde jag. Det skulle visa sig vara fel. I New Age rörelsen var det inte lika väl organiserat som i kyrkan eller i vänsterrörelsen men det fanns en dold agenda som skulle följas. Pengar. Den som hade råd fick delta i ritualer och danser. Inget var gratis. I början betalade jag glatt i mitt andliga uppvaknande. När det hade gått en tid och det hela inte kändes lika nytt och spännande, och jag dessutom

behövde jobba extra vid sidan av studierna för att ha råd med mitt andliga liv, ville jag inte längre gå på något som arrangerades. Jag gick inte mer och saknade det faktiskt inte heller. Jag var färdig med det.¹⁸⁸

Under en tur i Sverige liftade jag med ett tyskt ungdomsgäng. De var kristna. De var mycket trevliga och bjöd mig med till lägergården. Jag fick en gratislunch och bordsbön. Där händer det något i mig. Under bordsbönen vaknar en längtan i mig som håller i än. Ritualen innan lunchen var kort. Några knäppta händer stående bakom stolar i matsalen, några böjda huvuden, några ord av någon vid bordet, en sång, ett amen. Ugnspannkaka med äppelmos och mjölk till smakade så gott. Omtumlad tog jag farväl och liftade hem till Stockholm och undrade vad jag skulle vara med om efter detta.

Det gick något år och jag mötte flera kristna människor som bara råkade komma i min väg. Jag började gå till högmässor i olika kyrkor i Svenska kyrkan, precis som jag gått till New Age-möten. Högmässorna gav mig mycket. Liturgin var spännande och bönerna ur handboken var nu uttalade med kraft och känsla, inte som när jag besökte kyrkan som blivande konfirmand. Något hade uppenbarligen hänt medan jag var borta från gudstjänstlivet. Jag fick senare veta att det arbetades med en ny handbok i Svenska kyrkan (1986 års kyrkohandbok). Detta påverkade gudstjänstfirandet även i de församlingar som inte var remissförsamlingar för den nya handboken. Gudstjänstlivet var satt under lupp i Svenska kyrkan och alla verkade vilja bidra till det nya som komma skulle. Man sjöng moderna psalmer och nykomponerade mässor användes på högmässotid. Jag var ju inte konfirmerad, så någon nattvard kunde det inte bli tal om, men jag längtade. Jag beslöt mig för att konfirmeras. Det tog ett år av samtal med en präst. När konfirmationsdagen kom var jag fylld av en blandning av upprymdhet och tungt allvar. En markering skulle göras, inåt och utåt. Det var rätt, och för mig i rätt tid, och därefter kom prästkallelsen när jag minst anade det. Jag bejakade den efter en ganska lång vända. Det var inte självklart för mig men jag ville ge vidare av det jag själv fått uppleva som meningsfullt. Jag tog ett stadigt tag i 1942 års Svenska Kyrkohandbok och började predika och göra altartjänst som prästkandidat.¹⁸⁹

Som ung student i Lund 1983 hade jag, märkligt nog, för första gången på riktigt allvar förstått att det fanns många sätt att utöva kristen tro på. Jag var inte uppvuxen i en ekumeniskt sinnad miljö. Vi studenter besökte inte bara Svenska kyrkans gudstjänster. Jag kände mig alltid främmande inför de andra kyrkornas riter. Det var liksom inte rätt, kändes det som. Jag stötte gång på gång emot någon slags *inre gräns*. För mig var kristen trosutövning synonymt med det som stod mellan pärmarna i Kyrkohandboken. För att fira en gudstjänst, så att det

188 Jag vill tydliggöra att det inte menas något nedsättande om nyreligiösa rörelser (NRM) eller vänsterrörelsen från min sida. Jag redogör för mina upplevelser i ungdomen så som jag minns det nu över trettio år senare. För en introduktion till NRM se t.ex. : Dawson 2006.

För en introduktion till vänsterrörelsen i Sverige se t.ex.: Engberg 1978.

189 Jag fick *venia konditionalis* (rätt att predika i Svenska kyrkan) 1984 av nu framlidne biskop Krister Stendahl.

kändes rätt i mig, behövde det vara i kyrkohandbokens ordning. Handboken var som fast förenad med mig som person. Den var en del av hur jag upplevde att jag kom i kontakt med det som jag uppfattade som det heliga i livet. Allt annat föll utanför såsom jag såg det då. Nu över trettio år senare har jag en annan syn på saken. Fenomenet riter låter sig inte fångas mellan pärmarna i någon kyrkohandbok. Det är mycket mer komplext och spännande mångbottnat än så. Så långt min förförståelse av riter.

1.3.5. Religionsfilosofi och riter

Jag upprepar Phillips ord:

My philosophical difficulties are personal, but even though I may benefit from the philosophical insights of others, they cannot, in the same sense, relieve me of my difficulties. I still have to work through them for myself.¹⁹⁰

De filosofiska problemen är våra egna, menar Phillips och jag håller med. Jag är personligen engagerad i ämnet riter. Jag kommer att behöva andras arbeten för min metod men arbetet, det filosofiska tolkningsarbetet, måste jag göra själv. Det finns inga genvägar i detta.

Vad religionsfilosofin och filosofin i stort kan eller bör syssla med är inte en ny fråga. Framväxten av olika områden och skolor inom filosofin har sin början redan i antiken. I modern tid i och med Upplysningen separeras tro och vetande och förnuftet får tolkningsföreträdet i olika diskussioner och särskilt då i fråga om religionen. Förnuftet ansågs överlägset tron som instrument för att orientera sig i tillvarons myller av idéer och sinnesintryck. Under 1900-talet växer den analytiska filosofin fram jämsides med kontinentalfilosofin.¹⁹¹ Skolor står mot skolor och den anglosaxiska filosofins väg blir logikens och språkfilosofins medan de tysk-franska filosoferna söker själens och existensens vetande. ”Till klichébilden av de två traditionerna hör föreställningen att kontinentala filosofer sysslar med de djupa och allvarliga livsfrågorna, medan anglosachsiska filosofer ägnar sig åt pedantiska *petitesser*.”¹⁹² Det är ett citat av filosofen Lars Hertzberg från 2001. Det ger en lite dräplig bild av filosofin och filosofer. Skulle jag placera in mig där ligger jag nog i filosofisk träning närmare dem som ägnar sig åt ”*pedantiska petitesser*”, det vill säga att jag tycker att det är viktigt att reda ut begrepp, klargöra distinktioner och försöka blottlägga argumentationer. Men det är inte allt. Jag vill arbeta med flera framkomliga vägar. Detta för att om möjligt att öka förståelsen mellan människor i en mångfacetterad värld. I det kommer den andra sidan in av filosofin, ”*de allvarliga och djupa livsfrågorna*”. Flera vägar behövs inom det filosofiska arbetet. Filosofen Bengt Kristensson Uggle skriver i *Slaget om verkligheten*

190 Sanders 2007, 37.

191 Se bl.a Janik och Toulmin 1973, som behandlar denna tid i filosofins historia.

192 Hertzberg, 2001.

om filosofiskt arbete:

Kring sekelskiftet 1900 fanns det ett utbrett missnöje med den samtida idealismen (inte olik de tendenser till en ny realism som man kan skönja i vår egen samtid). De alltför högtflygande filosofiska spekulationerna i tidigare filosofier födde en slags verklighetstörst, en längtan efter att etablera en mer påtaglig utgångspunkt för en konkretare filosofi på säkrare grundvalar, en mer verklighetsnära filosofi om man så vill.¹⁹³

Kristensson Ugglas ger en bild av att frisk luft ska fylla de filosofiska lungorna och att en fastare grundval ska finnas att sätta ner foten på efter en tid av spekulativ om verkligheten. Kristensson Ugglas urskiljer tre varianter av detta konkreta: positivismen inom engelsk språkig filosofi, fenomenologin inom den tyskspråkiga filosofin och existensfilosofin inom det fransktalande filosofiska landskapet. Dessa tre sinsemellan olika riktningar närde en sak gemensamt, det konkreta. Man byggde upp filosofiska världar från de olika utgångspunkterna som skulle ge den bild av verkligheten som också stämde med verkligheten. Förhoppningarna infriades inte, det blev inte så som man hoppades trots stora ansträngningar på många områden. Man kunde inte enas om vad som var det konkreta, hur den fasta marken var beskaffad. ”Richard Rorty torpederade drömmen om att få tillgång till det empiriskt konkreta”¹⁹⁴ skriver Kristensson Ugglas målande. Språket ifrågasattes som ett neutralt medium för representationer. Där föll en sten ur positivismens bastion. Kunskapen kunde då inte längre betraktas som ”en enkel spegel mellan ord och värld, språk och verklighet.”¹⁹⁵ Språket sågs istället som ett verktyg som kan skapa saker när det används.

Den tyska filosofins uppgift att ta in kunskap genom ”sakerna själva”¹⁹⁶ ansågs av bland annat fenomenologen Edmund Husserl vara mer konkret och mer grundläggande än positivismens empiriska konkreta. Kunskapen skulle *humaniseras* genom undersökningar av fenomenen så som de företedde sig i människans aktiva systematiserande medvetande.¹⁹⁷ Balansakten i detta sätt att filosofera gick på en tunn linje, där idealismen låg mycket nära. Fenomenologin har genom sin historia löpt risken att förvandlas till en transcendental idealism som skulle göra att en konkret filosofi gjordes om intet för fenomenologin.¹⁹⁸ Heidegger ser belägenheten och ger fenomenologin en vändning genom att införa *förförståelsen* som utgångspunkt för varje hermeneutisk filosofi.¹⁹⁹ Fenomenologin har fortlevt i sin balansakt mot idealismen och då främst i den riktning som leder framåt mot den spännande tanken på ”*tolkningarnas konflikt*”²⁰⁰

193 Kristensson Ugglas 2002, 320-321.

194 Kristensson Ugglas 2002, 323.

195 Kristensson Ugglas 2002, 323.

196 Kristensson Ugglas 2002, 323.

197 Kristensson Ugglas 2002, 323.

198 Kristensson Ugglas 2002, 324.

199 Kristensson Ugglas 2002, 345.

200 Kristensson Ugglas 2002, 325.

På franskt håll introduceras en rad nya teman inom filosofin. *Kroppen, den andre* och *engagemanget* kommer i förgrunden och behandlas av dem som kom att kallas existentialister. Jean-Paul Sartre, Simone Beauvoir och Maurice Merleau-Ponty är välbekanta namn. Idealen som omhulldades var inte positivismens och inte heller den husserlska scientismen. Man vill vara ännu mer konkret än dessa riktningar och går således in på det mest konkreta; den levda kroppen.²⁰¹ Poesi, litteratur, politik och dramatik skulle hjälpa till att göra ”*närvaron i den inkarnerade existensen*”²⁰² rättvisa. Mer konkret än att vara i kroppen och att leva med att vara i kroppen, är det svårt att föreställa sig, tycks existentialisterna vilja förmedla med sin filosofiska riktning. Mothugg lät inte vänta på sig många decennier. Under 1960-talet dyker strukturalismen upp på arenan och vill se en abstrakt filosofi. Strukturalisterna lyfter blicken från kroppen, som är konkret av kött och blod, till det abstrakta i det anonyma och systemaktiga. Ferdinand de Saussure inför distinktionen *la langue*, det vill säga språket som anonymt system, och *parole*, språket som pågående talat.²⁰³ Språket skulle förstås som anonymt och självreglerande. Språket skulle ses som en modell som behändigt kunde transporteras till andra vetenskaper och områden. Människan blev så att säga underordnad språket, ett språk som kunde tänkas leva ett liv, ett teoretiskt anti-humanistiskt liv. Det strukturella och abstrakta överordnades i strävan efter äkthet. Kristensson Uggle upplyser oss om att ”*Det abstrakta framstod därmed plötsligt som verkligare än det konkreta!*”²⁰⁴ Strukturalisternas framgångar blev kortvariga. Redan mot slutet av 1960-talet kom självkritik att upplösa strukturalismen inifrån. Strukturbegreppet var inte enhetligt utan ”*pluraliserat och dynamiserat*”²⁰⁵. Det ersattes av intresse för skillnad och alteritet, det gåtfulla och hemliga skriver Kristensson Uggle.²⁰⁶ Om den levda kroppen ska bli konkret så behöver den förmedlas genom abstrakta strukturer. ”*Man verkar inte längre kunna vara nog abstrakt om man vill komma åt den konkreta verkligheten!*” utropar Kristensson Uggle.²⁰⁷

Så var står vi idag? De tre riktningarnas längtan och sökande efter det *konkreta* har inte infriats. Det konkreta är lika dunkelt som innan 1900-talsfilosofernas ansträngningar. Ska man ge upp inför detta och konstatera att filosofins framtid ser dyster ut? Inte alls, snarare tvärt om. Kristensson Uggle igen: ”*Myten om omedelbarheten har avlösts av en generell insikt om förmedlingens nödvändighet. Vi står med andra ord inför en hermeneutisk problematik.*”²⁰⁸ Vi står alltså inför tolkandets glädje och vedermödor när vi försöker förstå den verklighet vi är satta

201 Kristensson Uggle 2002, 325.

202 Kristensson Uggle 2002, 326.

203 Kristensson Uggle 2002, 326.

204 Kristensson Uggle, 2002, 326

205 Kristensson Uggle, 2002, 326.

206 Kristensson Uggle, 2002, 326.

207 Kristensson Uggle, 2002, 326.

208 Kristensson Uggle, 2002, 327.

i som människor. Hur kan detta tolkande se ut i mitt arbete?

Klassisk religionsfilosofi anses ofta syssla med att argumentera för och utreda olika gudsbevis eller egenskaper hos en transcendent uppfattad verklighet. Andra skulle säga att religionsfilosofins uppgift är att granska argument i texter och tal och att religionsfilosofens uppgift slutar när argumentationer är analyserade och blottlagda.²⁰⁹ Ytterligare andra så som Nussbaum i sin stora produktion, menar sig ha goda skäl till att filosofiskt arbete kan laborera med normativa anslag för att försöka komma till rätta med relativism.²¹⁰ Hon skriver: "*we should insist that philosophy may, indeed should, be responsive to human experience and yet critical of the defective thinking it sometimes contains.*"²¹¹ Filosofin ska enligt Nussbaum utgå från mänskliga erfarenheter och samtidigt vara vaksam på det defekta tänkande som ibland förekommer i mänskligt tänkande.

Herrmann beskriver filosofins och religionsfilosofins uppgift "*I look upon philosophy, and thereby the philosophy of religion, as having three tasks - an analytical, a critical and a constructive one.*"²¹² Herrmann beskriver filosofins och religionsfilosofins uppgift som tredelad: en analytiskt, en kritisk och en konstruktiv. De två första tagna från analytisk filosofisk tradition. De är upplysande om vad som ska göras vid tolkning av ett problem som filosofen väljer att bearbeta. Filosofen ska analysera fenomenet, blottlägga argumentation och sedan kritisera inkohärens, bristande argumentation och tankemissar. Det är viktiga steg i tolkningsarbetet. Den tredje är den konstruktiva uppgiften. Här kan filosofen förslå nya vägar eller alternativa tankemönster eller praktiska handlingsätt, utifrån det filosofen kommit fram till i sin undersökning av den valda problematiken.

Religionsfilosofen kommer till undsättning

När allt löper på och människor inte stöter på några problem som förbryllar dem, behövs inte religionsfilosofens aktiva medverkan. Men stöter vi på problem som förbryllar oss eller kanske stör oss behövs religionsfilosofiskt arbete. Till exempel kan en mormor till ett dopbarn berätta om sina reaktioner och iakttagelser när hon berättar för sina vänner om barnbarnets dop. Mormor beskriver och bedömer när hon berättar om kyrkorummet, dopklänningen, prästens ord, sin eventuella rörelse eller främlingskap över böner och psalmer eller något annat som rör doggudstjänsten. Hon skulle också kunna värdera om riten var rätt eller fel att låta barnet genomgå. Mormor skulle kanske ha föredragit en namngivningsfest i stället för barndop. Vilket språk kan hon använda för att exempelvis inte sära dopfamiljen men att ändå uttrycka det hon vill ha sagt? Kan hon göra sig

209 Herrmann 2004, 4.

210 Phillips 1999, 1ff där Phillips diskuterar filosofens arbete och arbetssätt.

211 Nussbaum 2001, s.11.

212 Herrmann 2004, 37-38.

förstådd? Hur kan ett sådant språk tänkas förstås? Kurtén skriver:

När kan vi säga att vi säga att vi förstår ett språkligt uttrycks mening? Att förstå att uttrycks mening innebär att se dess roll i en större helhet, som inbegriper mänskligt liv. För att förstå ett yttrande (ett uttryck, en text) måste detta ha en plats i något slag av mänskligt social livskontext. Utifrån samspelet mellan språk och liv kan meningen så att säga fångas in.²¹³

Kurtén belyser att för att kunna förstå vad mormor menar med sina iakttagelser och reaktioner och sin eventuella kritik av dopritualen, behöver vi se i vilket *sammanhang* mormor säger det. Hennes liv och hennes språk hänger samman, menar Kurtén. Nu kanske inte mormor gör sig förstådd när hon vill uttrycka sin upplevelse av dopet. Det hon säger är inte meningsfullt i sammanhanget hon befinner sig i. De hon talar med förstår henne inte. Kanske förstår hon inte heller sig själv. Hon står där med sina reaktioner, men utan begripliga uttryckssätt för sin omgivning eller kanske sig själv. Hennes språk räcker inte till för att uttrycka det hon upplever i samband med doggudstjänsten. Här skulle religionsfilosofin kunna hjälpa till, genom att bringa begreppslig reda i mormors liv, så att hon kan göra sig begriplig språkligt i det sammanhang hon befinner sig. Herrmann förstår vidare religionsfilosofens uppgift så här:

the philosopher is able to clarify what it is in our ideas, images and narratives that has led them to cease to function in our lives, and are no longer experiences as adequate expressions for what it means to be a human being or to live with life's inevitabilities.²¹⁴

Filosofen kan, enligt Herrmann, klargöra *vad* i de idéer, bilder och berättelser som gjort att de slutat att fungera som adekvata uttryck för vad det innebär att vara människa och leva med livets oundvikligheter. Filosofen hjälper till med ett klargörande av ett problem som uppkommit i en viss situation, där man upptäcker att de egna tolkningsförutsättningarna inte längre räcker till. Man står inför någon man inte förstår eller är förbryllad av. Förmedlingens nödvändighet är tydlig, med Kristensson Ugglas ord. Ett tolkningsarbete påbörjas för att nå klarhet. Mormors liv skulle då kunna expandera till att även innefatta de upplevelser hon hade vid dopet. Hennes värld skulle då innehålla berättelsen om barnbarnets dop på ett begripligt sätt för henne själv och för andra. Detta skulle då synas i hennes liv på det sätt hon lever och handlar. Hennes livsberättelse skulle ha fått en ny kommunicerbar dimension, där reaktionerna på barndopet ingick med en fördjupad förståelse av livet som helhet. Mormors berättelse skulle ha fått inslag den inte förut haft. Hur kom hon dit? Hur kan religionsfilosofen hjälpa henne?

213 Kurtén 1987, 27.

214 Herrmann 2004, 38-39.

Religionsfilosofen Karin Johannesson skriver så här:

Religionsfilosofen kan, mot bakgrund av sitt tolkningsarbete, kritisera förekommande förhållningssätt till svårigheter som uppkommer till följd av fenomenet religion. Hon kan konstruera och *rekommendera* (min betoning) andra förhållningssätt, förhållningssätt som gör det möjligt att komma tillrätta med en problematik som religionsfilosofen valt att uppmärksamma.²¹⁵

Religionsfilosofens uppgift är att arbeta med filosofiskt tolkningsarbete för att kunna kritisera, om idéer, bilder eller berättelser inte längre tycks fungera som livstolkning menar Herrmann och Johannesson. Religionsfilosofen utför ett tolkningsarbete som kan leda till en konstruktion och en rekommendation av förhållningssätt, menar Johannesson. Herrmann benämner det anslaget som ett ”*constructive step*”, ett konstruktivt steg, som vi såg ovan. Ett konstruktivt steg som föreslår förbättringar eller alternativa vägar framåt i en problematisk situation som till exempel om vi reagerar på en rit. En rit som vi upplever har inslag som vi finner vara annat än gångbara uttryck för livet när det är som bäst, ett gott liv, liksom mormor vid dopet. Mormor behöver helt enkelt hjälp att få se vad det är i situationen med dopet som berör henne. Är det teologin i dopet? Prästens gester eller ord? Psalmerna familjen valt? Eller den religiösa inramningen i stort? Mormor kanske blir illa berörd av talet om Jesu död i närheten av småbarn? Eller så reagerar hon på det som hon uppfattar som en lära om utdrivning av något ont i barnbarnet vid momentet Befrielsebön? Kanske är det Trosbekännelsens ord om de dödas uppståndelse? Kanske tycker mormor att låta döpa barn är omoraliskt eftersom de i princip tvingas till det utan att ha fått ge sitt medgivande? Kanske är mormor ateist eller tillhör en annan livsåskådning än den kristna? Här kan filosofiskt tolkningsarbete komma till hjälp för mormor. Herrmann igen:

If we want to say something about life when it is at its best, we need to have resource to ideas, images, and narratives which manifest themselves as natural responses to life. If our ideas, images and narratives do not function this way, they *must* (min betoning) be modified or replaced.²¹⁶

Det behöver, menar Herrmann, finnas idéer, bilder och berättelser som vi har tillgång till och som hjälper och stödjer existentiella mänskliga behov. När dessa idéer, bilder och berättelser fungerar så blir de en del av ett gott liv. De blir en del av människors livsberättelser, men – påpekar Herrmann, när idéer, bilder och berättelser inte längre fungerar och kanske till och med motverkar ett gott liv, behöver de ses över (bedömas) och diskuteras. Kanske behöver de till och med aktivt bytas ut (Herrmann använder det starka ordet *must, måste, bör*).

Mormor kommer alltså med sina frågor kring dopriten. Något upplevs som fel i samband med dopet och det genererar oförlösta frågor, en förvirring i situationen. När de är åtminstone någorlunda utredda med hjälp av filosofen, vill hon

215 Johannesson 2002, 263.

216 Herrmann 2004, 38.

kanske kunna formulera ett alternativ. Ett alternativ som bättre skulle stämma överens med det som *hon* uppfattar som ett fint välkomnande av ett nytt barn i gemenskapen, till exempel ett namngivningskalas. Nu menar Herrmann att detta inte är religionsfilosofens uppgift ”*It is not the task of the philosopher or the philosopher of religion to construct existentially adequate ideas, images and narratives. Such arise in the shared life of human beings/...*”²¹⁷ Herrmann har förstås rätt i det att det inte är religionsfilosofens uppgift att konstruera existentiellt adekvata idéer, bilder eller berättelser, de uppstår i mellanmänskligt gemenskap. Filosofen ska inte konstruera och föreslå hur till exempel ett namngivningskalas skulle kunna gå till. Det måste levas fram i en mänsklig gemenskap. Men – mormor skulle ändå kunna få hjälp att verbalisera sina tankar och känslor i det som berör henne djupt med filosofiskt tolkningsarbete även här. Filosofen skulle kunna reda ut vilka förställningar om livet som gör motstånd som kan ligga bakom ett namngivningskalas. Mormor är i sin vardagsverklighet med sitt vardagsspråk, där hon vill formulera det hon anser vara det allra bästa för sitt barnbarn och sig själv. Religionsfilosofen ska inte formulera idéer åt mormor, menar Herrmann. Men – religionsfilosofen skulle kunna hjälpa henne att i sin kontext göra sig begriplig och på så sätt också kunna göra sig förstådd och också bättre förstå sig själv. Kurtén skriver:

Att peka på en förekommande användningar av språket på ett sådant sätt att språkanvändaren blir uppmärksam på problem, bristande koherens, i användandet av språket och i sättet att leva, innebär i bästa fall att språkanvändaren förändrar sin språkliga praxis. Denna förändring ligger då implicit (internt) i språkanvändaren själv från börja till slut – det är inte något som filosofen påför utifrån. Filosofin fungerar inte som en extern normativ instans.²¹⁸

Kurtén visar på hur centralt det är att filosofin hjälper till att reda ut hur språket används och fungerar i människors liv. Det kan innebära förändringar för människors inte bara språk, utan också förändringar i det sätt varpå de lever. Hur de kan leva i samklang med ett nytt sätt att använda språket. Filosofen kan man säga förlöser människor till ett liv där språk och liv är i bättre harmoni. Det syns så att säga hur man lever genom att lyssna till hur man uttrycker sig. Detta kommer inifrån den person själv som är stadd i förändring. Det är inget filosofen föreslår eller tvingar fram. Det är en inre process. Man får syn på sig själv, tolkar jag Kurtén. Filosofen är den tysta följeslagaren i den processen.

Så som jag tolkar Kurtén, Herrmann och Johannesson, lägger de tonvikt på ungefär samma ställen vad gäller filosofins uppgift, när det gäller att uppmärksamma problem och bristande koherens när det gäller språket. De skiljer sig lite åt när det gäller det konstruktiva steget, även om Herrmann menar att filosofen inte ska konstruera berättelser, bilder eller idéer. Herrmanns filosof syns ändå, menar jag, lite mer offensiv i sin framtoning när det gäller förändring av det

217 Herrmann 2004, 5.

218 Kurtén 2014, 7 not 15. Kurtén hänvisar här till Phillips 1999, 50-54.

uppmärksammade problemet (kom ihåg Herrmanns *must måste, bör* bilder, idéer, berättelser som bör bytas ut). Likaså Johannessons filosof är lite mer offensiv: ”Hon kan konstruera och **rekommendera** (min markering) andra förhållningssätt”. Här finns det möjlighet för filosofen att konstruera och också rekommendera andra förhållningssätt. Kurténs filosof kan ses som den som förlöser det som redan finns som förmåga till förändring inne i en människa. Det finns förstås implicit även i Johannessons och Herrmanns filosofer, annars skulle filosofisk verksamhet vara onödig om människan var helt statisk. Men Johannessons och Herrmanns filosofer kan nog tänka sig att formulera någon slags om inte ett direkt svar, så kanske ändå en tanke som kan kommuniceras begripligt så att incitament till förändring också kan komma *utifrån*, så att förändring kan ske *inne* i någon. För att tydliggöra så går vi tillbaka till mormor och dopet. Kurténs filosof och mormor skulle nog sitta ner och reda ut vad mormor egentligen ville fått sagt när det gäller reaktionerna på barndopet men inte hade språk nog att kommunicera detta med. När det var gjort skulle mormor kunna stanna i den processen och se hur hon skulle kommunicera det hon ville få sagt, med det språk som skulle växa fram ur henne genom det sätt hon vill leva på när hon vill sitt barnbarn det alla bästa. Herrmanns och Johannessons filosofer skulle nog göra detsamma som Kurténs men kanske vara lite mer offensiva och komma med konstruktiva förslag för att försöka att också få mormor att finna språk för vad som stört henne i ritén, dvs. kritisera ritén, för att sedan finna ett språk för att kommunicera detta med sitt sätt att leva. Liv och språk skulle komma i samklang där också. Resultatet för mormor skulle kanske vara detsamma, vilken av filosoferna mormor än satt med. Vägen dit såg bara olika ut.

Kan det vara dels en lite olika syn på människan och hennes kapacitet till förändring och dels hur stor rätt man har att påverka en annan människa (dvs. vara en auktoritet) som utgör skillnaden i filosofiskt synsätt, som kommer fram hos Kurtén, Johannesson och Herrmann? Kurtén syns förmedla människan som resursrik i sig själv. Visar man henne på det som framkommit vid analys av det hon själv uttrycker med ett ”*så här ser det ut*” så kan hon själv tolka det i en process och komma fram till en hållning som hon kan kommunicera genom sitt sätt att leva. Den processen ska inte filosofen störa så att säga. Filosofens jobb är avklarat. Johannesson och Herrmann kan också se människan som kapabel till egna insikter, men det kanske inte är fel att *efter* att ha visat ”*så här ser det ut*”, att filosofen skulle kunna tänkas gå något steg till och ge konstruktiva förslag eller alternativa vägar. Det ansvaret behöver då filosofen kunna tänkas ta på sig gentemot en annan människa. Det är förstås ett stort ansvar att föreslå något för någon annan och det man säger måste kunna prövas. Det som föreslås behöver kunna gå att ta ställning till. Filosofen behöver vara transparent och inte anförä någon dold agenda. Det man behöver göra, om man väljer att lyssna till filosofens konstruktiva förslag och reagera på dem, är att gå in i en liknande process som filosofen hjälpte till med från början. Sedan kan man avgöra vad som kommer ut av det filosofen föreslagit. Det blir så att säga två processer. En process är det

problem som framkom från början vid samtalet med filosofen. Sedan kommer det filosofen föreslår som konstruktivt förslag som något mer att också processa och ta ställning till. Detta är förstås min tolkning av Kurtén, Johannesson och Herrmann. Kanske skulle de inte känna igen sig. Jag kommer att återkomma till de två vägarnas lite olika syn på hur ett problem kan lösas filosofiskt och vilka konsekvenser det kan få.

Hur kan man ställa sig till olikheten i synen på filosofins uppgift, så som jag tolkat det ovan med hjälp av exemplet med mormor och reaktionen på dopet? Det beror nog på vad man vill accentuera med sitt filosofiska arbete. Ägnar man sig åt exempelvis politisk filosofi som Nussbaum, så ligger det nog i sakens natur att formulera något som är utifrån kommande, för att åstadkomma förändring. Phillips å sin sida förordar en *kontemplativ hållning* inom filosofin. Han anser att Nussbaum inte har denna hållning. Nussbaum förordar en filosofisk öppenhet, som enligt Phillips inte är så öppen som den utger sig för att vara. Hennes tanke är att, enligt Phillips, undvika moralisk relativism och det sätter gränser för det hon vill åstadkomma filosofiskt. Nussbaum lyckas inte med öppenheten, i Phillips tolkning av henne. Den kontemplativa filosofiska hållningen lyckas där bättre enligt Phillips. Den åstadkommer också förändring – men av ett inifrån kommande slag utan filosofens påtryckning. Det är inte filosofins uppgift att vara påtryckande.²¹⁹ (Jag ska inte här vidare behandla Nussbaums filosofiska position, det återkommer senare). Jag vill här bara tydliggöra att det spelar roll vilken typ av filosofi man vill bedriva och i vilket syfte. Detta för oss över till det filosofiskt konstruerade problemkomplexet realism och anti-realism och deras metafysiska varianter. Jag ska kort behandla det nu.

Det filosofiska problemkomplexet realism och antirealism

Problem vi stöter på när vi filosoferar inom religionsfilosofin, kommer nästan alltid att närma sig det teoretiska filosofiska problemkomplex som rör realism och antirealism och deras metafysiska varianter. Det gäller även arbetet med att försöka förstå reaktioner på riter. Det synsätt människor har när de tänker på eller reagerar över riter får grundläggande konsekvenser för den som vill närma sig riter vetenskapligt.²²⁰

Phillips har påpekat i *Philosophys Cool Place* att det filosofiska teoretiska problemkomplexet realism och antirealism och deras metafysiska varianter, inte är till så stor nytta när vi försöker komma tillrätta med att försöka förstå andra. Det vill säga förstå människor som står inför en verklighet som förbryllar dem och hur de tänker om den verkligheten. Det landar oftast i en intern filosofisk debatt,

219 Phillips 1999, 131 ff; Phillips 2001, 43 not 25, 318,

220 Vardy 2010, 25-33.

där olika filosofer positionerar sig. Han skriver:

The real need however is to cut through the realism/nonrealism debate. We need to appreciate that our philosophical choice is not between realism and a mere plumping for some perspective.²²¹

Valet står inte mellan realism eller sökande efter något annat perspektiv, menar Phillips. Det synsättet leder inte framåt filosofiskt. Phillips förslår en annan väg:

I have been contrasting such views (realism och dess motsats) with a contemplative conception of philosophy, one that reflects on our discourse, *our* (min betoning) understanding of the real world, endeavouring to let them be themselves in face of deep tendencies to confuse them.²²²

Phillips vill se en filosofi som inte försöker ”*komma någonstans*” (*getting somewhere*)²²³ det vill säga till en position där man söker förklaringar som är någon slags svar på hur verkligheten ”*ser ut på riktigt*”. Han vill istället att människor ska få ”*vara sig själva*” och se det som förbryllar dem i *deras* värld. Där kommer människor att i en kontemplativ filosofisk hållning se vad som fångar in och begreppsliggör deras värld, menar Phillips. Det blir en annan hållning än den som arbetar filosofiskt med begrepp som realism och dess motsats. Problemställningarna bearbetas där på ett annat sätt, för att komma tillrätta med människans situation i världen, menar Phillips. Här vill Phillips istället föreslå en kontemplativ filosofisk hållning.²²⁴ Phillips hållning är intressant när det gäller ett arbete med ett fenomen som riter. Så som jag tolkar Phillips kan man i stället för att kasta sig in i en teoretisk filosofisk (intern) debatt om riter och huruvida de korresponderar mot något som uppfattas som verkligt eller inte, försöka komma framför riten, för att se och höra hur människor uttrycker sig om den verklighet där de befinner sig. Det blir en synvinkel där den människa som brottas med sin livstolkning rituellt kan komma i förgrunden, i stället för att kanske fastna i en intern debatt mellan filosofiska riktningar.

Jag kommer inte att utarbeta någon position när det gäller riter inom debatten realism och antirealism och deras metafysiska varianter som jag kommer att argumentera för. Jag kommer inte att fördjupa mig i den interna filosofiska debatten realism och antirealism och deras metafysiska varianter, det faller utanför ramen för mitt arbete – men jag kan dra nytta av delar av den i arbetet med

221 Phillips 1999, 76.

222 Phillips 1999, 166.

223 Phillips 1999, 166.

224 Phillips 2001.

riter.²²⁵ Det jag vill lyfta fram är att jag anser, trots Phillips invändningar mot den interna filosofiska debatten i sig, så blir de filosofiskt konstruerade benämningarna för begreppsliggörande av en rituell verklighet, realism och antirealism och deras metafysiska varianter, klagörande för min bearbetning av fenomenet riter. Benämningarna kan användas teoretiskt för att klargöra hur skilda uppfattningar människor har när de uppfattar sin verklighet. Det får vissa konsekvenser av att ha en realistisk uppfattning om riter och andra konsekvenser av att ha en antirealistisk uppfattning. Dessa skillnader blir avgörande för reaktioner på riter menar jag. Vissa synsätt kan leda till reaktioner med starka sanningsanspråk som i sin tur leder till en problematisk relativism när det gäller riter.²²⁶ Det här kan tydliggöras med benämningarna realism och antirealism och deras metafysiska varianter, menar jag. Jag ska återkomma till detta med ett exempel nedan.

1.3.6. Riter – verkligt, på riktigt eller inte. Det är frågan

Med Bell har vi förstått att riter inte behöver ses som en essentiell och universell kategori utan som en kontextuell social strategi. Vi har också sett att distinktionen ritualiserande - ritualisering kan vara fruktbar för att försöka tolka och förstå riter. Det här sättet är ett av de vetenskapliga sätten att närma sig fenomenet riter. När en lekman närmar sig en person som ritualiserar har man inte ofta ett vetenskapligt sätt att se på riter. Där är det vardagsspråket som visar vad som är en rit och inte och hur man ritualiserar och inte. Det är också med vardagsspråket lekmannen beskriver ritualiserande både utifrån och inifrån. Med vardagsspråket kan lekmannen beskriva både en rits struktur och hur innehållet uppfattas.

225 Herrmann, 2004 och Johannesson, 2002 ger belysande beskrivningar av en sådan aktuell debatt mellan realism och dess motsatser från två olika perspektiv. Herrmann argumenterar för en pragmatisk (intern) realism och Johannesson för en non-metafysisk realism. Herrmann kritiserar Phillips position och menar att Phillips inte kommer undan debatten, utan själv kan ses ur ett perspektiv som kan ses som den realism Phillips vill kritisera: *"what Phillips shares with the religious realists, is concern for the good which, they both agree, religion brings whith it."* Här påpekar Herrmann att Phillips gör delvis gemensam sak med realisterna. Sedan skiljer de sig åt i fråga om vad det goda är. *"Thereafter they go their separate ways as regards their views of religion and about what its goodness consists of"* (s.88). Herrmann fortsätter att belysa att både Phillips och realisterna inte ser det man tror orsakar det man menar är sant eftersom Phillips avvisar idén om att våra yttranden representerar någon slags intrinsikalt okonceptualiserad verklighet (s.89). Däremot, menar Herrmann, att Phillips här gör gemensam sak med anti-realisterna: *"Even if Phillips himself means that the whole discussion of religious realism and anti-realism is based on a conceptual confusion, it is, nonetheless, the attention paid to practise and the language associated with it which he shares with the anti-realist"* (s.89). Detta är ett exempel på hur debatten om realism och dess motsats kan föras. Phillips vill ställa sig utanför men det är inte möjligt enligt Herrmann. Jag håller med Herrmann av den enkla anledningen att debatten faktiskt finns filosofiskt. Den är ett faktum. Alltså är det svårt att hålla sig utanför den om man vill filosofera. I något skede kommer man att behöva förhålla sig till den och det inte ska bli vattentäta skott mellan olika filosofiska riktningar. Jag kommer inte att i mitt arbete gå in djupgående i den debatten mellan realismen och dess motsats, det faller utanför ramen till mitt arbete.

226 Vardy, 2010, 24-25.

Sedan kan också reaktioner på struktur eller innehåll, eller både och, beskrivas av med vardagsspråket. Till exempel kan en begravning beskrivas både till struktur och till innehåll. Först ringde klockorna, sedan var det psalmsång, sedan talade prästen, sedan lades mull på kistan etc. Det är strukturen som beskrivs. Sedan kan innehållet i tal och sång beskrivas, blomsteruppsättningar, ljus, tårar, näsdukar, dofter etc. Det är innehållet som beskrivs. Ytterligare kan sedan reaktioner beskrivas. Sorg, rädsla, vrede, vemod, stillsam glädje över en relation som funnits etc. Allt detta, struktur, innehåll och reaktioner beskrivs med vardagsspråket. Vetenskaplig analys av riter beskrivs däremot med något analyspråk. Jag har i mitt arbete med riter valt att arbeta med riter som *ramar* för att arbeta med ritualiserande. Ett sådant analyspråk behöver en ritualiserande lekman inte vara bekant med alls. Det är ovidkommande för den ritualiserande personen om den som vetenskapligt vill närma sig riter ser på riter som ramar eller med något annat analysverktyg. Man ritualiserar för att man vill gifta sig, döpa sina barn, offra till en gudom, hela en sjuk osv.

Det jag gör nedan i ett exempel, är att använda ett filosofiskt konstruerat analyspråk för att försöka begreppsliggöra olika synsätt på riter som lekmän kan tänkas ha i förhållande till riter. Jag vänder mig till religionsfilosofin för att göra detta, för att se vad en bearbetning med hjälp av det filosofiskt konstruerade tankekomplexet realism och antirealism och deras metafysiska varianter kan tänkas bidra med för min frågeställning. Trots de svårigheter som det teoretiska problemkomplexet med realism och anti-realism och deras metafysiska varianter uppvisar i debatten mellan filosofer, menar jag att benämningarna kan ses som klargörande, använda som teoretiska kategorier, för hur olika människor kan uppfatta sin verklighet, där de lever sina liv och brottas med det. Problemkomplexet realism och antirealism och deras metafysiska varianter är teoretiskt. Människor går vanligtvis inte runt och tänker att "*nu är jag visst metafysiskt realist eller metafysisk antirealist*". Men, om man vill tydliggöra hur olika tankesätt kan se ut om verkligheten, så är benämningarna klargörande omsatt i ett konkret exempel. Det får ur en metafysiskt realistisk eller realistisk synvinkel vissa konsekvenser och ur en metafysisk antirealistisk eller antirealistisk synvinkel andra konsekvenser, hur man tänker om riter. Vi kan göra problemet med hur verkligheten kan uppfattas förenklat, genom att tänka oss en skala där vi får två motpoler i synen på fenomenet riter. Det ena synsättet på riter utesluter då i tankeexperimentet det andra och det är det jag är ute efter att visa med exemplet nedan. Jag kommer att göra det Phillips föreslår; jag kontemplerar över det teoretiska problemkomplexet metafysisk realism och metafysisk antirealism och riter och ser vad som faller ut av det i samband med riter. Blir något viktigt synliggjort?

Riter ses i exemplet som ramar. De rituella ramarna i samband med skolavslutningar i kyrkan kan ses som svaret på något som har hänt, det vill säga barnen har gått en termin i skolan och arbetat flitigt. Nu ska de fira att de får ledighet. Jag diskuterar inte innehållet i ramarna utan fenomenet sett utifrån.

Skolavslutningar i kyrkan, som exemplet kommer att handla om, är ett rituellt fenomen, en djupt rotad tradition i Sverige. Skola och kyrka hörde historiskt samman länge i Sverige. Det finns idag ingen koppling mellan skola och kyrka, annat än på frivillig basis och då med lagstiftningen mot religiös påverkan i svensk skola som måste följas. Varje år blossar debatten upp om hur lagstiftningen ska tolkas och röster höjs för eller mot skolavslutningar i kyrkan. Först ska jag beskriva några hållningar till riter med hjälp av de filosofiska benämningarna realism och antirealism och deras metafysiska varianter.

1.3.7. Metafysisk realism och riter

Begreppet metafysisk realism försöker fånga in en hållning där det anses finnas en av människan oberoende verklighet. Den här verkligheten existerar oberoende av om man känner till den eller om man har begrepp att beskriva den med. Den är skild från det som man har inflytande över.²²⁷ Herrmann beskriver metafysisk realism så här:

1) Real objects exists (although it is a matter of debate what sorts of objects they are). 2) These objects exists independently of our experience of them, or our knowledge about them. 3) These objects have a quite determinate properties, and have quite determinate relations to one another, independently of the concepts which allows us to understand them, and independently of the language we use to describe them.²²⁸

Kopplar vi ett metafysiskt realistiskt synsätt till riter så skulle vi kunna säga att riterna är direkt givna av en gud eller en transcendent uppfattad verklighet. Människor skulle då bli passiva eller aktiva mottagare av riter. Vi kan föreställa oss att under en rits gång är deltagarna upptagna av att försöka förstå vad en gud eller en transcendent uppfattad verklighet skulle vilja ha uttryckt, genom deltagarna. Riten kan då beskrivas som en av en gud eller en transcendent verklighets uppfattade vilja och egenskaper, genom deltagarna. En av människan oberoende, transcendent verklighet eller en gud kan tänkas meddela sig med människan genom riten. Det som människan bidrar med är att försöka omsätta i ord och handling vad en gud eller en transcendent verklighets uppfattade vilja vill förmedla genom riten. Det mänskliga språket försöker tolka hur en gud eller en transcendent verklighets uppfattade vilja ska komma till uttryck. Det språk (här förstås *'språk'* i vidare bemärkelse, såsom gester, miner etc.) som bäst anses beskriva en metafysiskt realistisk verklighet blir det bästa uttrycket dvs. det som ligger närmast *'verkligheten'*. Detta kan man kalla en *"kartsyn"*.²²⁹ Ritualiserandet kan sträva efter en avbildning av en transcendent verklighet och en transcendent uppfattad

227 Johannesson 2002, 27. Johannesson pekar på att metafysisk realism är en omdiskuterad position i de filosofiska realismdebatterna.
Herrmann 2004, 42.

Filosoflexikonet (1988) *'realism'*, menar att realism är uppfattningen om att verkligheten existerar oberoende av om den blir erfaren eller kan erfaras och begreppsliggöras.

228 Herrmann 2004, 42.

229 Kurtén 1995, 15-16, 27.

verklighets vilja med ritualiserandet.

Till exempel så skulle den som deltar i eller utför en rituell könsstympning av en liten flicka eller deltar i eller utför en doggudstjänst, kunna tänkas vara uppfylld av upplevelser av att en gud eller den transcendent uppfattade verkligheten är en välsignande kraft som välsignar flickan eller dopbarnet i och med innehållet i riten. Det skulle då kunna tänkas så att mer eller mindre allt i den aktuella riten så som tal, miner, gester, rörelser, ord det vill säga allt som riten innehåller, är direkt inspirerat av en gud eller den transcendent uppfattade verkligheten. Ritutövarens handlande styrs så att säga utifrån. Riten kan då uppfattas inte som en mänsklig aktivitet, utan som en aktivitet där ritutövaren är underordnad riten. En gud eller en transcendent uppfattad verklighet kan uppfattas skapa riten åt människan, fast genom människan. Vi kan tänka oss att det menas att det är en slags gudomlig aktivitet som tar plats inne i människor, både i dem som utför handlingarna och i dem som deltar. Konsekvensen av ett sådant synsätt blir att de som deltar i riten eller leder den är en slags passiva mottagare av riten. I och med det så skulle också ansvaret för de rituella handlingarna övergå från ritdeltagarna till en gud eller en transcendent uppfattad verklighet. Man bär inte själv ansvaret för det aktuella ritualiserandet. Det här kan vara en vanlig föreställning och särskilt då i teistiska religioner. Den kan också finnas i andra grupper av ritutövare med en stark ideologisk övertygelse, till exempel hos nationalisterna som har en övertygelse om någon slags *folksjäl* som behöver komma till uttryck och visar sig rituellt. Den transcendent verkligheten är då denna *folksjäl*. Denna folksjäl finns på riktigt och är högst påtaglig kan de anse som har den här uppfattningen. Det finns en verklighet som korresponderar mot denna folksjäl. Folksjälen är lika verklig som *Gud* är för religiösa människor. Detta får förstås konsekvenser för synen på ritualiserande och riter.

En sådan metafysiskt realistisk uppfattning om riter kan finnas bland religiösa eller ickereligiösa människor med en stark gruppgemenskap. Gemenskapen för in människor i riternas innehåll och man förväntas delta genom att dela samma uppfattning om riten som andra i gemenskapen. Man delar värderingar och uttrycker det genom att delta i riterna. Riterna som sådana som aktiviteter kan sällan eller aldrig ifrågasättas, de ser ut som de gör och den som vill delta får delta fullt ut eller välja bort att delta. Människor är underordnade riternas ordning och orden och innehållet i riterna kan sällan eller ska inte ifrågasättas av människor. Dessutom är ofta innehållet i riterna, själva ordningen, viktig. Gester, tal, rörelser, sånger behöver ofta utövas i rätt ordning för att riten ska vara rätt utförd.

1.3.8. Metafysisk antirealism och riter

Den andra polen, det *metafysiskt antirealistiska synsättet*, kan utveckla hållningen att fenomenet riter är en mänsklig aktivitet, med eller utan inblandning av en gud eller en transcendent uppfattad verklighet. Det finns inom metafysiskt antirealistiskt synsätt en skillnad i synsätt beroende av hur frågan om hur en gud eller en transcendent uppfattad verklighet behandlas. Antirealismen inte är ett homogent

tankemönster utan det är en reaktion på det realistiska synsättet.²³⁰ Antirealism är mer ett kluster av olika uppfattningar, än en sammanhållen filosofisk inriktning.²³¹ Den som förnekar minst en av de tre teserna Herrmann framförde om metafysisk realism kan räknas som anti-realist.²³² Gemensamt för antirealister är att man ifrågasätter realismen och realismens grunder.

En realistisk grund, metafysisk eller inte, är att det finns en verklighet som har egenskaper och existerar, helt oberoende av om går att få kunskap om den eller inte. Antirealisten ifrågasätter det här och hävdar att det inte är meningsfullt att tala om det som vi inte har tillgång till eller kan få kunskap om. Antirealismen kan ses som ett kluster av uppfattningar allt från konstruktivism, som menar att allt är mänskliga konstruktioner dvs. det finns ingen gud eller transcendent uppfattad verklighet, till antirealister som menar att en gud eller en av människan oberoende verklighet inte är utesluten utan till och med trolig – men att det inte går att få kunskap om den. Det enda människor har tillgång till att få kunskap om är det mänskliga. Bara ritdeltagarens egna intentioner och handlanden kan komma till uttryck i tankar, ord, känslor, gester och minspel.²³³ Det är den subjektiva intentionen som avgör hur riterna skall tolkas, inte som i fallet med metafysisk realism, en gud eller en transcendent uppfattad verklighets eventuella vilja med riten.

För att belysa hur det filosofiska problemkomplexet med metafysisk realism och metafysisk anti-realism kan användas i samband med riter kommer här ett exempel. Exemplet är medvetet gjort som svårt att läsa fort, eftersom tanken är att hinna reflektera över (kontemplera) ett så komplext mänskligt fenomen som att förstå någon annan eller sig själv när det gäller en rit. Det kan behöva läsas flera gånger.

Kafferasten

Sex arbetskamrater möts på en arbetsplats på kafferasten. De kommer att börja diskutera riten skolavslutning i kyrkan över kaffet, eftersom de på morgonen läst att det stormar kring skolavslutningar i kyrkan och saken diskuteras livligt i media. Skollagen påbjuder att skolan är religiöst neutral.

Samtalet börjar. Adam går sällan i kyrkan. Han är medlem i Svenska kyrkan och kommer till kyrkan vid jul och vid skolavslutningar när barnbarnen sjunger

230 Johannesson 2002, 173 ff. Begreppet 'antirealism' är från början förknippat med filosofen Dummetts arbete. Dummett vill diskutera realismens meningsteoretiska förutsättningar. Dummett förknippas av andra med uttrycket antirealism. Självt står han inte för alla synsätt som finns i detta kluster av uppfattningar i reaktionen mot realismen.

231 Herrmann 2004, 98 f, om distinktionen mellan en metafysisk antirealism som förnekar existensen av en transcendent verklighet, en gudomlig verklighet över huvudet eller en metafysisk antirealism som förnekar att religiösa idéer är beskrivningar av en icke-begreppsliggjord, transcendent, gudomlig verklighet.

232 Herrmann 2004, 42.

233 Det är fullt möjligt att tänka sig en människa som deltar i en borgerlig begravning, som utan att de andra är inblandade, för sig själv utför t ex. bön.

in sommaren. Bertil är inte medlem i Svenska kyrkan. Han kallar sig ateist. Han går aldrig till kyrkan självmant, utan bara när någon dött eller gifter sig. Något enstaka barndop kan det bli också. Cecilia är medlem i Svenska kyrkan och sjunger i kyrkokör sedan barnsben. Hon är ofta på gudstjänst, men kommer aldrig till nattvarden. Fatima är muslim och bär huvudduk och iakttar de fem bönestunderna, firar Ramadan och Eid al Adha i sitt ursprungsland. Erik är medlem i Svenska kyrkan och går ofta i kyrkan och är engagerad som kyrkvärd i sin församling. Frida är inte medlem i Svenska kyrkan och tycker att religiösa uttryck är mänskliga påfund och humbug. Det är självklart att kyrkan inte ska vara med i något som skolan gör. Staten ska inte bidra till vidskepelse och humbug. När hon någon enstaka gång av sociala skäl såsom bröllop, dop eller begravning tvingas in i kyrkorummet blir hon illa berörd. Hon kallar sig inte ateist eftersom det vore att erkänna att det fanns en gud av något slag. De sex arbetskamraterna har alltså som vanligt kaffepaus samtidigt klockan 14.30 varje arbetsdag.

De har oftast ett fritt och öppet samtal arbetskamrater emellan. Denna dag blir det dock lite gnissel vid kaffebordet. Det är Bertil som har läst att nu ska man inte längre ha skolavslutningar i kyrkan. Han är upprörd och har nått en gräns för vad han anser är godtagbart. Han minns sina skolavslutningar med glädje och tycker att det egentligen är det är bästa kyrkan kan göra för svenska folket. Nu kan man tycka att det är konstigt att Bertil reagerar så. Han är inte ens med i kyrkan och borde inte ha någon åsikt i saken, men det har han. Han har nämligen svårt för det mångkulturella inslaget i Sverige. Inte så att han inte tycker om Fatima – nej henne tycker han om för han känner henne och vet att hon är en bra person och duktig arbetskamrat. Han tänker inte på att hon råkar vara muslim. Det är hennes privatsak. Men skulle Sverige förvandlas av andra trosriktningar och inte längre vara ett *riktigt svenskt land*, så som det alltid varit och är menat att vara, dvs. om till exempel Fatimas tro skulle sprida sig i Sverige, då är inte Bertil med på noterna. Sverige är svenskt bara för att det är så och alltid varit så. Det är meningen att Sverige ska vara svenskt med svensk kultur. De som kommer hit får anpassa sig till detta och den svenska folksjälén som kommer till uttryck bland annat genom skolavslutningar i kyrkan. Svenska kyrkan står som garant för detta *svenska*. Om inte skola och kyrka längre hör samman med skolavslutningar till sommar och jul så rubbar det Bertils världsbild.

Kyrkan har mindre med tro att göra för Bertil än med *det svenska* i den svenska kulturen. Ledet *Svenska* i Svenska kyrkan är för Bertil det allra viktigaste. När han gick ur kyrkan var det inte i hans tankevärld att något skulle ändras i Svenska kyrkan. Han gick ur av hänsyn till dem som verkligen har en gudstro i Svenska kyrkan. Bertil har ingen gudstro, alltså ville han inte hyckla och vara med. Detta steg tog Bertil av hänsyn till dem som tror, eftersom han respekterar dem som tror och vill inte kränka dem genom sitt medlemskap i Svenska kyrkan. Bertils förhållande till Svenska kyrkan är alltså ganska komplicerat. Han har respekt för dem som tror på Gud. Han räknar med att Gud finns för andra människor men Bertil tror inte på Gud. Fenomenet '*Gud*' är en ändå en realitet för honom,

eftersom andra människor tror att Gud finns. Gud finns på riktigt för dem som tror, tror Bertil. Han verkar tänka att de som tror på Gud, tänker att Gud finns på *riktigt*. Bertil tror så att säga på de människor som tror på Gud, att de tror på riktigt och är seriösa i sin tro att de *är på riktigt* dvs. de finns och är seriösa i sin tro på Gud, en Gud som Bertil själv alltså inte tror på. Bertil respekterar alltså troende människor för deras tro på en Gud som Bertil inte tror finns. Bertil verkar vara realist när det gäller Gud, fastän han själv inte tror på Gud. Han är inte metafysisk realist såsom de som verkligen tror på Gud som en transcendent realitet men han är realist i förhållande till att han tror, att de som tror på Gud räknar med att Gud finns. Dessa människor som tror ska få Bertils respekt för att de tror på Gud, som Bertil inte tror på. Han räknar också med att kyrkan upprätthåller *det svenska* i Sverige *genom* att människor tror på Gud och är med i kyrkan. Bertil behöver de troende som är med i kyrkan för att Sverige ska vara svenskt. Här är Bertil metafysisk realist. *Svenskheten* finns på riktigt och upprätthålls av kyrkan genom att kyrkan och skolan hör samman i en slags folksjäl, som kommer till uttryck bland annat vid skolavslutningar till jul och sommar. Det finns inget *svenskare* för Bertil än just skolavslutningar med psalmen 199 i den Svenska psalmboken, "*Den blomstertid nu kommer*", i kyrkan.²³⁴ Bertil är alltså realist i förhållande till en gudstro och metafysisk realist i förhållande till tron på en *svenskhet* som kyrkan står som garant för. Därför är Bertil upprörd när han förstår att staten med sin lagstiftning om religionsfrihet menar att det inte är rimligt att ha skolavslutningar i kyrkan och detta ger han uttryck för vid fikapausen. Frida ger mothugg direkt.

Frida menar att staten gör helt rätt i att inte uppmuntra till humbug och vidskepelse i det svenska folket, ett folk som Frida anser vara multikulturellt och där var och en har rätt till att leva som den önskar. Det finns för Frida alltså ingen svensk folksjäl. Ett sådant tänkande är nonsens för henne. Ett sätt att leva har inte företräde framför något annat och *staten* står som garant för att lagar om denna frihet upprätthålls. Hon anser vidare att det är helt i sin ordning om någon vill hålla på med religion. Det är det upp till den människan dock är det en privatsak man inte prackar på någon annan. Staten ska vara *vårdeneutral* i alla frågor, både profana och religiösa. Staten står bortom allt sådant som att ta ställning för ett religiöst beteende. Staten har inte rätt att gå in och bestämma över människors liv i frihetens namn. Frida är antirealist när det gäller religion och religiösa uttryck. Hon ser en gud som ett mänskligt påhitt och riter såsom skolavslutningar är religiöst humbug som inget som skolbarn ska tvingas att delta i. När det kommer till staten verkar Frida ändå luta åt att vara realist. Staten existerar och kan vara verklig och en instans att räkna med. Kanske är hon till och med metafysiskt realist som räknar med att staten är ett *väsen* som är ofelbart och neutralt till sin

234 Den svenska psalmboken. 2002.

karaktär och som kan fatta goda beslut och meddela det till människor.²³⁵ Bertil håller förvisso med Frida i sak att staten har rätt att stifta lagar och se till att de efterlevs men inte när det gäller kyrkan och skolavslutningar. Där gick staten för långt, eftersom för Bertil sitter svenskheten i den kultur som Svenska kyrkan varit med och byggt upp. Bertil befarar att det svenska kommer att försvinna i rask takt med de åsikter som Frida företräder. Staten är för Bertil bara en samling förtroendevalda personer som sitter en mandatperiod och bestämmer över folket. Finns inte de förtroendevalda finns det ingen stat. Här är Bertil antirealist. Bertil och Frida kan inte mötas i sina olika utgångspunkter om staten eller skolavslutningar i kyrkan vid kaffestunden.

Erik kommer nu in i samtalet. Han var aktiv i skeendet när Svenska kyrkan och staten gick skilda vägar år 2000. Han såg det en kyrkans befrielse från statlig inblandning. Nu fick kyrkan bli kyrka på riktigt. Han hade gärna sett att det inte ens blev en lag om Svenska kyrkan i Sveriges rikes lag. Kyrkan är för Erik ett heligt samfund *inför Gud* och detta samfund har inget med staten att göra. Det är visserligen bra att det är en folkkyrka som finns från Ystad till Haparanda, men det har inget med staten att göra. Det är en gud som är garant för att kyrkan är en levande och högst påtaglig organism. För Erik är det egalt om det är skolavslutningar i kyrkan eller inte. Han kan tänka sig både och, men bara under förutsättningar att kyrkan får vara kyrka och predika *Guds ord*. En skolavslutning utan bön och välsignelse är otänkbart för honom. Det viktiga är att det är en andakt värdig kyrkans väsen. Staten har inte rätt att lägga sig i hur kyrkan som väsen vill utöva sina riter. Erik är metafysisk realist både vad det gäller en gud och kyrkan. Han tror på ett högre väsen skilt från människan och som människan inte förfogar över och som människan bara kan beskriva med taffliga människoord utan egentlig täckning när det gäller det gudomliga hos Gud. Han är också metafysisk realist när det gäller kyrkan. Kyrkan är Guds och Gud förfogar över den. Den är en andlig organism vars sanna väsen finns bortom tillvaron på jorden. Eventuell kunskap om Gud och kyrkan kan delges troende människor genom bön och lovsång.

Fatima håller med Erik om att Gud är den som styr allt. Fatima är metafysisk realist i den frågan. Denna gud har dock inget med Svenska kyrkan att göra. Gud har uppenbarat sig i Profeten inte Jesus Kristus. Jesus Kristus är en profet fast av inte samma dignitet som Mohammed. Kyrkan är ett påhitt av människor som lägger för stor vikt vid Jesus som profet, men kyrkan kan gott finnas. Fatima har trevliga kristna vänner som hon träffar regelbundet men de är inte del av *"Guds sanna uppenbarelse"*. Fatima är metafysisk antirealist när det gäller kyrkan och

235 Edlund skriver: *"Hur påverkar föreställningen om idéers oberoende vår vardagliga demokrati och religionsfrihet? Föreställningen om att det finns en egentlig (och därmed en oegentlig) religionsfrihet respektive demokrati, kan förleda politiker till att tro att de och endast de har sanningen."* Edlund i Modée och Strandberg (red.) 2006, 58.

Jesus som "Guds son". För Fatima kan barnen gärna komma till kyrkan på skolavslutningar. Det hör till det svenska i Sverige. Det är tradition och hennes barn kan gärna känna till den. Här håller Fatima med Bertil om att det finns något som kan kallas *folksjäl*. Olika folk har olika folksjälar och Fatimas barn går på Koranskola och vet vad de ska tro och vad en muslimsk folksjäl kan innebära, så Svenska kyrkan utgör inget hot. Det är som ett studiebesök. Fatima vill inte att hennes barn ber i kyrkan men de kan gärna komma med på skolavslutningar för att få del av det svenska. När det gäller svenskheten är Fatima likaväl som Bertil metafysisk realist. När det gäller staten är Fatima enig med Bertil; Staten är bara en samling förtroendevalda och tjänstemän som fattar beslut. Utan dessa människor finns det ingen stat. Staten har inget väsen.

Cecilia i sin tur tycker att skolavslutningar i kyrkan är en självklarhet precis som Bertil. Staten ska inte lagstifta mot detta. Cecilia har ingen åsikt om vad staten i sig är. Det har hon aldrig funderat över. Hon är varken realist eller anti-realist när det gäller staten. Om hon anser något så skulle det kunna vara att staten är ett välbeprövat sätt att utöva makt på. Det verkar ha passat många samhällen under många århundraden. Därför är staten bra att ha men den utgörs av människor och har inget eget väsen. Cecilia tänker när det gäller styrelseskick; att det som prövats och gillats av många och på många sätt setts som bra har ett egenvärde. Statens egenvärde utgörs av att det är sant att staten värnar samhället. Utan stat, inget fungerande samhälle. Cecilia är pragmatiker vad det gäller staten. För Cecilia har skolavslutningar i kyrkan inte med det svenska att göra utan med känslan av sommarlov. Den känslan ska staten värna för att samhället ska fungera. För Cecilia är sommarlov något alldeles extra. Naturen visar då tydligt att en gud finns. Naturen i sig på sommaren är ett gudsbevis och som barn kände hon sig alltid mer religiös på sommarlovet än annars. När skolkören hon var med i som barn sjöng sommarens lov vid skolavslutningarna då kände hon att hennes tro på Gud var stark. Cecilia möter inte Gud i nattvarden utan i naturen. Hennes engagemang i kyrkokören har med känslan av sommarlov att göra. När hon sjunger minns hon med hela sin varelse somrarnas skolavslutningar och förväntningarna på sommar och gudsnärvaro i sommarnaturen. Detta är något som hon tycker talar till hennes hjärta på ett mystiskt sätt varje sommar. För Cecilia är naturen ett gudsbevis, frågan är om inte naturen är Gud. I så fall är Cecilia metafysisk realist i fråga om naturen som företeelse. Adam har inte sagt något under samtalets gång. Han blev hämmad av Bertils inställning att medlemmarna i Svenska kyrkan står för det svenska i Sverige. Adam är inte uttalat religiös utan är mer med i Svenska kyrkan *för säkerhets skull*, om det skulle vara så att en gud skulle bli tydligare för honom. Ledet *svenska* i Svenska kyrkan har ingen betydelse för honom heller och han vill inte axla trosoket Bertil lägger på Svenska kyrkans medlemmar. Adam har inte uppfattat skolavslutningar som en religiös företeelse alls. Det är en skoltradition rätt och slätt och har inget med vare sig svenskhet eller något religiöst att göra. För hans del kan han lika gärna vara i ett klassrum eller på en skolgård som i kyrkan och utöva denna ritual. Adam är

kanske en försiktig metafysisk realist i fråga om en gud. Han är antirealist när det gäller svenskheten. Svenskheten finns bara som tankekonstruktion i folks huvuden enligt Adam.

Kafferastsamtalet är rörigt och fyllt av motsättningar. Det är inte lätt att försöka förstå vad den andre menar och vem som egentligen har lite liknande åsikter och skulle kunna mötas. Därtill är kafferasten för kort. Adam ser inget problem där Bertil ser ett stort problem. De möts inte i samtalet alls. Adam har inte samma syn på kyrkan som Erik men skulle kunna möta Erik när det gäller att skolavslutningar är viktiga, fast då från olika utgångspunkter i fråga om varför. Erik och Fatima skulle kunna mötas eftersom de båda tror på en gud som är verklig och verksam men det skulle vara samma problem som med Adam och Erik, nämligen grunden till varför skolavslutningar i kyrkan ska finnas kvar. För Fatima är det svenskheten som är argumentet och för Erik förmedlandet av *Guds ord* och kyrkans väsen. Egentligen ligger Fatima närmare Bertil i sin syn på skolavslutningar i kyrkan. Det är svenskheten de är ute efter att få förmedlad. Cecilia skulle kunna ses som att hon förstår Erik och Fatima, men då från helt olika utgångspunkter eftersom Cecilias Gud är Naturen själv i all sin sommarprakt. Frida och Erik har lite liknande syn på staten som en samling demokratiskt valda förtroendevalda personer. De har dessutom lite liknande syn på att något inte ska vara humbug, och då utan att dela synen på en verksam och verklig gud.

Exemplet är som nämnts medvetet valt som svårt att följa. Det kan behöva läsas flera gånger eftersom så här rörigt kan det vara, när det gäller ett samtal om ett ämne som berör människor på olika sätt. Kafferasten avbryts och arbetskamraterna har inte möts i förståelse av varandras åsikter. De har alla sina inre gränser i frågan om skolavslutningar och där står de. Förstår de varandra? Kanske, kanske inte. Fick de längre tid på sig är det inte otroligt att de åtminstone skulle kunna bena ut var de står ordentligt i förhållande till varandra. Likheter och skillnader skulle kanske kunna framträda lite tydligare. De skulle då ha möjligheten att åtminstone se varandras ståndpunkter eller omvänt råka i luven ordentligt på varandra. I takt med att tydligheten ökar, kan också upprördhet över den andras ståndpunkt komma att öka. Grundvärderingar bryts mot grundvärderingar och kan orsaka konflikter. Människor är ofta beredda att försvara sina värden även i de små sakerna i livet, inte bara de riktigt stora avgörande sakerna. Detta skulle kunna tänkas ske och sker människor emellan, även över något som kan uppfattas så trivialt som en relativt enkel rit, som till exempel en skolavslutning.

Med hjälp av det teoretiska tankekomplexet realism-antirealism och deras metafysiska varianter har jag försökt att belysa hur komplext det är när människor diskuterar något som berör dem på olika sätt. Med de teoretiska filosofiska benämningarna har jag försökt fånga in de olika personernas hållningar. De är inte själva varse hur olika hållningar de har mellan sig eller inom sig själva. Sedda utifrån med de teoretiska begreppen som verktyg har förvirringen i samtalet belysts. Så här rörigt kan det vara när människor samtalar med varandra. De föreställningar man har redovisas inte. De finns där som dolda förutsättningar i varje

samtal. Det är kanske inte heller möjligt att redovisa förutsättningarna. Många föreställningar är inte medvetna för den som har dem. Är de medvetna kanske de ändå inte går att verbalisera av olika skäl. Skälen kan variera från person till person och också från gång till gång, beroende på vilket sammanhang man befinner sig i. I vissa sammanhang kanske man känner sig hämmad, i andra känner man sig mer fri att uttrycka sig. Kunde människorna i exemplet ovan någorlunda kunna också förstå varandra, inte bara bena ut var de stod åsiktsmässigt, om de fick tid på sig längre än en kafferast på jobbet? Frågan är också att även om de skulle kunna komma att förstå varandra, förstår de sig själva? Förstår de sina egna motiv och ståndpunkter i fråga om riten skolavslutning (eller någon annan fråga i livet)? Även där, är det kanske, kanske inte rimligt att tänka. Kanske förstår de sig själva eller så gör de det delvis eller inte alls. Jag har kontemplerat detta, med Phillips ordval. Det som blivit tydligt är hur rörigt ett samtal om en rit kan bli och hur svårt det är att samtala människor emellan om ett ämne som berör. Denna insikt för oss in på området mänsklig interaktion. Hur kan mänsklig interaktion förstås?

1.4. Goffmans värld

Jag skrev i inledningsavsnittet av avhandlingen: *”Självvet för en inre kamp vid sin gräns om vad som verkligen ska komma ut och visas för andra. Vad ska avslöjas, vad ska döljas? Vad ska stanna på bakgården och vad kan visas på framsidan?”* Sociologen Erving Goffman beskriver människans belägenhet i det sociala spelet så här:

När en individ kommer i kontakt med andra individer söker de i allmänhet skaffa sig upplysningar om honom eller att tillämpa de upplysningar om honom som de redan har/.../Upplysningar om individen bidrar till att definiera situationen och gör det möjligt för de andra att veta i förväg vad han kommer att vänta sig av dem och vad de kan vänta sig av honom.²³⁶

Goffman belyser hur en människa är utsatt för andras blickar. Hon är utsatt för deras vilja att få veta något om henne. Hon definieras av andra, utifrån det som andra ser hos henne eller tillskriver henne. Goffman menar att den information man har eller får, gör det möjligt att också förutse vilka förväntningar som finns från båda hållen. Man går in i en relation där vissa roller eller beteenden förväntas av en. Ser man en läkare på en akutmottagning till exempel, så förväntar man sig ett professionellt medicinskt bemötande. Själv är man patient, med en inställning som ger läkaren möjlighet att utföra sitt jobb väl. Man förväntar sig inte att få höra en operaaria av läkaren i undersökningsrummet, lika lite som läkaren förväntar sig att för höra semesterminnen från patienten. Rollerna är givna i situationen. Huruvida läkaren har grälat med sin partner eller om patienten nyss planterat azaleor är ointressant. Allt sådant hålls utanför relationen. Men allt detta finns ändå där i undersökningsrummet. Det finns dolt i relationen och

236 Goffman 1959/74, 11.

kan förmedlas indirekt. ”Individens ’*sanna*’ eller ’*verkliga*’ attityder, övertygelser eller känslor kan bara fastställas indirekt, genom hans öppna medgivanden, eller vad som förefaller vara ett ofrivilligt expansivt beteende.” menar Goffman.²³⁷ En människa kan alltså uttrycka sig direkt med ord eller gester men också indirekt genom indirekt kommunikation med ord eller gester.

Goffman gör distinktionen *uttryck som sänds ut* och *uttryck som överförs*. Med det förra är det, det vi kan mena med traditionell kommunikation dvs. det vi säger och gör i begränsad mening *så här brukar han säga eller göra*. Det andra är det som är kommunikation i vidare bemärkelse dvs. det som man ännu inte vet om honom, som han ger uttryck för med ord eller gester. Båda sätten kan användas för att ge en rättvisande bild av personen med goda resultat eller en felaktig bild med negativa resultat. De negativa resultaten kan vara negativt för personen själv eller negativa för andra. Är de negativa för andra kan det innebära att man avsiktligt gett felaktig eller vilseledande information i både det som sänds ut och i det som överförs. I det förra fallet är det ett svek inblandat i det andra är det hyckleri, menar Goffman. Goffman är främst intresserad av den andra typen av kommunikation, den som överförs.²³⁸ Jag kommer att ge mig in i Goffmans värld nedan, för att se hur han tolkar mänsklig kommunikation och för att se vad det kan betyda för min undersökning att se världen från ett goffmanskt inspirerat perspektiv på riter.²³⁹

Människan är i Goffmans värld en individ som har ett själv och som ingår i team som skapar rutiner för samlevnaden.²⁴⁰ När teamet framträder som grupp med de rutiner de skapat kan de ha en publik eller agera utan publik. De är då sin egen publik. Varje teammedlem förväntas att inte sabotera för gruppen genom olämpligt uppträdande. Teammedlemmarna står i ömsesidigt beroende till varandra för att sabotage ska undvikas. De kittas samman för att helheten ska fungera. De kan stå olika i en hierarki inom teamet men kittas ändå samman för att alla delar behövs för helheten. Här i den gemenskapen kan förtroligheter delas. Denna förtrolighet beskriver Goffman som ”*en slags intimitet utan hjärtlighet*”²⁴¹. Ett slags formellt förhållande i ett accepterande av en individ i teamet. Medlemmarna i teamet förutsätts att vara lojala mot varandra och inte svika gruppens åsikter, normer och värderingar inför andra team eller enskilda individer²⁴². Tre egenskaper kännetecknar en god teammedlem; lojalitet, disciplin och försiktighet.²⁴³ Dessa behövs i mötet med andra team och i interaktion med dem.

237 Goffman 1957/74, 12.

238 Goffman, 1957/74, 14.

239 Goffmans perspektiv används ofta inom ritualdiskursen och också inom sociologin. Se bl. a. Bell 1992, 1997.

240 Goffman, 1957/74, 75.

241 Goffman, 1957/74, 78.

242 Goffman föreställer sig också en slags enmansteam s.80. Den personen agerar ensam men har alla de kännetecken som ett flermansteam har.

243 Goffman, 1957/74, s.199.

Det är möjligt för en teammedlem att spela ett dubbelspel²⁴⁴ momentant dvs. få en annan roll i det egna teamet eller ingå i ett annat team med en annan roll eller funktion. Det kan gagna ursprungsteamet i vissa lägen och också det andra teamet. Kanske har teammedlemmen någon specialkompetens som kan komma till pass i det egna teamet eller i ett annat team momentant. Det är inte vattentäta skott mellan teamen eller inom hierarkin i det egna teamet. Teamen upprätthålls som åtskilda genom lojalitet, disciplin och försiktighet. Därigenom upprätthålls balansen inom teamen och vid interagerande mellan teamen. Goffman lyfter upp ytterligare en dimension av teamens möjlighet att hålla samman och bestå. Den *publik* de spelar inför hjälper till att hålla samman teamet. Publikerna har behov av att teamet håller samman för publikens egen skull; alltså finns det tekniker för att hålla samman ett team man inte själv är med i. Man kan ha överseende med misstag hos teamet som helhet eller hos enskilda medlemmar. Man tittar bort eller släutar över felsteg. Man uppmuntrar teamet att fortsätta att vara team för att man själv har behov av det. Teamet överlever på så sätt – ibland för publikens skull. Detta kallar Goffman ”*beskyddande åtgärder*”²⁴⁵. Människor finns inom de *ramar* av gemenskap hon skapar åt sig, menar Goffman. Man inramar gemenskapen och det finns ett innanför och ett utanför dessa ramar som hålls samman av lojalitet, disciplin och försiktighet.

Det är en stiliserad bild som träder fram av mänsklig gemenskap i *Jaget och maskerna*.²⁴⁶ Det är ett beteende som tydligt på olika sätt knyter an till ritualiserande.²⁴⁷ ’*Ramarna*’, där det ritualiserade beteendet både skapas och sker, anger både strukturen och innehållet för mänskligt liv.²⁴⁸ Goffman har utvecklat detta vidare i *Frame Analysis* 1974 (1986). Det är ett slags sociologins monumentalverk i sin genre på många sätt.²⁴⁹ Här är inte stället att bearbeta det fullt ut. Några linjer ska jag ändå dra fram ur detta, eftersom det knyter an till tanken på riter som ’*ramar*’, som jag bearbetade i samband med Handelmans artiklar. Ramen är hos Goffman en metafor för det som andra sociologer kallat bakgrund eller kontext i mänsklig interaktion. Ramarna är de meningssammanhang som människor interagerar i, menar Goffman. Ramarna är de regler de följer för socialt liv och den mening som utspelas, när reglerna följs och som kan uttolkas av en observatör. Den sociala ordningen är bräcklig i Goffmans värld. Kaos hotar de bräckliga strukturer människor mödosamt bygger upp (jämför Bergers syn) och fernissan är tunn. Kaos kan bryta in närsomhelst. Det Goffman gör är att slå vakt om de bräckliga strukturerna genom att försöka förstå hur de byggs mellan människor och kommer att bli handlingsmönster som är relativt stabila i en ostabil värld.

244 Goffman 1957/74, s.171.

245 Goffman 1957/74, s.199.

246 Goffman 1994.

247 Bell 1992, 38, 89, 148 not 54, Bell 1997, 73-73, 141.

248 Goffman knyter direkt an till Bateson i *Frame Analysis*, 7.

249 Se exempelvis: Furseth, Repstad och Nordli 2005; Miegel och Johansson 2010.

Goffman skapar ett verktyg för att studera mänskligt liv i interaktion i syfte att förstå och bevara hållbara strukturer.²⁵⁰ Ramanalyser (frame analyses) är det som den som forskar på mänsklig interaktion gör, menar Goffman. Det är ett sökande efter mönster och regler. Men han menar ändå att han studerar mänsklig interaktion och mänskliga upplevelser i sitt sökande efter dessa strukturer. Trots detta studium på individnivå menar Goffman att samhället kommer först, sedan människan. Lite otydligt uttryckt och också lite motsägelsefullt, men ändå i linje med det Goffman vill visa; nämligen de strukturer mänsklig samlevnad skapar och lever i och av. Samhället som organism kommer först, utan samhället kan inte människor existera. Människor är beroende av varandra för fortlevnaden.²⁵¹ En slags grundläggande stabilitet för människor, i den mån den finns, finns i makroperspektivet dvs. att det finns en värld att leva i, men han studerar *mikroperspektivet* det vill säga mänsklig perception och interaktion som finns i detta makroperspektiv, för där utspelar sig det dagliga livet. Makroperspektivet är en förutsättning för Goffmans studier av mikroperspektivet. Utan makroperspektiv inget mikroperspektiv att studera. I *Frame Analyses* skriver Goffman så här i frågan:

This book is about the organization of experience - something that an individual actor can take into his mind-and not the organization of society. I make no claim whatsoever to be talking about the core matters of sociology-social organization and social structure. Those matters have been and can continue to be nicely studied without reference to *frame* (min betoning) at all. I am not addressing the structure of social life but the structure of experience individuals have at any moment of their social lives. I personally hold society first in every way and individual's current involvement second; this report deals only with matters that are second. This book will have the weakness enough in the areas it claims to deal with: there is no need to find limitations in regard to what it does not set about to cover.²⁵²

Goffman studerar mänskliga erfarenheter i de *dagliga liv* de lever genom det verktyg han kallar *ramar* (*frames*), som han skapar för detta ändamål. Det är ett originellt grepp.²⁵³ De mönster Goffman ser träda fram i mänskligt liv när människor interagerar på olika sätt, med deras upplevelsevärld som grund kan *inramas* och belysas, så som när man belyser en tavla med en tavellampa. Ramen och innehållet syns då tydligt och väggen den hänger på kommer i bakgrunden. Det som syns tydligt i ljuskäglan är tavlan. Goffman söker efter mönster och regler som ska framträda som bildar ramar som går att studera. Människor skapar mening och engagemang i de ramar de befinner sig. Människor upplever *ramarna*,

-
- 250 Goffman 1974/86, 14: "a standpoint with marked political implications, and these are conservative".
- 251 MacIntyre diskuterar Goffmans sociologi och Aristoteles dygdebegrepp, 115-116.
- 252 Goffman 1974/86, 13.
- 253 Goffman hämtar inspiration till 'frames' från Batesons tankevärld. Det är således inte Goffman som är först med att tänka på mikroperspektivet i mänsklig interaktion- men det är Goffman som teoretiserat mest kring det och är mest känd för det.

de skapar dem, de är aktiva i dem och de kan också gå ur dem och skapa andra ramar i en kognitiv process. Människor som är utanför ramarna ser ramarna och kan förhålla sig till dem. De kan bjudas in i dem eller knuffas ur dem. Det här är en pågående samhällelig process, på ett oftast mycket omedveten plan, på olika sätt och på olika nivåer. Det gemensamma är att ramarna finns där som osynliga men mycket påtagliga fenomen. Ett slående och enkelt exempel är en klädkod. Den som kommer till en bankett, som till exempel vid Nobelfesten i Stockholm, iklädd joggingkläder är helt utanför ramen. Det skulle väcka omedelbar uppmärksamhet och direkt uteslutning ur ramen. Men det är djupare än så. En person som gjort en *klassresa* kan vittna om det utanförskap som både kan upplevas och vara reellt vid en middagsbjudning, där referenserna till de närvarandes akademiska bakgrunder i långa släktled skapar utanförskapet – trots en egen akademisk karriär.²⁵⁴ Det finns alltså en stor styrka i ramverket för människor, men också en utslutningsmekanism som gör att även den som är med och skapar ramverket ändå är sårbar för uteslutning. Ingen går säker, utan man måste spela efter de uppsatta reglerna för att inte riskera att bli utesluten.²⁵⁵ Det här är en viktig insikt vid arbete med reaktioner på riter.²⁵⁶ Jag ska återkomma till det.

Hur ser Goffmans människa ut? Anthony Giddens skriver (i anslutning till Goffmans arbeten): *“A competent agent is one routinely seen to be so by other agents. He or she must avoid lapses of bodily control, or signal to others by gestures or exclamations that there is nothing ‘wrong’ if such events should occur.”*²⁵⁷ Människor verkar i Goffmans tankegångar vara beräknande och de vill framställa sig så fördelaktigt som möjligt för att passa in i olika sammanhang.²⁵⁸ Det blir en reducerad bild av hur människor är eller uppträder vi ser hos Goffman, menar Giddens. En människa som ständigt behöver kontrollera sig. Det som kommer från henne och uppfattas av andra behöver vara kontrollerat och välavvägt. Goffmans människa verkar inte bara vara förminskad, hon verkar också samtidigt ganska otydlig i konturerna, beskriver Giddens. Hon är inte riktigt någon i sig själv. Det är omgivningen som definierar henne. Hon definieras och tilldelas roller i gemenskapen. Man får ingen tydlig bild av vem hon är utan entouraget och spelet på framsidan och baksidan. Hon verkar fullt upptagen med att förhålla sig till andra hela tiden. Med sina kognitiva förmågor kontrollerar hon sin tillvaro för att själv hålla samman som person. Det hela ser ut som ett ansträngande liv med människan som hela tiden behöver passa på vad hon visar för andra.

Goffman ger alltså ett intryck av att beskriva en reducerad bild av en människa, hon uppträder som agent i ett socialt drama. Alasdair MacIntyre belyser detta: *“Erving Goffman /.../ has liquidated the self into its role-playing, arguing*

254 Goffman 1974/86, 347, 463ff.

255 Goffman 2005/1967, 90 f., 109-112, 134-135.

256 Douglas 2002/1966, 124. Douglas menar att Goffmans bidrag till ritualdiskursen är mycket stort och klagörande.

257 Giddens 1991, 56.

258 Goffman 1957/74, 15.

*that the self is no more than 'a peg' on which the clothes of the role are hung.*²⁵⁹ Självvet blir bara ”en krok på väggen där kläderna för rollen hänger”. Individens är alltså inte intressant annat än som del av upprätthållandet av kollektivet. Det mänskliga är i sig själv är inte intressant. Hennes passioner, moral eller mål utövar att tillhöra gruppen verkar spela en underordnad eller mycket obetydlig roll. Den *emotivism*, som MacIntyre menar är utan kriterier för människor att tolka sina liv utifrån, beskrivs som fullt utvecklad hos Goffman.²⁶⁰ Människan blir så tolkad en ”*abstract and ghostly character*”²⁶¹. Hon är å ena sidan mycket distinkt i sin sociala sättning kroppsligt och å andra sidan utan en rationell historia för egen del. Allt hon har är sin kropp och sina känslomässiga uttryck, som inte står för några kriterier att bygga sin identitet på. Människan blir en kropp i ett socialt sammanhang med känslor som inte guidar henne till någon fast punkt i sig själv, menar MacIntyre. Undanrycks hon sitt sociala sammanhang är hon ingen i sig själv, eftersom hon definieras av andra. Hennes mål och mening finns i gruppen och är hon inte i gruppen blir frågan om *vem* hon är påträngande. Vem är hon, när den sociala sättningen inte är där som mål och mening?

Jag menar att Goffmans tankegångar här är intressanta för att bearbeta reaktioner på riter, trots den reducerande bilden av människan som agent i ett socialt drama som både Giddens och MacIntyre tolkar att Goffman förmedlar. Goffman tydliggör hur komplicerad mänsklig kommunikation är. Man är inte bara det man utger sig för att vara, det finns många lager i människor. Många lager som är dolda för andra men som ändå skymtar fram. I de dolda lagren finns det, det som man vill släppa fram för att framstå i bra dager kanske för andra. Där finns också det som man inte är så medveten om men som också skymtar fram. Goffman kan tolkas som att ha lagt tonvikten på de *manipulativa* dragen hos människor. Goffmans människa är del av livet som om livet vore en teaterscen. På denna livets scen får hon roller att spela på olika nivåer. Hon har en scen, *framsidan* (*främre region*²⁶²), en plats bakom scenen (*bakre region*²⁶³), *bakgården* och en plats utanför scenen. Rollerna är helt beroende av hur andra ser på henne, likväl som att andra och deras roller är beroende av henne. Det är ett intrikat växelspel som försiggår. På *framsidan* beter sig människor på ett sätt och på *baksidan* på ett annat oftast mer informellt sätt. Där finns det informella beteendet som inte passar sig på *framsidan*, till exempel en präst som svär till innanför hemmets väggar. Det är ingen stor sak där, om än ett opassande uttryck för en blåslagen tumme under hammaren vid hemmasnickrandet. Skulle svordomen slippa ut inne i kyrkorummet vid en begravning är det illa. På *baksidan* kan man vara mer sig själv men – även där finns det roller att spela och lojaliteter att förvalta. Det är också på baksidan som framträdanden på framsidan förbereds. Framsidan och baksidan

259 MacIntyre 1981/2007, 32.

260 MacIntyre 1981/2007, 33.

261 MacIntyre 1981/2007, 33.

262 Goffman, 1957/74, 97.

263 Goffman, 1957/74, 101.

hör så samman. Man kan färdas mellan dem väl medvetandes om att det är två sidor. Men – man behöver ha god kontroll över de bakre regionerna.

Moralen ligger endast i fastklängandet av strukturer och har inget annat syfte. I en del fall så spelas rollen på både fram- och baksidan så väl av någon, att han eller hon upplever sig vara helt autentisk och äkta. Goffman menar att det är en form av självbedrägeri som förekommer i sociala relationer där också åskådarna upplever att den som spelar rollen är äkta. Goffman ser det mesta av mänskligt interagerande som *ritualiserat* på olika sätt och där förekommer självbedrägeriet i vardagens ritualer. Det förekommer också i vissa specifika rituella sammanhang menar Goffman. Det specifika rituella skeendet, till exempel en schamans utförda gester, upplevs som äkta och innehållet i riten är en *sann* gestaltning av något riten vill förmedla till deltagarna. Deltagarna ser gesterna som äkta och också resultatet som äkta.²⁶⁴ Det omvända finns också, en individ som *inte* tror på sin roll i de sammanhang där han visar sig. Han kanske håller igång ett agerande som han inte själv tror på dvs. han är inte trovärdig för sig själv. Ser han sig inte som trovärdig i sina egna ögon, så kommer hans agerande att innebära ett främlingskap inför sig själv. Han kommer då att anta en försiktig hållning inför andra, menar Goffman. Detta gäller då båda vardagens ritualiserade beteende och det specifika ritutövandet.²⁶⁵ Goffman presenterar som helhet en bild av människan som inte är särskilt upplyftande men trovärdig, menar MacIntyre. Människans belägenhet beskriven av Goffman ser MacIntyre som slutpunkten för de sk. utvecklade ländernas (advanced countries) sätt att existera. Frågor om moral, med utgångspunkt tagen i emotivismens brist på kriterier för människan, kommer till en punkt i historien där det (goffmanskt träffande beskrivna) flytande självet inte längre kan bära sig självt. Hon blir vilsen. Ingen fast punkt annat än ihophållandet av strukturer blir hennes mål och mening i livet.²⁶⁶

Goffman har oftast beskrivit den västerländska (amerikanska) människan i sina studier. Det närmaste han själv kommer en mindre-västerländsk kultur är Shetlandsöarna med sitt ö-liv och självförsörjningsjordbruk²⁶⁷, om vi tänker oss det mindre-västerländska som mer nära naturen och mer påtagligt beroende av den. Den västerländska livsstilen är påtaglig i urbana miljöer, långt från självförsörjningsjordbruk. Det betyder att det han noterat och analyserat mest är människor i fullt uppe i modernitetens projekt. Förnuftets primat och de kognitiva förmågornas överlägsenhet tycks ligga implicit i hela resonemanget. Det är också så han förtjänstfullt har diskuterats av bl. a MacIntyre och Giddens. Men det är inte hela belysningen av hans bidrag. Det finns ett bredare perspektiv Goffman vill åt i sitt teoretiserade över mänsklig interaktion. Goffman skriver i *Interaction*

264 Goffman, 1957/74, 71.

265 Grimes uttryck ”*allt kan ritualiseras men allt är inte en rit*”.

266 MacIntyre 1981/2007, 33-35.

267 Goffman 1969/74.

Ritual – Interaction in Face-to-Face Behaviour:

underneath their differences in culture, people everywhere are the same. If persons have a universal human nature, they themselves are not to be looked to for an explanation of it. One must look rather to the fact that societies everywhere, if they are to be societies, must mobilize their members as self-regulating participants in social encounters. One way of mobilizing the individual for this purpose is through ritual; he is taught to be perceptive, to have feelings attached to the self and a self expressed through face, to have pride, honour, and dignity, to have consideration, to have tact and a certain amount of poise. These are some of the elements of behaviour which must be built into the person if practical use is to be made of him as interactant, and it is these elements that are referred to in part when one speaks of universal human nature.²⁶⁸

Goffman anser att det finns universella drag i människan. Hans analys stannar inte vid den västerländska människan och hennes dagliga liv och rituella interaktion där. Men Goffman talar inte om människans *väsen* egentligen. Han fortsätter:

Universal human nature is not a very human thing. By acquiring it, the person becomes a kind of construct, built up not from inner psychic propensities but from moral rules that are impressed upon him from without/.../The general capacity to be bound by moral rules may well belong to the individual, but the particular set of rules which transforms him into a human being derives from requirement established in the ritual organization of social encounters.²⁶⁹

Människan formas av sin omgivning och de regler som finns där och betar sig i samklang med detta. Hon får sin moral av omgivningen, internaliserar den och interagerar med andra efter den, menar Goffman. Hon är en slags konstruktion av sin omgivning. Det är det som gör henne till *människa*. Hon har också en individuell förmåga som hon kan använda i sitt beteende i ritualiserandet i det dagliga livet i samhällskroppen. Hon är sedd så en del av sin omgivning på ett djupt sätt. Samhället formar henne till den hon är. Men genom den egna förmågan hon har också ett eget ansvar i samhällskroppen *“still each of these persons must have within him something of the balance of characteristics required of a usable participant in any ritually organised system of social activity.”*²⁷⁰ Hon har ett eget ansvar i sin interaktion med andra, för att kunna vara en del av samhällskroppen. Hon blir inte bara kroken på väggen som rollkostymen hängs upp på.

Goffman beskriver tydligt här hur han ser på människan. Hon har en universell *natur*, byggd av gemenskapen, som skär genom alla kulturer. Människan måste (must), om hon vill bygga samhällen (vilka som helst), intersocialiseras och uppträda i enlighet med de regler och normer hennes samhälle förväntar sig av henne – och hon har ett eget ansvar i detta sammanhang. Detta är tvärkulturellt,

268 Goffman 1967/2008, 44-45.

269 Goffman 1967/2008, 45.

270 Goffman 1967/2008, 45.

menar han. Det gäller samhällen i västerländsk kontext, likaväl som i samhällen organiserade på annat sätt. Vi ser att Goffmans teoretiserande kring mänsklig perception och interaktion anses kunna gälla alla kulturer som bildar samhällen på olika sätt. Människan är en produkt av sammanhanget, oavsett kulturell kläddräkt. Det gäller alltså inte bara västerländska samhällsbyggen. Den synen på Goffman som menar att han endast menar att det teoretiserande han gör, skulle gälla västerländska tankemönster tycks inte stämma inte fullt ut. Det är en tolkning av Goffmans arbeten. Det finns också andra sätt att tolka Goffman.

Vid läsning av Goffmans *Frame Analysis* framgår att han tar intryck av William James berömda ”*The Perception of Reality*” (publicerad i *Mind* 1869). Goffman ser att James öppnar dörren för att diskutera olika världar dvs. mänskliga gemenskaper och deras anknytning till det som är verkligt (real). James ger sinnena en speciell status.²⁷¹ Världarna existerar och ser olika ut när de upplevs och försvinner när uppmärksamheten dras undan. Världarna är *upplevelsevärldar* och de korresponderar mot det som också upplevs vara verkligt i just den världen. Det här ser Goffman som banbrytande och tar intryck av i sitt arbete.²⁷² Även Gregory Batesons (som också gjorde ritualstudier i fältarbete) artikel ”A Theory of Play and Phantasy” (1955/1972) ger näring åt Goffmans grundidéer om människors sätt att socialisera. Det är också från Bateson Goffman hämtar ’frames’, ’ramar’ och det är sedan Goffman som gör ’framing’ mer känt. Det finns också kopplingar till Wittgenstein via John Austin.²⁷³ Goffman grundar också sitt teoretiserande i arbeten från antropologer och etnologer och anknyter till både Mary Douglas och Victor Turner.²⁷⁴

Att Goffman tolkats som hos Giddens och MacIntyre är begripligt eftersom människan beskrivs så reducerad. Hon blir ett studieobjekt, en aktör, i ett socialt drama. Goffman skriver i *Interaction Ritual*:

A psychology is necessarily involved, but one stripped and cramped to suit the sociological study of conversation, track meets, banquets, jury trials, and street littering. Not, then, men and their moments. Rather moments and their men.²⁷⁵

Det är *moments*, det vill säga världarna Goffman beskriver. I dessa världar agerar och interagerar människor, men det är inte enskilda individer i sig Goffman vill beskriva utan hur dessa individer lever i gemenskap och verkar i sitt dagliga liv. Men – det finns tolkningsutrymme som ger en lite annan bild också. I förordet

271 Goffman 1974/1986, 3. Goffman nämner också fenomenologer som Brentano och Husserl i sammanhanget.

272 Goffman 1974/1986, 2-3.

273 Goffman 1974/1986, 7, 7 n.14,

274 Goffman 1974/1986, 37 n.20, 252 n.5, 31 n.11.

275 Goffman 1967/2008, 3.

till *Interaction Ritual* skriver Joel Best:

Action – like so many of Goffman's concepts – serves as a way to characterize the emotional investments actors have in interaction. Long before journals began publishing pieces on the sociology of emotion Goffman explored the emotional tones that governed interaction. In Goffman's view, selves are emotionally vulnerable – easy damaged, betrayed, discreditable, embarrassed, and so on. He recognized that vulnerability had both tragic and comic overtones. Tragedy occurs when individuals suffer rejection, when their claims for respect are spurned by others, or even doubted by themselves.²⁷⁶

Här träder en annan tolkning av Goffman fram som ger en bild av människan. Det är inte den reducerade bilden som framkommit innan, via Giddens och MacIntyres tolkningar. Goffman ses av Best som en man på framkanten när det gäller att ta människors sårbarhet och känsloliv på allvar. Människan är emotionell, sårbar och lättknäck, ser Best hos Goffman. Hennes själv beskrivs här som långt ifrån den *krok på väggen* som hon beskrivs som av MacIntyre eller beräknande i varje mått och steg som hos Giddens. Hela människans bräckliga liv, i det hotande kaos som kallas livet, kan en annan läsning av Goffman ge, som hos Best. Samtliga beskrivna läsningar av Goffman är värdefulla, menar jag. MacIntyre och Giddens påpekar det som den västerländska människan i det moderna projektet kan och ofta har reducerats till: en beräknande förnuftsvarelse i ett kollektiv med läsningar, hierarkier och maktstrukturer. Den reduktionen kan vi känna igen i samtiden. Den är väl omvittnad. Best i sin tur tar fram den sårbarhet vi alla kan känna igen som tidlös. Den sårbarheten bär alla oavsett kulturella bakgrunder eller tider. Den gäller förstås även den moderna människan i sin förnuftsdrivna värld, bakom alla masker och strukturer hon byggt in sig i. MacIntyre gör en träffande analys av ett tillstånd där många människor kan uppleva sig reducerade till roller, i en uppsättning de inte själva råder över. De spelar med så gott de kan och försöker räkna ut nästa steg. Giddens beskriver den sammanbitna individens kamp, för att göra rätt i gemenskaper. Modernitetens svar på människans belägenhet kommer till en ändhållplats i Giddens och MacIntyres tolkningar av Goffman. Vi kan fråga utifrån det: Börjar människans sökande efter en fast punkt där? Finns den en sådan fast punkt bortom modernitetens förnuftsstro? Jag ska fortsätta att diskutera detta längre fram.

Jag kommer att använda mig av Goffmans resonemang på några konkreta sätt för min fortsatta diskussion. Det första har vi redan sett i diskussionen av riter som *'ramar'* i Tillvägagångssättet. För det andra, distinktionen *uttryck* som *sänds ut* och uttrycks som överförs som signifikativt för mänskligt interaktion är användbart i diskussionen om reaktioner på riter. Det tredje, resonemang om *moderniteten* som återgivits ovan, tolkat av Giddens och MacIntyre förs in i diskussionen om begreppet *'tillit'* längre fram. Det fjärde, de tre egenskaper kännetecknar en god teammedlem; *lojalitet, disciplin och försiktighet* kommer in i diskussion om ritualiserande och frivillighet. Det femte, att människor investerar

276 Goffman 1967/2008, ix-x.

emotionellt i riter blir diskuterat i samband med hur vi kan tänkas förstå känslor och ritualiserande. Det sjätte är, att jag använder mig av Goffmans insikter om mänsklig interaktion – men kommer att vrida lite och ta en annan infallsvinkel. Vår erfarenhet säger att många människor strävar mot gemenskaper som minimerar behovet av att spela teater. Det gäller i många fall de sammanhang som människor försöker söka sig till, när livet inte blir som man hoppats på eller tänkt sig. I sårbarheten, i ett utsatt läge, blir det inte sällan svårt att hålla masken och då söker man de sammanhang där man kan visa mer vem man är och andra kan visa vilka de är. Riter, jag avser då specifikt ritualiserande, inte det dagliga livets ritualiserade beteende, erbjuder sådana sammanhang. Riter utövade på ett sätt som gör att människor kan släppa sina masker menar jag är en mänsklig strategi för att få livet att kunna bli begripligt där världen egentligen inte går ihop. Riter blir då svaret på något som hänt på ett djupt sätt. Det sjunde sättet Goffman bidrar till diskussionen med i detta arbete är hans tankegångar om det upplevda *främlingskapet* inför sig själv. Ett främlingskap inför sig själv kan göra något djupt med en människa. Det är en besvärlig situation – men jag skulle vilja vända på det och se att här kan det finnas möjlighet till förändring i en människas liv. När det gäller specifikt ritualiserande, så finns det just i detta främlingskap självet upplever som Goffman beskriver, ett incitament till ett annat sätt att vara på och i förlängningen av det, ett annat sätt att leva på. Man skulle kunna bryta med ett ritualiserande som man uppfattar är så destruktivt, att det leder till främlingskap inför en själv. Goffmans teoretiserande kring mänsklig interaktion ger ett betydelsefullt bidrag till min diskussion om riter och reaktioner på riter. De sju punkterna kommer att figurera på olika sätt i avsnitten framöver.

2. Del 2

2.1. Förstå att man förstår

Jag har beskrivit människan som *längtande* i inledningen av mitt arbete. Denna längtan ser jag som ett genuint drag hos människor. Den är kulturellt betingad, men den har ett universellt drag i den meningen att den finns i olika omfattning hos alla människor. Man längtar efter livet när det är som bäst. Vad som är bäst är djupt personligt, och de kriterier som ställs upp, om de kan ställas upp, är helt förknippade med varje människas mål. I den meningen är de inte alls jämförbara. Det är inte kriterierna jag är ute efter att behandla utan fenomenet mänsklig längtan i sig. I riter kommer denna längtan till uttryck menar jag. För att kunna diskutera längtan och riter behöver vi se mer på begreppet *'förstå'* i sammanhanget. Förstår vi att vi förstår andras behov av att uttrycka sin längtan rituellt? Eller förstår vi att vi inte förstår det? Vad betyder det att förstå någons längtan att uttrycka sig i riter?

När människor möts och talar med varandra så talar de ofta *om* någon eller något. Det vill säga de talar om någon eller något ifrån ett perspektiv utifrån, ett betraktarperspektiv. De uttrycker sig från det perspektivet, som då är ett tredjepersonsperspektiv, om en någon som då är i ett förstapersonsperspektiv, i det den gör eller säger. Detta kan vara en oskyldig kommentar om någon som till exempel *"igår hade Karin en grön tröja på sig"*. Det är ett konstaterande av en tröja med grön färg som Karin hade på sig igår. Tredjepersonen uttrycker sig utifrån om Karin och det faktum att Karin hade en grön tröja på sig (om nu Karin verkligen hade en grön tröja på sig och inte en rosa blus) och det är inte mer med det. Men det kan också vara mindre oskyldigt att uttrycka *"Karin hade en grön tröja på sig"* om det av sammanhanget framgår att det var påbjudet att alla skulle komma i vita blusar (vanligt när kyrkokören sjunger på högtider i kyrkan till exempel.) Då kan det ha smugit sig in en *värdering* i *"Karin hade en grön tröja på sig igår"* och det märks i hur det sägs och vilka gester som kan åtfölja *"Karin hade en grön tröja på sig igår"*. Ett osynligt staket blir rest mellan förstaperson och tredjeperson i detta fall. *Karin* blir skild från normen *vita blusar*. Den som hade vit blus på sig igår, om det var påbjuden klädsel, kan ges två val när den hör om Karin och hennes gröna tröja. Den kan å ena sidan tycka synd om Karin som missat klädkoden eller hade goda skäl att komma i grön tröja (en nära anhörig var sjuk och Karin hann inte hem och byta innan högtiden i kyrkan) och uttrycka att det var fint att Karin var med vid högtiden eller å andra sidan uttrycka att Karin är ohövlig och borde ha vett att förstå att inte komma i grön tröja dvs. *så gör man bara inte*. Båda dessa förhållningssätt är ofta omedvetna och en del av den kontext man socialiserats in i den kultur man tillhör. I båda fallen görs en tolkning av Karin och hennes klädval. Tredjepersonen tolkar situationen och drar sedan sina slutsatser utifrån sin egen tolkning av Karins klädsel. Tredjepersonen löper alltid

riskan att bara säga något om sig själv och inget om andra. Även i de fall då Karin får sympati är det inte säkert att något egentligen sägs om Karin.

Vi kan tänka oss att Karin är en välbekant person i kören och att den första tolkningen bygger på kännedom om Karin och hennes livssituation. Tolkningen kan då bli välvillig och innehåller då något om Karin och hennes liv, men det är inte säkert även om tolkningen är välvillig. Tredjepersonen kan uttrycka något om Karin, men det är ändå inte om Karin utan bara det som sägs om det egna perspektivet på Karin. Det kan också tänkas att kännedom om Karin och hennes livssituation finns, men att man ändå väljer att tycka att Karin inte borde ha kommit i grön tröja för att det förstör för kören vid högtiden. Tolkningen av Karin blir då inte särskilt välvillig, trots hennes livssituation. I det förra fallet kan vi tänka oss att ett visst mått av fantasi, inlevelseförmåga och empati finns hos tredjepersonen i förhållande till Karin. I det andra fallet är det omvänt, omsorgen från tredjepersonen blir förlagd till kören och högtiden som får en liten skamfläck av att Karin kommer fel klädd för att sjunga i altstämman. I det andra fallet sägs kanske inget om Karin heller egentligen, utan mer om personen som säger något om Karin och hennes tröja. Kanske sägs inget heller om kören egentligen, utan mer om den som säger det och hur den värderar kören och dess framtoning vid högtiden.

Vad Karin, som har sitt förstapersonsperspektiv i detta exempel, tänker om sin gröna tröja eller medverkan i högtiden i grön tröja vet inte tredjepersonen. Det blir förborgat hos Karin om hon inte tillfrågas och då övergår hon direkt till ett andrapersonsperspektiv, till ett *du*. Hur kan detta med förstapersonsperspektiv och tredjepersonsperspektiv ringas in och bearbetas när det gäller ritualiserande? Detta blir avgörande när jag sedan ska gå vidare till diskussionen om att reagera på riter och utifrån reaktionen bearbeta om det är möjligt att kritisera hur andra ritualiserar. Det vill säga kritisera människors längtan efter att uttrycka sig rituellt om något som är djupt känt inom dem.

Peter Winch har i sin artikel 1997 "Can We Understand Ourselves?" bearbetat frågor om förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet. Han redogör

kort för en debatt om mentala tillstånd och självförståelse:

In the case of individual self-understanding in relation to understanding 'other minds' the dominating picture is somewhat as follows. – *to understand oneself is, above all, to understand one's own mental states and processes: one's thoughts, feelings, desires, intentions and decisions. Understanding is itself one such mental state or process and the others are its objects. Furthermore, there is a peculiar sort of 'transparency' that is characteristic of the mental; i.e. the subject is necessarily and immediately aware of its own mental states, and this immediate self-awareness is the most important, indispensable element in understanding. However, mental states are only transparent in this sense to their possessor and the flip side of this privileged position is that the mental states of others are entirely opaque, even inaccessible to anyone else.*²⁷⁷

Winch pekar i citatet på att det finns riktningar inom diskussionen om mentala tillstånd där det anses som möjligt att se sina egna mentala tillstånd och *förstå* dem. Man skulle förstå sina tankar, känslor, önsknings, intentioner och beslut. Själva, *förståelsen* skulle också ingå i denna process som har de övriga mentala tillstånden som objekt. Man processar så att säga sitt inre tillstånd för att få syn på sig själv. Detta skulle då göra människor opaka (ogenomskinliga) för varandra, eftersom man är fullt upptagen med att förstå sig själv, menar Winch.

Winch är nu inte i första hand intresserad av att diskutera mentala tillstånd i sig i denna artikel. Han använder resonemanget om mentala tillstånd för att bearbeta frågan om det är möjligt att förstå andras kulturer dvs. andras kollektiva mentala tillstånd. Han vidgar också, utifrån detta om förståelsen av andras kulturer, resonemanget till frågan om det är möjligt att förstå den egna kulturen, den kultur som uppfattas som känd. Den tunna linjen mellan främmande eller inte främmande rör inte bara hur andras kulturer kan uppfattas, utan hur den egna kulturen, den som uppfattas som den kända, kan uppfattas som känd eller främmande. Winch menar att problemet med förståelse av andra rör vid hur vi förstår begreppet '*förstå*'. Winch fortsätter:

that the difficulties with which we are concerned do not pertain exclusively to so-called '*alien*' cultures. Indeed, they show that the line between what is and what is not '*alien*' is quite indeterminate; and this really reinforces my point. The problems spring in large part from certain peculiarities of our notion of understanding, rather than from peculiarities about the relation between one culture and another.²⁷⁸

Gränsen mellan det *främmande* och *det egna* blir flytande, menar Winch. Enligt honom finns det i försöken att *förstå* (*understand*) andra och andras kulturer en utbredd föreställning om att den som vill förstå andra och andras kulturer kommer från en plats där de egna "*thoughts, feelings, desires intentions and decisions*"

277 Winch 1997, 194-195.

278 Winch 1997, 202.

skulle vara tydliga för subjektet självt.²⁷⁹ Winch problematiserar en sådan position där vi tänker att vi ser oss själva och förstår oss själva, när vi möter andras inre världar och kulturer.

När det gäller vardagligt tal är det mindre problematiskt, menar Winch. Där kan vi ta in att vi kan förstå andra eller missförstå, likaväl som vi kan förstå oss själva eller ta miste på oss själva. Nu räcker det ibland inte med att stanna i de vardagliga förståelserna eftersom de, trots att de oftast fungerar väl i vardagen, ibland ställer till problem som behöver bearbetas på djupet. Dessa problem kan vara större eller mindre oenighet, som i exemplet ovan med kafferasten och samtalet om skolavslutningar. Det kan också gälla större frågor som också aktiverar lagstiftningen i en fråga som t ex. rituell könsstympling. Där räcker det inte alltid med att bearbeta situationen med den vardagliga förståelsen av ett fenomen. Så tolkar jag Winch, att när det gäller att bearbeta frågan om att förstå andra med filosofiska redskap då kan det bli det problematik av den typen som beskrivs ovan i citaten. Det vill säga att subjektet anses transparent medan andra blir opaka (ogenomskinliga). Det resulterar i en solipsism där andra vandrar runt subjektet som oåtkomliga och obegripliga. Förståelsen för andra är minimal för att inte säga obefintlig. Detta stämmer inte med vår erfarenhet. Vi har erfarenheter av andra som motsäger detta, menar Winch. Vår erfarenhet säger alltså att vi inte vandrar runt som inneslutna i bubblor som är ogenomträngliga för andra, men – vi behöver vara uppmärksamma både på *ord* och på *handling*. Winch fortsätter:

My understanding of 'what I do' (using this phrase in a very large sense) manifests itself in two ways: in the character of my behaviour itself; and in what I may say about my behaviour.²⁸⁰

Människor vandrar inte runt som helt obegripliga för varandra. Vi gör saker och säger saker som går att se och förstå. Winch säger att det man gör manifesterar sig på två sätt. Det ena är det *jag gör* som manifesterar sig på ett särskilt sätt där och då. Det andra är *vad jag säger att jag gör*. Till exempel så kan jag ta fram mat på bordet och säga ”*nu tar jag fram middagen*” och detta är begripligt för de närvarande. Maten står synlig på bordet och det är middagsmat åt oss här närvarande i huset. De närvarande har i detta ögonblick tillgång till min tankevärld som manifesterar sig i mat på bordet. Jag själv förstår vad jag vill göra och tänker i denna situation.²⁸¹ Jag tar fram mat till de närvarande. Det finns en tanke bakom

279 Jfr Bell 1997. Hon pekar på ritulforskarens subjektivitet och svårigheten att inte bygga in forskaren själv i arbetet med riter.

280 Winch 1997, 195.

281 Winch 1997 skiver: “*This conception is captured in the dominant account of reasons for acting accepted in the Anglo-American philosophical world as compounded of the agent’s beliefs and desires.*”

det och en inre önskan om att ge den som är hungrig mat. Winch igen:

What this picture suggests is that I navigate myself towards the goal I wish to reach by following an internal map of the terrain I have to traverse and a list of the resources at my disposal for doing so.²⁸²

Jag skulle alltså ha tillgång till en inre karta som visar vägen till att handla och laga maten, duka bordet och ställa fram maten och påkalla uppmärksamheten genom att verbalisera att maten är handlad, lagad och framställd på bordet. Det finns ett handlingsmönster och ett sätt att begripligt verbalisera detta för andra och för mig själv. Jag är i en kontext där det jag gör genom att handla, laga mat och att ställa den på bordet och säga: nu tar jag fram middagen, är meningsfullt. Det går att förstå vad jag gör och säger både för mig själv och för andra närvarande. Men, Winch uppmärksammar igen svårigheten med att förstå vad man själv gör eller säger ibland:

Sometimes we can check whether agents understand what they are doing by listening to what they say; but sometimes we need to check whether agents understand what they are saying by studying what they *do* (min betoning).²⁸³

Vet jag vad jag gör när jag ropar att middagen står på bordet? Säger jag rätt? Det kanske är frukost jag plockat fram eller fika. Kanske ser någon i huset mig duka fram fika med bullar och tror att nu vankas det eftermiddagsfika men jag ropar att det är middag. Jag gör en sak och säger en annan. I det fallet behöver man se vad jag *gör* för att det jag säger ska vara begripligt för andra. Förstår jag själv vad jag gör? Andra kan påtala skillnaden i ord och handling utifrån där de ser och hör mig. Jag kan då begripa att jag råkade säga fel om vad som gällde födan på bordet och kan korrigera mig. Det går att rätta till genom att säga till mig och påtala att jag sa fel i förhållande till vad som verkligen stod på bordet den gången. Middagsexemplet vill visa att vissa saker kan vara tydliga i den kulturen som uppfattas som den kända för människor. De som såg och hörde mig säga fel om innehållet i måltiden kan göra det begripligt för mig och för sig själva. Den kultur som uppfattas som den kända skiljer på olika måltiders innehåll och benämner dem olika. Varje förskolebarn kan redogöra för vad måltiderna kallas och det gångbara innehållet i dem. Man äter väl inte kanelbullar till middag! Det vi gör och säger är begripligt både för oss själva och för andra i den kultur som uppfattas som den kända, även om vi råkar säga lite fel och uppmärksammas på det.

Det är alltså relativt enkelt ibland, som i exemplet med ropet om den färdiga middagen ovan, att förstå sig själv och andra. Men ibland är det svårt att förstå både sig själv och att förstå den kultur som anses känd. Jag ger ett exempel från vardagsvärlden. När snabbmatskedjornas snabba inträde fick fotfäste i matkulturen, övergick den kultur som ansågs vara den kända dvs. man sitter vid matbordet och äter med kniv och gaffel vid bestämda tidpunkter och med olika slags

282 Winch 1997, 196.

283 Winch 1997, 197.

föda vid dessa olika tidpunkter. Man äter frukost, lunch och middag och kanske något mellanmål. Den kultur man såg som den kända fick nya inslag och övergick då till en delvis okänd och främmande kultur. Man kan, i det nya inslaget i kulturen, äta med fingrarna, ståendes och vid alla möjliga och omöjliga tidpunkter på dygnet. Det kända övergick till det okända i och med det och svårigheter att förstå uppstod. Det finns dem av oss som inte ännu efter 30 år förstår snabbmatskulturen och att äta med fingrarna och som troligtvis aldrig kommer att göra det. Man vill inte äta med fingrarna, trots att detta sätt är det allra vanligaste i de flesta kulturer globalt sett. Det är obegripligt för vissa människor att förstå detta. Det här resonemanget blir viktigt när det gäller frågan om huruvida det går att *förstå* andras sätt att ritualisera. Tar vi in förståelse av rituellt beteende kan vi se att det finns människor som troligtvis aldrig kommer att förstå att ritens vigsel i SKH, som nu är en del av svensk kultur sedan några år med många par vigda, är könsneutral. Det är för främmande för att ta in och processa tanken på samkönade äktenskap. Det finns inga begripliga orienteringspunkter för dem att utgå ifrån där kartan kan skrivas om. Förståelse uppstår inte. Det Winch lyfter fram och tydliggör är att det är långt från självklart att förstå den kultur som anses vara den kända alltid. Det går inte att ta förståelse av den egna kulturen för given. Kulturen är inte statisk och nya element kommer in med tiden. Winch igen:

parts of *'our'* culture may be quite alien to one of *'us'*; indeed some parts of it may be more alien than cultural manifestations which are geographically or historically remote.²⁸⁴

Det är alltså möjligt att ibland känna sig mer *hemma* i kulturer geografiskt längre bort eller till och med historiskt avlägsna kulturer, menar Winch. Man blir alltså främmande för den kultur som hitintills varit den kända, till exempel när lagstiftningen ändras så att ritens vigsel i Sverige omfattar alla par som vill lova varandra livslång trohet offentligt. Den kultur som ansågs vara den kända övergår till den okända.

Vi återgår till resonemanget om andra kulturer än den som anses vara den kända, det vill säga till andras kulturer. Hur ser möjligheterna ut för en sådan förståelse? Winch igen:

Understanding another culture is not a matter of understanding the behaviour of all or most individual participants in it; but perhaps we might try saying that it is understanding the inner maps according to which people of that culture navigate and the destinations they are trying to reach. Such maps will be to an indeterminately large extent culturally determined.²⁸⁵

Winch målar upp någon slags kollektiv karta som en kultur kan tänkas navigera efter. Det går kanske inte att förstå alla individer eller enskilda individer och deras beteenden, men det kan kanske gå att förstå kollektivets kartor som kollektivet, som består av enskilda individer, navigerar efter för att ta sig fram i tillvaron.

284 Winch 1997, 198.

285 Winch 1997, 196.

Dessa kartor är avhängiga av föreställningar som finns inom kulturen. Han påpekar att kartan är en metafor och ska behandlas som sådan.²⁸⁶ Metaforen är enkel och därför träffande. Vi kan se oss som betraktar en annan kultur som upptäckts-resanden utrustade med kikare och anteckningsblock letandes i ett okänt landskap. Men säger Winch, vi kan inte bara se till vad för slags *beteenden* människor har i detta landskap, vi behöver fler verktyg. Det går inte att:

hope for a description of the alien practices that creates some pattern that we can recognize; we shall also perhaps hope to find some analogies with practices characteristic of our own culture which will give us some landmarks with reference to which we can take our bearings.²⁸⁷

Det går inte bara att leta efter främmande handlanden som ska utgöra någon slags mönster vi kan känna igen. Det går inte heller att hoppas på analogier till den kultur man håller för den kända kulturen dvs. den egna. Det finns stora fallgropar:

Much as I can apply a map only to a landscape with suitable features – there is no such thing as applying a map of Central London to the Sahara Desert for example – so I cannot apply the Azande's 'cultural map' (ett exempel Winch tar från Evans-Pritchards fältstudier min anm.) to my own cultural environment.²⁸⁸

Det är inte svårt att hålla med. Kulturen Azandes förhållanden i öknen liknar inte Winch omgivning i centrala London. Det är vitt skilda landskap. Winch pekar på något mycket viktigt här. Modernitetens förhållningsätt, där översättbarheten mellan olika kulturer och då också deras riter, innebar en översättningsmodell som gav prioritet åt det västerländska tänkandet. Den modellen är ifrågasatt och i många fall helt lämnad bakom. Den forskare som vetenskapligt studerar riter idag, skulle inte anse att det går att översätta ett kulturellt uttryck i en rit som *primitivt*. Riter anses, oavsett kultur, vara komplexa och mångdimensionella kulturella uttryck, som bland annat Goffman visat.

Wittgenstein banar vägen för kritik av kulturstudier med *Remarks on Frazer's*

286 Winch 1997, 196.

287 Winch 1997, 197.

288 Winch 1997, 200.

Golden Bough. Wittgenstein skriver:

Frazer says it is very difficult to discover the error in magic and this is why it persists for so long – because, for example, a ceremony which is supposed bring rain is sure to appear sooner or later. But then it is queer that people do not notice that it does rain sooner or later.

I think one reason why the attempt to find an explanation is wrong is that we have only to put together in the right way what we know, without adding anything, and the satisfaction we are trying to get from the explanation comes of itself. And here the explanation is not what satisfies us anyway. When Frazer begins by telling the story of the King of the Wood at Nemi, he does this in a tone which shows that something strange and terrible is happening here. And the answer is to the question “*why is this happening?*”. Because it is terrible. In other words, what strikes us in this course of events as terrible, impressive, tragic, &c., anything but trivial and insignificant that is what gave birth to them.

We can only describe and say, human life is like that.

Every explanation is an hypothesis.²⁸⁹

Wittgenstein lyfter upp att det Frazer beskriver är Frazers egna tankar om riten. Frazer svarar bara på sina egna frågor om den rit han studerar och det säger inget egentligen om vad den innebär och vilka tankar de som utövar riten har i den kontext där den utövas. Wittgenstein lägger fram tanken på att man bara kan visa ”att så här ser livet ut”. Det man själv ser som förklaring till ett beteende blir bara en hypotes. Modernitetens sätt att studera kulturer har sina brister, enligt Wittgenstein. Frazer beskriver bara sina egna tankar och värderingar, så som jag tolkar Wittgenstein här. Han fortsätter:

What narrowness life we find in Frazer! And as a result: how impossible for him to understand a different way of life from the English one of his time! Frazer cannot imagine a priest who is not basically an English person of our times with all his stupidity and feebleness.²⁹⁰

Wittgenstein skräder inte orden om Frazer. Han menar att Frazer inte kan se utöver sin engelska horisont dvs. Frazer ser inte annat än det som han känner till redan och jämför det med den rit han vill beskriva. Wittgenstein fortsätter: “*And Frazer’s explanations would be no explanations at all if finally they did not appeal to an inclination in ourselves.*”²⁹¹. Det som observeras behöver slå an en ton av igenkännande i oss, tolkar jag Wittgenstein. Något inom oss öppnar sig i ett igenkännande av något hos någon annan, en slags förståelse för andra genom att man får syn på något inom sig själv.

289 Wittgenstein 1979, 2e-3e.

290 Wittgenstein, 1979, 5e.

291 Wittgenstein, 1979, 6e.

Wittgenstein säger om riter:

When we watch the life and behaviour of men all over the earth we see apart from what we might call animal activities, taking food &c., &c., men also carry out actions that bear a peculiar character and might be called ritualistic. But then it is nonsense if we go on to say that the characteristic feature of these actions is that they spring from wrong ideas about the physics of things. (This is what Frazer does when he says magic is really false physics, false medicine, technology, &c.) What makes character of ritual action is not any view or opinion, either right or wrong, although an opinion – a belief- itself can be ritualistic, or belong to a rite.²⁹²

Wittgenstein ser att Frazer gör fel, beroende på att Frazer inte ser annat än det han själv föresatt sig att se vad gäller riter. Det ritualiserande Frazer beskriver förutsätts vara falska idéer på många områden. Det Wittgenstein vill tydliggöra är att riter är något i sig (jämför Bells syn). De bygger inte på någon rätt eller fel föreställning om tillvaron men – en föreställning kan vara ritualiserad eller höra till en rit. Wittgenstein förebådar på 1930-talet nutida ritualforsknings syn på riter, initierat under 1990-tal av bland andra Bell. Det Wittgenstein gör är att han problematiserar de självklara förutsättningar i ritualstudiet Frazer förutsätter. Wittgenstein konstaterar:

Frazer is much more savage than most of his savages, for these savages will not be so far from any understanding of spiritual matters as an Englishman of the twentieth century. His explanations of the primitive observances are much cruder than the sense of the observances themselves.²⁹³

Frazer är mer vilde än dem han studerar säger Wittgenstein. De Frazer studerar förstår andliga ting lika väl som en engelsman gör. Frazers förklaringar är mycket grövre än de studerade ritualerna. Wittgenstein ger alltså inte mycket för Frazers försök att beskriva riten. Inget av verklig förståelse kommer ur Frazers försök att förklara, menar Wittgenstein. Modernitetens verktyg är alltför trubbigt. Det går inte att studera andra kulturer utifrån enbart observation och beskriva det man *tror* om dem utifrån det moderna vetenskapsidealet. Riter låter sig inte fångas in av en forskare med sådana förtecken. Wittgenstein torpederar drömmen om det tillvägagångssättet.²⁹⁴ Andra sätt behövs (vilket också ritualdiskursen uppvisar). Jag återvänder till Winch.

Vad menar då Winch är möjligt att göra för att studera *andra kulturer*, när

292 Wittgenstein, 1979, 7e.

293 Wittgenstein, 1979, 8e.

294 Phillips 2001 gör en utförligt analys av Wittgensteins Remarks on Frazers the Golden Bough, 162-182.

modernitetens verktyg tryter? Winch är hoppfull:

no reason at all why we should not be able to produce a *finely articulated description* (min betoning) of the phenomenon in question in its own cultural context; and it would be dogmatism to refuse this the name '*understanding*'.²⁹⁵

Det skulle, enligt Winch, kunna gå att göra en fint artikulerad beskrivning av det som är en kultur i dess kontext och kunna kalla det för '*förståelse*'. Det är hoppfullt, men det kräver en del av den som beskriver det som uppfattas som andras kulturer.²⁹⁶ Frazers försök var inte så framgångsrikt som Wittgenstein påpekat. Den förförståelse man kommer med när man vill beskriva något behöver vara mycket tydlig för att det ska bli "*a finely articulated description*" och kalla det '*förståelse*'.

Winch för resonemanget vidare om hur det kan vara möjligt att kunna förstå någon annan eller en annan kultur, än den som anses vara den kända för någon. Han vänder sig till Wittgenstein. Winch menar att Wittgenstein lyckas hålla samman förstaperson med tredjeperson, genom det att människor tror på varandras uttalanden om inre (eller andra) tillstånd. Wittgenstein menar att förståelse av en annan är att man "*hittar sig själv i den andra*" ('*sich in andere zu finden*'²⁹⁷). Det är förstås dunkelt uttryckt, men det går ändå att *ana en gemensam bas* i det att vi alla är människor, en *relation* av något slag. Winch igen:

Success and failure in '*sich in andere zu finden*' is, I have suggested, a central element in most kinds of relationship human beings may have with each other. A central task for anyone wanting to understand a culture will be to clarify the concepts which shape such human relationships. Putting these two points together, we can see perhaps that if we are confronted with any cultural phenomenon, '*alien*' or otherwise, then, as long as '*wir können uns in diese Leute nicht finden*', there will indeed be a sort of failure of understanding. This may be curable in particular cases; and in others it may not.²⁹⁸

Winch föreslår att det som behövs göras för att försöka förstå en kultur, är att se hur dessa relationer med *de andra* ser ut begreppsligt och klargöra det. Detta är en viktig insikt. Hur ser våra relationer ut med dem vi uppfattar som *främmande* för oss? Hur kan detta begreppsliggöras? När den begreppsliga förvirringen bearbetats och begreppen klarnar kan vi kanske känna igen oss själva i de andra. Då kan förståelse uppstå. Om "*vi inte hittar oss i de andra*"²⁹⁹ är det kanske möjligt att få en lösning på det så att förståelse uppstår genom begreppslig klarhet. Men – en del fall är olösliga, menar Winch, det går inte att känna igen sig i de andra. Det går inte att begreppsliggöra relationen på något begripligt sätt. Det är en insikt

295 Winch 1997, 200.

296 Winch 1997, lyfter upp C. Geertz som ett gott exempel på en forskare som klarar av att göra en fint artikulerad beskrivning, 200-201.

297 Winch 1997, 204, Wittgensteincitat.

298 Winch 1997, 204. Viktigt att notera är att Winch inte gör nya teoribyggen för att förstå andra och kulturer, utan gör anmärkningar (remarks).

299 '*wir können uns in diese Leute nicht finden*'. Citat av Wittgenstein Winch 1997, 204.

det också om än lite dystert. Det är helt enkelt för främmande för oss, för att en relation där vi kan känna igen oss är möjlig. Man känner inte igen sig i den andre.

Det Winch gör tydligt för mig, genom läsningen av denna artikel, är för det första att uppfattningen om vad *'förståelse'* är, är avgörande för att klargöra vad vi menar när vi möter kulturer. För att säga att vi förstår eller inte förstår en annan kultur behöver vi veta vad vi menar med *'förstå'*. Förståelse behöver vara något mer än bara en översättning av det som uppfattas som det okända till det som uppfattas som det kända (Frazers misstag). Börjar man leta i det olika, det som uppfattas som olikhet, efter det som är lika dvs. i det som uppfattas som det kända är det ett misstag.³⁰⁰ Det blir en slags teknisk översättningsverksamhet. Den är inte enkel eller självklar. Det vet alla som försökt tillägna sig ett annat språk än modersmålet, till exempel kinesiska. Vi kan förstå orden men inte alltid innebörden i orden. Ett enkelt ord som *'mat'* associerar vi kanske till *'pannkaka'*. Det går bra för vi hittar ordet *'pannkaka'* på kinesiska. Det finns ett recept på pannkaka. Här kunde vi nöja oss, kineser äter också pannkakor, de gör som vi. Vi är nu vana vid att de är lagade på vetemjöl med sylt och gräddde. Vi hittar receptet och finner att det för en kines betyder att pannkakor är lagade med glutenfritt mjöl och fyllda med kött och grönsaker.³⁰¹ Samma ord för pannkaka, två helt olika rätter. Vad som är pannkakor är helt uppenbart kulturellt betingat. Vi behöver alltså veta något mer om kulturen för att förstå vad ordet *'mat'* som associeras med *'pannkakor'* i Kina betyder. Något som ger orden liv i oss. Något som gör att vi omsätter orden till verkliga ting och varelser. Något som får oss att inse att inte ingredienser för pannkakor bara är en sak och att den som lagar dem inte gör det på *svenskt* vis. Exemplet kan tyckas självklart för den beresta nutidsmänniskan, men det vill peka på det komplexa i det enkla. Ska vi veta vad vi menar med att *'förstå'* något när det gäller något enkelt som till exempel *'pannkaka'*, så behöver vi veta hur svårt det är med just begreppet *'förstå'*. Om det kan innebära svårigheter att förstå att *'pannkaka'* kan tolkas så olika, hur blir det inte då med större saker som riter kring livets oundvikligheter, födelse, död, ondska, sorg, glädje etc.? Det behövs alltså något mer för att förstå olikheter och likheter och för att veta vad vi då menar med att *'förstå'*.

Jag menar att Winch hjälper oss med detta som är något mer genom Wittgensteins lite dunkla *"att hitta sig själv i den andre"* och det sammanhållna första- och tredjepersonsperspektivet genom detta. Det som anses vara det okända för oss när vi ser vad andra gör och säger, är *relationer* som kan *begreppsliggöras*. Det kan göra att utsagor som exempelvis *"det gör mig ont om dig"* när någon lider blir en utsaga som är en förståelse av att den andre lider. Det behöver inte betyda att man förstår allt vad detta lidande innebär för den andre eller helt hur det verkligen känns, men det kan innebära att man i en mening förstår såsom att känna igen sig i den andre, eftersom man själv har en erfarenhet av något slag av lidande. Omsatt till riter så kan det betyda att när vi reagerar på i en rit, som

300 Sa Cavalante Schuback 2006, 61.

301 Fyllda pannkakor, i.d.

utövas och som vi inte förstår, att vi kan arbeta med reaktionerna på riten. Det kan göras genom att begreppsliggöra de relationer som finns mellan den som reagerar och ritdeltagaren, och genom detta också begreppsliggöra relationen till riten i sig som aktivitet. Det skulle då bli möjligt att kunna hålla samman första-personsperspektivet med tredjepersonsperspektivet.

För det andra ger Winchs perspektiv en ingång i att det går att bearbeta frågan om huruvida jag förstår mig själv och den kultur jag är sprungen ur, den kultur som anses vara den kända, där den förståelsen tidigare har uppfattats som självklar i moderniteten och inte problematiserats.³⁰² Särskilt självklar verkar uppfattningen att man förstår sig själv och den *egna* kulturen, ha varit i studium av det som betecknats som *främmande* (bara ordet *'främmande'* är värdeladdat i sig) kulturer. Mycket av den tidigare forskningen inom ritualdiskursen bygger på denna uppfattning.

Bland de första som reagerar på dessa svårigheter och beskriver detta med att förstå vad *'förstå'* en kultur är, är Gregory Bateson vid sina fältstudier i Nya Guinea under 1930-talet. Han inser svårigheterna med att beskriva en kulturs ritualer och att försöka dra några slutsatser om riten i kulturen av det han fann med de teoretiska verktyg han konstruerat för sina fältstudier. Hans slutsats blev att det som framkom sa mer om hans teoretiska anslag än om det folk han studerade och deras riter.³⁰³ Bateson utvecklar efter denna insikt senare en ingång för arbete med förståelse av riter, som har kommit att bli ett viktigt bidrag i ritualdiskursen; *'framing'*, *'ramar'* som vi sett i diskussionen tidigare.³⁰⁴

Winch har kastat ljus över något väsentligt när det gäller begreppet *'förstå'*. Med Wittgensteins uttryck att *"hitta sig själv i den andra"*, kan vi ana ett slags förståelse av den andra är möjligt. Den andra finns inte i ett vakuum. Det finns en kontext omkring henne, en tillvaro där hon lever och verkar. Den tillvaro som har gjort henne till den hon är. Ska vi försöka förstå henne behöver vi också försöka se henne där hon är. Hur kan tillvaron – den svärfångade, där vi ska försöka förstå om vi förstår henne kunna begreppsliggöras?

302 Jag kommer inte i detta arbete behandla den postkoloniala diskursen. Se exempelvis Grinell 2009; Said, Edward W. 2000.

303 Bell 1997, 34.

304 Bell 1997, 74.

2.2. Människans villkor

Herrmann skriver:

Existentiellt adekvata uttryck för vad det innebär att vara människa består i första hand av bilder och berättelser, i vilka vi kan känna igen oss och se livets realiteter vi lever under. Bilder och berättelser tvingar oss att se saker och ting på nya, icke-invanda sätt, så att vi kan tränga bortom det som hindrar oss från att inse vad det innebär att vara människa. Begrepp, bilder och berättelser skapas i relation till vilka vi är, vilka våra konkreta livsformer vi lever i och vad som är viktigt för oss.³⁰⁵

Herrmann pekar på vikten av att leva med bilder och berättelser som hjälper oss att se bortom det invanda, för att vi ska kunna komma nära det som det innebär att vara människa i tillvaron. Hur kan vi förstå vad Herrmann kan mena med detta att begrepp, bilder och berättelser hjälper en människa att uttrycka sig och att forma sitt liv? Herrmann har inte tagit fram en livsåskådningsdefinition av det slag som till exempel Anders Jeffner gjort.³⁰⁶ Mikael Lindfelt har 2003, i sin genomgång av flera olika teologers arbeten i *Att förstå livsåskådningar – en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*, klagörande belyst hur Herrmann förstår livsåskådningsbegreppet.³⁰⁷ Lindfelt finner att Herrmann till skillnad från Jeffner har en existentiell livsåskådningsdefinition (även om Lindfelt påpekar att det är Lindfelt själv som tar fram den ur Herrmanns produktion av religionsfilosofiska texter). Lindfelt beskriver Herrmanns synsätt på människan som den varelse som för sin existentiella kamp inom de ramar som de *kollektiva* traditioner, symboler, bilder, berättelser etc. ger av livet när det är som bäst (ett gott liv). Ramarna är stelnade former av tidigare generationers kamp med tillvaron, men de kan ändå formas av nya människor som för sin existentiella kamp med tillvaron. Växelverkan tänks alltså ske mellan den enskilda individens kamp med livets oundvikligheter och de mer eller mindre stelnade formerna. Formerna kan ändras, modifieras, eller helt bytas ut om de slutat fungera som tolkningsramar för mänskligt gott liv (här kommer filosofens arbete in som jag lyfte fram i metodavsnittet). Lindfelt skriver:

Alla de kriterier som Herrmann ger för en acceptabel livsåskådning är främst tänkta för denna institutionaliserade, kollektivt uppburna traditionsnivå. I detta perspektiv kan Herrmann tom. säga att vissa livsåskådningar bättre än andra tycks passa livets utmaningar och ofrånkomligheter, och därför överlever bättre än andra. Detta kallar han för livsåskådnings ”*evolutionary aspect*”³⁰⁸

Vissa föreställningar ebbar alltså ut i ett slags ”*livsåskådningarnas evolution*”. Herrmann gör, enligt Lindfelt, livsåskådningsbegreppet vittomfattande. Det

305 Lindfelt, Slotte & Björkegren (red), 2010. 145.

306 Lindfelt 2003, kapitel 2.

307 Lindfelt 2003, 199-226.

308 Lindfelt 2003, 222.

används för allt från den enskilda människan, i hennes existentiella kamp i tillvaron, till vedertagna stora tankekomplex, religiösa, ickereligiösa eller ideologiska. Det kognitiva inslaget i Herrmanns livsåskådningsbegrepp är alltid sekundärt i förhållande till det existentiella inslaget. Distinktionen *kunskap - insikt* vill Herrmann upprätthålla. Vetenskapen ger kunskap, livsåskådningar insikter. Jag återkommer till denna herrmannska distinktion längre fram. Det jag vill lyfta fram nu är det existentiella som betonas i Herrmanns livsåskådningsbegrepp. Orienteringen i tillvaron är genomgående existentiell så som Herrmann framställer livsåskådningar, enligt Lindfelt. Livsåskådningen bör förstås utifrån en intern relation. En människa har sitt konkreta liv och sin sammanhängande livshistoria. Livsåskådningen ska förstås och beskrivas i hur den fungerar i den enskilda individens liv i hennes kamp med tillvaron dvs. hur väl den fungerar att hjälpa människan att handskas med livets villkor. Det är ett förstapersonsperspektiv det vill säga, det utgår från den handlande människan som brottas med sitt liv. Ändå är inte livsåskådningen privat utan personlig. Individen finns i en växelverkan med ett kollektiv hela tiden som hon behöver förhålla sig till. En livsåskådning kan inte utformas helt utan inverkan från omgivningen. Vissa delar av en människas situation är inte valbara i den gemensamma livsvärlden utan är givna. Det finns gemensamma begrepp i ett gemensamt språk. I sin självreflektion kan människan ändå reflektera över den gemensamma livsvärlden och internt pröva om den ger henne möjlighet att leva ett gott liv. Utesluts möjligheten till ett gott liv i den gemensamma livsvärlden kan människan tänka kritiskt och också uppleva känslor som hjälper henne att formulera det i livsåskådningen (som inte behöver vara systematiserad utan kan vara fragmentarisk) som stör i brottningen med tillvaron. Herrmanns människa brottas med tillvaron där hon befinner sig. I denna brottning är det inte nödvändigt för att leva ett gott liv att ha en systematiserad eller välformulerad livsåskådning. Man behöver inte omfatta ett koherent tanke-system vid brottningen med tillvarons oundvikligheter.

Herrmanns existentiella livsåskådningsbegrepp (synliggjort genom Lindfelts läsning av Herrmann) är användbart i min undersökning. *”Begreppet ”livsåskådning” är för Herrmann ett paraplybegrepp för olika slags fenomen som har en liknande funktion i en människas liv. I detta slags funktionella perspektiv är det ingen väsentlig skillnad mellan religiösa eller sekulära livsåskådningar.”*³⁰⁹ Det innefattar inte bara religiösa rituella föreställningar, det ger också bilden av människan som en del av ett kollektiv. Den individuella brottningen med tillvaron Herrmann belyser med sin livsåskådningsförståelse är i samklang med det mångfacetterade fenomen som riter utgör, som social praktik i en specifik kontext, menar jag. De kan också finnas möjligheten till förändring för en människa genom sin existentiella brottning med livet. Även en fragmenterad existentiell bild av livet kan leda till förändringar om det visar sig att ett bättre liv väntar i en förändring. Det Lindfelt belyser hos Herrmann blir viktigt för förståelsen av den ritualiserande människan och hennes längtan efter ett gott liv menar jag. Människan finns som

309 Lindfelt 2003, 201.

individ i ett kollektiv. Hon kan inte helt lösgöras från kontexten där hon befinner sig. Det är där i kollektivets nedärvda bilder och föreställningar hon brottas med tillvarons oundvikligheter såsom födelse, död, kärlek, skuld, känslor och mening etc. I den brottningen finns en utveckling för henne. Riter som av olika anledningar inte längre upplevs som meningsfulla kan sjunka undan, överges eller medvetet bytas ut efter självreflektion.

Hur kan man försöka fånga in vad det kan innebära att vara människa, född in i tillvaron och brottas med den? Hur skulle villkoren kunna beskrivas? Jag fortsätter diskussionen genom att föra in filosofen Hannah Arendt och *The Human Condition* (som kom i nyutgåva 1998 fyrtio år efter det att den först publicerades) och de bilder hon ger av vad det kan innebära att vara människa.³¹⁰ Arendt är intressant för mig därför att hon beskriver människans villkor utan att ge sig in i diskussion om människans natur. Diskussionen om människans ontologiska status är intressant, men det är inte det jag vill undersöka närmare. Den diskussionen för oss ut i spekulationer om människans väsen och det faller utanför min undersökning. Det jag tar fasta på är att människan finns i världen och att vi ser att hon ritualiserar. Det är ett faktum. Det går att se och att undersöka. Däremot vad som gör att hon ritualiserar, det är en annan diskussion som inte förs här. Jag kommer inte att undersöka människans eller riters väsen närmare, det faller utanför ramen för min undersökning.

Arendts resonemang blir, likt Herrmanns livsåskådningsbegrepp, klagörande för den diskussion jag vill föra om människan som ritualiserande i den tillvaro hon är satt att leva i. Arendt tydliggör att människan har en belägenhet; människan föds, är unik, lever och dör. Den här omständigheten laborerar Arendt med för att försöka förstå människans uppgift och mening med att leva i tillvaron. Arendt gör människan till en bland andra människor. Människor som hon är beroende av. Människans som avskild från andra och svår eller omöjlig att förstå för andra människor, blir hos Arendt inte en egentlig möjlighet. Grundläggande är att människan är i gemenskap och bara där kan hon leva sitt liv. Bara där är hon begriplig. Tankegångarna påminner om Herrmanns människa som lever i verkligheten som gör motstånd och på så sätt lever med livets oundvikligheter i ett kollektiv eller Goffmans människa som bygger samhällen. Människan är hos Arendt och Herrmann själv med sin brottnings – men hon gör det i en gemenskap. Goffmans människa är inte helt ställd ensam utlämnad åt sig själv, men hennes brottnings med tillvaron kunde ses ur en lite annan synvinkel. Hon är ganska ensam mitt bland andra människor hon interagerar med. Hon behöver inte uppfattas som solipsist men som ganska ensam. Människan hos Arendt och Herrmann är inte utlämnad till en solipsism som gör henne avsnörd från andra människor. Med Winch har vi sett att det finns möjligheter att utsluta en genomgripande solipsism, genom möjligheten att arbeta med begreppet 'förstå'.

310 Arendt 2003.

Människan lever och interagerar med andra människor i kollektivet och de begrepp, bilder, berättelser och ritualiserande som finns där. Detta går att begreppsliggöra och också förstå, i den mening vi sett i resonemanget hos Winch.

Var skulle man kunna tänkas placera in riter, mänskliga handlingsstrategier, i människans mångfacetterade tillvaro? Arendt beskriver människans belägenhet på ett sätt som gör att det kan tydliggöras var riter skulle kunna tänkas placeras in. Arendt för in termen *vita activa* och ger den ett tredelat innehåll, fundamentalt för mänskliga aktiviteter; '*labor*', strävan, '*work*' arbete och '*action*' handling (mina översättningar). Dessa tre har varsitt specifikt innehåll. Strävan (*labor*) är den aktivitet som är människans biologiska situation dvs. kroppen med växt, metabolism och nedbrytning över tid, livscykeln. Detta är människans naturgivna villkor att vara kropp och att sträva. Det är livet självt, livets oundvikligheter på basnivå. Det andra, arbete (*work*) är den aktivitet som *inte* är naturgiven. Arbete ingår inte i livscykeln och är en artificiell värld distinkt från den naturliga världen. Människans villkor i arbete är att vara världslig (*worldliness*). Det är livets oundvikligheter på den nivå som människan själv skapar genom att leva i världen.³¹¹ Det tredje, handling (*action*) är det som pågår mellan människor direkt. Det är den enda aktivitet som inte går via ting eller omständigheter. Här är människan människa bland människor i direkt bemärkelse i det hon säger och gör. Det kan ses som en tredje nivå av livets oundvikligheter. Villkoren i handling är att människan är i mångfald (*plurality*). Att *vara levande* är att vara bland andra människor och *att dö* är att upphöra att vara bland människor menar Arendt, med hänvisning till antikens Rom och språkbruk där.³¹² Hon skriver:

Plurality is the condition of human action because we all are the same, that is human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives or will live. All three activities and their corresponding conditions are intimately connected with the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality. Labor assures not only individual survival, but life of the species. Work and its product, the human artefact, bestow a measure of permanence and durability upon the futility of mortal life and the fleeting character of human time. Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance that is for history.³¹³

Arendt visar oss människan som både unik, stark och aktiv men också som utsatt och dödlig. Hon är en människa bland människor (*plurality*) och kapabel att föda nya unika människor och att skapa något med sitt arbete. Människan får sina villkor givna i det att hon föds men samtidigt skapar och förhåller hon sig till de villkor hon själv skapar i sitt levande på jorden.³¹⁴ Hon skapar sitt nu, sin historia

311 Arendt för en diskussion med marxismen kring människans villkor. Den kommer inte att behandlas i detta arbete.

312 Arendt 1998/1958, 7-8.

313 Arendt 1998/1958, 8-9.

314 Arendt 1998/1958, 9.

och mänsklighetens historia i handlandet (action) genom att minnet (remembrance) finns för henne som en möjlighet. Människor lämnar spår efter sig som går att inkarnera genom minnet. Människan rör sig alltså i en tillvaro av villkor, villkor hon föds in i och villkor hon skapar själv eller får skapade åt sig. "*Whatever enters the human world of its own or is drawn into it by human effort becomes part of the human condition*"³¹⁵ och "*because human existence is conditioned existence, it would be impossible without things, and things would be a heap of unrelated articles, a non-world, if they were not the conditioners of human existence.*"³¹⁶ Människan existerar bland de ting hon skapar, eller fått av andra som skapat dem åt henne, och dessa ting skulle vara utan mening och inte relaterade till varandra om de inte utgjorde villkor för henne. Man skulle kunna tro att Arendt talar om människans natur med uttrycket *vita activa*, men hon gör klart att *vita activa* inte är samma sak som människans natur:

To avoid misunderstanding: the human condition is not the same as human nature, and the sum total of human activities and capabilities which correspond to the human condition does not constitute anything like human nature.³¹⁷

Människans villkor är inte identiska med hennes väsen, menar Arendt. Villkoren finns för människan, hon lever med dem, men de är villkor hon föds in i och med nödvändighet måste leva med i tillvaron på jorden. Det är inte hennes väsen. Det är hennes födelse som är startpunkten för levandet i världen med de villkor som ges henne och i detta är hon både fri och ofri. Den yttersta gränsen för villkoren är döden. Där kan hon inte välja och friheten tar slut. Döden är en realitet precis som födelsen som sätter hennes gränser. Friheten för henne ligger i handling (action) där *språket* är hennes sätt att visa *vem* hon är. I detta att vara människa bland människor (i pluraliteten) så visar hon sig i ord och handling vem hon är. Detta är människans möjlighet att realisera den frihet hon kan ha. Människan befinner sig som människa bland människor och där, och bara där, kan hon förverkliga sig som människa, menar Arendt. I handling ligger både det förutgivna mellan människor men också där kan det *oväntade* hända eftersom människan är unik och kan agera, tala och handla, som bara just hon kan med den hon är och den frihet hon har till buds.³¹⁸ Den frihet hon har tillbuds finns mellan födelse och död och hon är kapabel att göra något av de villkor hon har. Döden, den oundvikliga, har inte sista ordet i människans liv, hoppet ligger i

315 Arendt 1998/1958, 9.

316 Arendt 1998/1958, 9.

317 Arendt 1998/1958, 9-10.

318 Arendt 1998/1958, 178,179, 184, 198, 200, 236, 237, 246.

handling(action). Hon klargör:

The life span of man running toward death would inevitably carry everything human to ruin and destruction if it were not for the faculty of interrupting it and beginning new, a faculty which is inherent in action like an ever-present reminder that men, though they must die, are not born in order to die but in order to begin.³¹⁹

Arendt för oss in i människans belägenhet mellan födelse och död och myndiggör henne som människa bland människor. Hon går mot död i det att hon föds och detta skulle vara allt, om det inte vore för den förmåga som hon har att avbryta destruktion och börja på nytt. Denna förmåga är ”*inherent in action*”, nedärvd i handling, som en ständigt närvarande påminnelse att hon är född inte för att dö utan för att börja. Hon har sin belägenhet som varelse med en kropp och ett inre liv som tar sig i uttryck av inre, mental, aktivitet och i ett behov av att uttrycka sig språkligt.³²⁰

Jag tolkar det som att Arendts människa är född och kan använda sig av det liv hon har fått, hon är inte född för att dö utan för att börja om och om igen. I detta att människan kan börja om och om igen och är född till detta, inte för att dö, så finns utrymme för vila, arbete, vänskap, kärlek och tillit till de människor hon är människa bland, i de villkor för människan som Arendt tecknar. Det blir sammantaget en hoppfull bild av människans villkor där hon är aktiv i de villkor hon har. Människan kan brottas med tillvaron genom språket som en möjlighet för att visa vem hon är. Hon kan också visa vem hon är i handling. Hon synliggör sig för andra på så sätt i ord och handling.

Det jag finner hos Arendt lägger en grund för att det är möjligt att tolka det som att människan är en kämpande varelse. En varelse som existerar i en tillvaros mysterium hon är satt att förvalta i ett nu. Ett nu som pågår både framåt och bakåt, i det att hon kan föreställa sig ett liv innan hon fanns och ett liv efter det att hon upphört att leva. Människan framträder som både djup, aktiv och med förmågan att ständigt skapa sitt nu och sin historia. I detta att hon skapar sitt nu och sin historia så skapar hon också en framtid. Denna framtid ser nya människor med givna villkor att förhålla sig till som skapats åt dem av människor före dem. Den som levat lämnar spår. Dessa spår går att följa och också förstå i den mening som Winch lyft fram ovan, menar jag. Vi har möjlighet att som människor känna igen oss i varandra. Eller att inte göra det. Detta synsätt blir avgörande för tolkningen av andras eller det egna sättet att ritualisera.

I *vita activas* tre delar ska jag nu dröja vid den andra, arbete (work). Det är här vi finner ritualiserande, menar jag. Den som levat lämnar spår. Ingen människa, oavsett livslängd eller förmåga, kommer eller går från jorden utan att ha lämnat något spår hos någon. Hon har fötts av någon som bär detta minne i sin kropp

319 Arendt 1998/1958, 246.

320 Arendt 1978, 98.

(positivt eller negativt). Har hon inte själv kunnat bidra med mer än sin närvaro inne i någons kropp under en tid eller med sin andning en kort stund, har hon alltid varit föremål för någons språk och handlingar någon gång. Dör hon som ofödd (fullgången i gravitetens 28:e vecka i Sverige), som spädd eller ung så får hon en begravning.³²¹ Någon ger av sin tid och sin omsorg i en rit. De som gör detta, dvs. ritualiserar kring döden, gör något bestående i en obeständig tillvaro. Arendt igen: ”*Work and its product, the human artefact, bestows a measure of permanence and durability upon the futility of mortal life and the fleeting character of human time.*”³²² Arbetet skapar något, en produkt, en mänsklig artefakt. Detta ger då tillvaron, den flytande och gagnlösa (futility) för oss dödliga ett mått av hållbarhet och något kan bestå, menar Arendt. Människan gör ett verk, ett arbete, när hon ritualiserar. Människors längtan att uttrycka något djupt känt materialiseras. Allt är inte en väg mot döden, ett döende utan spår. Den som ritualiserar, oavsett rit, lämnar spår, i fallet med en begravning ett minne, en plats, kanske också en gravsten, att återvända till för de efterlevande. Ibland finns detta arbete upptecknat i handböcker eller i muntlig tradition, ibland finns det bara i stunden för dem som deltar. Oavsett sätt att ritualisera på vare sig med handbok, muntlig tradition eller bara för stunden så är det något som lämnar spår som går att följa där ritualiserandet skett. Kurtén skriver om detta att människan lämnar spår:

Kultur handlar om mänskliga artefakter, sånt som inte skulle ha blivit ifall inte någon människa genomfört något. Handlingen att genomföra något kan vara mer eller mindre avsiktlig. Resultatet föreligger i världen utanför dess upphovsman/kvinna. Artefakten, det som blivit till, är en utgångspunkt för oss alla när vi vill studera kulturskapelser. Det primära är ett Något, som skapats av en eller flera människor. Vi kan kalla det en text. Text står alltså/.../ för vad som helst som skapats av människor.³²³

Kurtén förstärker synen på människan som skapande varelse i tillvaron, en som utför ett arbete och lämnar spår. Människan skapar med sin händer en värld av artefakter. Hennes händers verk, hennes arbete, syns och hörs ”*Resultatet föreligger i världen utanför dess upphovsman/kvinna.*” Det som människan skapar kallar Kurtén ”text”. ”Text” kan enligt Kurtén förstås som mer än bokstäver hopfogade till en läsbar textmassa. ”Text” kan förstås, i utvidgad betydelse, som ”*vad som helst skapat av människor*”. Jag tolkar Kurtén såsom att text i meningen bokstäver på ett papper, inte är allt som kan förstås med ’text’. ’Text’ blir något som går utöver det vi vanligtvis tänker när vi ser ordet ’text’. Människan skapar genom att leva och handla en slags ’livstext’ som andra kan läsa av. Den blir inte läsbar bara i stunden då den skapas utan stannar kvar, lever kvar om man så vill, som en artefakt. Denna artefakt är del av en kultur där den uppstod, genom en unik

321 Även ett sent missfall eller en sen abort kan omges med ett rituellt skeende på till exempel sjukhuset eller efteråt, på en vald plats för en minnesstund.

322 Arendt 1998/1958, 8-9.

323 Kurtén 2015, *Den öppna kulturen och dess fiender*. Kompendium vid Åbo Akademi (ej publicerat material som jag är tacksam att ha fått tillgång till av författaren).

människas och liv och handlande i detta liv. Artefakten eller texten går att se som ett spår i kulturen och spåret går att följa. Det går att undersöka och också att begreppsliggöra genom språket. Genom att begreppsliggöra spåret människan lämnat, kan man läsa texten. Men det är vår begreppslighet, ett tredjepersonsperspektiv, som anläggs. Spåret läses av den som inte lämnat spåret och tolkningen görs av det som syns av spåret. Berättaren är dold för oss *i-sig*. Vi kommer inte åt annat än det som berättelsen är *för-oss*. Vi återger vår version av berättelsen så som vi uppfattar den. Men, texten går att tolka, för att komma till en förståelse av det slag som diskuterades i anslutning till Winch. En förståelse som skulle kunna komma i ett igenkännande i den andre.

Kurtén lyfter fram möjligheten för människor att skapa artefakter, texter, som går att tolka. Kurtén, som jag tolkar honom, är inne på liknande tankesår som Herrmann och Arendt och som vi ska se MacIntyre, när det gäller att människan lämnar spår som går att följa och tolka. Om vi med Winch, ser på förståelse som möjlig i den meningen att det går att få förståelse genom att vi kan hålla samman första- och tredjepersonsperspektivet, i det att vi kan känna igen oss i någon annan så skingras det opaka människor emellan – åtminstone i något ögonblick. Tillvaron öppnar sig och vi ser den andre och förstår i en mening, i ett igenkännande av något slag, hans eller hennes belägenhet. Vi kan förstå sorgen efter en älskad när vi deltar i, eller ser eller hör om en begravning. Vi behöver till exempel inte ha mist ett barn för att kunna förstå att smärtan är oändlig i begravningen där den lilla kistan är centralt placerad och fullt synlig för alla. Vi kan också förstå att smärtan inte bara är i begravningslokalen utan att den finns i det liv en människa lever utanför begravningslokalen. Smärtan finns inte bara i det rituella skeendet utan i hela det liv en människa som mist en älskad lever. Det rituella skeendet i en begravning blir en del av sorgprocessen, i bästa fall till hjälp för den sörjande, i det liv som levs när begravningen är över. Det kan vi också förstå. Vi kan begreppsliggöra att någon lever sitt liv i sorg och har deltagit i en begravning. Vi kan begreppsliggöra att den som sörjer har denna begravning som ett minne, inte sällan i fysiskt bemärkelse i kroppen. En begravning kan bli materialiserad längtan och kan lämna synliga och osynliga spår. Det spår en begravning (eller något annat rituellt skeende) lämnar, går att läsa som en text om sorg (eller glädje, kärlek, skuld etc.) och vi har möjlighet att förstå det, om vi känner igen oss i den andre.

Alasdair MacIntyre skriver i *After Virue* om människans belägenhet när det gäller att förstå andra. Berättelser är levda innan de är berättade, menar MacIntyre. Människor lever ut sina liv som berättelser. Berättelser som går att

ta del av. Dessa kan begripas därför att alla liv är berättade på ett eller annat sätt:

I argued that in successfully identifying and understanding what someone else is doing we always move towards placing a particular episode in the context of a set of narrative histories, histories both of the individuals concerned and in the setting in which they act and suffer. It is now becoming clear that we render the actions of others intelligible in this way because action itself has basically historical character. It is because we all live out narratives in our lives and because we understand our own lives in terms of the narratives that we live out that the form of narrative is appropriate for understanding the actions of others. Stories are lived before they are told³²⁴

Människors liv blir begripliga därför att de levs i en kontext där andras berättelser också finns. Det är berättelser om de människor som gått före, de som är nu levande och den som lever nu, menar MacIntyre. Det är en helhet där delarna blir begripliga därför att alla lever sin berättelse i denna helhet. Berättelserna kommer inbäddade (embedding³²⁵) i varandra. Det är alltså inte parallella berättelser som inte tangerar varandra någon gång. Varje människa har sin berättelse beroende på livssituation där hon handlar, lider och älskar. I själva handlandet finns en historisk karaktär inbäddad, människan handlar inte i ett vakuum. Därför blir handlandet begripligt för andra människor som ser någon annan handla. Man handlar som man gör i den kontext man befinner sig i och det är begripligt för andra, därför att man lever ut sin livsberättelse i den form som blir begriplig för andra i kontexten. Den egna personliga och unika berättelsen är relaterad till ett förståelsemönster för en själv och för andra. På så sätt kan människor förstå varandras handlingar. Men de måste alltid tolkas eftersom tolkningarna är berättelsen *för-mig* om den andre.

Den som tar del av en människas berättelse behöver fråga sig, för begriplighetens skull, *"To what type of genre does their history belong?"*³²⁶ Vilken genre tillhör denna berättelse denna människa berättar om sitt liv och som jag får ta del av? När vi ställs inför de berättelser vi inte uppfattar som begripliga behöver vi fråga oss vilken typ av berättelse det är och vilken genre tillhör den och var den utspelas. Det finns alltid en kontext kring ritualiserandet och MacIntyre uppmärksammar oss på att människor är *"deeply affected by the fact that we are never more (and sometimes less) than the co-authors of our own narratives. Only in fantasy we do we live what story we please."*³²⁷ Människan är alltid i relation till andra (plurality med Arendts ord) och de andra formar berättelsen. Vi är alltid

324 Macintyre 2007, 211-212.

325 Macintyre 2007, 212.

326 Macintyre 2007, 212.

327 Macintyre 2007, 212.

del av varandras liv, menar MacIntyre. Han fortsätter:

We enter upon a stage which we did not design and we find ourselves part of an action that was not of our making. Each of us being a main character in his own drama plays subordinate parts in dramas of others, and each drama constrains the other.³²⁸

Vi kommer till en tillvaro med villkor vi inte själv bestämt där vi spelar en roll och där vi alltid har roller i andras liv. De roller vi spelar bestämmer hur andras berättelser kommer att se ut. Det rituella skeendet bestäms av dem som ingår i riten. Ser vi en rit behöver vi fråga oss: Är det en berättelse om sorg och en vändande begravning? Är det en berättelse om ett sätt att försöka hantera ondskans problematik? Eller är det en berättelse om glädjen över ett nyfött barn eller något annat mänskligt skeende? Kan jag känna igen mig i den andre i berättelsen? Berättelsen behöver ringas in och tolkas, för att kunna nå den förståelse som är möjligt av den andre i det rituella skeendet.

När människor ritualiserar är de inte i ett vakuum, de finns i varandras liv. Vid mötet med en rit befinner sig inte människor i ett vakuum. Vi tolkar alltid utifrån det sammanhang vi befinner oss i. MacIntyre förstärker bilden Arendt, Herrmann och Kurtén ger av människan som människa bland människor och på så sätt en del av en helhet, menar jag. Helheten består av delar som inte går att lösgöra från varandra utan att något går förlorat för människan som varelse. Hennes berättelse kan inte lösgöras från andras berättelser. Det finns en inbyggd spänning i detta, där människan att är villkorat fri att göra som hon vill. Villkoren har inbyggda gränser för vad som är möjligt för människan. Inte alla tolkningar blir möjliga. Det finns gränser för den tolkande verksamheten. Men – Arendt pekar på det som lyftes fram ovan, människans förmåga att komma med det oväntade. Det finns handlingsutrymme i hennes berättelse. Människan ”*are not born in order to die but in order to begin.*”³²⁹ Människan är född till att börja om och om igen. Blir till exempel hennes berättelse en berättelse om förtryck ligger det i hennes förmåga att komma med det oväntade. Blir hennes berättelse en berättelse om sorg ligger det också där en förmåga att komma med det oväntade. Den som vill närma sig ett rituellt skeende behöver uppmärksammas på att tolkandet har gränser både inifrån och utifrån. Det kommer alltid att finnas en möjlighet till det som är oväntat i varje berättelse och det behöver tolkaren av ett rituellt skeende alltid ta hänsyn till. Det här gäller också tolkaren av ett rituellt skeende utifrån, att själv ta hänsyn till om sig själv. Likväl som möjligheten att komma med det oväntade finns hos den som ritualiserar, så finns detta också hos den som vill tolka en rit. Det går alltid att se saken från ett annat och oväntat håll. Det här sättet att se på riter och tolkningen av riter innebär att varje rituellt skeende inte är statiskt. Det kan inte en gång för alla fastslås en given tolkning. Riter är levande mänskliga strategier, som utövas i en gemensam mänsklighet. Där kan

328 MacIntyre 2007, 212.

329 Arendt 1998/1958, 246.

alltid det oväntade ske både i det rituella skeendet och i tolkningen av skeendet. Det här blir en viktig insikt för resonemanget kring möjligheten till kritik av riter längre fram i mitt arbete.

2.2.1. Livsväv

MacIntyre använder inte ordet 'text' om de artefakter människor skapar utan använder 'berättelser' (*narrative*). Arendt använder *villkor*, Herrmann *livets oundvikligheter* och *tillvaron som gör motstånd*. Kurtén beskrev det som människan skapar som 'text' och då i utvidgad bemärkelse om allt som människan skapar som artefakter, både i ord och handling.

'Text' kommer etymologiskt från latinets verb 'texto' som betyder 'att väva', 'att fläta' 'att sammanfoga'.³³⁰ När ett något växer fram, vare sig det är en textmassa i form av ord på papper sammanfogade till en helhet, eller något skapat av någon på annat sätt som lämnar spår, finns begreppet 'väv' i detta. Att väva, 'texto' pekar på något som fortgår, något som görs och som växer fram och som hade en början. Denna början blir ett förflutet vartefter vävandet fortgår.³³¹ Väven, texten, har en början och ett nu som inte är färdigt utan den öppnar sig för den andres ögon och något kan leva i honom, väckt av texten som i en mening också är just den texten, fast i den andre. Varje människa existerar för sig själv, men också för den som ser hans eller hennes liv med allt vad det innebär att vara människa, de villkor hon är satt att leva i. Det som växer fram, och som en gång hade en början i och med födelsen, är vävt av de erfarenheter och de materiella villkor hon har och som vävs in som längre eller kortare trådar. Väven vävs ännu så länge som någon lever. Där kunde det ha stannat om inte människans villkor är att leva i gemenskap. Väven kunde då ha varit något i ett passerat tempus. En avklippt väv, bortglömd och aldrig mer sedd. Men människans villkor finns i detta att vara i gemenskap med andra. De trådar hon har i sin väv finns också i andras. Det är tänkbart att varpen skulle kunna vara gemensam för alla människor såsom det första grundvillkoret i *vita activa*, hennes strävan (*labor*). Det finns en gemensam grund i en delad mänsklighet med världen som given människan.

Jag föreställer mig alltså varje människas liv som en väv.³³² En väv med en öppen början i en fysisk födelse i en kontext med en historia och ett öppet slut när döden inträder, likaså i en kontext med en framtid. Den öppna början och det öppna slutet finns där med sina oknutna ändrar likt en trasmatta i vackra färger och mönster som just klippts ur vävstolen. Jag tänker mig att väven berättar om en människas liv. Skytteln har gått fram och åter över varpen otaliga gånger.

330 Sa Cavalcante Shuback, 2006, 130.

331 Sa Cavalcante Shuback, 2006, 130: "Det förflutna förstås hermeneutiskt som en text, en meningsväv som inte kan vara färdig i-sig. Den fortsätter att leva hyperboliskt i läsaren, i tolkaren och även i tystnaden. Det förflutna träder därmed fram som en öppen text, ett öppet verk".

332 Metaforen är sprungen ur min praktik under två decennier med förrättningstal, framför allt begravingar men också dop och vigslar. Metaforen finns nedtecknad i många griftetal jag har skrivit.

Ibland kan skytteln förstås såsom förts fram och åter av en tänkbar osynlig hand. Denna hand kan ges en metafysisk förklaring eller en annan förklaring beroende på den individuella människans livstolkning. Ibland har skytteln förts av människan själv och de trådar som vävs in är gjorda av val, medvetna eller omedvetna. Skytteln kan också i tider av livet, särskilt i barndomen eller ålderdomen, förts av en annan människas hand. Alla trådar och mönster som är livets erfarenheter och villkor och som bildar en helhet finns där. Jag ser bilden som vacker, men det är inte det enda den är. Det är inte bara ett poetiskt språk. Bilden vill föra oss vidare, bortom det slutna, det oåtkomliga hos en annan människa, det opaka. Min tanke är att föra oss bortom det att det inte skulle gå att förstå något av annan människas liv. Vi kan tänka oss varpen, en början av väven, alla de dagar som kom och gick och som finns invävda i väven med dess alla olika nyanser, skytteln oavsett hur den framfördes över varpen, och också slutet när väven klippts ner ur vävstolen. Det jag bland annat vill nå med metaforen är att kunna tala om de små gyllene invävda trådar som är de stunder då livet är när det är som bäst, ett gott liv, och diskutera hur riter och ett gott liv kan förstås.

I denna livsväv finns invävt både det som människan skapat med sina händers verk eller fått skapat åt sig, men också det hon skapar eller fått skapat för sig som är relationer. Dessa relationer är till andra levande varelser men också till ting. Relationer till tingen eller relationer till andra levande varelser kan ibland vara förknippade med någon slags upplevelse eller aning om 'helighet', det som jag i inledningen beskrev som det som är *viktigt* för en människa. Jag lämnar resonemanget om helighet tolkat som det som är *viktigt* för en människa nu, men återkommer till det längre fram.

Hur kan man då se på riter och livsväven såsom jag beskrivit den? I livsväven ingår fenomenet riter om någon väljer att uttrycka något av sin livstolkning i riter. Varje människas livsväv är unik och innehåller alla de trådar hon *är* när hon ritualiserar. Hon *blir* sin livsväv och därför är den i den meningen också sann för att den är berättelsen om hennes liv. De riter som finns där ingår i det som är sant om hennes liv. Riterna finns som sanning *om* hennes livsväv därför att har hon deltagit i riter. Riter finns som mönster i väven men detta säger inget om riterna i sig, hur hon uppfattar dem själv eller hur andra som ser hennes livsväv uppfattar dem. Det säger heller inget om vilka sanningsanspråk hon eventuellt reser, kring de riter som ingår i hennes livsväv (jag ska återkomma till frågan om sanningsanspråk längre fram). Har jag exempelvis varit med vid ett dop där ett barn döps, så är dopet en del av det barnets livsväv. Det är sant att barnet genomgick ett dop. Sant är också att jag ingick i det barnets livsväv när jag bevittnade dopet, eftersom jag var i rummet. På så sätt vävs jag in i barnets livsväv men det säger inget om några eventuellt resta sanningsanspråk. Det säger bara att jag var där i dopriten och det är sant om mig.

Tanken är att '*livsväv*' ska fungera som en sammanhållen blid av en

människans liv. Metaforen³³³ livsväv kan ge möjlighet att se på både andra människors liv och våra egna liv, med något som är känt och konkret, en väv. I väven finns alla dagar som kom och gick. Här finns alla vardagar med sina nyanser. Här finns glädje och sorg, livslust och livsleda invävt. Här finns också riter som distinkta mönster invävda. För många människor är det glest mellan de mönster som riterna utgör. För andra är det så tätt att hela livet tycks präglad av ett rituellt beteende.

Nussbaum talar om godhetens skörhet (*“the fragility of goodness”*)³³⁴ De små gyllene, sköra sårbara trådarna kan vara det människan uppfattar som ett gott liv när hon ritualiserar. Om vi antar att livsväven är berättelsen om en människas liv och att den också i den meningen är något som är sant om hennes liv, gör det att de tolkningar som görs av en människas liv blir känsligt. Hon är sårbar därför att det är hennes liv som tolkas eftersom hon är sin livsväv. Hennes liv är till beskådan och alla tolkningar är inte alltid välvilliga. Inte alla ser med kärlekens ögon på hennes liv. Kurtén menar att det är möjligt att se på andra med olika slags blickar. Det kan finnas en *eros-* eller *agapeblick*. Vi kan se på andra utifrån den inre hållning vi kommer med. Med erosblicken kan människan ses på ett sätt, med agapeblicken något annat sätt. Agapeblicken är den villkorlösa kärlekens blick. Erosblicken är den bedömande blicken: är detta eller denna värd att älska.³³⁵ Det blir sårbart för människor hur de blir sedda. Den människa som blir sedd med kärlekens ögon får ett annat läge än den som blir bedömd och befunden inte värd att älska. Den erosblick som ser på en annan människa innehåller ett förbehåll. Det finns kriterier som kan behöva uppfyllas för att kärleken till den andre ska springa upp. En livsväv bedömd med erosblicken betyder något annat än den livsväv som ses med agapeblicken. Vad kan få för konsekvenser när någon utifrån river i dessa sköra trådar eller när någon förstärker dem, beroende på vilken blick någon ser med? Jag ska återkomma till detta med olika synsätt på människor och deras ritualiserande i samband med diskussionen om barmhärtighet.

2.2.2. Överblick

Via en diskussion om realism och antirealism och deras metafysiska varianter fortsatte avsnittet med ett exempel på hur svårt det kan vara att diskutera ett till synes enkelt rituellt beteende som en skolavslutning i kyrkan. Arbetskamraterna vid kafferasten kom till samtalet om ritnen med olika grundförutsättningar. Det blev tydligt att de inte utifrån sina olika grundförutsättningar och världsbilder kunde förstå varandra och än mindre enas om en gemensam syn på

333 Kristensson 2002, 307-309;

Grimes 2013, 119: *“Metaphors are not tranquilizers. They “tensify” as surely as they connect. They expose conflict and set things in motion as surely as they identify and link up disparate states of being.”*

334 Nussbaum 2001a.

335 Schmiedel, (red.) 2014, 85.

skolavslutningar i kyrkan. Goffman fick ge en bild av hur människor interagerar i ett intrikat rituellt växelspel. Från Goffmans resonemang drog jag ut sju punkter att ta in i fortsatta diskussioner. Jag förde in Winch diskussion om huruvida vi kan förstå oss själva eller andra och fick fram att det handlar om att det beror på hur vi förstår begreppet 'förstå'. Winch för också in Wittgensteins lite dunkla "att hitta sig själv i den andre". I detta att känna igen sig i någon annan och att begreppsliiggöra den relationen, kan det finnas en väg framåt för att kunna förstå oss själva och andra. Det finns i detta begreppsliiggörande av relationen, något som håller samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. En genomgripande solipsism som gör att vi inte kan förstå något av en annan människas liv, kan undvikas.

Vidare tecknades en tänkt bild av människans hela liv med metaforen 'livsväv' med utgångspunkt i Arendts vita activa, Hermanns "verkligheten som gör motstånd" och "livets oundvikligheter", Kurténs tanke om det människan skapar med och i sitt liv en 'text' och då i utvidgad bemärkelse av 'text' och MacIntyres syn på människan som berättar om sitt liv i ett narrativ, som är insatt i andra människors berättelser om sina liv. Metaforen livsväv fördes in och är tänkt att kunna vara en grund för att tänka om människans liv, i arbetet med att bearbeta frågor som tillit, sanning, relativism, rättigheter, ett gott liv i samband med riter och kritik av riter och de följdfrågor som kommer av detta. Riter identifierades som "arbete" (work) i Arendts tredelning.

2.3. En värld av tillit

2.3.1. Människans sökande efter en förankring

I samband med MacIntyres och Giddens belysning av Goffmans människa som en "krok på väggen att hänga sin roll på" så ställde jag frågan om en fast punkt vid modernitetens ändhållplats. Det reducerade flytande självet som inte är något i sig själv i modernitetens beräknande förnuftstro får inget eget fotfäste i tillvaron. Hon definieras av gruppen. Den frihet som förnuftet skulle ge henne tycks ha uteblivit. Den moral hon har är gruppens. Hon tilldelas en roll och lever ett beräknande liv, ständigt på sin vakt. Hon tycks leva i en otrygg tillvaro, där risken att bli exkluderad eller att exkludera alltid är närvarande. Den egna självständiga moralen synes utom räckhåll för henne. Här finns det beröringspunkter som är tvärkulturella. Hon delar i många stycken existentiellt villkor med människor, oavsett kontext, som lever i olika slags låsande kulturella strukturer. Hon tycks inte friare än människan i ett samhälle med nedärvda låsande strukturer.

Den rituella densiteten har i många kontexter i sekulariseringens kölvatten sjunkit så lågt, att hon inte alltid har tillgång till att rituellt bearbeta de existentiella problemen med födelse, död, ondska, kärlek, skuld etc.³³⁶ Detta kan skilja henne från människor i mer traditionellt organiserade strukturer. Där finns fortfarande oftare tillgång till ett rituellt liv för kontextuell existentiell bearbetning

336 Bell 1997, 173 ff.

av tillvarons oundvikligheter. Oavsett om människan finns i mer traditionella samhällen eller i modernitetens strukturer kan hon ha sin längtan efter ett gott liv och i detta sitt behov av att existentiellt bearbeta livets oundvikligheter rituellt. Det förenar henne i en gemensam mänsklighet. När någon dör, när ett barn föds, när man vill markera övergångar i livet eller årstiders växlingar kan man vilja uttrycka detta rituellt. Man söker efter det som är stabilt i en föränderlig tillvaro. Man söker en förankring, där livet i något ögonblick, om det är möjligt, kan bli begripligt på ett djupt plan. En förankring där livet kan levas både i nuet men också syfta framåt. Hur skulle denna förankring kunna förstås?

Kurtén har uppmärksammat begreppet 'tillit' i bland annat i en undersökning av författares livsåskådning i en empirisk undersökning 1995.³³⁷ Skulle den ovan nämnda sökta förankringen kunna förstås utifrån begreppet 'tillit'? För att påbörja diskussionen om tillit ger jag ett exempel.

2.3.2. Kärlekslåsen

Jag åker på Västerbron i Stockholm. Utsikten är vidunderlig. Vatten, hus, träd och Högalidskyrkans två torn i blickfånget till höger om mig. Bilarna far fram och åter bakom min rygg. Det är en vanlig dag i Stockholm på en bro jag passerat oräkneliga gånger i mitt liv. Så ser jag hänglås fastknäppta på brons räcke. Mängder med hänglås. Som stora vindruvsklasar hänger de där på räcket. Jag åker vidare förundrad inför ett för mig nytt fenomen. Hänglås fastknäppta av människor på en bro. Jag faller i begrundan över dessa hänglås med den vidunderliga utsikten över Stockholm. Jag behöver ta reda på mer. Jag Googlar förstås "hänglås på Västerbron". Upp på datorn kommer bland annat detta, bland 13 500 träffar på Googles sökmotor:

Kärleken går i lås. Välkommen till SvD. Ett löfte och ett fastkedjat hänglås med bortkastade nycklar. Så ser en modern besvärjelse för evig kärlek ut. Åtminstone om man frågar förälskade par som fäster lås på kända platser. Alexandra Rebane och Marcus Nyberger läste igår fast sina namn på Västerbron i Stockholm. Sakta faller nyckeln ner i Riddarfjärdens djup. Paret är ett av många som har hakat på trenden med kärlekslåsen som en symbol för oåterkallelig kärlek. Traditionen har österländskt ursprung, men sprider sig nu snabbt. Mikloz Dur Fläckman och hans fru fastnade för den romantiska ritualen under ett besök i Riga: "Om man är förälskad är det en klockren idé att låsa fast sin kärlek och visa att det inte är något lättvindigt, säger han."³³⁸

Lena Kättström Höök, etnolog och intendent vid Nordiska museet, berättar mer om kärlekslåsen: Ett par, Mikloz och Lena, var de första som låste fast ett kärlekslås på Västerbron i Stockholm.³³⁹ Två par vittnar om det betydelsefulla i ett utöva en ny ritual för att manifesteras sin kärlek. Ritualerna verkar inte bara vara en dagslända. De verkar ha kommit för att stanna. De är dokumenterade från Kina och sedan 1980-talet i Östeuropa och finns nu över hela världen. De har ömsom

337 Kurtén 1995.

338 Delaryd, 2009.

339 Kättström Höök 2012, 93-111

uppmuntrats och ömsom förbjudits med olika starka påföljder (i extremfallen fängelse). Där de har uppmuntrats har den snabbt brett ut sig. Där de har förbjudits hade den inte gått att stoppa. Där de är tillåtna eller kanske till och med uppmuntras till skyddas de av beslut från myndigheter. Hänglås som finns på t ex. Västerbron i Stockholm kommer att hanteras varsamt vid renovering av bron i framtiden är bestämt av Stadsfullmäktige. Kommersiella intressen har raskt hakat på kärlekslåsritualtenden och ordnar tillfällen att utföra ritualen under festliga former på restauranger och hotell.³⁴⁰

I ett radioinslag hör jag att kärlekslåsen benämns som ”streetart”³⁴¹ dvs. en del av ett populärkulturellt uttryck. Gordon Lynch beskriver i en öppen definition populärkultur som: ”*the shared environment, practises, and resources of everyday life*”.³⁴² Kärlekslåsritualerna verkar med det synsättet vara en del av det som benämns som populärkultur. Han fortsätter med förslaget att närma sig populärkulturella fenomen för att försöka förstå fenomen som skapar människors världar för att: ”*enfold it as a material reality into the ritual or routine or daily habit that puts it to work in the world-constructing and maintaining behavior.*”³⁴³ Populärkulturella fenomen kan ses som något som skapar världar för människor där de lever och verkar och ritualiserar menar Lynch. Populärkulturella fenomen kan öppna sig som en verklighet i mänskligt liv, i det dagliga livet eller som ritualiserat beteende som ett sätt att skapa och upprätthålla världar, menar Lynch. Människor skapar sin värld genom sina tankar och handlingar och genom mötet med och interagerande med andra såsom jag lyft fram i förra avsnittet. Människor skapar gemenskaper på olika sätt i den osäkra tillvaron i varje tid. De traditionella sätten ersätts med populärkulturella sätt. Livsvävar vävs med nya trådar.

Kärlek är något djupt grundläggande för den mänskliga existensen och hur människor hanterar kärlek är en del av hur deras liv kommer att gestaltas och se ut. Nya element förs in i människors tankar och upplevelser av populärkulturen också när det gäller kärleksrelationer och helt nya ritualer växer fram. En ny syn på vad som behövs göras för att kärleken ska bli livslång ser i alla fall ut vara integrerad hos många människor globalt sett, om vi ser till intresset i media att beskriva fenomenet med kärlekslåsen.³⁴⁴ Det verkar som om det i människors livshållning nu finns par som har behov av att integrera nya ritualer för att manifesteras sin kärlek. Paren knäpper fast låset/en med en önskan om en livslång (evig) kärlek i sina liv.³⁴⁵ De gör det i privata ritualer på offentliga platser och de kommunicerar öppet om ritualen och vad den betyder för dem i deras liv. Sedan talar de fastlåsta hänglåsen om att någon har gjort en medveten handling. Alla kan se låsen där de hänger. Det är intressant att notera att symbolen för den

340 Kättström Höök 2012, 93-111.

341 Kättström Höök, 2012, 93-111.

342 Lynch, 2005, 17.

343 Lynch (red.) 2007, 27.

344 Kättström Höök 2012, 93-111.

345 Kättström Höök 2012, 93-111.

önskade livslånga kärleken i de här nya ritualerna sätts på en offentlig plats man kan gå till och inte bara på den egna kroppen (t ex. en ring).

I nutidens ”avförtrollade” (*disenchantment*³⁴⁶) tillvaro uppmuntras medborgarna i Sverige av samhället att visa sin kärlek öppet och manifesteras detta i ritualer som benämns som ”besvärjelser” i media. Behovet av ritualer bejakas och mina tankar går till frågan om ”återförtrollning” (*re-enchantment*) av samhället, en tendens som tycks skönjas.³⁴⁷ De traditionella kulturella och religiösa uttrycken för kärlek är sedan länge på tillbakagång. De traditionella livsåskådningarnas uttryck för kärlek, religiösa eller sekulära, fyller uppenbarligen inte alla älskande människors behov fullt ut idag. Behoven av ritualer som rör kärlek (och andra livsavgörande händelser och känslor så som liv och död, barnafödande och namngivning etc.) lever kvar. Hänglåsen världen över vittnar om detta och det finns anledning att börja bearbeta fenomenet.

Jag inser, ju mer jag tar del av material om fenomenet med kärlekslåsen, att om många människor världen över berättar om starka upplevelser i samband med dessa nya ritualer som ett (populär)kulturellt uttryck för kärlek, så berättar det kanske något viktigt om människors uppfattningar om tillvaron och kärlekens betydelse i livet. Det berättar något om tillvaron för dessa människor. Det blir ett fenomen som är något viktigt och som inte kan bortses ifrån om man vill möta människors tankevärldar och försöka tolka nya ritualer och reaktioner på dem. Forskaren i populärkultur Elaine Graham skriver så här om akademisk teologi och populärkultur:

Popular culture is believed to constitute a central source and resource for theological understanding./.../what it means to be human, identity and community are mediated as much through popular cultural expressions as via the voice of ‘high culture’. If theology is to respond authentically to its human situation, then it must be ready to respond in kind.³⁴⁸

Graham lyfter fram är att en bearbetning är viktig av fenomenet populärkultur. Det hon menar är en akademisk teologi som tar frågan om populärkultur på allvar och i den ser viktiga frågor att arbeta med. Det är inte bara den etablerade *högkulturen* med etablerade kulturella uttryck som ger en bild av människan idag. Frågor som rör människors uttryck av vad det innebär att vara människa och leva med existentiella frågor och som tar sitt uttryck i populärkultur är inte bara en uppgift för andra akademiska discipliner såsom sociologi, psykologi, etnologi etc. Den akademiska teologin har en uppgift att fylla i arbetet med att förstå populärkulturella uttryck.³⁴⁹ I Sverige har teologen och tros- och livsåskådningsforskaren Ola Sigurdson skrivit bland annat så här om kultur och populärkultur: ”Att som människa i dagens västerländska samhälle undvika att både speglas i och formas av

346 Partridge 2004, 8f. ”Disenchantment” är Max Webers term.

347 Partridge 2004, 57f.

348 Lynch (red.) 2007, 69.

349 Se t ex. Sigurdson 2003.

media är förmodligen omöjligt.”³⁵⁰

Sigurdson pekar på något som är självklart men som behöver uttalas. Varje tid tolkar sin tillvaro med de medel och uppfinningar som står till buds. Vi kan inte undgå att ta emot, eller att ge ifrån oss information via media. Varje gång vi skriver något på till exempel mediet Facebook så finns det lagrat där och kan användas av andra. Varje gång vi söker på en sökmotor på Internet efter till exempel en publikation lagras det och kommer åter till oss i form av förslag på att införskaffa likande publikationer. Våra intressen inom olika områden är på så sätt offentliga. När det gäller ett fenomen som riten kärlekslås så är det tydligt att det får spridning raskt genom media. Sigurdson igen:

Alla vet det. Du vet, jag vet. Augustinus visste, Beatles visst, Bruce Springsteen vet det. Det finns fyra saker som är intressanta: pengar, sex, makt och Gud. Varför är det så? Dessa fyra saker är de klassiska sätten att stilla den mänskliga hungern.³⁵¹

Sex, makt och pengar är starka drivkrafter för att stilla dem mänskliga hungern, skriver Sigurdson. Jag lägger till kärlek (inte bara kopplat till sexualiteten) som något som stillar den mänskliga hungern och längtan efter ett gott liv. Att ritualisera kring kärlek är säkert ett av de äldsta sätten att ritualisera på i mänsklighetens historia. Jag står både förundrad och fascinerad över hur man ska tänka kring detta med att ritualisera genom att knäppa fast ett kärlekslås och kasta bort nyckeln, för det hela berör mig på ett djupt sätt. Vilken världsuppfattning, livsåskådning eller livshållning har dessa människor som väljer att hantera kärlek i en hänglåsritual?

Det finns ett dolt tankekomplex inbäddad i människor som väljer ritualerna. Det är säkert inte medvetet och uttalat hos paren men det finns i det att de utför en faktisk och intentional rituell handling i en specifik kontext. Det borde finnas en oartikulerad livshållning inbäddad där, en slags livshållning eller livsåskådning. Den kunde gå att begreppsliggöra och undersöka.³⁵² Skulle detta kunna fångas in och begreppsliggöras?

Kurtén undersöker detta med en inbäddad livshållning, i sin livsåskådningsundersökning av finska författare 1995. Kurtén undersöker deras sätt att se på livet, tolkat genom begreppet *tillit*. Kurtén gör, genom att föra in begreppet tillit i sin undersökning, det möjligt att komma djupare in i materialet, än vad bara de två kategorierna kognitivt-teoretiska och moraliskt-värderande skulle kunna erbjuda som tolkningsgrund.³⁵³ Kurtén menar att man med tillitsbegreppet kan fånga in ”något av det som i mera areligiösa livsåskådningar funktionellt intar en liknande plats som gudstron har för den religiösa hållningen”.³⁵⁴ Det här blir högst

350 Sigurdson 2003, 8.

351 Sigurdson 2003, 79

352 Kurtén 1995, 18f, 87ff.

353 Kurtén 1995, 24.

354 Kurtén 1995, 237.

intressant för att förhålla sig till ritualiserande så som det jag diskuterat det och beskrivit det, med utgångspunkten att riter är både religiösa och ickereligiösa. Begreppet tillit kunde då fånga in det som finns inbäddat som livshållningar i riter, menar jag.

Kurtén finner fem kategorier träda fram i hur personerna i intervjugruppen uttrycker sin grundläggande tillit i tillvaron. De konturer som urskiljs och blir till kategorier för uttryckande av *grundtillit* är: jagförankring, naturförankring, gemenskapsförankring, gudsförankring och nihilism.³⁵⁵ Jag ska kort beskriva dem här:

Jagförankring aktualiserar ett drag som syns i västerländsk debatt. Jaget ses som det som utgör en fast grund för människor. Kurtén menar att de som förankrar sin tillit i det egna jaget är modiga nog att ta på sig en osäkerhet att handla och leva i en värld ”där ingenting annat tycks säkert än det egna jaget, och dess subjektiva erfarenheter.”³⁵⁶ (en existencialistisk inställning till livet). Det omvända kan förstås också gälla, att människan lever i en livsorientering som gör henne osäker i tillvaron. Tillvaron kan upplevas ständigt hotad och jaget får hantera detta i osäkerhet om utgången när hon bara kan förlita sig på sina egna förmågor.

Naturförankring innebär att naturen är en trygghet. Naturen är stabil i en osäker tillvaro. I naturen finns tröst och styrka då livsmodet är hotat på olika sätt. Svaret på livsfrågan om livets mening finns att söka i naturen. Livet i sig, som biologi eller ekologi, ska vårdas och vördas så att det kan förnyas och fortsätta att finnas för nya generationer att hämta kraft och trygghet ur. Detta är så att säga meningen med livet att vårda sig om naturen och livet som finns i naturen.

Gemenskapsförankring innebär att man förlägger sin trygghet i det sociala samspelet på större eller mindre nivå. Människan ser sin plats i en historiskt given situation. Man är förankrad i tidens gång historiskt. I den här kategorin kan också förankringen finnas i de relationer man befinner sig i och främst då kärleksrelationer, familj, vänner, arbetskamrater etc. Det är de sociala sammanhangen som bär i livets skiften och är grundtryggheten. Omsorg och det här sammanhanget är viktigt och grundläggande för tryggheten.

Gudsförankring innebär en hållning där en gudom eller högre kraft utanför människan ger trygghet. Det finns en förankring i *Något* en verklighet bortanför människan som är att räkna med som trygghet och som det går att känna tillit till. Det den här kategorin kan fångas in genom någon form av traditionellt religiöst språk.

Nihilism är inte en kategori som någon helt fungerande människa kan sorteras in under, menar Kurtén. Kurtén menar att ingen människa kan leva i en fullständig nihilism. Det är mer en hållning man som individ i perioder kan söka sig till vad gäller vissa frågor i livet. Kategorin kan troligen kopplas nära *jagförankring*. Individerna kan i dagens expertisberoende samhälle förlora tron på sin egen förmåga att hantera moraliska frågor. Man litar inte längre på sig själv som en

355 Kurtén 1995, 25.

356 Kurtén 1995, 25.

person som på egen hand kan hantera moraliska frågor.³⁵⁷

Kategorierna är inte statiska. Personerna i intervjumaterialet tillhör olika kategorier beroende på vilken fråga som bearbetas. I många intervjuer skiner grundtilliten igenom i olika sammanhang (primära och sekundära tillitsrelationer).³⁵⁸ Kurtén gör ytterligare fyra kategorier utöver jagförankring, naturförankring, gemenskapsförankring, gudsförankring och nihilism. En matris bildas där det går att läsa ut intressanta fynd, menar Kurtén. Dessa kategorier benämner Kurtén ”materialister”, ”privatreligiösa”, ”kyrkligt religiösa” och ”osäkra sökare”.³⁵⁹ Bland annat går det att se att Jagförankring är starkast i gruppen ”materialister” efter det i fallande siffror ner till noll hos de ”kyrkligt religiösa”. Det är en intressant indikation på hur *jagförankringen* ökar i takt i en individualistisk samtid. Gudsförankringen är inte oväntat störst bland de kyrkligt religiösa och med fallande siffror ner till noll hos *materialisterna*. *Naturförankring* och *gemenskapsförankring* finns inte alls i gruppen kyrkligt religiösa. *Gemenskapsförankring* är representerad högst hos osäkra sökare. *Nihilism* finns representerad i två grupper, högst hos osäkra sökare och en enstaka hos materialisterna.

Det finns två kategorier till: *åskådarperspektivet* och *handlingsperspektivet*. Dessa två perspektiv för Kurtén in som två olika synsätt på verkligheten. Åskådarperspektivet förknippar Kurtén med ett metafysiskt förhållningsätt. Det finns en verklighet bortanför människans kontroll. Det språk som bäst stämmer överens med denna verklighet är det bästa språket. Språket i påståendeform stävar efter att avspegla verkligheten som finns oberoende av språket. Kurtén kallar detta för *kartsyn*. Livsåskådningen kan med de delar som säger något om denna verklighet, fungera som en bättre eller sämre karta. En bättre karta är den som bäst beskriver verkligheten. De religiösa utsagorna uppfattas som teoretiska ut-sagor om en metafysisk verklighet. Den ickespråkliga verkligheten blir i detta synsätt en kontrollinstans.³⁶⁰

Det andra perspektivet som Kurtén beskriver kallar han *aktörsperspektivet*. I detta perspektiv tas det fasta på kunskapens aprioriska förutsättningar eller betoning på en praktisk kunskapstradition. Den praktiska kunskapstraditionen finns jämsides med en teoretisk. Det kallar Kurtén en *konstitutiv syn*. Språk och livshållningen bestämmer delvis hur synen på verkligheten blir. Livsåskådningen och sättet att leva är två storheter som hör ihop. När de hör samman får det betydelse för vad som uppfattas som verkligt. Förhållandet språk - livshållning - verklighet blir mer mångfacetterat, enligt Kurtén. Den verklighetsuppfattning man har är ofta bestämd av livshållningen. Blir något svårtolkat faller man ofta tillbaka på sin livshållning för att söka tolkningsnycklar. Kritik av *allt* i den egna livshållningen blir inte möjlig i aktörsperspektivet. Det behöver få finnas det som inte ifrågasätts utan tas som givna förutsättningar. Det finns det i livshållningen som

357 Kurtén 1995, 25-26.

358 Kurtén 1995, 27.

359 Kurtén 1995, 15-16, 27.

360 Kurtén 1995, 88-89.

inte faller tillbaka på medvetna val i en rationell argumentation. Utsagor om en gudomlig verklighet ses i aktörsperspektivet i sitt sammanhang där de är levande i en gemenskap. I gemenskapen tolkas utsagorna som människans försök att förstå sin existens som handlande och social varelse. Kurtén kallar aktörsperspektivet för *existentiellt*. Aktörsperspektivet menar Kurtén är starkt kopplat till det konkreta levda livet och det handlande som görs där dvs. det syns i våra liv hur vi lever vår livshållning.³⁶¹

Både åskådarperspektivet och aktörsperspektivet finns i de fyra kategorierna. Det är alltså en utökad matris och på det sättet mer komplex. Människor har inte konsistenta livshållningar och avgör sig sällan för ett genomgående synsätt (jämför exemplet Kafferasten tidigare). Människor är i allmänhet ganska röriga i sin livshållning. Dessutom kan livshållningen förändras över tid. Människan är inte statisk. Det man omfattade i en tid kan vara det rakt motsatta i en annan tid beroende på de erfarenheter man gör i livet.³⁶² Där kan *autonomitanken* aktualiseras i takt med att det västerländska samhället har lösgjort sig från enhetskulturen.

Människan har ställts fri från många av de traditionella auktoriteterna. Hon har lösgjort sig från de traditionella auktoriteterna, men det egentligen har gjort henne mer fri? Giddens och MacIntyres tolkning av Goffman belyste detta träffande. Den moderna människan är inte fri. Hon finns i de strukturer hon bygger åt sig. Ska människan vara mer än en *krok på väggen* så behöver hon ha tillgång till mer än förnuftet. Hon står vid ändhållplatsen och kan här välja en annan väg. Hur kan den förstås? Kurtén lyfter i sin diskussion av fynden i undersökningen fram individen som kapabel till en autonomi, där hon använda sitt förnuft och sin frihet och samtidigt vara en del av ett sammanhang där hon kan leva och verka.³⁶³ Begreppet *tillit* får här en framskjuten plats i människans sökande efter ett liv som ger henne möjlighet till en autonomi. En autonomi som inte bygger på auktoritetsberoende eller ett uppgående i det egna jaget friställt från alla andras inflytande. Detta perspektiv fångas in främst in genom aktörsperspektivet. Kurtén lyfter här fram (med Taylor), individen som kapabel till en autonomi, där hon använda sitt förnuft och sin frihet och *samtidigt* vara en del av ett sammanhang, där hon kan leva och verka i sin kontext (då motsatt en atomistisk – neutral syn på subjektet).³⁶⁴ I autonomidiskussionen menar jag att tillitsbegreppet fyller en avgörande funktion. Har människan förmåga att leva i tillit på ett mer djupgående sätt än att sitta fast i de strukturer hon bygger sig som en *krok på väggen* att hänga tilldelade roller på? Om Kurtén fångat in något väsentligt och grundläggande genom att spegla sitt undersökningsmaterial genom begreppet tillit, så

361 Kurtén 1995, 237.

362 Kurtén 1995, 89-90.

363 Kurtén 1995, 91.

364 Kurtén 1995, 91.

menar jag förutsättningarna kunde finnas.³⁶⁵ En förutsättning ges då för människan att kunna leva ett liv med utgångspunkt i de förutsättningar hon har som både ”vara” och någon som ”uppenbarar sig”, med Arendts beskrivning. Är hon dessutom kapabel att inte bara ”födas för att dö utan för att börja om och om igen” så kan hon också ha en frihet. Hon behöver inte då sitta fast i strukturer som låser henne för att leva i tillit. Kanske är fenomenet med kärlekslåsen ett utslag av denna nyvunna frihet? Jag vill försiktigtvis tolka det så.

Kurténs intressanta och belysande undersökningsresultat av människors livshållning utgör en grund för att bearbeta fenomenet med kärlekslåsen för mig. Undersökningen belyser att livshållningar ofta är omedvetna och finns inbäddade i både individer och i de uttryck som människans handlingar uppvisar. Kurténs undersökning ger utrymme för ett populärkulturellt rituellt fenomen som kärlekslåsen, genom att språk, verklighet och livshållning belyses genom begreppet tillit. Jag kommer att ha Kurténs begrepp *tillit* som klangbotten i exemplen. Jag antar med Kurtén att tilliten har en *kognitiv* och en *moralisk dimension*. Tilliten går inte att välja bort. Den finns där som en grund i livet som inte är valbar oavsett om en människa skulle vilja välja att leva utan tillit i sitt liv. Människor finns i varandras sociala liv som interagerande varelser med ansvar för varandra och där finns tilliten som en grundförutsättning för mänsklig gemenskap.³⁶⁶ Jag kommer att efter exemplen diskutera tillitsbegreppet i anslutning till Kurtén, Hertzberg och Kristensson Ugglå.

Mitt exempel som följer, utgår från ”materialister”, ”privatreligiösa”, och ”kyrkligt religiösa” ”osäkra sökare”. Både åskådarperspektivet och aktörsperspektivet, jagförankring, naturförankring, gemenskapsförankring, gudsförankring, men inte nihilism, finns invävt i exemplen. Utifrån det som beskrivs om kärlekslåsen³⁶⁷ försöker jag konstruera en stomme för hur en kärlekslåseritual skulle kunna tänkas gå till.

- Det behövs två människor som beslutat att de vill uttrycka sin kärlek till varandra.
- Det behövs införskaffas ett eller två hänglås (det verkar det se olika ut för olika par) med nycklar.
- Det behövs initialer på hänglåsen. Det finns färdiga med önskad gravry eller hemgraverade.
- Det behövs en offentlig plats t ex. en bro eller ett annat, möjligtvis av

365 Kurten 1995, 236. Kurtén påpekar dock svårigheterna med att fånga in ett så flyktigt begrepp som ’tillit’: ”Tolkningarna kan i många fall sägas vara trevande, men framställningen visar oss att tillitsbegreppet hjälper oss att se vissa betydelsefulla inslag i människors livshållningar, vilka utan detta begrepp kunde vara svåra att tematisera. För att nå säkrare resultat krävs uppenbarligen en fördjupad metodreflexion. Att det är komplicerat att metodiskt använda tillitsbegreppet i en undersökningsdesign, framgår av Olli Lagerspets påpekande att tillit egentligen inte kan artikuleras av den som hyser den. Mycket blir därmed beroende av forskarens tolkning.”

366 Kurtén 1997, 14-15.; Kurtén 1995, 78f.

367 Kättström Höök 2012, 93-111.

någon iordningställt ställe för hänglåsen.

- Det behövs en utvald tid och dag att sätta dit hänglås/en på den utvalda platsen.
- Det behövs att hänglås/en låses fast.
- Det behövs att nycklarna kastas bort i t ex. ett vattendrag eller i en dal.
- Det behövs inga vittnen.

Jag kommer nu mot bakgrund av detta ge fyra exempel för att kunna sätta in kärlekslåsritualer i ett sammanhang.

En ickerreligiös synvinkel ³⁶⁸

Två älskande vill uttrycka sin kärlek till varandra. Ingen av dem omfattar någon uttalad traditionell livsåskådning (religiös eller ickerreligiös) ³⁶⁹ eller något andligt intresse. De har en stark jagförankring. De är jagförankrade individer, de är kära och vill lova varandra att leva tillsammans resten av livet. De vill uttrycka detta i någon form av yttre handling. De är inte intresserade av vare sig kyrkbröllop eller att gå till rådhuset för en traditionell vigsel. De hör talas om den romantiska ritualen med kärlekslås och bestämmer sig för att bejaka den och utföra den. De far till Paris och på en av broarna där utför de ritualen. De har då utfört sin kärlekslåsritual, dvs. en icketraditionell ritual för förening av två älskande. De känner tillit till varandra och har bekräftat den med ett kärlekslås. Kärlekslåset är en symbol för deras kärlek och den gemensamma tilliten i *deras relation*. De har ingen tanke på att de skulle känna gemenskap med andra par som också har utfört riten eller skulle kunna tänka sig att utföra riten. Det ligger heller inget magiskt tänkande i ritualen. Det är bara hänglås och bortkastade nycklar i ett enskilt ögonblick i deras liv. Tilliten till tillvaron i stort är inget de funderar över egentligen. Den djupare meningen ligger mellan *de två* som utfört ritualen, inte i något utanför den. De uttrycker med sin ritual att kärlek är något värdefullt och viktigt i deras liv. I och med riten och låset som symbol för deras gemensamma kärlek, så uttrycker de sin djupt kända livssyn. I denna livssyn ingår att ansvar för varandra och den kärleken de känner. De tänker inte att de har något samhällsansvar i sin förening i riten. Det är en helt igenom privat sak. De upplever att de har en helig stund tillsammans när de högtidligt knäpper fast hänglåsen i broräcket och kastar nycklarna i vattnet. Deras kärlek är verklig och nu syns den symboliskt i hänglåset för dem själva. Tilliten har materialiserats i kärlekslåset på bron. Det är fortfarande bara ett hänglås, men symbolvärdet finns där. Skulle låset vittra sönder eller klippas upp är det sorgligt, men ingen katastrof. Själva riten är ett vackert minne av en viktig stund i deras gemensamma liv. Den bär de med sig som ett heligt ögonblick. Den kan inget eller ingen ta ifrån dem. Låset i sig är inte det viktiga utan det är det privata rituella skeendet. De har ett aktörsperspektiv på tillvaron dvs. de menar att verkligheten öppnar sig för dem i den inre hållning

368 Kategori 1 "Materialister" i Kurtén 1995, 18f.

369 Herrmann 2004, 22.

av tillit de känner för varandra i relationen. De älskar varandra. Inget mer behöver bevisas.

En andlig synvinkel³⁷⁰

Två andligt intresserade vill uttrycka sin kärlek till varandra. De har en holistisk syn på tillvaron.³⁷¹ Allt hänger samman i livet och också efter detta livet. De tror på en urkraft i tillvaron. En slags allomfattande ande som finns i allt, träd, växter, stenar och alla levande väsen. De följer ”den vanliga nypaganistiska koden ”**Gör vad du vill så länge du inte skadar någon annan**”.”³⁷² Kärlekslåsritualen blir en självklarhet för dem när de hör talas om den.³⁷³ Det är det sanna sättet att hantera kärlek på. Själva materialet i låset är en del av världsalltets energier samlade i atomerna i låset. De köper låsen och ristar in sina initialer. De väljer en plats åt sig, Västerbron i Stockholm med Högalidskyrkans två torn i fonden, och beger sig dit. De renar noga platsen med rökelse ifall det skulle ha kommit dit dåliga (destruktiva) energier, kanske från de kärlekslås som redan hänger där i mängder. De utför sin ritual och låset blir en del av dem själva i det ögonblick de knäpper dem. När de sedan kastar nycklarna så fångas nyckeln upp av naturen i Mälarens vatten under bron och blir en del av den. Nu är de för evigt en del av varandra och en del av universum. Deras kärlek till varandra är nu materialiserad och säkrad samtidigt som den är helt igenom andlig och en del av världsalltet. Tilliten till tillvaron är nu grundmurad. Låset är en garanti för detta. Det är laddat med deras kärlek och får inte förstöras eller klippas upp. Då riskeras deras kärlek att gå förlorad.

Relationen knakar sedan i fogarna. Paret försöker med alla medel att hålla fast vid varandra men kärleken finns inte där och inte tilliten heller. De börjar fundera över om platsen inte var rätt renad eller om de utfört ritualen fel på något sätt så att den inte *tagit bra*. De återvänder till platsen och ser att kärlekslåset är borta. De grips av förfäran över detta och ser nu varför deras relation inte längre fungerar. De söker rimliga förklaringar till hur detta har kunnat drabba dem. De kommer fram till att platsen inte blev rätt renad före ritualen och att tillverkaren av hänglåset inte hade rätt energier när hänglåset tillverkades. De uppsöker ett andlig vägledare för att få hjälp, stöd och råd. Vägledaren ger förklaringen att de valt fel plats för ritualen. Platsen går inte att rena rätt om man inte har de rätta teknikerna för att få undan de destruktiva energierna, Västerbron är alltför kontaminerad. Paret går in i en andlig kris där tilliten till tillvaron är svårt naggad i kanten. De behöver en omorientering i sin livshållning, för att kunna fortsätta att känna tillit till tillvaron och varandra. Det finns något utanför dem som styr deras liv och handlande, en metafysisk realitet, bortanför deras kontroll. Det rituella skeendet är inte något de förfogar över alls. Paret kan ses som att de har

370 Kategori 3 ”privatreliösa” i Kurtén 1995, 18f.

371 Bråkenhielm, 2007, 59-80., Frisk 1998, 147-180.

372 Frisk 1998, 157.

373 Driver 1998, 97.

ett åskådarperspektiv med en kartsyn på verkligheten. De är helt utlämnade till krafter de inte råder över. Riten utfördes som ett skeende i ett universum de inte rör på. Den livssyn paret uppvisar har tendenser till rituell magi. Kärlekslåset var inte bara ett hänglås, utan en materiell del av det rituella skeendet, där det laddades med krafter som kunde påverka deras kärleksrelation.³⁷⁴

Det här synsättet på kärlekslåset gör att den blir ödesmättad att bestämma sig för att utföra, eftersom den kan påverka hela livet efter att den är utförd. Det är alltså ingen oskyldig ritual man utför eftersom den är förenad med risker man inte råder över. Man behöver informera sig noga och ta reda på så mycket som möjligt av det som går att veta om ritualen innan man utför den. Ett val att utföra den behöver vara förenad med stor eftertänksamhet eftersom grundtilliten i hela tillvaron kan komma att rubbas om låset förstörs. Själva ritens syfte är att ladda låset med magiska krafter och det behöver göras på rätt sätt på rätt renad plats. Paret hade brustit i förberedelserna inför kärlekslåseritualen därför misslyckades den.

En synvinkel Osäkra sökare³⁷⁵

Paret har insett att de är kära i varandra och vill inför varandra visa det på något sätt. De har inga tydliga idéer om hur det bäst kunde göras. De kunde förstås gifta sig men det är ett stort steg. Då skulle de behöva avge löften de kanske inte skulle kunna komma att hålla. De känner likadant inför en traditionell förloving. Det känns för stort. Äktenskap är ett stort ord och ett stort steg. De har respekt för äktenskapet som institution. Den ena av dem är lite religiös och vill inte ta steget att inför en eventuell högre makt avlägga ett bindande löfte. Den andra är inte religiös alls men ser ett bröllop som moraliskt djupt bindande. De är således tveksamma till de traditionella sätten att manifestera kärlek och tvåsamhet på. Men något vill de ändå göra för att visa sin samhörighet, för säkerhets skull. Det här med *säkerhets skull* ser de lite olika på. Den ena som är lite religiös vill ändå inför en eventuell högre makt göra någon slags manifestation. Relationen skulle genom kärlekslåset få lite extra djup på så sätt utan att vara alltför bindande. För den som inte är religiös är det en handling som visar på deras samhörighet på ett moraliskt plan, men utan att vara alltför bindande. De är ett par och kärlekslåset skulle vittna om att andra inte gör sig besvär att uppvakta någon av dem. Kärlekslåset betyder alltså något för dem men det är lite osäkert vad. De köper att lås och skriver initialerna med en spritpenna på det. De vill inte ha låset hängande i sin hemstad, det känns för nära och för stort. De väljer en liten bro i Tiergarten i Berlin vid ett besök där. En liten undanskymd bro i den stora parken. De knäpper fast låset och slänger nyckeln i det lilla vattendraget under bron. Den syns i det grunda vattnet. I princip skulle de kunna fiska upp nyckeln direkt, om de ångrade sig. Det gör de nu inte, utan går och fikar vid Brandenburger Tor efteråt. Dagen efter åker de hem till Sverige. De känner sig nöjda med att ha knäppt

374 Muir 1997/2005/2009, 48.

375 Kurtén 1995, 27.

fast kärlekslåset som tecken på den gemensamma kärleken. Inget direkt bindande har hänt – men de har ändå gjort något. Detta *något* är ändå så pass viktigt att de berättar för sina vänner. Det är som om en spirande tillit skiner igenom efter ritualen. Det där *för säkerhets skull* var nog mer betydelsefullt än de kunnat ana innan. Paret upplever att kärlekslåset hänger där i Berlin som en fin grej och ett litet synligt tecken på att de hör samman lite mer. Kanske var det ett eventuellt steg på väg mot förlovning och äktenskap. Det får de se. Skulle låset klippas upp betyder det egentligen inte något. För den som är lite religiös möjligtvis lite, fast inte så mycket att det blir mer än en flyktig tanke. Det är svårt att avgöra om paret är i ett aktörs - eller åskådarperspektiv.

En kyrklig synvinkel ³⁷⁶

Jag prövar ett tankeexperiment: Maken och jag är kyrkligt gifta. Jag föreställer mig att jag och maken bestämmer oss för att åka till Västerbron för att fira vår trettiofemåriga bröllopsdag den 23 juni 2019. Tanken svindlar faktiskt för mig. Jag känner mig både tveksam – och kittlad. Jag ser oss köpa hänglåset – inte beställa de kommersiella färdiga med initialer och allt. Nej, maken är härdig, han skulle köpa ett *riktigt* hänglås på järnaffären och sätta igång att mödosamt fila bort firmamärket. Det skulle ta tid (tre timmar läste jag i en av artiklarna om dessa lås). Sedan skulle han fint rista in A och J på låset. Sedan skulle vi bege oss i väg till platsen vi valt ut för firningen av 35 år som gifta. Vi skulle högtidligt fästa låset, ömt se på varandra, och sedan gemensamt kasta nyckel i vattnet. Kanske skulle vi falla i varandras armar och utväxla en kyss när det var gjort. Jag ser inte för mitt inre öga att våra fyra barn är med eller några andra heller. Det känns liksom för privat för det. Det här är privat mellan mig och maken. Det känns liksom inte naturligt att ha vittnen till den här händelsen, så som det gjorde när vi gifte oss inför alla våra vänner och släktingar 1984 i kyrkan på höjden. Det här är bara för oss två. Låset i sig rolig kuriosa av en trevlig romantisk dag med våra initialer på. Inga magiska föreställningar är förknippade med det. Själva ritualen är en romantisk minnesritual till minne av vår 35-åriga bröllopsdag. Låset skulle vara roligt att fotografera i stunden. Skulle någon klippa upp det skulle det inte förstöra något för oss. Minnet av riten skulle räcka. I detta finns det en samstämmighet med paret som var ur *ickereligiös synvinkel* ovan. Det är bara ett hänglås på en bro. Det viktiga är minnet. Sedan skiljer det sig åt, för kärlekslåset i sig är egentligen inte viktig alls för maken och mig. Den är inte förknippad med någon grundtillit annat än den vi redan har. Den vigsel vi genomgick 35 år tidigare däremot var en mycket laddad ritual. Vi avgav våra löften inför Gud och hela församlingen i kyrkan på höjden. Våra ringar vi bär vi alltid som tecken på vår kärlek och den grundtillit vi lever i i vårt äktenskap. Ringarna är till skillnad från kärlekslåset vi knäppt fast, laddade med stort symbolvärde. De är faktiskt oersättliga. Skulle de förkomma eller förstöras skulle det kännas mycket, för att inte säga oändligt tråkigt. Det skulle inte rubba vår grundtillit som vi lever i vårt

376 Kategori 4 ”kyrkligt religiösa” i Kurtén 1995, s.18f.

äktenskap, som i fallet med paret i den *Andliga synvinkeln* ovan, men deras symbolvärde för vår kärlek är stor. Skulle de förkomma skulle vi kanske behöva ordna en ritual för förnyande av våra äktenskapslöften. Där skulle då vi upprepa våra vigsellöften och få oss och samtidigt de nyinköpta och nygraverade ringarna väl-signade. Det behövs en ring på fingret för att känna sig ordentligt gift. Ringarna är viktiga, de är heliga för oss i vårt äktenskap. De signalerar vår djupa grundtillit vi har. Frågan är om det är så stor skillnad egentligen på vår syn på våra ringar mot parets syn på låset i den *Andliga synvinkeln* om man skulle syna det närmare? Man bär inte sällan på fler magiska föreställningar än man vill tro. Är vi i ett aktörsperspektiv eller i ett åskådarperspektiv? Det skulle kunna argumenteras för båda sätten precis som i fallet med paret i *Osäkra sökare*.

Fyra olika sätt att genomföra kärlekslösritualer har nu visats med exempel. Vad har vi funnit? Kärlekslösritualen är privat såsom den framställs i media. Paret är själva i sin hänslösritual. Det finns ingen sammanhållen lära eller något sammanhållet tankekomplex i detta populärkulturella fenomen. Det är ett fenomen som helt bygger på att enskilda individer hör talas om riten och bestämmer sig för att genomföra den.³⁷⁷ Det är alltså ingen rörelse som driver ritualiserandet framåt. Den är beroende av att media uppmärksammar den. Skulle intresset för att uppmärksamma den mattas av är det fråga om den kommer att överleva. Det kan tänkas att under de tre decennier den finns dokumenterad från tillsammans med de tusentals kärlekslös som finns världen över, ändå har gjort att den har livskraft trots den totala avsaknaden av lära eller uttalade tankestrukturer som bär den. Jag ser den som ett intressant utslag av en slags revolt mot det veder-tagna sättet att förena två individer i en tvåsamhet. Människor har här uppenbarligen frigjort sig helt från de traditionella sätten att ritualisera kring kärlek.³⁷⁸ Som jag försökt belysa med exemplen ser de tankar om tillvaron som de olika paren kan uppvisa helt olika ut. Kärlekslösritualen bygger inte på bakomliggande gemensamma uppfattningar om hur kärlek kan eller ska manifesteras. Det som jag tolkar förenar ritualerna kan belysas genom begreppet *tillit*. Tillit är här inte manifesterad genom traditionella institutioners sätt att ritualisera kring kärlek och tvåsamhet, där kollektivets värderingar förutsätts. Det interagerande som Goffman beskriver med alla de läsningar det kan innebära för individer kan inte spåras i kärlekslösritualer. Det är två personer som helt bryter sig ut och gör något utanför det normerande sammanhanget. Därav de förbud mot ritualen som nämnts ovan. Kärlekslösritualerna ligger utanför både samhällets och de traditionella institutionernas normer om hur kärlek bör manifesteras. Intressant nog så sker det omvända också på många ställen – de bejakas och uppmuntras.

Det privata ritualiserandet i kärlekslösritualerna stämmer inte så bra in på hur en kyrklig syn för hur ett uttryck för kärlek mellan två som vill lova varandra trohet och livslång kärlek ska gå till. En förening mellan två som älskar varandra

377 Kättström Höök 2012, 93-111.

378 Kättström Höök 2012, 93-111.

är inte privat i kyrkans tradition. Det är en bild av Kristus och kyrkan. Det sätt som människor manifesterar sin kärlek på är inte privat ur kyrkans syn. Den manifestationen är i det ögonblick den sker i vigseln en del av Guds synliga kärlek på jorden. Äktenskapet är enligt Bibeln heligt och välsignat av Skaparen inför församlingen. Kyrkan har i två årtusenden haft ritualiserande kring tillit inbyggt i sitt system. Människor har vigts i ett sammanhang som har tilliten begreppsliggjord klart kommunicerad rituellt i en handbok. I vigseln bekräftas människors jordiska kärlek som en bild av Kristus och kyrkan. Kristus skulle aldrig överge sin kyrka. Lever man som äkta makar är det alltså den grundmurade tillitens tillstånd. Det är de föreställningar kyrkan vill kommunicera till älskande par som vigs till ett heligt förbund med varandra. Vigseln ger trygghet i en otrygg tillvaro där kärleken hotar att sättas på prov genom livet. De välsignade paren med sina växlade ringar är kraftfulla symboler för den grundmurade tilliten i ett äktenskap.

Nu ställs detta synsätt bredvid människors behov av att privat ge uttryck åt sin trohet och kärlek. Man kan fråga: Räcker det inte längre för alla med det som kyrkan vill erbjuda som manifestation av livslång kärlek?³⁷⁹ Troligtvis inte i dagens mångfacetterade sociala sammanhang. Människor är inte sena att vilja haka på nya trender som ger det *lilla extra* som skänker glädje och fest i tillvaron.³⁸⁰ Kan kyrkan kanske tänka sig t ex. en *kärleksläsbön* i vigslarna? Kyrkan välsignar ljus, kors, hem och hela kyrkorum i ritualer, så det är inte otänkbart med välsignade kärleksläs. Det kanske inte dröjer länge innan präster får frågan om de kan tänka sig att be både över ringar och hängslås när älskande vill manifesteras sin livslånga kärlek. Kanske är det ett sätt att i de många skilsmässornas tidevarv skaffa sig en extra yttre symbol utöver ring(arna) för att mota en hotande skilsmässan i en eventuell framtid på porten? Frågor genereras av denna nya (rebelliska) ritual som genom media svept in också i kyrkans liv i och med att människor som också är medlemmar faktiskt utför den. Vad händer med kyrkan som bärare av tillit när det gäller manifesterande av livslång kärlek om en ny ritual efterfrågas och förs in utifrån? Här är vi inne i religionsfrihetsdiskussionen. Jag ska återkomma till detta.

Vi har nu sett fyra exempel på riter med kärleksläs med anknytning till Kurténs empiriska undersökning och de kategorier han ser träda fram i sitt material. Jag ser fenomenet med kärleksläsen som ett intressant utslag av ett senmodernt tänkande. Det kollektiva och auktoritativa har helt fått ge vika i dessa riter. Det är en interkulturell löst sammansatt folkrörelse förmedlad via media.

379 Kättström Höök 2012, 93-111

380 Dopen i våra kyrkor i Sverige har förändrats väsentligt till sin utformning på de dryga tjugo år jag varit i tjänst utan handboksändringar officiellt. Det är extra musik, diktläsning, blommor, tal, olika personliga familjära inslag i snart sagt alla dogudstjänster numera. De många dopsajterna på Internet uppmuntrar detta. Ett dopsamtal nu tar längre tid än för bara 10 år sedan när alla personliga tillägg till dogudstjänsten ska läggas till. Ibland får man som präst också förklara att ett visst önskemål inte står i samklang med kyrkans syn på vad en dogudstjänst kan innefatta. Då får man ibland ta emot besvikelse över en *stel* ritual.

Från Kina, en hårt kontrollerad regim, sprider den sig ut över världens länder både demokratier och icke-demokratier utan att den går att stoppa.³⁸¹ Jag menar att den autonomi människan kan besitta kunde visa sig i rituella fenomen som t.ex. kärlekslåsritualerna. Kärlekslåsritualerna har styrkan genom att de går att fylla med ett existentiellt innehåll som avspeglar parens behov av att leva i tillit till varandra. Det är ett heterogent fenomen till innehållet men med en likartad yttre ram. Den är också enkel att utföra – det behövs egentligen bara ett simpelt hänglås, inte kostbart, som går att köpa i många olika slags butiker alltifrån bensinstationer till stormarknader. Det behövs inga dyra kläder, bröllopfester eller dyra ringar. Detta gör dessa riter mycket folkliga.

Varför valde jag just att bearbeta kärlekslåsritualer istället för en traditionell rit? En traditionell rit har en nackdel när den ska beskrivas och användas som exempel, den är alltför välbekant. Den ger genast många olika associationer till egna gjorda erfarenheter. Eftersom jag ville undersöka om det gick att koppla begreppet tillit till riter, så blev det lättare att göra det med en rit som inte är förknippad med någon traditionell lära eller praxis som är välbekant. I de konstruerade exemplen fanns den gemensamma nämnaren tillit i strukturen. Genom att använda ett rituellt skeende som utövas i samband med att fästa kärlekslåsen och koppla detta till Kurténs undersökning så gick det ganska enkelt att konstruera exemplen utifrån de kategorier Kurtén såg framträda. I exemplen kunde vikten av begreppet tillit i samband med ritualiserande fångas in. Jag har beskrivit människan som *längtande* och att hennes längtan kommer till uttryck i riter. Vad längtar älskande par efter att uttrycka rituellt? Vi kan tänka oss att det är tillit till den andres kärlek – det självklara i att *vi två hör samman*. Det rituella existentiella uttrycket är en manifestation av detta självklara *vi två hör samman*. Den gemensamma nämnaren i innehåll rituellt i kärlekslåsritualer är den manifesterade tilliten. Är detta unikt för kärlekslåsriterna? Kan ritualiserande mer generellt handla om dimensioner av tillit på olika sätt? Jag ska fortsätta att undersöka det.

Jag ska nu närmare försöka ringa in vad det kan tänkas betyda att ritualiserande har en dimension av tillit. Kurtén diskuterar tillit och vilken förståelse det kunde innebära för en människas livsorientering, särskilt när det gäller det som *bär i livet*. Går vi tillbaka till metaforen livsväv så kan vi tänka oss att tillit skulle kunna vara de mycket starka trådar som väven kan bestå av. Kurtén beskriver tilliten som det som är grundläggande för en individs utveckling socialt och också religiöst. För att fortsätta diskussionen om tillitens betydelse för riter ger jag ett exempel, riten *kyrktagning*. Det är en nu försvunnen rit ur SKH, bland annat för att tilliten till riten nu är försvunnen.

381 Kättström Höök 2012, 93-111.

2.3.3. Mammorna som försvann

Min farmor Emy föddes i början av 1900-talet. Hon föddes i ett Sverige som stod inför storstrejken 1909 och så småningom kvinnans rösträtt 1921.³⁸² Demokratin var på framväxt och Sverige gick från ”*lort-Sverige*”³⁸³ till modern demokrati med ”*luft och ljus*”³⁸⁴ som ideal. Hon gifte sig som ung, hushållsutbildad från skola, med min farfar Nils som var från en gammal prästsläkt i Småland. Nils prästvigdes redan som 23 åring. I prästgårdens kök i Småland föddes det i rask takt tre friska barn på köksbordet hos de unga föräldrarna. När förlossningarna var över fick Emy vila och sedan skulle kyrktagning³⁸⁵ ske. Kyrktagning gick till så att Emy fick gå fram i kyrkan för att bli renad från barnafödandet. Innan kyrktagning med bön om rening så fick hon inte komma till nattvardsbordet.

Bruket med kyrktagning var på 1900-talet sedan länge reglerat i svensk lag, för såväl gifta som ogifta kvinnor. Kyrktagning fanns i Sverige om en självklarhet både i lagstiftning och i praxis långt in på 1900-talet men är försvunnen officiellt ur SKH.³⁸⁶ Staten och kyrkan stod länge fasta i synen på riten *kyrktagning* och brukade sin makt över kvinnornas liv och kroppar med denna *reningsrit*. Kyrktagning som riter finns väldokumenterade i hela Europa. Det finns dokument från ortodox, romersk-katolsk och luthersk tradition.³⁸⁷ 40 dagar var kvinnan oren med en pojke och 80 med en flicka enligt Leviticus³⁸⁸ varifrån kyrktagningen utvecklades.³⁸⁹ Riterna innehöll böner om rening från (sexuell) synd och tacksägelser för att allt gått väl för barn och mor. Ofta blev det sedan kalas av olika storlekar med mat och gåvor till modern. Kyrktagningsriterna var trots att de fanns utbredda i många olika länder ändå kontextbundna till sin tid och plats. Vi ska med ett tankeexperiment lösgöra en kyrktagningsrit ur kontexten och göra en berättelse av ett möte mellan mig och farmor Emy.

Jag föreställer mig att Emy och jag möts i prästgården i mitten av 1930-talet några månader efter den sista kyrktagningen, den tredje i raden. Hon är en erfaren kvinna. Jag kommer från min tid för graviditet och förlossning 1986-1992 utan att ha genomgått riten kyrktagning. Vi två möts två kvinnor i fertil ålder, med erfarenhet av graviditet, förlossning och amning. När jag var gravid fanns det en uppsjö av litteratur att tillgå om ämnet. Bilder av barnet i magen, tips om hur kroppen skulle skötas vid förändring av den under graviditeten. Det fanns råd om relationer, barnmat, sex under och efter graviditeten, preventivmedel,

382 Hirdman, Bohman & Hirdman Rørslett (1995). Påminnelser: om kvinnors liv i Sverige. Stockholm: Carlsson.

383 Nordström (1984[1938]). Lortsverige. [Faks.-utg.] Sundsvall: Tidsspegeln.

384 Dikt av August Strindberg ”*Esplanadsystemet*” Ur Dikter på vers och prosa från 1883.

385 Gustavsson, 1972, 62ff, Muir, 24, Muir 2005, 28ff; Wehr 2010.

386 Svenska kyrkan (2003). Den svenska kyrkohandboken.

387 Muir 2005, 28 ff.

388 Riterna kommer från Leviticus 12 och Lukas 2:22-24. Psaltaren 51 finns också i kyrktagningsriterna.

389 Gustavsson 1972, 62ff, Muir, Edward, 1997, 24, Muir, Edward, 2005, 28ff.

sjukdomar hos mor och barn och upplysning om hur känslolivet kunde komma att vara under graviditeten och efter barnets födelse. Vi som födde barn under 1980- och 90-talet var synnerligen välinformerade (liksom dagens blivande föräldrar). Inga frågor var pinsamma hos barnmorskan eller läkaren. Allt var naturligt och kroppsligt och ganska inriktat på förlossning som en medicinsk teknisk historia. Det fanns inget tal om synd eller orenhet eller andlighet. Sex blev graviditet, graviditet (om allt gick väl) blev barn. Barn betydde glädje och för många barndop eller namngivning med kalas och presenter. Ingen ritual med rening emellan förlossning och dop fanns i tankevärlden i de kretsar jag rörde mig i som prästkandidat eller i bekantskapskretsen. Jag kände mig inte oren av mina graviditeter och förlossningar – tvärtom jag kände mig stolt över att min kropp kunnat föda fyra barn. Jag gick glatt och tryggt till kyrkan med barnen på armen så fort jag bara kunde för att få ta emot nattvarden med barnet på armen. Det här berättar jag för Farmor Emy. Jag ser hur hennes ögon vidgas av förvåning och hur hon blir lite skär om kinderna av blygsel.

– *Så du pratar Anna! Säger hon på småländska.*

– *Sånt pratar man inte om!* Fortsätter hon med lite sträng röst. Jag tänker att det är världar som skiljer oss åt. Inte bara 60 år, utan världar. Jag tystnar och ber henne berätta om själva kyrktagningen i stället. Det känns nog mindre oroande för henne än att prata om kroppen. Hon berättar om förberedelserna i kretsen av kvinnor inför dagen i kyrkan. Det finns inga män närvarande i hennes berättelse, för detta med barn och födande var kvinnfolkets domän. Hon berättar om byk och bak i prästgården och hennes berättelse luktar nyskurade såpade skurgolv med breda tiljor och sockerkakor och ostkaka. Dagen för kyrktagning är hon renskrubbad och finkläd och det bär av till kyrkan. Det är söndag och maken Nils ska hålla gudstjänst. Hon har inte varit i kyrkan på några månader, utan skött sitt andaktsliv i hemmets avskildhet med en postilla. Men nu bär det alltså av till kyrkan. Församlingen är där som vanligt och allvarsam går hon kyrkgången fram och får knäfalla vid altarringen. Bönerna förrättas av Nils och hon reser sig igen och är nu kyrktagen och upptagen i församlingsgemenskapen. Synden och orenheten är borta. I prästgården är det rustat till kyrktagningskalas och folk strömmar till och får del av det goda som förberetts. Söndagen efter firar hon nattvard och antecknas på sedvanligt vis i Nils rullor efteråt. Det är noga att anteckna att man mottagit sakramentet så att Nils kan hålla koll på att människor inte smiter undan sakramentet.

Hon verkar upplivad av sin berättelse om de tre kyrktagningarna. Självt sitter jag tyst och känner mig lite beklämd av riten kyrktagning. Den känns så främmande för mig med de erfarenheter jag har av barnafödande. Orenhetsaspekten är olustig. Emy själv verkar helt obekymrad om det. Så bara är det, kvinnor är orena efter graviditet och behöver genomgå kyrktagning för att kunna gå vidare i livet och leva i församlingsgemenskapen. Alla kvinnor Emy känner som har fått barn, levande eller dödfödda, har genomgått kyrktagningen, det är inget som ska ifrågasättas av en kvinna. Det är en välbeprövad gudomlig kyrkans ordning

och en del i en kristen kvinnas liv om hon inte vill fortsätta att leva i synd och orenhet. Emy skulle aldrig drömma om att motsätta sig ordningen och fortsätta att leva i synd. Tänk vilken skam det skulle vara, inte minst för maken Nils. Han skulle inte kunna visa sig på bygden och fortsätta som kyrkoherde om Emy dragit skam över prästgården. Inte bara det, Gud Fader själv skulle kanske ta sin hand ifrån Emy om hon hade ifrågasatt ordningen på ett sådant uppstudsigt sätt. Kanske skulle hon riskera ett svårt syndastraff. Det vågar hon inte riskera. Jag lyssnar tyst och vill inte göra henne illa till mods med att ifrågasätta från en annan värld, 1980- och 90-talets, vare sig skammen på bygden eller "Gud Faderns" sätt att hantera kvinnor på. Jag vill inte såra henne trots att jag känner en gräns i mig för vad som är rimligt att utsätta en nybliven mamma för. Vi dricker kaffe och hon bjuder mig på doppa och vi pratar om annat. Jag vill inte ifrågasätta hennes upplevelse av mening i samband med kyrktagning. Hon har definierat det som är sant för henne i kyrktagningsriten, om kvinnan som oren efter graviditet och förlossning, som upplevd mening för henne. Hon är ett barn av sin tid och kontext. Hennes livsväv är hennes och där ingår kyrktagning som en självklarhet.

Emy upplevde det som högst meningsfullt att delta i riten kyrktagning. I hennes värld är det sant att kvinnan blir ren av riten och att hon är oren innan. Religionsfilosofen Mikael Stenmark lyfter fram en *presumtiv hållning*.³⁹⁰ Det innebär, enligt Stenmark, att det är mest rationellt att fortsätta tro det vi tror, tills goda skäl uppkommer för att tro något annat. Det leder till att allt vi tror inte ifrågasätts av oss hela tiden med energislöseri som följd. Det kostar så att säga på att gå mot strömmen. Det vi tror kan ses som intellektuellt oskyldigt tills motsatsen det påvisas.³⁹¹ Det behöver inte betyda att man oreflekterat godtar det som kontexten bjuder, så som Emy kanske gjorde i förhållande till sina kyrktagningar, men omedvetet väljer ändå många människor att omfatta och förhålla sig endast till den religiösa eller ickereligiösa tradition de fått i den kontext de lever i. Stenmark skriver:

För kanske de flesta av oss är inte vårt val av religiös tro (eller vårt val att inte alls omfatta en religiös tro) ett medvetet och reflekterat val, utan vi intersocialiseras, som en del av vår uppväxt, i en viss religiös tro och tradition.³⁹²

Det ligger, enligt Stenmark, nära till hands att leva med den religiösa inställning eller livsåskådning som kulturen man växt upp i och lever med omfattar. Uppfostran från tidiga år ger mönster för att tolka livet och livets oundvikligheter. Det kan vara tryggt att omfatta den gängse synen på hur livet ska hanteras. Det innebär inget brott mot sammanhanget man lever i att omfatta den allmänt utbredda synen. Det är tryggt att välja det redan kända i den värld man är lever i

390 Stenmark & Westerlund, 2002, 181.

391 Stenmark & Westerlund 2002, 181f. Stenmark hävdar att detta sätt är mest rationellt för människan. Evidentialismen avisas.

392 Stenmark & Westerlund, 179.

och förhåller sig till: Kvinnas kropp är oren och syndig efter graviditet och förlossning. I min värld, när jag möter Emy, är det inte tal om detta, än mindre anses det sant att graviditet och förlossning gör en kvinna oren eller syndig. I min livsväv ingår inte kyrktagning annat än det jag hör om den ritens från ett svunnet Sverige. Kyrktagning ingår ändå som små trådar, små spår, av tiden innan jag föddes i min livsväv.

Ett problem finns tydligt, trots att vi kan förstå förklaringen till Emys val genom att tänka oss en presumtiv hållning, med distinktionen mellan något som *ses som sant* och det som är *sant* vad gäller orenhet, synd och graviditet. Emy och jag kan inte mötas i detta med kyrktagning som borttagande av orenhet och synd. Synen på synd och orenhet blir en fråga om vilken sanning om begreppen som kontexten kommunicerar till oss. Med Kurténs ord, vilka olika självklara förutsättningar vi båda, Emy och jag, har när vi möts.³⁹³ Jag skulle vilja berätta för Emy att hennes kropp inte var syndig och oren av graviditet och förlossning. Mina argument skulle då vara hämtade ur den nutida synen på kroppar som naturliga och sexualiteten som en biologisk funktion i människors liv. Jag skulle vilja lösa henne ur det som jag uppfattar som falska föreställningarna om kroppen som en potentiell fiende och ett redskap för synd. Riten kyrktagning skulle utan dessa föreställningar inte längre vara relevant med de ord och gester den innehöll då hon kyrktogs i en småländsk kyrka. Skulle hon ha kunnat se det jag ser i förhållande till kroppen, så skulle hon kanske ha vågat ta steget att tänka att kroppen inte var oren eller syndig och behövde renas. Det är inte troligt att hon skulle ha ifrågasatt ritens, men hon skulle ha haft en tankens frihet att inne i sig tycka att orden i ritens inte var relevanta och att de inte gällde henne. Hon skulle ha kunnat ha deltagit i yttre mening för Nils skull, men inte för sin egen annat än socialt. Hon skulle då i tanken ha brutit ritens självgenererande ram och kunnat uppleva en inre frihet där hennes förmåga till fantasi kunde hjälpa henne. Stenqvist skriver: *”Av särskild inre dignitet är vår inre frihet, som dessutom är gemensam för troende och icke-troende. Denna frihet innebär ett intressant och gåtfullt utrymme då det gäller tanke, fantasi och drömmar.”*³⁹⁴ Denna inre frihet skulle i sin tur ha kunnat bli ett incitament till att hennes två döttrar kunnat få en annan bild av kvinnokroppen. En bild utan de tyngande föreställningar av orenhet och synd. Kanske skulle de då slippa genomgå ritens kyrktagning, med de formuleringar som talade nedsättande om kvinnokroppen. De skulle inte ha behövt ingå i deras livsvävar annat än som små trådar som berättelsen om deras mor. Jag tror inte farmor Emy vågade vara så fri ens i fantasin. Hennes kontext erbjöd inte ofta den sortens tankefrihet. Men – hade hon kunnat ha tankens frihet hade hon haft andra förutsättningar att aktivt påverka sin samtid.

Detta kan i många samhällen vara förenat med stor uppoffring och ibland också personlig förlust eller fara för den egna personen att välja en annan väg än den som kontexten påbjuder. De metafysiskt realistiska föreställningarna om

393 Kurtén 1995, 23-79.

394 Modée & Strandberg 2006, 95.

kvinnokroppen som oren och syndig satt djupt rotade i Emys tid och det påverkade hennes och andra kvinnors livsval, när det gällde livshållning och hur den skulle uttryckas. De hade inte möjligheten att bryta mot det samhälle de levde i. De hade varken kunskaper om kroppen eller möjlighet att delta i den teologiska eller samhällseliga debatten. Detta kan gälla för många människor även idag i olika kontexter. Jag ska återkomma till det.

2.3.4. Mammorna som återkom i ny tappning

Kyrktagning fanns som lagstadgad i Sverige fram till långt in på 1900-talet. I takt med att kvinnor fick demokratiska rättigheter och kunde tolka sin situation i ett nytt ljus föll den bort. Kyrktagningsriten försvann under 1900-talet från Sverige både ur praxis och ur svensk lag. Kvinnor fick demokratiska rättigheter och utbildning. De äldre förställningarna om synd och orenhet fick ge vika för sexualupplysning och kunskap om kroppen. När religionsfrihetslagen kom i Sverige 1951 tappade kyrkan mer och mer makten över människors sätt att leva och att utöva religion och livsåskådningar.³⁹⁵ Det kristna enhetssamhället tunnades ut och vägen banades för ett samhälle i mångfald.³⁹⁶

Kyrktagning har inte ersatts av någon ny eller liknade ritual i Sverige. Trots de svårigheter förknippade med denna ritual, bland annat med kyrkans syn på synd och skuld och barnafödande, så gav den mödrarna fokus när det fött barn. En slags, om än i vår samtids västerländska perspektiv, bakvänd uppmärksamhet. De fick stå i centrum som föderskor och mödrar i en rit med påföljande olika stora festligheter. När den försvann så försvann också fokus på kvinnorna bort. Där det efter graviditet och förlossning fanns ett *något* blev det ett *inget*. I glappet mellan detta något och inget, blev kvinnors erfarenheter av det livsomvälvande att vänta och föda barn osynligt rituellt. Deras livvävar fick glesa trådar kan man säga. Det finns med Modéus formulering inget ”*svar på något som hänt*” i kvinnornas liv i en unik situation.

En bild. Kaffekoppar med rykande gott kaffe på ett köksbord. En snusande baby på pappans arm. Ett tänt ljus sprider sitt sken över lågmält men glatt samtal om livet och dophögtiden som väntar. Jag träffar ofta föräldrar i mitt arbete. Vi möts i glädje och bekymmer över nyfödda barn, oftast inför ett kommande dop. Vid dopsamtalet (eller ett annat samtal) kommer inte sällan samtalsämnet *kroppen* upp. Här finns bekymmer över amning och den passerade förlossningen. Här finns dåligt samvete över de äldre barnen i syskonskaran och den bristande

395 Religionsfrihetslag (1951:680): Om religionsfrihet:

”1 § Envar äger rätt att fritt utöva sin religion, såvitt han ickedärigenom stör samhällets lugn eller åstadkommer allmän förargelse. 2 § Det står envar fritt att för religiös gemenskap deltaga i sammankomst och sammansluta sig med andra. 3 § För offentlig gudstjänst gälla ej andra hinder än sådana som i allmänhet äro stadgade för sammankomst, till vilken allmänheten hartillträde. 4 § Ej må någon vara skyldig tillhöra trossamfund. Åtagande i strid mot denna bestämmelse vare utan verkan. Med trossamfund förstås, förutom svenska kyrkan, sammanslutning för religiös verksamhet, vari ingår att anordna gudstjänst.”

396 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 16-18.

orken med partnern. Många nyblivna mammor är oroliga att inte räcka till. De läser om moderskap i allehanda veckotidningar eller ser program på TV och får bilder av hur smal och lycklig man borde vara som nybliven mamma. De får också bilder av att man ska ha koll på jobbet eller förkovra sig under föräldradigheten. Barnen ska sova enligt vissa metoder så att mamman ska få krafter att orka komma i form och bli ”*sitt vanliga jag*” så fort det bara går efter graviditeten. Graviditet, födande och amning kan ses som en slags biologisk parentes i mammornas liv.

Det ställs stora krav på föräldrar idag och särskilt kroppsligt på mammorna. Kroppen beskrivs inte sällan som en potentiell fiende som inte ser ut som *förr* eller som inte *lyder* längre. Jag får ibland både direkta och mer indirekta frågor om det inte finns några ritualer eller böner för att fira mammorna. Frågorna tycks ibland vara inspirerade av TV-seriernas *babyshowers* där moderskapet firas och manifesteras med drivor av presenter och fokus på mamman under graviditeten. Det händer också att jag får mer laddade frågor, i skämtsamma ordalag förstås, som kan röra riter för att kroppen ska bli *normal* igen. Kan man be böner för att bli smal igen frågas det ibland med ett litet skratt. Kroppen uppfattas med en känsla av tyngd och kroppsutsöndringar som ibland beskrivs med lite äckel. De första gångerna jag hörde detta reagerade jag och tänkte att det var sorgligt att höra. Jag jämförde 1980 och -90-talen som jag uppfattade som mer naturliga inställning till kroppen och barnafödande och det självklara i att det fanns avslag och läckande bröst och att man hade några kilon plus efter förlossningen. Kilon skulle förvinna med att jaga småbarn. Nu har jag hört detta om kroppen under nästan tio års tid och undrar om det finns ett nytt mönster som växer fram av någon slags fientlighet mot kroppen. En fientlighet som inte sällan verkar vara följd av mer eller mindre uttalade orenhets- och äckelkänslor även fast de äldre förställningarna om synd och orenhet har försvunnit i samband med graviditet och förlossning.³⁹⁷ Nussbaum skriver:

Disgust is a powerful emotion in the lives of most human beings. It shapes our intimacies and provides much of the structure of our daily routine, as we wash our bodies, seek privacy for urination and defecation, cleanse ourselves of offending odours with toothbrush and mouthwash, sniff our armpits when nobody is looking, check in the mirror to make sure that no conspicuous snot is caught in our nose-hairs.³⁹⁸

Äckel är en stark mänsklig känsla menar Nussbaum. Hon ger en målande bild av hur vi människor gör med våra kroppar i akt och mening att dölja den pinsamma kroppslighet vi tvingas leva med från det vi föds till dess vi dör. Man kan lätt se att graviditet, förlossning och amning är ofrånkomligt högst fysiskt påtagliga kroppsliga tillstånd med förändringar i kroppen och med olika slags

397 Det har ännu inte gjorts några större vetenskapliga studier om dessa eventuella trender i samhället. Det jag arbetar med bygger på mina iakttagelser i mötet med nyblivna föräldrar och Jan Berrys arbete.

398 Nussbaum 2004, 72.

utsöndringar. Detta är svårt för kvinnor att helt dölja i sociala sammanhang. Nussbaum igen:

In many ways our social relations, too, are structured by the disgusting and our multifarious attempts to ward it off. Ways of dealing with repulsive animal substances such as feces, corpses, and the rotten meat are pervasive sources of social custom.³⁹⁹

Äckel är inbyggt i våra sociala relationer, menar Nussbaum. Vi vill undvika det djuriska hos oss. Allt sådant ska döljas och förpassas utom synhåll. Mycket ritualiserande handlar om renhet. Man vill hålla undan det som ses som orent, äckligt eller 'ont' och som kommer från det kroppsliga.⁴⁰⁰ I kyrktagningsriten fanns det, om än i negativ tappning, ett sätt för kvinnor att hantera det tydligt kroppsliga, som graviditet, förlossning och amning innebär. Det fanns en rituell ram att gå in i för kvinnor där kroppen uppmärksammades. Denna rituella ram saknas i vår tids kontext. Det blev ett *inget* där det förut fanns ett *något*. Det verkar saknas ett socialt skeende, något rituellt, som synliggör kvinnors kroppar.

Berry beskriver behovet av att i vår tid uppmärksamma människors, och särskilt kvinnors, behov av att uttrycka sig i riter. Särskilt då i riter som rör kroppsliga erfarenheter eller erfarenheter av övergångar i kvinnors liv, kroppsliga eller i avgörande livssituationer. Hon skriver om sin erfarenhet:

In pastoral ministry and in counselling, I have become increasingly aware of the importance of imagery, symbol and symbolic actions people work through the impact of significant, life-changing events in their own experience.⁴⁰¹

Människors behov av att uttrycka sina liv i bilder och symboler på sina egna villkor menar Berry ha ökat i sitt empiriska arbete med riter. De erfarenheter människor får i livet skulle kunna tydliggöras i riter skapade av dem själva, menar Berry. Berrys empiriska arbete med riter och mitt möte med nyblivna föräldrar med funderingar om kroppen, födelse och död, och andliga tolkningsnycklar, får mig att reflektera över det existentiella i riter och behovet av att i en specifik livssituation skapa riter. Dessa tankar människor ger uttryck för, ofta inte tydligt och logiskt uttryckta i situationen, kan tas på allvar eftersom många människors livsorientering i allmänhet inte är medvetet genomreflektad och artikulerad.⁴⁰² Det kan finnas i dessa frågor, oavsett om den som frågar är uttalat eller outtalat troende, icketroende eller sökare, en tilltro att ritualer har, eller kan ta fram, handlingar och tankemönster som kan hjälpa människor att leva i tillit och att uttrycka värderingar. Människor verkar ha behov av att deras erfarenheter, vilka det än är, lyfts fram och bejakas och utförs rituellt i många olika slags riter. Bell skriver om samhällens rituella densitet⁴⁰³, det vill säga hur många riter ett samhälle

399 Nussbaum 2004, 72.

400 Douglas 1966/2002, 150.

401 Berry 2009, 2-3.

402 Kurtén 1995, 23.

403 Bell 1997, 173 ff.

har:

A ritual never exists alone. It is usually one ceremony among many in the larger ritual life of a person or community, one gesture among a multitude of gestures both sacred and profane, one embodiment among others of traditions of behaviour down from one generation to another. In other words, for each and every ritual, there is a thick context of social customs, historical practices, and day-to-day routines that, in addition to the unique factors at work in any given moment in time and space, influence whether and how a ritual action is performed. The warp and weft of handed-down customs and real-life situation from the fabric from which specific rites are constructed and found meaningful.⁴⁰⁴

Bell pekar på det vi ofta inte tänker på, därför att det så självklart finns där. Riter kommer och går, de finns omkring oss i den kontext vi befinner oss i som självklara inslag. Riterna kan vara nedärvda genom generationer, finnas i vår dagliga rutin (t ex. dagliga böner) eller vara unika för den situation där vi befinner oss. Ritualforskare har ofta skiljt mellan ”*traditional societies and secular societies*”⁴⁰⁵, menar Bell. De traditionella samhällena har setts som stabila med avseende på rituella uttryck, till exempel samhällena där kyrkan haft stort inflytande över människors dagliga liv. De sekulära samhällena har setts som utsatta för antireligiösa krafter under påverkan av moderniteten och dess syn på religion som på utgående, genom ökade kunskaper inom vetenskapen. Oavsett om ett samhälle räknas som traditionellt eller sekulärt så har de varierande antal riter i olika tidsperioder.⁴⁰⁶ I avsnittet Inledning berörde jag Bells beskrivning av den forna sovjetstatens försök att införa sekulära riter för livets oundvikligheter, såsom födelse, död, konfirmation och livslånga relationer i vigslar. Det fanns uppenbarligen för få riter i det forna Sovjet. Människor berövades de traditionella kyrkliga handlingarna och ett rituellt vakuum uppstod i det sekulariserade samhället. I det vakuumet experimenterades det av myndigheterna fram nya riter. En del appellerade till människors behov, andra fick arbetas om för att ge uttryck åt människors längtan efter rituellt liv att väva in i sin livsväv.

Jag har lyft fram riterna kring kärlekslös och den försvunna kyrktagningen och ”*Mammorna som återkom i ny tappning*” för att belysa att behovet av att på olika sätt uttrycka existentiella behov i riter finns även i vår sekulariserade västerländska kontext. Det finns ett behov av *tillit* i en osäker tillvaro. Nya riter skapas och finns sida vid sida med äldre riter eller riter sprungna ur olika kulturer. Äldre riter som kyrktagning försvinner och andra kommer eller längtas efter. Livsvävar

404 Bell, 1997, 173.

405 Bell 1997, 173.

406 Bell 1997, 173. Bell menar att detta med rituell densitet är ett område som behöver mer forskning. Bell ser att detta är ett av de intressantaste områdena att studera framöver eftersom det reser intressanta frågor de principer som ligger bakom kategorisering av riter, typologi, kontraster mellan ortodoxi-ortopraxi, traditionellt-sekulärt, muntlig-skriftlig tradition, kyrka-sekt. Bell nämner Mary Douglas som en av dem som belyst frågan genom en ahistorisk jämförelse mellan samhällena.

vävs i en tid med vissa riter och i andra tider med andra riter. Nya riter skapas utifrån kända behov i kontexten. Riterna lämnar spår, små trådar som kan vävas in i andra människors liv i andra tider. Riterna framstår i livsväven som distinkta mönster. Det är mönster människor skapar åt varandra i längtan efter att ritualisera kring det som berör existentiellt. Salomonson skriver:

Ritualer är sanesliga fysiska rom der fysiska levande mennesker inviteres inn for att 'noe' skal röre ved deras hjerter. Å skape et religiöst rituelt rom betyr derfor å skape rom også på etikkens premisser, ikke bare på teorins og troslaerans premisser. Det er nemlig ikke gud som skaper rommet, det er mennesker som skaper rom for hverandre. Rommet må vaere anlagt på liv og vekst, på anerkjennende å kunne si 'der er du' ikke på usynliggjøring og førstummelse.⁴⁰⁷

Salomonsen beskriver ett möte människa till människa där ett *jag möter ett du* och där ett rituellt rum skapas som berikar och berör, inte osynliggör. Rummet skapas av människor för människor. Ett rum där tilliten till varandra blir självklar i ett möte mellan ett jag och ett du. Teorin, livsåskådningen eller trosläran, blir jämsides med det etiska perspektivet en ingång i att bearbeta tillvaron som gör motstånd på olika sätt kroppsligt och andlig, menar Salomonsen. Salomonsens tankegångar kan appliceras även på riter utan explicit religiösa övertoner.⁴⁰⁸ Det är människor som skapar rum för riter för varandra. När ett kärlekslås låses fast på Karlsbron i Prag eller på Västerbron i Stockholm eller någon annanstans i världen skapar de närvarande ett rum, en ram för ritualen.⁴⁰⁹ Denna ram berikar och berör dem som är i ritens och den blir en del av deras livsväv. De skapar en rituell ram för att uttrycka livslång, eller till och med *"evig kärlek"* som vi såg i exemplen med kärlekslåsen. Man känner ett behov av att existentiellt uttrycka sin kärlek i en rit – alltså tar man ansvar för det och skapar en. Den skapas utan ett *sakralt proffs* helt utifrån de egna premisserna och värderingarna av den gemensamt upplevda kärleken. Man är också beredd att försvara ritens och den sanning man anser att den innebär existentiellt. Ritens ingår i det man förlitar sig på i verkligheten som gör motstånd på olika sätt. Ritens skapar en upplevelse av trygghet, man skapar en värld som blir greppbar både språkligt och med ett yttre signum. Två människor älskar varandra, de säger det till varandra med språkets hjälp och har fäst sin kärlek vid ett synligt objekt, det låsta låset där nyckeln är bortslängd och i princip omöjlig att hitta igen. Det låsta låset blir en stark symbol för deras liv i kärlek till varandra. Låset talar sitt symbolspråk, för dem själv och förbipasserande, där det hänger fäst vid bron.⁴¹⁰ Jag vill tolka det som om att låset, eller någon annan rituell handling hur den än utförs, talar om djupa mänskliga behov av bekräftelse och trygghet i tillvaron. En tillit till någon eller något som är självklart och som bara finns där. Något man inte ifrågasätter hela tiden.

407 Salomonsen 1999, 317.

408 Moore & Myerhoff (red.) 1977, 3-24.

409 Kreinath, Hartung & Deschner 2004, 9-20.

410 Kättström Höök 2012, 93-111.

Hornborg skriver om riter:

Ritualen och de åtaganden den skapar kan ge kraft, styrka och kontinuitet för de deltagare framöver i en värld som annars kunde upplevas som fragmenterad och godtycklig. När ritualen var genomförd hade en dörr lämnats på glänt in i framtiden.⁴¹¹

Ritualer som genomförts kan betyda kraft, styrka och kontinuitet för dem som genomför dem och som kan hjälpa till att hantera den fragmenterade och godtyckliga världen. Ritualer öppnar också perspektiv framåt i tiden efter att riten är avslutad. Det kan upplevas viktigt för ritdeltagarna att bära upplevelsen i ritualen vidare in i ännu inte komna dagar. Man kan uppleva något som viktigt, värdefullt och beständigt i en osäker värld. Det finns något som är pålitligt när annat omkring är osäkert, tolkar jag Hornborg. Detta kan stämna om vi ser till hur människor talat om riter de deltagit i. Kommentarer som ”*ett vackert bröllop*” som ”*lever i minnet*” är inte ovanliga eller ”*vi känner oss annorlunda efter vigseln*”. Vad som är *annorlunda* efter en vigsel kan vara svårt att verbalisera, man trevar efter ord och ofta kastas en öm blick på partnern i ett ömsesidigt samförstånd om *annorlundaheten* i relationen. Det avgivna löftet har gett kraft in i relationen på ett nytt sätt och man upplever relationen på ett nytt och annat sätt. Det finns något som är självklart nu i relationen som kanske inte syntes tydligt för paret innan. En ny dimension kan ha öppnat sig för dem om vi följer Hornborgs tankegångar.

2.3.5. Mer om tillit

Jag ska nu diskutera begreppet *tillit* i detta sammanhang. I exemplet med de nyblivna mammorna tycks kvinnorna kommunicera en brusten tillit till den egna kroppen och till den nya livssituationen. Kroppen är inte som förut, innan graviditet och förlossning. Den självbild kvinnan byggt av sin kropp är raserad i och med graviditet och förlossning. Hon är fylld av hormoner och kroppen är påtaglig. Hon har känslor som hon aldrig upplevt förut. Hon ska nu trevande ta sig fram i relation till en helt ny människa som hon inte ännu känner och som är helt beroende av henne dygnets alla timmar. Det behövs en ny plattform för henne att leva utifrån, där tilliten till livet, kroppen och andra människor är självklar och inte behöver ifrågasättas. Inte bara ett barn är fött – en mamma är född, hon är ny för världen och för sig själv. Det är en övergång i livet från ett tillstånd till ett annat som det verkar finnas behov att uttrycka sig rituellt kring.⁴¹²

Kurtén skriver: ”/.../ att någon form av tillit är viktig i individens livsorientering.”⁴¹³ Kurtén talar om *grundtillit* som det som vi tar för givet i livet. Det som bara finns där som en självklarhet. Denna grundtillit är enligt Kurtén något som både religiösa och ickereligiösa kan uppvisa.⁴¹⁴ Alla människor kan ha tillit i sitt liv oavsett livstolkning. Det är en viktig beståndsdel av mänskligt liv. Jag

411 Hornborg, 2005/2009, 148.

412 Bell 1997, 94-99.

413 Kurtén 1995, 24.

414 Kurtén 1997, 110-111.

tolkar Kurtén så att utan tillit får livsorienteringen en misstänksam och otrygg hållning. Har vi inte tillit till våra närmaste får vi ett svårare liv än om vi lever i tillit till dem. Vardagen blir troligtvis mer svårgenomlevd utan tillit till att de vi lever närmast vill oss väl och kommer att ge oss det vi behöver känslomässigt eller praktiskt.

Psykoanalytikern Erik H Erikson har gett viktiga bidrag till ritualdiskursen. Jag nu ger en mycket kortfattad beskrivning.⁴¹⁵ Erikson beskriver barnets utveckling och samspel med dem som vårdar det, främst modern. Det finns från början ett rituellt beteende i interagerandet mellan vårdaren (modern) som formar tilliten till tillvaron för barnet. I det liknar människan andra djur. Det finns ett naturligt sökande efter trygghet och kunskap om tillvaron som är nödvändig för utveckling och framtida vuxenblivande.⁴¹⁶ Barnet utför ett rituellt beteende; såsom att barnet gör vårdaren (modern) uppmärksam på att det är vaket och har behov av mat, närhet, torra blöjor till exempel. Detta rituella beteende ger trygghet och tilliten finns där som en given förutsättning för barnet. Det lilla barnet formas från födseln av sin närmaste omgivning. Finns där tillit till dem som är där i barnets närhet, lär sig barnet något om en värld av tillit och hur den ser ut. Detta är det första stadiet i ritualisering, menar Erikson. Finns där inte tillit till de närmaste, i detta första stadium av ritualisering, lär sig barnet något om en värld byggd på brist på tillit och också misstänksamhet och misstro.

Det andra stadiet, enligt Erikson, inträder under de första småbarnsåren och sammanfaller med språkutvecklingen. Där kommer inslag av rätt och fel och gränser för barnet in, moralen utvecklas. Det lär sig nu att interagera med andra människor i en vidare krets än dem som finns helt nära barnet. Även här fyller ritualiserandet en viktig funktion. Barnet är nu en människa med förmågan att tolka sitt liv, bland annat genom ritualer. Detta fortsätter sedan genom skolåldern och vidare genom adolescensfasen. Erikson menar att riter är viktiga inslag i en människans liv från de första levnadsdagarna till de sista. Eriksons arbete med det rituella och människans utveckling är samtidigt en *modernitetskritik*, menar Hornborg. Erikson ser att i det postmodern, globaliserade samhället mister människan möjligheten och kanske också förmåga att bygga sitt liv tryggt och på tillit. Riterna som var kända möjligheter till livstolkning ger vika och inga nya kommer i deras ställe eller så kommer nya riter som bygger på individualistiska tendenser istället. De blir mindre av kollektiva tolkningsnycklar för ett samhälle.⁴¹⁷ Människan lämnas med en fragmenterad bild när den rituella densiteten sjunker och de riter som finns blir mer och mer individualistiska och privata, än

415 Hornborg 2005, 28. Erikson väljer Freuds väg i synen på människans ritualiserande. Erikson bryter in i ritualdiskursen med ett viktigt bidrag om människan som biologisk varelse. (s. 28-29).

416 Hornborg 2005, 28.

417 Hornborg 2005, 32.

kollektiva i tillvaron.⁴¹⁸ Livsväven vävs med alltför glesa trådar för att kunna ses som stabil. Grundtilliten finns inte där i det som är kollektivt. Kärleksläsritererna kan ses som den nya mer individualistiskt inriktade ritualiserandet kring kärlek. Försvinnandet av kyrktagningsritererna och de nutida mödrarnas längtan efter en rituell ram att sätta in graviditet och barnafödande i anknuter också till Eriksons tankegångar om både vikten av att det finns riter i samhället (rituell densitet) och att de fyller behov som tolkningsnycklar. När kyrktagning nu är försvunnen från den rituella arenan så finns ändå de djupt kända behoven kvar av att ritualisera kring barnafödandet – men nu är det den individuella kroppen som blir central och inte kyrkans lära om synd och orenhet.

2.3.6. Lita till och lita på

Jag ska föra diskussionen om tillit vidare. Filosofen Lars Hertzberg gör oss uppmärksam på skillnaden mellan *'trust'* och *'reliance'*.⁴¹⁹ Engelskan har två ord för tillit. Översatt till svenska kan vi säga att det är skillnad på tillit som i att *'lita till'* och tillit som i att *'lita på'*. Det är en viktig distinktion. *'Trust'* är det som betecknas som *'lita till'*. Det är det omedelbara, det som inte behöver ifrågasättas. Det är den Andra eller det Andra som jag är i relation med som bara finns där för mig i en ömsesidighet. *"Nothing can force a person to give up his trust in another; in order to do so he must change."*⁴²⁰ Hertzberg beskriver det grundmurade förtroendet för någon eller något. Den vi litar till behöver förändras i grunden ifall tilliten ska sopas undan, för att ersättas med motsatsen misstro. Tillit är något mycket starkt.

'Lita på' är i grunden olika mot *'lita till'*. Prepositionen blir avgörande. Litar på någon gör vi därför att vi ser något i den personen vi får förtroende för. Vi tror något om denna människa som gör att vi litar på den. Den har uppvisat ett beteende eller inre kvalitet som gör att vi är beredda att lita på just den personen. Vi bedömer att personen är att lita på. Jag kan lita på min granne utefter det jag sett av honom och anförtro honom som hus- och kattvakt under min semester. Jag förväntar mig då, utifrån vad jag vet om min granne av erfarenhet, att huset står kvar och katten mår gott. Sedan kan jag hjälpa min granne med blomvattning under hans semester. Vi litar på varandra som grannar. Det finns en ömsesidighet i vår grannrelation. Vi litar på varandra – men vi behöver inte ha dimensionen *'lita till'* i vår relation. Det kanske inte behövs heller för att vi ska vara goda

418 Det är osäkert om ett samhälle utan någon form av grundläggande tillit till samhället hos människor i allmänhet kan bestå över tid. Efter terrordåd som bl.a. 9/11 2001 i USA, självmordsbombaren i julruschen i Stockholm 2010, mordet på de unga på Utöja och bombningen i Oslo av Breivik 2011 (Nussbaum 2012, 48 försöker att förstå Breiviks agerande och menar att dådet inte utfördes av en psykopat. Hon jämför honom med Gandhis mördare, Nathuram Godse, en extremist med en paranoid världsbild.), attacken mot tidningen Charlie Hebdo i Paris och mordet på Olof Palme 1986 i Stockholm hämtar sig människor och lever på som vanligt efter en tid. Tilliten till tillvaron väcks på nytt. De sorgeriter som utövas kan ses som en del i processen för att få tilliten åter.

419 Hertzberg 1994, 122.

420 Hertzberg 1994, 122.

grannar. Men situationen är inte alltid ömsesidig fullt ut så som i grannrelationen. Det är fullt möjligt att vi litar på någon som inte litar på oss, på samma sätt som vi litar på den. Till exempel kan vi lita på en politiker eller ledare vi inte känner men som vi tror gott om. Vi bedömer utifrån det vi sett och hört om den personen att den är att lita på. Den personen å sin sida känner inte oss och kan därför inte ha någon uppfattning om ifall vi är att lita på. Relationen bygger inte på en personlig ömsesidighet. Vi litar så att säga ensidigt på den personen utifrån det vi bedömer den vara för sorts person. Det är en viktig form av tillit i ett demokratiskt samhälle där vi väljer våra politiker som ska föra vår talan utan att vi känner dem personligen. Demokratin bygger på tillit i formen lita på. Smyger sig brist på tillit in så kan det demokratiska samhället ganska raskt erodera och den demokratiskt uppbyggda ordningen komma i fara.

'Lita på' kan övergå i 'lita till' menar vidare Hertzberg.⁴²¹ Då ändras situationen radikalt och övergår i en *annan* form av relation där tilliten är grundmurad. Vi förväntar oss att få stå i en tillitsfull ömsesidig relation och bemötas med respekt och godhet. Hertzberg igen:

In relying on someone I as it were look down on him from above. I exercise my command of the world. I remain the judge of his actions. In trusting someone I look up from below. I learn from the other what the world is about. I let him be the judge of my actions.⁴²²

Hertzberg menar att '*lita på*' kan innebära att jag ser på någon uppifrån. Från detta perspektiv gör jag mig till den som bedömer honom. Jag bedömer honom som person, det han säger och gör. Vad jag ser, eller tycker mig se, avgör om han är att lita på. Ser jag något som appellerar till mig som bra eller gott, gör honom till någon att lita på. Ser jag något som stör mig, något som jag bedömer som fel, osakligt eller frånstötande då blir han någon jag inte bedömer är en person att lita på. Personen är ställd under mina argusögon och den grundläggande frågan "*är han att lita på?*" aktualiseras och kanske inte bara vid ett tillfälle. Kanske blir frågan inbyggd i relationen till honom. Varje möte med honom börjar med frågan "*är han att lita på?*" Risken att frågan inte får ett slutgiltigt *ja* finns där i relationen. Det kan i sin förlängning leda till en skeptisk hållning till honom. Risken att han inte är att lita på ligger alltid på lur och relationen kan bli obekvämt och besvärande.

Motsatsen till det här blir tilliten såsom att '*lita till*'. Den är absolut, den bara är där. Jag ser på någon ur ett perspektiv nerifrån dvs. jag ser upp till någon. Den blicken nerifrån och upp är så grundmurad att jag överlåter mig och mitt livs handlingar att utsättas för den andres ögon och bedömningar och vet att jag är sedd med kärlekens ögon. Jag kan låta den andre bedöma mina handlingar och jag lär från den andre något om världen, menar Hertzberg. Hertzberg låter blicken gå nerifrån och upp i tillit som att '*lita till*'. Så kan det vara, vi ser upp till

421 Hertzberg 1994, 123.

422 Hertzberg 1994, 123.

någon och litar till den. Detta är i någon mening barnets blick. Den blicken kan varje människa oavsett ålder ha i tilliten. Den är inte åldersbunden eftersom vi alla har det barn vi var i oss. Det är barnets lärande blick, en blick i förtröstan på att inte bli sedd på nedlåtande eller förminskade. En viktig och avgörande blick för människor för tilliten. Det är tillitens grundläggande blick. Vi är under någons goda ögon och kan växa inför den som människor. Men den stannar inte där. Lika viktigt är att blicken höjs i ögonhöjd menar jag. En blick där jag ser den andre och han eller hon ser mig i en gemensam förbehållslös tillit till varandra. Blicken i ögonhöjd är en blick där vi föds som människor i varandras blickar. Vi är i en sådan ömsesidig blick både vara och uppenbarelse. I den blicken föds ett Du samtidigt som jaget blir ett Jag. Sociologen Zygmunt Bauman skriver om den andre, mötet med en annan människa: *”Min samhörighet med den Andre har bara mig att bygga på, och kommer inte att överleva om jag eller den Andre förvinner eller hoppar av.”*⁴²³ Samhörigheten behöver att det finns någon att höra samman med. Samhörighet och lita till är synonyma i tillitens språk. Försvinner den andra ut i en brusten tillit finns inget kvar och tillitens språk tystnar. Men finns ännu tillit till den andre tystnar inte tillitens språk. Det ömsesidiga tysta eller verbala språket finns där som en självklarhet. Relationen bygger inte på att man alltid vistas fysiskt nära den andre. Tilliten går över tid och rum, in i ännu osedda dagar när man litar till varandra. Lämnar vi varandra för en kortare eller längre tid så finns vi ännu kvar i varandras inre blickar. Bonhoeffers ord får illustrera detta: *”Och blir det bestämt att vi inte får se varandra igen, så låt oss in i det sista tänka på varandra med tacksamhet och förlåtelse.”*⁴²⁴ För vår inre blick är den andre alltid där i en djup samhörighet. I ett Du är du mig nära och mina omsorger finns alltid hos dig, liksom dina omsorger om mig. Tillitens språk når då över tid och rum. Du angår mig. Du är mitt ansvar. Det finns en *moralisk* dimension i vår samhörighet. Det här kommer att visa sig viktigt för den som vill kritisera riter, menar jag.

Hertzberg ger en bild av en samhörighet när det gäller tillit, vare sig det är tillit som *’lita på’* eller som *’lita till’*, som inbegriper att människan är en *moralisk* varelse mäktig att handla gott och rätt mot andra människor.⁴²⁵ Människan är ansvarig och kapabel till moraliskt tänkande och moraliska handlingar. Kurtén beskriver (i anslutning till Hertzberg) att människan fungerar moraliskt inte pga. ärftliga eller inlärd empiriskt konstaterbara fenomen, utan som *”en slags logisk förutsättning för vårt sätt att leva och fungera ihop som människor”*.⁴²⁶ Kurtén uttrycker det vidare så att moralen är *”en nödvändig förutsättning för den mänskliga livsformen, såsom vi känner den”*⁴²⁷ Jag tolkar Kurtén och Hertzberg så att varken personliga relationer eller ett samhälle kan byggas om inte moralen finns där som

423 Baumann 1993/95, 141.

424 Den svenska psalmboken 2002, 1641.

425 Kurtén och Molander (red.) 2005, 225.

426 Kurtén 1998, 8.

427 Kurtén 1998, 8.

en (logisk) förutsättning. Ingen relation eller samhälle kan vare sig byggas upp eller bestå utan moral. Moralen utövas av människor och finns i mellanmännsliga relationer. Men, detta att människan är en moralisk varelse, gör inte att hon med automatik handlar rätt eller gott. Det är ett konstaterbart faktum. Världen så som vi ser den, är inte en god plats fylld av goda handlingar. Det inses lätt bara av att slå upp en dagstidning eller att möta människor i olika konstellationer. Det här är givetvis en truism, men jag lyfter fram detta för att visa på att en grundläggande syn på människan kommer fram här. Det blir skillnad i mötet med andra om vi betraktar dem som moraliska varelser som *kan* utöva moralen som en given förutsättning för mänskligt liv.

Detta att *kunna* utöva moral blir viktigt för rituellt liv. När riter ses som en mänsklig kategori och inte som en essentiell kategori dvs. riter är strategier för handling i mänskligt gemensamt liv då finns moralen direkt där. Riter som handlingsstrategier skapade av människor för människor för att hantera livet inbegriper moraliskt handlande. Möjligheten att kunna utöva moral behöver inte betyda att man tar till vara möjligheten att handla moraliskt, men möjligheten finns där och den är given i det att vara människa.⁴²⁸ I detta att *kunna* handla moraliskt ligger människans möjlighet att samexistera och där placerar sig tilliten som en mänsklig möjlighet.

Kurtén ger ord åt detta självklara i tilliten som att '*lita till*', med bilden av ett gott äktenskap där makarna litar till varandra och det gemensamma livet. Man litar till varandra och behöver inte ge skäl för tilliten.⁴²⁹ För att kunna vara i '*lita till*' behöver det finnas det självklara i relationen som inte behöver ifrågasättas alls. Människan är i en relation som har självklara förutsättningar som inte behöver ifrågasättas eller väljas. Förutsättningarna bara finns där och är självklara. Kurtén beskriver detta så här: "*Det normala är att man litar på varandra, utan att detta faktum närmare behöver motiveras.*"⁴³⁰ Kurtén hänvisar till att det är "*det normala*" att vi upplever tillit i relation till vår livskamrat. Jag tolkar Kurtén så, att detta gäller såsom vi lever i vårt dagliga liv för att livet ska fungera är "*det normala*" livet. Vi kan inte hela tiden ifrågasätta det vi har närmast oss. Det behöver få finnas det som är så självklart att det ingår i våra liv som *konstituerande* för oss. Tilliten till vår närmaste människa (partnern) konstituerar oss, gör oss till dem vi är.⁴³¹ Skulle detta ruckas på och börja behöva en motivering, av till exempel en misstänkt eller faktisk otrohet (Kurténs exempel⁴³²) eller, som jag också ser det, sjukdom och ett hotande uppbrott genom partnerns död, så har den grundläggande tilliten brustit. Den vi älskar hotar att försvinna ifrån oss på ett eller annat sätt. Det självklara är inte längre där. Något annat har brutit in i relationen.

428 Frågan om den är medfödd eller förvärvad socialt lämnar jag i detta arbete därhän. Diskussionen om människans essens är inte nödvändig för min frågeställning.

429 Ekstrand och Bråkenhielm, 2010, 28.

430 Ekstrand och Bråkenhielm, 2010, s.28.

431 Kurtén 1998, 130-131.

432 Ekstrand och Bråkenhielm, 2010, 28.

Tilliten till relationen och personen är brusten. De kan gå att leva med det, relationen kan bestå. En otrohet kan sörjas och relationen leva vidare eller en sjukdom kan övervinnas men relationen är i grunden förändrad. Tillit som *'lita till'* är inte längre förhanden och kanske inte heller tillit som att *'lita på'*. Omsätter vi det till tanken på rituella skeenden så får det stora konsekvenser för en människa om tilliten brister till ett rituellt skeende. Brister tilliten till det rituella skeendet och det varken finns lita till eller lita på i riten kan det utveckla sig till en djupgående kris i en människas liv. Den plattform man haft har eroderat och marken under fötterna gungar. Det som förut var stabilt att stå på som människa är undanryckt. Tryggheten är rubbad i grunden.

Hertzberg och Kurtén lyfter fram två viktiga aspekter på människan; dels hennes sätt att vara i världen som moralisk varelse som en logisk förutsättning för mänsklig samlevnad såsom vi känner den och dels att hon har förmågan att vara i tillit, både en tillit som inte behöver motiveras eller väljas och den som kan väljas. Jag kommer att applicera dessa två aspekter mer nedan på riter. Först ska jag dröja något vid Kurtén och begreppet tillit och tillitens kognitiva sida där det affektiva och kognitiva är ouplösligt förenat till ett helt, djupt sammanflätat i en människa.

Kurtén tar gudstron som utgångspunkt för detta resonemang om tillit. Jag vill tolka det som att resonemanget går att överföra på diskussionen om riter generellt, det vill säga det gäller inte bara religiösa riter. Riter är en del av gudstrons uttryck, likväl som riter är en del av andra livshållningars uttryck. I det synliga utövandet av en livshållning, vilken den än är, finns riter som självklara möjliga inslag. Den form av gudstro Kurtén diskuterar kan lika gärna vara en annan personlig livshållning som är förankrad i en individ och detta kan uttryckas i ett rituellt skeende av något slag, menar jag.

Det finns en form av gudstro *"som just återspeglar tillit i betydelsen förtröstan utan skäl."* menar Kurtén.⁴³³ Kurtén menar då inte att tillit och religiös förtröstan inte skulle ha ett teoretiskt innehåll, vilket Kurtén kritiserats för.⁴³⁴ Kurtén vill med begreppet tillit lyfta fram en *"intellektuellt begriplig möjlighet vi har att förstå en trosrelation."*⁴³⁵ Denna begripliga möjlighet att förstå en trosrelation innebär, enligt Kurtén, att tillit inte är något som väljs. Antigen så lever man i en djup relation i tillit, eller så gör man det inte.⁴³⁶ Förtröstan och det kognitiva kan inte

433 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 28.

434 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, (Kurtén om Bråkenhielms kritik av Kurténs *"fiducianism"* (Bråkenhielm 2009, 100), 28ff.

435 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 2010, 29.

436 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 2010, 29.

lösgöras från varandra:

Utmärkande för denna (religiös förtröstan) är nämligen att relationen och det ”kognitiva innehållet” i det man relaterar till, inte kan lösgöras från varandra. Inom ramen för en bestämd relation (grundtillit) öppnar sig en religiös förståelse av livet och verkligheten. Och hela förståelsen färgas av denna grundläggande förutsättning.^{437, 438}

Det sista är ett viktigt påpekande, hela förståelsen av relationen, livet och verkligheten färgas av grundtilliten. Man ser världen och förstår världen genom tillitens ögon. Vi angår varandra. Det som beskrivs blir starkt och hållbart samtidigt som det kommuniceras som skört. Grundtilliten är förvisso en inre hållning som är grundmurad, men det går att skjuta hål i den och i sprickorna sipprar in otrygghet och ifrågasättanden som hotar att rasera tilliten. Människan i tillit framstår, såsom jag tolkar det, både som stark och skör samtidigt.

Kurténs syn på tillitsbegreppet har diskuterats av Bråkenhielm. Bråkenhielm menar att Kurtén utelämnar det kognitiva inslaget i det religiösa livet.⁴³⁹ Oenigheten verkar, enligt Bråkenhielm, ligga i synen på språket och hur språk fungerar.⁴⁴⁰ ”Grovt uttryckt: **språket ska inte tolkas som en kartbild av verkligheten, utan som ett verktyg med vars hjälp vi uträttar en massa olika saker.**”, skriver Bråkenhielm.⁴⁴¹ Bråkenhielm påpekar att oenigheten mellan Kurtén och honom själv är av filosofisk natur.⁴⁴² Trots detta finns det sympatier hos Bråkenhielm för Kurténs syn på språket som verktyg och inte kartbild av en beskriven (objektiv) verklighet. Men – här kommer oenigheten i dager, Bråkenhielm vill mena att i *vissa avseenden* så är ändå språket en kartbild av en faktisk verklighet. Den funktionen är renodlad inom naturvetenskapen, menar Bråkenhielm. Men, funktionen finns också som en kartbild i religiöst/andligt språk när människor sjunger, ber eller på annat sätt uttrycker sig andligt (riter) i en övertygelse om att föremålet för lovsången och tillbedjan faktiskt finns.⁴⁴³

Det ser ut som om Kurtén och Bråkenhielm talar om samma ämne, tillit, och

437 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 30.

438 Ekstrand och Bråkenhielm 2010, 31. Kurtén hänvisar till att hans resonemang har paralleller med Nygrens Gud som agape (omotiverad relation) och Gud som eros (motiverad relation). Kurtén skriver: ”Vad vi har lärt av Nygren är bl.a. följande: Vår kunskapsförmåga är begränsad till mer eller mindre empiriska ting inkluderande mänskliga artefakter i form av både föremål och andliga skapelser. Religion representerar något sui generis, som därför inte helt kan underkasta sig vetenskapens domvärjo. Dess grundläggande mening vilar i sig själv. Men kunskap om de uttryck religionen tagit sig i mänsklighetens historia kan vi nå på vetenskaplig väg.”

439 Lindfelt, Slotte och Björkgren, 2010, 35. ”Gudstro handlar alltså inte i grund och botten om teoretiska sakpåståenden, utan om tillit till Gud” skriver Bråkenhielm om Kurténs hållning och kallar det ”fiducianism”.

440 Lindfelt, Slotte och Björkgren, 2010, 2010, 44-45.

441 Lindfelt, Slotte och Björkgren, 2010, 2010, 44.

442 Lindfelt, Slotte och Björkgren, 2010, 44. Kurténs filosofiska tänkande har hämtat näring av Wittgenstein (den senare) och D.Z. Phillips menar Bråkenhielm.

443 Lindfelt, Slotte och Björkgren, 2010, 2010, 45.

är överens om vikten av tillit, men inte når varandra i fråga om det *kognitiva* i tilliten. Bråkenhielm: ”Jag skulle vilja utforma en konstruktiv religionstolkning som bibehåller tanken på en ”**tillit i handling**” – men utan att koppla loss denna tillit från teoretiska försanthållanden.”⁴⁴⁴ Bråkenhielm vill tala om ”försanthållanden”⁴⁴⁵, kognitiva inslag i tilliten, men de är inte av empiriskt slag konstaterbara som i sakförhållanden, utan ses som *grundmönster*. Grundmönstret uttrycks så att det *inte* ställer sig utanför rationell prövning. Tron kan således falsifieras enligt Bråkenhielm och visar detta med hänvisning till Kurténs exempel om äktenskapet; ”Kärlek mellan en man och en kvinna⁴⁴⁶ kan naturligtvis inte reduceras till ett teoretiskt försanthållande. Men den är sammanvävd med teoretiska försanthållanden. Det finns omständigheter som skulle falsifiera denna kärlek.”⁴⁴⁷ Tron som tillit i handling och sammanvävd med försanthållanden som kognitiva skulle kunna falsifieras menar Bråkenhielm. Falsifieringen av försanthållanden sker emellertid genom andra sätt än i exempelvis naturvetenskapen, t ex. litterärt eller religiöst.⁴⁴⁸ Hur det rent tekniskt eller praktiskt skulle gå till med en sådan falsifiering diskuteras inte i det sammanhanget av Bråkenhielm.

Kurtén bemöter Bråkenhielms kritik genom att lyfta fram att det Kurtén menar med grundtillit är en livshållning som genomsyrar hela personen. I detta ligger både en kognitiv och en affektiv sida djupt sammanflätade. Det ena kan inte lösöras från det andra. Den som lever i grundtillit ser den som är att *'lita till'* med tillitens ögon. Det kognitiva finns där i själva seendet av den andre. Kurtén belyser vidare i artikeln Tillit i en senmodern tid från 2014, att den motiverade formen av tillit som att *'lita på'* är typisk för den moderna människan. Det knyter an till det vi fann i MacIntyres och Giddens tolkningar av Goffman. Kurtén ser att den moderna människan har sina behov av att motivera sina livsval och sin livsåskådning och att också kunna utsätta dem för prövning för att se om de håller (falsifiering). Den motiverade tillitens möjlighet är den moderna människans tillitform. Vi kan här dra paralleller till Giddens och MacIntyres tolkning av Goffmans beräknande människa *"kroken på väggen"*, som diskuterades förut. Den omotiverade, spontana, tilliten som att *'lita till'* en annan människa hindras så av kravet på falsifiering av försanthållanden. En misstänksamhetens tolkning ligger nära den moderna människan. Hon vill ha visshet i en kognitiv process innan hon kan tro på något eller någon. Denna visshet kan hon sedan försvara och möjligtvis också vila i. Ser vi till modernitet och senmodernitet, så kan man säga att den motiverade formen av tillit ofta ligger nära den moderna människan. Människan i senmodern tid öppnar sig på ett helt annat sätt för tillit i den mer

444 Lindfelt, Slotte och Björkegren, 2010, 45.

445 Lindfelt, Slotte och Björkegren, 2010, I Jeffners förståelse av livsåskådning ”grundmönster”.

446 ”Mellan två makar” är nog idag tydligare uttryckt och mer inkluderande i den äktenskapslagstiftning som råder i Sverige, Danmark och Finland.

447 Lindfelt, Slotte och Björkegren, 2010, 46.

448 För diskussion om detta se: Bråkenhielm 2009, kap 7 och 9.

spontana betydelsen, menar Kurtén.⁴⁴⁹

Kurtén och Bråkenhielm möts egentligen inte fullt ut i diskussionen om tillit. De talar förvisso om samma sak, tillit, men från skilda utgångspunkter så att en punkt där de kan enas om hur tilliten ska tolkas framkommer inte. De har tillsynes olika tolkningar av tillit och tillitens funktion. Kurtén vill se tilliten som omotiverad, som en grundtillit som genomsyrar hela människan (utan att för den skull vara fideism.) Det kognitiva och det affektiva är där oupplösligt förenat till en helhet. Bråkenhielm vill lösgöra det kognitiva från tilliten, för att det ska kunna gå att undersöka och finna om föreställningarna är falska. Här står vi inför ett vägskäl – synsätten är inte helt förenliga. Det blir till sist ett val att träffa hur man vill se på tillit. Jag kommer i det följande att lämna Bråkenhielms syn på tillit och följa Kurtén. Det kognitiva inslaget i samband med riter kommer att behandlas ytterligare i avsnittet där jag diskuterar emotioner som kognitiva.

En tredje röst om tillit är Bengt Kristensson Ugglas. Han skriver så här om tillit i *Slaget om verkligheten*: ”Förtroendet⁴⁵⁰ är inte först och främst ett ideal, utan något som redan **existerar** (min betoning) i mellanmänskliga relationer”.⁴⁵¹ Tillit blir i Kristensson Ugglas diskussion, likt Kurtén, ett begrepp som inte ligger i ett konstruerat regelverk. Att tillit inte kan befallas fram genom ett ideal i regelverk eller en ideologi går det att inse. Den som har haft med bråkande barn att göra vet att det inte går att befalla fram att någon ska lita på den andre. Har någon knyckt den andres lördagsgodis upprepade gånger så går det inte att med hänvisning till att ”här i huset litar vi alltid på varandra” eller att det är ”förbjudet att knycka varandras saker” få tillit till varandra. Tilliten till syskonet som knycker lördagsgodis är brusten och att då befalla fram tillit är inte möjligt. Syskonet är opålitligt, så bara är det. Tilliten existerar inte (just då i alla fall) i syskonrelationen.

Tilliten, menar Kristensson Ugglas, hänför sig till en ontologi, ”/.../ett ontologiskt konstaterande om verklighetens beskaffenhet”.⁴⁵² Citatet om ontologi och tillit finns i resonemanget om det omistliga med tillit i den ”sociokulturella infrastruktur som våra interaktioner och gemensamma projekt vilar i”.⁴⁵³ Det blir inte riktigt tydligt för mig hur Kristensson Ugglas ser på detta med att tilliten har en ontologisk dimension i människors liv. Det verkar höra till begreppet ’tillit’ i Kristensson Ugglas tolkning, att det står som motvikt till att se tillvaron som att den bara är sociala eller kulturella konstruktioner⁴⁵⁴ gjorda av människor när de samexisterar och interagerar. Det blir en slags grundbult som står bortom sociala konstruktioner, tolkar jag det som. Ska jag försöka tolka det ytterligare så tänker jag mig att det knyter an till den syn som jag uppfattar att Kurtén och Hertzberg har när gäller moral. Att säga ’människa’ betyder samtidigt att vi säger ’moral’. I

449 Kurtén 2014, 294.

450 Kristensson Ugglas använder ’förtroende’ och ’tillit’ som synonymer s. 396.

451 Kristensson Ugglas, 400.

452 Kristensson Ugglas, 399.

453 Kristensson Ugglas, 299.

454 Kristensson Ugglas, 399.

begreppet människa ligger det att hon inte kan tänkas utan att man också samtidigt tänker moral. Moralen är ingen social konstruktion i detta synsätt, utan ett mellanmänniskt förhållningssätt för samexistens. Tänker jag så blir tillit, så som jag läser Kristensson Ugglas, mer greppbart. Något står bortanför det människa kan konstruera. Det finns något som är henne givet som en möjlighet till en existens där andra är pålitliga och relationer, i det stora och lilla, som kan göra människan gott. Men risker finns förstås. Ett förtroende kan svikas eller vi kan svika andra med smärta som konsekvens. *”Tillit handlar nämligen inte om att omfatta en blåögd, romantisk bild av människan som alltigenom god, utan snarare om att balansera de vegetativa dragen hos människan mot hennes förmåga till generositet.”*⁴⁵⁵ Risken att bli sårad finns alltid också i tilliten, menar Kristensson Ugglas. Människan är både och, i förhållande till andra. Ingen är helt igenom utan stråk av det som är destruktivt i förhållande till andra.

Kristensson Ugglas ger ytterligare en infallsvinkel på tillit: *”Tillit är ett relationsbegrepp och dess motsats är inte misstro utan rädsla.”*⁴⁵⁶ Här vinklar Kristensson Ugglas tillitens motsats inte till misstro (misstänksamhet) utan till rädsla. Begreppspar tillit - misstro, som både Kurtén och Bråkenhielm nogtar som givet, bryts upp och det nya begreppspar blir tillit-rädsla. Kristensson Ugglas har ett ärende här. Han vill ifrågasätta det goda i att alltid leva i tillit. Det han för in är *”blind tillit”*.⁴⁵⁷ Den blinda tilliten hotar att göra att människan kan låta sig luras. Det behövs ett *”rejält mått av misstro”*⁴⁵⁸ ifall det ska gå att upprätthålla både vardagsliv och ett organisatoriskt liv, menar han. Det behöver finnas ett kritiskt förhållningssätt inbyggt i tilliten för att det ska vara ett reflekterat förtroende. Det finns *”mycket goda skäl att misstro sig själv och andra”*⁴⁵⁹ och att också misstro språk, institutioner, traditioner och auktoriteter.⁴⁶⁰

Nu för Kristensson Ugglas sig längre bort från det som jag tänker att åtminstone Kurtén menar med tillit. Kristensson Ugglas är verkar vilja tydliggöra att i tilliten behöver det (själv)kritiska draget finnas inbyggt, för att tilliten inte ska bli blind och då på samma gång i förlängningen destruktiv. Dvs. att vi lever i tillit till någon, en organisation eller ett samhälle som är destruktivt. Utan denna sunda självsanerande skepsis inbyggd i tilliten finns en risk att bli lurad, illa åtgången eller elimineras. Tillit och misstro blir parhästar som kan dra framåt i takt. Utan den ena så haltar ekipaget. Rädslan som motsats till tillit (och då med misstron inbegripen) blir då begripligare i diskussionen.

Det är tänkvärt med det andra begreppspar Kristensson Ugglas för fram när det gäller begreppet tillit, men det är en ytterligare variant (Kristensson Ugglas refererar inte till Kurtén eller Hertzberg i diskussionen), eller möjligen en annan

455 Kristensson Ugglas, 400.

456 Kristensson Ugglas, 404.

457 Kristensson Ugglas, 402.

458 Kristensson Ugglas, 404.

459 Kristensson Ugglas, 403.

460 Kristensson Ugglas, 403.

infallsvinkel, av tillit än den Kurtén och Hertzberg behandlar. I många stycken är Kurtén, Hertzberg och Kristensson Ugglas ense om begreppet tillit. Det är ett relationellt begrepp, det finns inte som en social konstruktion, utan som en given kategori och är vidare oundgängligt för mänsklig samexistens. Sedan blir det fortsättningsvis inte lika tydligt hur samstämmigheten ser ut. Jag kommer inte att fördjupa mig i detta vidare här utan kommer att återkomma till Kristensson Ugglas mot slutet av mitt arbete.⁴⁶¹ Jag väljer nu att arbeta med Kurtén och Hertzberg, så som jag beskrivit deras bearbetning av begreppet tillit i det följande. Det gör jag därför att jag vill på ett överskådligt sätt koppla begreppet tillit till riter. Den vidare diskussionen Kristensson Ugglas för fram, om än intressant, om tillitens andra sida som rädsla, lämnar jag nu. Den samstämmighet som Kurtén, Hertzberg och Kristensson Ugglas ändå uppvisar när det gäller begreppet tillit, räcker för att kunna se att begreppet kan ges ett likartat innehåll och att det är ett viktigt begrepp för mänsklig samexistens. Det belyser den långtande människans behov av en förankring i tillvaron.

Jag går nu vidare för att bearbeta det komplexa fenomenet riter, så som jag hittills beskrivit det, dvs. att riter faktiskt existerar i en gemensam mänsklighet, de utövas och de finns beskrivna både vetenskapligt och på många andra sätt bland annat i handböcker. De syns, hörs, luktar och går att undersöka som empiriska fenomen. Människor deltar i dem, byter ut gamla mot nya, har åsikter om dem etc. De är med andra ord ofta påtagliga. Jag fortsätter och kommer att försöka utveckla ett godtagbart och också i bästa fall användbart begrepp av riter.

461 Kristensson Ugglas 2002, 406. Kristensson Ugglas utvecklar en *Förtroendets grammatik*: självtillit-förtroendet för den andre-institutioner att lita på med anknytning till Ricoeur. Det är intressanta tankegångar men jag behandlar inte dem i detta arbete.

3. Del 3

Ord som *omistligt* och *konstituerande* förekom i diskussionen om tillit. Människans existens beskrevs som avhängig av att ha tilliten som möjlighet. Utan tillit skulle människans liv inte fungera. På basplanet i livet skulle samhället stanna av om inte människor litade på varandra. Jag skulle exempelvis inte ha ett bra liv om jag inte litade på att kyrkomusikern dök upp på rätt tid och plats när en begravning väntade, att tandläkaren ser rätt på röntgenbilderna av mina tänder eller att förskolepersonalen tog väl hand om mina barn när de var små på dagarna. Tillit är helt enkelt nödvändigt för att livet ska fungera. Detta gäller förstås också ett rituellt liv. Man behöver riter som man kan känna tillit till eller man kan lita på. Jag ska diskutera den skillnaden längre fram.

Jag har fört fram att riter sedda som ramar kan vara ett fruktbart sätt att se på riter. För att kunna fortsätta den diskussionen behöver sanningsfrågan och riter diskuteras något.

3.1. Sanningsanspråk och riter

3.1.1. Tankar om sanning

Striden om sanningen har varit lång och djupgående inom filosofin. Filosofen Gunnar Skirbekk skriver:

Vad är sanning? Frågade Pilatus – och nöjde sig med det. Men filosofer från de gamla grekerna och till i dag har ihärdigt diskuterat olika svar på denna fråga. Dessa diskussioner är upplysande och lärorika, men fortfarande råder det strid om hur frågan kan och bör uppfattas.⁴⁶²

Skirbekk pekar på att det inte finns någon slutgiltig lösning på om frågan om sanning. Det finns bara otaliga försök att förstå hur frågan ska uppfattas eller försök komma tillrätta med frågan. Det finns i linje med detta förstås ingen avgörande lösning på sanning när det gäller riter men – det finns försök att hantera frågan. För att hantera frågan om riter och sanning behöver jag utgångspunkter. Jag vänder mig till Herrmann.

3.1.2. Herrmanns uppdelning

Herrmann föreslår att vi ser på 'sanning' utifrån två olika förhållningssätt. Verkligheten, den vi alltid behöver förhålla oss till som människor, delar Herrmann upp i två områden. Dessa två områden är: det vetenskapliga (science) och det som har med människors livshållningar att göra.⁴⁶³ Den vetenskapliga hållningen har till uppgift att, utifrån observationer av verkligheten, generera testbara hypoteser som antingen kan verifieras eller falsifieras. Det är en vetenskaplig procedur, ett vetenskapligt arbete som ökar kunskapen om verkligheten inom det område

462 Rorty & Skirbekk 2004, 7.

463 Herrmann 2004, 169.

som undersökningen gäller. Livsåskådningar har en annan funktion, ett annat arbete, att fylla. De förser människor med bilder och tankestrukturer som gör att livstolkningen underlättas när verkligheten gör motstånd genom födelse, död, ondska, glädje, sorg etc. och ska inte generera testbara hypoteser.⁴⁶⁴

Båda dessa områden befinner sig dock alltid i förhållande till den *formella aristoteliska sanningsdefinitionen* dvs. ett yttrande är sant om och endast om det är som det påstås vara. Herrmann menar att inom det förra området, vetenskap, kan vi ha kunskap om verkligheten men inom det andra kan vi inte tala om 'kunskap' på samma sätt. Detta har att göra med de rättfärdigandekrav som ställs (och alltid behöver ställas) på vetenskapen. Det som kan sägas vara kunskap i vetenskapliga sammanhang måste gå att verifiera eller falsifiera. Därför behöver det finnas metoder som gör att kunskapen går att härleda till en bevisning om att så är fallet om det och det. Det vill säga det är sant om och endast om så är fallet, i annat fall är det falskt.

När det gäller den livsåskådningsmässiga sidan av mänskligt liv dvs. den existentiella sidan, så väljer Herrmann att kalla de erfarenheter av verkligheten som görs där av att leva som människa, med allt vad det innebär av liv, födelse, död, kärlek, svek, vänskap, hunger, mättnad, kyla, värme etc. för 'insikter' istället för 'kunskap'. Verifierbarheten med rättfärdigandekrav som vilar tung över vetenskapen kan i Herrmanns lösningsförslag lättas från de existentiella erfarenheterna. Men – Herrmann vill inte släppa tanken på att även de existentiella erfarenheterna kan gå och bör gå att sätta under lupp.⁴⁶⁵ De existentiella erfarenheterna behöver också prövas för att:

adjusting our ideas what it means to be a human being, through concretely experiencing the resistance which reality offers in a mixture of love, joy, happiness, suffering, guilt and death.⁴⁶⁶

Föreställningarna om verkligheten som rör människors liv, det blomstrande liv som människor längtar efter och strävar mot, behöver justeras om de inte längre kan fungera för människor som, "adequate expressions"⁴⁶⁷ för mänskligt liv, menar Herrmann.⁴⁶⁸ Så som jag tolkar Herrmann, så menas med "adekvata uttryck" att språkliga uttryck om verkligheten dvs. uttryck som rör hur livet gestaltar sig för människor i den verklighet där födelse, död, kärlek, lidande, svek, glädje, sorg etc. blandas under livets gång, att de också stämmer med människors existentiella erfarenheter. Dessa uttryck kan vara både på individnivå i en enskild livshållning, eller uttryckas på en kollektiv nivå i t ex. en ideologi eller i religiösa sammanhang som lära och praxis eller i en kollektiv sekulär livshållning. Upplever människor att dessa enskilda livshållningar, ideologier, religiösa föreställningar

464 Herrmann 2004, 139.

465 Herrmann 2004, 179.

466 Herrmann 2004, 179-180.

467 Herrmann 2004, 207.

468 Här kommer filosofin och filosofen in. Se avsnittet Filosofins uppgift.

eller en kollektiv sekulär livshållning uttrycker något om vad det innebär att vara människa existentiellt – då är de adekvata uttryck för mänskligt liv. Känner människor *inte* igen sig i uttrycken som erbjuds (från dem själva i form av inre bilder och berättelser eller utifrån genom andras bilder och berättelser) för vad det innebär att vara människa och leva med erfarenheter av födelse, död, kärlek, lidande, svek, glädje, sorg etc. – då är det inte längre adekvata uttryck för människors erfarenheter av livet. Jag uppfattar här likheter mellan Herrmanns ”adekvata uttryck” och det Kurtén för fram i sin undersökning 1995 om människors berättelser kring det som bär i livet. Herrmann och Kurtén verkar ha en likartad syn på att det finns föreställningar i människors liv som utgör särskilda uttryck för det som gör att livet går att hantera i en tillvaro som människan inte kontrollerar fullt ut. Det finns bilder och berättelser inom människor som gör att de kan leva sitt dagliga liv och ibland till och med få hjälp av för att orka leva vidare i livet. Det finns också utifrån kommande bilder och berättelser som kan integreras i människor som hjälper dem att leva sina liv. Det jag förstår med adekvata uttryck är dels uttryck för föreställningar som uppkommit av existentiella erfarenheter av vad det innebär att vara människa och leva med erfarenheter av födelse, död, kärlek, lidande, svek, glädje, sorg etc. i det dagliga livet och dels uttryck för föreställningar om det som anses bära en människa i livet. De adekvata uttrycken kan finnas både på individnivå som enskilda föreställningar, i kollektiv form i sekulära livshållningar, i ideologier eller i religiösa föreställningar. För den ritualiserande människan blir det av vikt vilka föreställningar det är som av henne kan ses som existentiellt adekvata uttryck eller inte i riter. De föreställningar som hon anser ger insikter komna av ett ritualiserande behöver hon kunna sätta ord på. Detta gäller även den som ur ett utifrånperspektiv närmar sig en rit, även en betraktare behöver kunna få sätta ord på hur hon uppfattar de föreställningar som av någon anses kunna ge insikter vid ritualiserandet. Hur man kan närma sig tanken på att byta ut sådana föreställningar som har upphört att fungera såsom Herrmann föreslår, ska jag återkomma till i en senare diskussion.

Jag tar med mig den uppdelning Herrmann gör, med vetenskap som ger *kunskap* och existentiella erfarenheter som ger *insikter*, och som båda kan prövas, fast på olika sätt, som en fruktbar tanke i den här fortsatta diskussionen. Det finns en sida av riter som går att undersöka med *vetenskapliga* tillvägagångssätt. Till exempel alla riter som innebär åverkan på kroppen eller psyket går att undersöka och observera med vetenskapliga metoder. En könsstympad flicka går att undersöka fysiskt och psykiskt. Utifrån de observationer som sedan görs kan slutsatser dras. Förhåller det sig faktiskt så att en flicka genomgått könsstympning så får det vissa fysiska och psykiska konsekvenser för henne. Hur det påverkar henne går att verbalisera. Hennes kön är stympat och hon har utsatts för ett fysiskt ingrepp som har inneburit smärta fysiskt och också psykiskt i olika hög grad, beroende på vilken person hon är. Människor är av olika psykisk konstitution. Det som är djupt traumatiskt för en person är ändå hanterbart för en annan person. Allt detta går att undersöka med olika vetenskapliga metoder. Här

kan anslag från Staals metod med noggranna undersökningar av rituellt beteende vara ett fruktbart sätt för att i detalj beskriva en ritualisering. Man kan kartlägga i detalj hur riten gick till och på så sätt hur ett eventuellt trauma kunde uppkomma av ett eller flera moment i riten. De resultat som kommer fram där är bara en sida av riter. Det är det som blir problematiskt när vi reagerar och bedömer en rit. Vi ser kanske bara en sida och bedömer hela situationen utefter vad vi konkret ser där och kan tro att vi sett hela det rituella skeendet. Så är inte fallet och det är det som gör bedömning av riter så svårt och som skapar problem. Det seendet ger inte en hel bild. Det behövs kompletterande information om ritens andra sida, den existentiella. Jag menar att det är nödvändigt att inte blanda samman det som går att undersöka med vetenskapliga metoder från medicin eller psykiatri (eller som vi ska se senare juridik) med det som ska undersökas med andra metoder när det gäller riter.

Den sidan av riter som ger upplevelser av verkligheten, de existentiella, det vill säga vilken *mening* riten har i en människas liv får undersökas på andra sätt. Jag gör alltså en åtskillnad här som blir viktig i det fortsatta resonemanget i mitt arbete med riter. Reser någon ett sanningsanspråk utifrån medicin eller psykiatri när det gäller en rit det vill säga det hävdas att det är sant att exempelvis någon efter en rit är könsstympad och har fysiska och psykiska men och då *samtidigt* menar att riten inte skulle kunna uttrycka någon existentiell insikt om verkligheten är fel ute, menar jag. Man har rätt i fråga om det första, någon har genomgått en rit är könsstympad och har fysiska och psykiska skador men det går inte att sluta sig till det andra det vill säga att ritualiserandet inte *för den personen* har gett någon existentiell insikt om tillvarons komplexitet i den kontext där den utfördes. Jag ska utveckla detta. Religionsfilosofen Lena Edlund skriver om upplevelser av verkligheten så här:

Vi kan inte se världen som en återspeglings, för vi är inte levande speglar. Inte heller hittar vi enbart fritt på det vi talar om, för vi är kroppar som med våra sinnen upptäcker och erfar omvärlden. Vi kan inte berätta mot våra egna kroppsliga erfarenheter.⁴⁶⁹

Världen är inte en återspeglings i människor eftersom vi inte är ”*levande speglar*”, skriver Edlund. Ser jag en blåsippa och dess skönhet en vardag är inte min upplevelse en bara en återspeglings av blåsippans skönhet, utan en egen kroppslig erfarenhet hos mig. Sanning om omvärlden finns, enligt Edlund, i våra kroppar. I min kropp bär jag med mig minnen, andra sorters erfarenheter än blåsippor, fantasi, känslor och fysiskt sensorium för syn, hörsel, lukt och smak. I våra kroppar har vi också upplevelser av att ha rätt och att ha fel i fråga om vad som är sant. Jag kan faktiskt ha fel när jag tror att det är en blåsippa på marken. Kommer jag närmare ser jag att det är växten scilla, blå och liten och lite lik en blåsippa på avstånd.

När människor ritualiserar görs det med deras kroppar. Man rör sig, talar,

469 Edlund 2008, 82

sjunger eller är i tystnad. Det som upplevs som existentiellt 'sant' i riten skulle i så fall finnas i kroppen och kan verbaliseras, om vi får tro Edlund. Vi kan inte tala mot våra kroppar. Erfarenheterna som görs i riten finns där. Edlund fortsätter:

Sanning är inte ett objekt utan ett begrepp som kan appliceras på sådant som yttranden, övertygelser, meningar och påståenden. Med detta lån från Davidson vill jag betona att 'sanning' är ett begrepp i människans värld. Det har att göra med sådant som är *viktigt* (min betoning) för oss.⁴⁷⁰

'Sanning' är enligt Edlund *ett begrepp* i människans värld, inte ett objekt. Det är alltså något människor använder som *språkligt* uttryck för det som "är viktigt för oss". 'Sanning' kan översättas som det som rör oss djupast dvs. det som är *viktigt* för oss. Förstår jag Edlund rätt, så behöver jag till exempel veta om det är 'sant' det vill säga det är *viktigt* för mig, att till exempel min man och mina barn verkligen älskar mig eller om de bara säger att de gör det. Skillnaden är diametralt motsatt för mig, även om de sagda orden "jag älskar dig" är samma. Antingen är jag älskad eller så är jag det inte. Antingen så finns det verklighet i orden eller så finns det inte det. Edlund igen:

Vi behöver orden för att komma åt meningen, men vi gestaltar den genom våra kroppar. Genom att existentiell mening är en kroppslig allmängiltighet kan vi tala om den utifrån att den är en erfarenhet vi delar med andra människor och vi kan låta oss inspireras av andras gestaltningar av meningslöshet och meningsfullhet.⁴⁷¹

Människor upplever mening i sina kroppar. Mening känns i kroppen på ett påtagligt sätt. Detta kan alla människor erfara, menar Edlund. Jag försöker förstå hur Edlund menar. Jag går tillbaka till tanken på familjen. När jag ser dem erfar jag något djupt inom mig. Jag minns när barnen föddes och de lades i mina armar. Kroppen minns tyngden av deras små kroppar, de små skära naglarna och de små fjuniga huvudena. Världen var en förändrad plats sedan de kom till oss. Det som förut tyckts så viktigt blev mindre viktigt och allt som blev viktigt var deras bästa – i allt. Meningen med att finnas till själv blev förändrad sedan de lades i mina armar. Meningen med mitt liv blev att de skulle ha trygghet, kärlek, mat och kroppslig omvårdnad. Hade någon frågat mig då vad meningen med livet var skulle jag direkt ha svarat att det var barnen. Dessa kroppsliga minnen kan jag återkalla närsomhelst och varsomhelst. Jag börjar ana vad Edlund kan vara ute efter. Skulle jag tänka på att barnen skulle ryckas undan mig – då rasar världen samman såsom jag känner den. Ett stort svart gap skulle bildas inom mig. I det gapet skulle det som jag känner som meningslöst vara allt som fanns. Kroppen skulle bli tung av det meningslösa i att de inte fanns mer. Jag tror jag förstår vilken poäng Edlund vill få fram. Mening och meningslöshet finns i våra

470 Edlund 2008, 144.

471 Edlund 2008, 152.

kroppar. Kropparna ljuger inte för oss. Edlund igen:

För att ha tillgång till existentiell mening behöver vi ständigt göra den, men det är först med hjälp av *språket* (min betoning) vi kan avgöra om det vi gestaltar är meningsfullt eller meningslöst. Upplevelsen av existentiell mening sitter i kroppen, begripliggörandet i vår språkliga förmåga. Det är först med hjälp av språket vi kan analysera vad den existentiella meningen är för något och det är när vi gestaltar den med våra kroppar som vi har tillgång till den.⁴⁷²

Kroppen kan gång på gång erfara mening eller meningslöshet. Edlund har berättat något viktigt när det gäller kroppar och mening eller meningslöshet. Hon har också pekat på det allmängiltiga; alla har en kropp, alla kan i denna kropp erfara mening eller meningslöshet. Detta går att verbalisera. Språket bär fram det jag i min kropp upplever som mening eller meningslöshet. *Språket* blir bryggan till att förstå om det vi upplever är meningsfullt eller inte meningsfullt och erfarenheterna finns i kroppen som inte ljuger. Jag kan berätta om mina barn och den mening jag upplevde när de kom till oss. Jag kan också berätta om den meningslöshet jag känner bara vid tanken på att de skulle kunna riskera att ryckas undan mig. Jag kan också lyssna till andras berättelser om mening eller meningslöshet. Vi kan på så sätt dela liv på ett genomgripande sätt och förstå något av varandras liv. Våra livsvävar vävs i detta möte samman. Små trådar av erfarenhet av mening eller meningslöshet vävs in och det förändrar väven. Det gör den vackrare och kanske också stabilare.

3.1.3. Mening och sanning. Sanning som mening

Hur hör mening och sanning ihop? Vi försöker i diskussionen förstå det problematiska med sanningsfrågan i samband med riter. Riter innefattar i högsta grad människors kroppar och rör djupa existentiella lager i människor. Det meningsfulla (eller meningslösa) finns i deras kroppar när de ritualiserar. I riterna uttrycks något djupt av människan som längtande varelse. Riter berör människor så att de är beredda att försvara riter som ger upplevelser av mening. Edlund lyfter fram det hon menar är *'viktigt'* för människor som kopplat till det som uppfattas som *'sant'* för människor. Det som är viktigt för någon är också det som ses som *'sant'* i en människas liv. Edlund kommer bortom problemet med sanning som korrespondens till en verklighet som är bortanför människan. Sanning förläggs, genom att göra det till ett språkligt uttryck av det som finns i kroppen, inom människan. Sanning blir inte något *därute* utan något *därinne* i människans kropp som något som erfars som meningsfullt eller meningslöst. Sanning blir nära förknippat med mening. Det som definieras som meningsfullt blir då också sant. Erfar jag något som meningsfullt är det också sant *för mig*.

Edlund, tolkar jag henne, menar att alla människor erfär mening eller meningslöshet i sina kroppar. Det knyter människor samman eftersom det är något allmänmänskligt. Alla kan erfara mening eller meningslöshet i sina kroppar. Här har Edlund pekat på något viktigt. Det liv vi lever finns inte bara i vårt *tänkande*

472 Edlund 2008, 153.

om tillvaron. Tänkandet är en viktig komponent men de erfarenheter vi gör i livet bär vi i våra kroppar. Dessa kroppsliga erfarenheter förblir inte sällan ordlösa och på så sätt förbigångna. De blir förborgade i våra kroppar som lidande eller glädje eller något annat djup känt. De uttrycks inte verbalt som meningsfullt eller meningslöst. Kan det verbaliseras som finns kroppsligt erfaret som meningsfullt eller meningslöst kan något tydliggöras om en människas liv. Något som uppfattas som sant för mig dvs. något som är viktigt för mig. Men anspråket kan vara större än så. Det kan till och med vara så viktigt för mig att jag vill se det som sant för alla. Jag utgår då från att min egen kroppsliga erfarenhet skulle gälla för fler än mig själv. Jag kan då resa ett eventuellt *sanningsanspråk* om något som är sant för mig.⁴⁷³

3.1.4. Sanningsanspråk

Herrmann har pekat på att det finns problem med att tolka *sanning* som *mening*.⁴⁷⁴ För att kunna överleva och också leva ett gott liv behöver vi ibland veta något om vad som är *faktiskt är sant*. Det räcker alltså inte med att någon eller någon har upplevt något som meningsfullt, viktigt eller en bra lösning på ett problem dvs. att definiera sanning som upplevd mening (pragmatiskt förhållnings-sätt till sanning). Vi behöver veta vad som faktiskt är sant ibland. Vi behöver veta något om verkligheten som den är, inte bara som den upplevs av oss eller någon annan.⁴⁷⁵ Det här kan vara å ena sidan vara helt betydelselöst när det gäller vissa saker och å andra sidan en ren katastrof beroende på vad den sanna eller falska upplevelsen består av. Som i exemplet med uttrycket ”*jag älskar dig*”. Talar de vi bryr oss djupast om sanning när de säger att de älskar oss eller gör de det inte? Om de inte gör det kan vi gå mot en eventuell personlig tragedi med ett uppbrott eller tvingas leva med lögnen som vi riskerar att genomskåda och som ger oss lidande.

Det som är sant är ibland av avgörande betydelse för oss. Vi behöver då veta vilka *kriterier* vi ska pröva mot för att veta om det som sägs är sant. Det är inte alltid en enkel sak. Jag kan förstås fråga dem jag har nära: Älskar ni mig? Men om de svarar ja – hur vet jag att det är att lita på? Är det sant? Kan jag tro dem? Talar de sanning? Gör de det är allt gott och väl. Jag kan känna deras kärlek till mig i känslan av meningsfullhet. Deras kärlek fyller mitt liv med mening. I min kropp erfar jag denna mening. Men, det räcker inte med ord alltid. Har förtroendet skadats på något sätt så behövs det mer. Det behövs konkreta betygelser. Kramar, en kopp kaffe bryggd med kärlek och drucken vid köksbordet, ett brev, tid tillsammans att göra något betydelsefullt etc. Det vill säga något mer, något yttre som inte är ord, som går att förhålla uttrycket ”*jag älskar dig*” till. Vi är tillbaka till kriterier för sanning som *objektligt*, i något utanför oss själva. Det finns något som går att se eller ta på som verifierar det sagda ”*jag älskar dig*”. Det

473 Jag behandlar bara detta om mening som kroppsligt erfaren som Edlund lyfter fram i sin avhandling. Jag behandlar inte avsnittet som diskuterar objektivitet.

474 Herrmann 2004, 147.

475 Herrmann 2004, 158f.

finns referenser till uttrycket ”jag älskar dig”. Det finns ett brev, en urdrucken kaffekopp på köksbordet, minnen från en trevlig utflykt till älsklingsparken med kramar från man och barn. Hur vi än vänder och vrider på problemet med att veta vad som är ’sant’ och vad det består av så kommer vi tillbaka till det som går att *ta på*, det vill säga det som verifierar i någon bemärkelse det vi upplever som sant. Tingen och utflykten med minnen av kramar blir till ord som lever i mig: ”jag älskar dig” berättar de och orden har mening för mig i mitt liv. Jag kan tolka mitt liv utifrån dem och se den som bevis för orden ”jag älskar dig”. Referenserna och kriterierna har tydliggjort vad som är sant i situationen. Detta exempel är ganska enkelt. Med riter och sanning är det betydligt mer komplext.

Vad kan det betyda med kriterier eller referens för sanning och riter? Kan en rit vara existentiellt sann? Hur vet man i så fall att en rit är existentiellt sann? Att någon inte bara gör anspråk på att riten kan vara existentiellt sann? Man kanske genomgår ett rituellt skeende och tror att det också är existentiellt sant för en, eftersom andra kommunicerat att det förhåller sig så, men upptäcker att andra bara gjorde anspråk på att riten skulle vara existentiellt sann. Det här upplevde de kvinnor som började ifrågasätta riten kyrktagning. Kontexten kommunicerade, både legalt och existentiellt, att det rituella skeendet var existentiellt sant, det renade kvinnorna från synd efter graviditet och förlossning. För att bearbeta detta behöver vi veta lite om hur detta med *sanningsanspråk* och riter kan förstås.

3.1.5. Riter och sanningsanspråk

Vi har sagt att riter kan vara en del av meningen med någons liv. Det som upplevs som viktigt kan ses som något som är sant och värt att försvara. Sanningsanspråket som eventuellt springer fram ur det som är viktigt det vill säga sant-för-någon, kan vara helt avgörande för hur långt man är beredd att gå för att försvara en rit. Människor kan till och med utsätta sig för fara för sina egna liv, för att få

utöva riter i det fördolda. Herrmann skriver om sanningsanspråk:

Det är en väsentlig skillnad mellan sanningsanspråk och berättigande av sanningsanspråk. I en trivial bemärkelse gör varje sanningsanspråk anspråk på universell giltighet. Man menar att det man hävdar är sant och det betyder att det i så fall är sant för i princip vem som helst. Sedan är det naturligtvis en annan fråga om det går att visa att sanningsanspråket är berättigat. Framför allt vad gäller religiösa sanningsanspråk anses frågan i den egna traditionen redan besvarad. Religiösa sanningsanspråk utsätts i den egna traditionen inte för kritisk prövning för att undersöka om de verkligen kan visas vara sanna. I stället tas de som odiskutabel sanning, odiskutabel t.ex. på grund av gudomlig uppenbarelse. För dem som förfäktar den uppenbarade sanningen är sanningen allmängiltig. För dem som inte delar övertygelsen, framstår sanningsanspråket bara som en grupps anspråk samt, om gruppen gör gällande att sanningsanspråket skall accepteras också av alla andra, även som denna grupps maktanspråk.⁴⁷⁶

Diskussion om sanning hör samman med frågan om sanningsanspråk och berättigande av sanningsanspråk. Uppfattar vi något som sant vill vi ofta också hävda det som sant inför oss själva och andra, menar Herrmann. Viktigt att notera att sanningsanspråk inte nödvändigtvis behöver ha något att göra vad som egentligen är sant. Man kan idogt hävda att det är sant att jorden inte är rund, utan platt såsom var fallet före den kopernikanska revolutionen.⁴⁷⁷ Man reser då ett sanningsanspråk. Jorden är platt så bara är det. Den som hävdar att jorden är rund har fel och far med osanning. Utsagan ”jorden är rund” är falsk för den som hävdar ”jorden är platt”. Däremot är utsagan ”jorden är platt” sann för dem. Det går enkelt att kontrollera om jorden är rund nu, det är bara att se på en satellitbild av jorden på Internet (vilket inte var möjligt på medeltiden). När det är bevisat att jorden är rund har utsagan ”jorden är platt” vederlagts. Utsagan ”jorden är rund” blir då sann (om man litar på informationen på Internet förstås).

Sanningsanspråk kommuniceras ofta med ord. Det kan vara alltifrån vardagliga saker eller saker som rör politik, konst, religion, kosthållning, hälsoråd etc. Det är det vanliga sättet att se på sanningsanspråk. Det är ett grundläggande sätt att kommunicera sanningsanspråk på. Det bemöts också ofta verbalt med motargument. Man kan kommunicera sanningsanspråk när det gäller riter verbalt. Det ingår ibland annat i processer för att utbreda en lära. Ett exempel på det är konfirmationsundervisning. Man lär ut vad som uppfattas som sant och gör också anspråk på att det ritualiserande som ingår i kristen livsstil är existentiellt sant. Ritualiserandet ger insikter i den komplexa tillvarons myller av vägar att ta. Vissa vägar leder åt rätt håll. Andra vägar leder fel, kommunicerar man verbalt. Men, som vi sett med Goffman, finns det andra sätt att kommunicera budskap på vid mänsklig interaktion. Han gör distinktionen *uttryck som sänds ut* och *uttryck som överförs*. Båda är viktiga i en kommunikationsprocess. De är inte varandras motsatser, utan olika aspekter av en kommunikation. I båda fallen

476 Herrmann 2010, 11-13.

477 Nordin 2003, 258.

är det kognitiva processer som sätts igång av kommunikationen. Med Goffmans distinktion *uttryck som överförs* och *uttryck som sänds ut*, kan vi förstå att uttryck som sänds ut, det verbala, bara är en del av all kommunikation. Med riter är det mer komplext än att bara överföra en lära genom uttryck som sänds ut dvs. verbalt. Riter finns inbäddade i sin kontext på djupt sätt i ord och handling i ständig växelverkan. Med Geertz såg vi på riter som *displayer* i en kultur. Kulturens riter säger något om kulturen dvs. något om hur verkligheten *är* i den kulturen. Uttrycken *"det ligger i luften"* eller *"det sitter i väggarna"* är vardagliga uttryck för denna komplexa sammanflätning av rituellt beteende och kultur. Ord och handling betingar och bekräftar varandra rituellt i kontexten där de utövas.

Uttryck som överförs kan vara starka. De kan ofta ses som än starkare än verbala sätt att kommunicera på. Det är de subtila gesternas, ögonkastens, klädkodens och de använda tingens kommunikation. Det är *"stämningen i rummets"* kommunikation. Det är det som kan synas om vi stänger av ljudet när vi ser en film eller om vi betraktar en grupp människor genom en glasruta som stänger ljudet ute eller hör det lågmälda sorlet av en interagerande grupp vi ser på avstånd. Det är det som inte kommuniceras till oss med bara ord. Även här kan sanningsanspråk kommuniceras, fast med andra medel än bara språket. Sanningsanspråken kan likafullt kommuniceras. Sanningsanspråken kommuniceras med hela kroppens språk, inte bara den verbala delen. Genom att utöva riterna med hela kroppsspråket kan man resa sanningsanspråk. Det här är en viktig insikt när det gäller riter. Sanningsanspråken behöver inte bara vara verbala. De kan lika gärna vara kroppsliga. Båda sätten kan ses som likvärdiga uttryck för sanningsanspråk, menar jag. Vi lägger ofta tonvikten på det verbala uttrycket, eftersom det är det lättaste sättet att identifiera som sanningsanspråk. Något sägs och något hörs. Det andra sättet kan uppfattas som svårare att identifiera. Men, det kan bli möjligt att identifiera ett kroppsspråkligt sanningsanspråk om vi tänker oss att man står för sina handlingar och är ansvarig för dem. Firar man exempelvis nattvard kan man kommunicera genom själva *deltagandet* i ritualiserandet ett sanningsanspråk. Ofta tänker vi inte så, att ett deltagande i nattvarden skulle kunna innebära ett sanningsanspråk. Det är så självklart att kunna fira nattvard i många kontexter, att ett eventuellt sanningsanspråk genom deltagande kommer i skymundan. Detta kan ställas på sin spets i kontext där nattvardsfirande inte är tillåtet, då blir deltagandet i ett nattvardsfirande ett tydligare sanningsanspråk. Är det farligt att utöva en rit blir det ett starkt ställningstagande utåt att ändå utöva riten. Man kan genom deltagandet resa sitt sanningsanspråk genom detta sätt att ritualisera, trots riskerna som är förenade med det. Ett sådant rest sanningsanspråk kan bli ett mycket starkt sanningsanspråk gentemot den omgivande kontexten.

Det finns förstås ritualiserande som inte direkt reser sanningsanspråk. Man kan vilja låta döpa sitt barn *"för säkerhets skull"* eller bära sitt barn till könsstympning också *"för säkerhets skull"*. Det kan uppfattas som meningsfullt att delta oavsett sanningsfrågan. Man behöver inte uppfatta det som nödvändigt att resa

sanningsanspråk för innehållet i riten. Den går mycket väl att delta i ändå av andra skäl. En tänkbar tolkning av varför man dras till och kan tänka sig att delta i en rit kan vara att den som deltar i en rit har tillit till de personer som ansvarar för riten. Man överlämnar sig till dessa personer. Dessa personer kan då så att säga resa sanningsanspråk åt en, om det överhuvudtaget förekommer sanningsanspråk. En annan tolkning kan vara att det är en stark tradition man litar på som riten ingår i och man inte vill inte bryta den därför att det skulle innebära stora konsekvenser för gemenskapen. Konsekvenserna är värre än deltagandet i riten i fråga eftersom traditionen kring riten ses som viktig. Det finns något existentiellt viktigt i att riten fortlever, även om man själv anser att det rituella skeendet i sig inte ger så mycket. Den existentiella tolkningen ligger då i traditionen. Det är i upplevelsen av att traditionen fortlever som det djupa existentiella ligger. En tredje tolkning kan vara att det är att man faktiskt vill delta och tycker att det är meningsfullt och att riten är en adekvat livstolkning, oavsett om man har tillit till de ansvariga för riten i fråga eller om man ser riten som en sann livstolkning. Man litar på riten *i sig* som aktivitet, som en slags institution. Det finns förutom dessa tre förslag olika kombinationer av dem som ger många tänkbara tolkningar men jag stannar inför dessa tre. Den som betraktar en rit utifrån kan inte veta vilken av inställningar eller värderingar som personen omfattar. Det ser likadant ut för betraktaren oavsett. Det man ser är att människor samlar sig i en rituell gemenskap och till synes verkar ha behov av att göra det. Man kan alltså inte alltid utgå ifrån att människor reser sanningsanspråk genom att delta i riter. De kan göra det men det är inte nödvändigt.

Men, om vi antar att någon reser att sanningsanspråk i samband med ritualiserande hur kan vi förstå skillnaden mellan ett rest sanningsanspråk och det som kan vara sant? Ett exempel för att visa hur komplicerat det är med sanningsanspråk: En förväxling av bara vanlig huvudvärk med t ex ett brustet kärl i hjärnan är mycket allvarligt för den person det drabbar. Huvudvärken kan vara en hjärnblödning eller hjärntumör. Det kan vara ett livshotande tillstånd. Så – vi behöver ibland veta vad våra upplevelser verkligen refererar till. Vi behöver veta vad som är sant och inte bara vad som upplevs som sant, för vi i kan ju faktiskt ha fel i våra upplevelser av verkligheten med huvudvärken. Vi behöver en *referens* för att kunna avgöra vad som är sant eller inte sant. Referensen i fallet med huvudvärken är hur det verkligen förhåller sig inne i huvudet vid den aktuella tidpunkten för huvudvärken. Är det spänningar i nacken som strålar ut i huvudet eller är det ett brustet kärl eller är det en hjärntumör eller något annat. Träffar någon med huvudvärk en läkare som menar att det bara är just ofarlig vanlig huvudvärk och man ska ta en värktablett och gå hem och vila och som är säker på sin sak, medan man själv är säker på att det är något farligt så står sanningsanspråk mot sanningsanspråk. Vad som är sant avgörs av hur det faktiskt förhåller sig med huvudvärken. Detta går att empiriskt konstatera via undersökningar. Problemet med motsatta sanningsanspråk upplöses då om felet hittas vid läkarens undersökningar av huvudet. Antingen är det något farligt eller så är det

inte det. Röntgenbilderna visade läkaren vari sanningen om huvudvärken låg. De motsatta sanningsanspråken löstes upp via en referens. Referensen gavs i och med att det syntes på röntgen att det inte var en tumör eller något annat farligt eller att det var en tumör eller något annat farligt. Beroende på vilket så föll det ena av sanningsanspråken bort, eftersom det visade sig vara utan referens. Det vill säga, det blev inte mer än ett anspråk på sanning. Det låg ingen sanning i det visade det sig. Exemplet är enkelt. Man kan leva med sin falska föreställning och de konsekvenser det bär med sig eller man kan gå till läkaren och få veta vad som faktiskt är fallet. Antingen så är det något allvarligt dvs. sant att ett kärl brustit i huvudet eller så är det rest sanningsanspråk utan någon grund, annat än i upplevelsen av en huvudvärk.

Sanningsanspråk ställer till det och komplicerar om de hävdas i samband med riter. Det är inte så enkelt avgjort vad som är sant när det gäller riter, som med en läkarundersökning av ett huvud (som kan vara nog så svår). Det har att göra med att riter inte är empiriskt lätt undersökta, utan är detta obestämda *något* som kom fram i samband med diskussionen av riter och definitioner. Det är något mer än bara en sammankomst vilken som helst eller en teaterföreställning. Det är ett existentiellt fenomen i kulturell klädedräkt, en kulturell ram. Klädedräkten, ramen, kan (hjälpigt) beskrivas utifrån av någon dvs. instrumentellt som vi såg i samband med diskussionen utifrån Herrmann, och den uppdelning jag med hjälp av Herrmann gjorde där. Tonvikten på studier av utövandet av riter kan läggas på det praktiska planet, där referensen är möjlig att upptäcka empiriskt dvs. man gör en beskrivning av det man ser, eller tycker sig se. Riten är då ett objekt som studeras utifrån och man drar sina slutsatser utifrån det. Det är *ramen*, om vi tänker som Bateson och Handleman, som syns. Till exempel kan en dopgudstjänst i Svenska kyrkans ordning beskrivas med avseende på rummet, antal deltagare (statistiken), prästens kläder, ord ur handboken, psalmer och sånger. Referenser finns där till riten så som den ser ut när den betraktas utifrån. Här är det lätt att kontrollera om sanningsanspråken är mer än anspråk på sanning. Det finns kriterier att gå efter. Antingen är det ett eller inte.

Men insidan, det existentiella dvs. innehållet i ramen, i riten är inte lätt att empiriskt undersöka om ett sanningsanspråk reses. Vilka kriterier ska vi pröva sanningsanspråket mot? Existentiella frågor som, vad innebär det för mig att jag vill delta i just denna rit? Vad är det för upplevelser jag får eller vill få? Vad ger riten mig? Vad tas ifrån mig när jag inte kan utöva riten? Dessa och liknande frågor lämnas obesvarade, eftersom det saknas kriterier att pröva dem mot. Det finns helt enkelt inga kriterier som enkelt går att pröva. Det blir istället frågor som faller under det som diskussionen utifrån Wich, Edlund och Herrmann belyste. Vad vi menar med '*förstå*' och '*mening*' och '*sanning*' när det gäller riter blir avgörande för att bearbeta fenomenet. Vi kommer inte åt sanningsanspråken på något annat sätt, eftersom det inte finns kriterier att pröva existentiella upplevelser mot. Vi är utlämnade till *tolkning*, när uppenbara kriterier inte finns att pröva mot.

3.1.6. Förstå, mening och sanning

Riter är ofta förknippade med existentiella upplevelser, av olika styrka och djup, som kan resas som sanningsanspråk. Jag har lyft fram det problematiska i att definiera sanning som upplevd mening när det gäller ritualiserande. Strävan efter att hålla samman förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet blir avhängigt av vad vi menar med 'förstå' när vi möter någons resta sanningsanspråk. I vilken mening kan vi säga att vi 'förstår' ett sanningsanspråk rest i samband med ett ritualiserande? Det diskuterades vid läsningen av Winch artikel. Där begreppsliggjordes att 'förstå' med Wittgensteins "att hitta sig själv i den andra" som en framkomlig väg. Vi kan finna något hos andra som gör att vi förstår att vi förstår något om de sanningsanspråk de reser. Det vi får syn på är vad det resta sanningsanspråket kan tänkas innehålla. Vi förstår något av vad den andre vill kommunicera med sitt sanningsanspråk, verbalt eller kroppligt. Vi får syn på ett sanningsanspråk och försöker förstå vad det skulle kunna tänkas betyda för oss, att omfatta det här resta sanningsanspråket. Vi kan skapa en brygga mellan oss och den som reser sanningsanspråket. Det vi är ute efter med vår förståelse av det resta sanningsanspråket är att vi förstår att vi förstår – eller omvänt att vi förstår att vi inte förstår det resta sanningsanspråket. Både att förstå att man förstår och att förstå att man inte förstår är viktiga insikter. Förstår man att man inte förstår kan man antingen lämna det där, eller fortsätta att reflektera över det resta sanningsanspråket igen. Vill man fortsätta att reflektera över det man förstår att man inte förstår börjar processen om igen med att finna sig själv i den andra. Kanske kommer då fram nya aspekter som ger en förståelse av sanningsanspråket. Men, som Winch påpekat, bland är det olösligt. Då får man stanna vid att man förstår att man inte förstår. Detta är också en viktig insikt. Men det är inte alltid det stannar vid detta. Att förstå att man inte förstår är en insikt som kan ge upphov till ett behov av att kritisera. Jag ska återkomma till kritik av riter.

Det är viktigt att skilja på sanning och sanningsanspråk när man reagerar på ett ritualiserande menar jag. Hur kan det förstås? Sanningsanspråk kan resas verbalt eller med hela kroppsspråket har vi sett ovan. I Sverige talar vi med vardagligt språk om något som är "på riktigt". Det var ett "riktigt bröllop" det! Så här ska ett bröllop gå till! Det som refereras till är något allmänt folkmedvetande i Sverige av vad som är ett bröllop nedärvd i generationer.⁴⁷⁸ De här upplevelserna av riter, att de är "på riktigt" kan ge upphov till (ibland mycket starka) sanningsanspråk. Deltagare i riter kan hävda att de just genom de specifika riterna de deltar i upplever att de får kunskaper om, eller förklaringar till den mänskliga tillvarons existentiella komplexitet. Har vi deltagit i ett svenskt bröllop vet vi hur kärlek manifesterar sig offentligt. Vid vigseln förverkligas "Guds vilja" och äktenskap blir en bild av "Kristus och kyrkan". Det är frid och fröjd och andas glädje och harmoni i bröllopföljet. På kyrkbacken hurras det och konfettin virvlar. Ett "riktigt bröllop" har firats. Så kommer det ett som ett hack i en gammal LP-skiva. Det raspar till och dissonans uppstår. Två människor av samma kön vill vigas

478 Davie 2002, 5. Davie 1994, kap 6, Davie 2000, 177-178.

i kyrkan. Röster höjs för och emot.⁴⁷⁹ Kyrkan söker kompromisslösningar – Ni kan få välsignelse. Det kan väl duga bra? Ni kan gifta er på Rådhuset och sedan kommer ni hit till kyrkan så får ni Guds välsignelse över ingånget partnerskap. Det blir väl bra?

Diskussionen går vidare. Man låter sig inte nöjas. Många menar att det i ett samhälle inte kan finnas A- och B-bröllop beroende på vilket kön den som vill gifta sig har. Den som följer diskussionen ser hur argumenten för och emot samkönade äktenskap rullas upp från bägge sidor.⁴⁸⁰ Man söker en praktisk lösning på en existentiell upplevelse i en rit. Samtalet går inte mycket på djupet om vad det existentiellt kan innebära att förenas i ett äktenskap i riten vigsel oavsett kön. Istället slås man om *ritens ram*. Sökandet efter det djupare underliggande, det existentiella, i riten är inte i förgrunden. Försvarstalen börjar, och man kan anse sig behöva försvara den existentiella kunskapen om tillvaron eller sig själv, genom upplevelser som förmedlats genom riten.⁴⁸¹ Det som är sant för ritdeltagaren och värt att försvara hävdas och ord står mot ord. Äktenskap är reserverat för två personer av olika kön menar en sida. Nej, reagerar andra sidan, det är inte sant, äktenskapet är reserverat för alla som älskar varandra och vill vigas och leva som gifta. Sanningsanspråk står mot sanningsanspråk.

Jag ger ett exempel till om svårigheter med sanningsanspråk och riter. Eid al Adha är inget problem i Sverige egentligen förrän en from muslimsk familj i till exempel Rosengård skulle vilja slakta ett får eller en ko ute på den skånska myllan på förortsgården mellan flerfamiljsbostadshuset där de bor. Då uppstår problem direkt. Dels säger svensk lagstiftning att det finns en viss ordning när vi slaktar djur. Grannarna som inte är vana vid Eid al Adha skulle bli berörda om de såg blod flyta på gården och djur skria. Här skulle en krock bli oundviklig. Det muslimska sättet att ära Gud och leva ett rättroget och sant muslimskt liv kolliderar med den svenska kontexten. Det anses inte vara en del av ett gott liv i Sverige att utföra rituellt slakt hemma på tomten eller på gården till flerfamiljshus. Riten stör. Riter som inte stör är i sin ordning – men riter som stör är inte tillåtna och därför kan till exempel muslimer inte utöva sin tro fullt ut idag i det svenska samhället. En from muslim som vill fira Eid al Adha kan alltså inte tillåtas leva ett gott liv efter vad som anses vara ett gott muslimskt liv. En hotande konflikt mellan intressen och sanningsanspråk löses genom att många fromma muslimer som kan åker till sina släktingar där det är tillåtet eller till och med påbjudet att utöva riter som är förbjudna i Sverige. Problemet med att utöva riten förskjuts och landar i ett praktiskt problem för den fromma muslimen. Ett praktiskt problem att ta sig till ett ställe där det är rätt att utöva riten. Problemet kan anses vara löst men frågan om sanningsanspråk som står mot sanningsanspråk är inte löst egentligen. För att kunna diskutera på djupet *vad* i riten som är omistligt och grundläggande för

479 TT-AFP, 2013b; TT Nyhetsbyrån, 2013a.

480 Teresa, 2010; Gyllenhammar 2004; *Het debatt om samkönade äktenskap* (webbradio), 2009.

481 Stenmark & Westerlund 2002, 180f.

att vara en from muslim eller vad som är ett *riktigt bröllop*, för att så att säga gå in i ritens ram, blir det sällan ett samtal om. Det blir inte ett samtal om det som det egentligen kan handla om. Man slåss om *ritens ram*. Det som är sant om riter för den ena är inte sant för den andra.⁴⁸² De existentiella erfarenheterna som människor delar när de deltar i en rit kan beröra djupt och *sanning* blir en känsla där ett gemensamt flyktigt obestämt *något sant* delas och upplevs i *kroppen* som Edlund uppmärksammat oss på. Försöker vi fånga det som upplevs och delas som sant och klä det i ord glider det undan. Det är flyktigt och svårt att beskriva. Man kan treva efter ord och försöka. Kan det verbaliseras, i ett språkligt uttryckt sanningsanspråk kan det begreppsliggöras så att den man berättar för förstår att den förstår eller förstår att den inte förstår. Detta förutsätter att man talar med någon som deltar i en rit och kan verbalisera sina upplevelser. Nu är det inte alltid fallet.

Ibland träffar man inte på någon som kan verbalisera sitt ritualiserande. Det är ofta fallet med de riter som man uppfattar som främmande, *de andras* sätt att ritualisera på. För den som då ser en rit utifrån, är det inte omedelbart tydligt hur det som upplevs vara existentiellt sant framträder. De eventuellt resta sanningsanspråken som kommuniceras genom att delta i ett rituellt skeende blir då inte verbaliserade. Man står då inför tolkningens problematik. Jag ska ge en berättelse som illustration. Den handlar om rituell omskärelse eller bättre uttryckt rituell könsstypning.⁴⁸³

3.1.7. Veckotidningen som brann

I den västafrikanska kontexten är kvinnlig omskärelse en självklar ritual.⁴⁸⁴ Den lever i kulturen och är en rituell tolkning av livet, så som det ser ut för män och kvinnor. Att vara kvinna, på riktigt, är att få könsorganet stympat med yttre medel. Det betraktas som ett nödvändigt ingrepp som förvisso gör ont men onödigt våld är det inte. Det är en del av inlemmandet i kulturen. Det är ett sätt att bli en fullvärdig människa i den kontexten och få ett blomstrande liv. Denna uppfattning delas av män (inte alla men många) och kvinnor (inte alla men många) och så får ritualen fortsätta att ha fäste i kulturen och nya flickor deltar i den. Riten blir självgenererande, eftersom den anses ha god tolkningskraft när det gäller det levda livet, så som det ter sig i den specifika kontexten.⁴⁸⁵ Riten ses som en sann existentiell tolkning av livet av ritdeltagarna.

Mitt omvälvande möte med ritualen kvinnlig omskärelse, könsstypning i det följande, sker i mitten av 1990-talet genom en bild i en svensk veckotidning. Jag har vagt hört talas om det redan som ung vid ett samtal med en familj som

482 Herrmann 2004, 83-98.

483 Detta exempel utgår från könsstypning på flickor. Johnsdotter och Rädde Barnen 2005.

Det finns också könsstypning av pojkar och debatt kring detta. se bla. Malmberg, Engström, Ribeiro, Söder, Wallander 2013.

484 Christensson och Josefsson, 2004.

485 Socialstyrelsen 2005.

arbetat med biståndsarbete i Afrika. Det lät hemskt och nu konfronteras jag med en bild av detta. Jag är själv småbarnsmamma med småflickor. Bilden berör djupt och det känns som om tidningens blad brinner i mina händer. Jag kan knappt hålla i tidningen. En liten flicka blöder ur underlivet. En vuxen hand hålls för det stympade könet. Ansiktet är förvridet på flickan. Jag mår fysiskt illa av bilden och jag känner avsky för ritualen och vrede över ett övergrepp på ett oskyldigt flickbarn. Tidningen kastar jag för jag är rädd att mina barn ska hitta den och se bilden. Jag bär ännu minnet av min avsky inför denna för mig totalt främmande rit.

Året 2013 såg jag filmen *En blomma i Afrikas öken* baserad på boken med samma namn.⁴⁸⁶ En stark film om en autentisk händelse i en afrikansk kvinnas liv. Kvinnan könsstympas som barn. Hon flyr sedan ensam till England när hon är ung tonåring och blir så småningom berömd fotomodell. Berättelsen är världsberömd. Könsstympning under rituella former får i kvinnan Waris ett ansikte. Ett ansikte som berör mig djupt. Ritualen som väcker starka känslor beskrivs när Waris bjuds in som talare i FN⁴⁸⁷ för att tala om kvinnors rättigheter i de delar av världen där rituell könsstympning förekommer. Debatten kommer på allvar igång i världen.⁴⁸⁸

I Sverige är det inte tillåtet att könsstympa flickor av religiösa eller några andra skäl.⁴⁸⁹ Könsstympning av flickor och kvinnor är inte tillåten och inte heller offrandet av djur rituellt som i exemplet Eid al Adha. Detta tar svenskar som en självklarhet och problematiserar det sällan. Riterna döms ut som primitiva och groteska och just där avstannar oftast samtalet. Eftersom riterna döms ut och också de människor som anser att de är viktiga för deras existentiella välbefinnande. Det bildas *ett dem och vi*. Det avstannade samtalet kring *deras* riter och *dem vi* dömer ut blir problematiskt. *Vi* står för det rätta och hävdar det genom lagstiftning och där slutar det. Det går inte att komma åt ritualiserande så enkelt. Riterna lever vidare utanför lagstiftningen på många olika ställen. Man skyddar sina riter och fortsätter att vara *de, de andra*, som gör *fel* och på så sätt också blir fel för *oss* som tycker oss vara *rätt* och stå för det som är *sant*, kanske till och med för *Sanningen*. Det som inte kommer fram är diskussionen om vad det är för existentiella insikter, vilka sanningar som deltagandet i en rituell könsstympning eller ett offrande av ett djur, den som deltar i riten anser sig få. Det blir för ointressant att lyssna till eftersom *vi* bestämt att *de* har *fel* och gör *fel*. Vem har rätt och vem har fel? Vems tolkningsföreträdare ska gälla? Lagstiftningen i Sverige är tydlig på den punkten men den existentiella frågan kvarstår obesvarad, därför att '*rätt*' och '*sant*' inte så sällan definieras som *upplevd mening*. Det är meningsfullt att delta i riten, därför är den också *rätt* och *sann* för mig trots att den är förbjuden

486 Dirie, 2004.

487 Förenta Nationerna i.d.

488 Nussbaum 1999.

489 Socialstyrelsen 2002, 47-53, 64-65.

i lagstiftningen. Man anger *pragmatiska skäl* till att fortsätta med riterna, eftersom upplevelserna är normerande för mig som människa. Det som man upplever som gångbart och välbeprövat och fungerande för människan, utifrån en given kontext, ska anses vara det som är sant. Sant definieras då som *upplevd mening*. Hur kan det då bli problematiskt om sant definieras i termer av upplevd mening när det gäller ett komplext fenomen som riter? Problemet blir att upplevelse av mening står då mot upplevelse av mening. Det som är sant i en grupps eller enskilds perspektiv kanske ur en annan grupps eller enskilds perspektiv är helt oacceptabelt. Definieras det man uppfattar som sant i termer av upplevd mening så står ord mot ord och *'sant'* blir en *relativ term*. Relativism infinner sig och konfliktpunkter kan lätt uppstå. Det väcker frågor som kan vi tänka oss att acceptera att *alla* upplevda uttryck i riter är sanna uttryck för livets oundvikligheter så som födelse, död, val av livspartner eller onskans problematik och alla är uttryck för ett blomstrande liv? Kan alla riter anses kunna ha ett lika stort tolkningsvärde av den komplexa mänskliga tillvaron? Har alla riter samma värde dvs. de är bara olika rituella uttryck för livets komplexitet? Kan det vara så att om det bara går att hävda att jag upplever mening i en rit så är den också per definition ett *sant* existentiellt uttryck. Den formen av pragmatiskt förhållningssätt är intressant att stanna till och reflektera kring. Jag menar att det kan bli problematiskt om sant definieras som upplevd mening när det gäller riter. För det första har vi behov av att faktiskt veta hur verkligheten är, inte bara hur den upplevs vara (som vi såg i exemplet med huvudvärken). För det andra kan en sådan form av pragmatism legitimera ett negativt sätt att vara på. Människor kan gruppera sig kring en för dem viktig fråga och odla en kultur som upplevs som meningsfull för dem och är därför enligt den formen av pragmatism också sann. Vi ser i historien exempel på hur *sanningar* skapas om andra människor och vad som är *rätt* att göra mot dem och med dem. I 1930-talets Tyskland slöt sig människor samman i ett hat mot judar, homosexuella och oliktänkande överhuvudtaget. Sanningen som kommunicerades om dessa olika grupper var att de var mindre värda som människor. Detta blev en *sanning* och det blev på så sätt rätt att se ner på och förfölja dem.⁴⁹⁰

Resonemanget ovan kan utvidgas till att gälla djur. Ser vi på djur som ickekännande varelser eller varelser som människan har full rätt att bestämma över så kan det få till följd att det går att slakta djur rituellt därför att riten i fråga har det som ett nödvändigt inslag, i ett sätt som ses som ett sant sätt att ritualisera på. Kontexten bestämmer vad som är ett *sant* sätt att ritualisera på. Jag ställde frågan om djur till min muslimska väninna som varje år firar Eid al Adha hemma på tomten. Hon berättade då att första gången hon deltog i riten som barn mårde hon fysiskt illa och blev skrämmd när djuret slaktades. Likaså första gången hennes barn deltog i riten så mårde de illa och blev skrämmda. Hon berättade om sin vända av att se barnen ta illa vid sig. Men, hon såg det som nödvändigt att låta dem närvara. Utan riten skulle de inte vara fromma muslimer och leva ett gott liv. Det skulle bli en tomhet och också en slags uppstudsighet mot Gud som inte

490 Nordbäck 2012.

kunde riskeras. Djuren, menade min väninna, kunde inte känna annat än kortvarigt lidande. Människor har rätt att göra så mot dem i ett högre syfte. Dessutom blir de till en festmåltid efteråt. Hon upplever alltid stor mening med riten då djuren slaktas hemma berättar hon. Jag lyssnar fascinerat sittandes på hennes trappa någon vecka innan ritualen ska ske några meter bort. Hon ser det också som sin plikt som en god muslim att skänka pengar till fattiga så att de också kan köpa ett djur att slakta och uppleva högtiden. Jag försöker förstå henne. Jag tänker mig in i hennes situation. Är det möjligt? Paden skriver:

Stepping back and Studying the Frames Themselves. The capacity to see one's view of the world as a view is a mark of contemporary thinking. Such awareness creates a basis for understanding the plurality of standpoints. The moment in which the views of others come into focus arises partly through the contemplative act of stepping back from one's own perspective and recognizing that it, too, is situated. Not just perceiving the world, but perceiving how we perceive the world, in some ways becoming second nature to a pluralistic self-conscious culture.⁴⁹¹

Paden skriver att det går i dagens pluralistiska värld att ta ett steg tillbaka och betrakta ramen (det andra gör) utifrån, i ljuset av att man själv är del av ett annat sammanhang som också går att uppfatta utifrån av andra. Man tar ett steg tillbaka och kontemplerar det man ser dvs. upplever hur man upplever andra. Detta ska jag försöka göra i följande exempel för att se vad som kan komma ut av det i form av förståelse på det sätt som diskuterats med hjälp av Winch dvs. om det går att hitta sig själv i andra.

3.1.8. Djuret som skriade

Min väninna är mamma till tre barn och vi är i samma ålder. Hon har fött två pojkar och en flicka. Hon har ett jobb som sjuksköterska som hon älskar och är lyckligt gift och har ett bra hus. Hon är from och har gjort vallfärden till Mecka två gånger. Hon går till alla bönestunder i den närbelägna moskén eller så ber hon på arbetet. Hon bär hijab⁴⁹² i vackra färger ute bland folk. Alla hon umgås med lever som hon (inte alla väninnor eller dottern bär slöja). Det är ett tryggt och meningsfullt liv. Jag kan se att hon har det bra och verkar harmonisk. Det är lätt att trivas i hennes sällskap och jag trivs mycket bra hemma hos henne och familjen. Det känns hemma. Hon läser Koranen varje dag och söker allvarligt efter Guds vilja i sitt liv. Vi har mycket gemensamt när vi samtalar om allt mellan himmel och jord. I fråga om slakten av djur under Eid al Adha kan jag dock inte möta henne på djupet, men jag ser i hennes ansikte att riten betyder oändligt mycket för henne. Hon strålar i ansiktet när hon berättar om Abraham som inte behövde offra sin son Isak. Jag tänker att den gammaltestamentliga berättelsen faktiskt är mer levande för henne än för mig. Jag förstår att jag inte förstår, men jag kan se att hon är fylld av mening inför denna, i mitt tycke brutala, rit med

491 Paden 1992/2003, 3.

492 Huvudduk.

blodiga smärtsamma inslag för ett oskyldigt djur. Jag försöker se mig och mina barn i den rituella slakten hemma på vår tomt. Jag får inte upp några egentliga bilder där jag sitter på hennes trappa. Det är så avlägset med en slakt på vår tomt i villaområdet där vi bor. Bilden får inte fäste.

Jag försöker med en annan bild istället. Jag tar mig i tanken till min väninns hus. Barnen är med, fyra små barn med barnaögon ser hur djuret leds fram. Kniven lyfts mot strupen. Djuret skriar av smärta och rädsla. Mina barn gråter och försöker springa undan. Den känsligaste kräks. Djuret skälver och sprattlar. Till sist ligger det ner i sitt eget blod. Här tar bilden slut precis som när Tv:n stängs av. Jag kan inte tänka mer på detta. Det tar emot för mycket, även om det bara är ett tankeexperiment. Jag återvänder istället i tanken till min väninns ansikte när hon berättade om högtiden. Hennes strålande ögon och lugna glädje. Hon är fylld av tillit till denna rit och jag kan inte döma ut henne. Hon upplever ju mening i riten. Det syns tydligt. Hennes ansikte ställer helt plötsligt kravet på mig att se henne och det som är meningsfullt för henne. Kravet kommer av två skäl. Dels tycker jag så mycket om henne och dels så ser jag en kvinna som är trygg i sin kontext och lever ett gott liv. Vem är jag att döma henne? Ändå kan jag inte förlika mig med den rituella slakten. Den känns fel och ger inte mig någon upplevelse av existentiell mening alls. Det är bråddjup mellan oss i fråga om slakten av djuret. Det stannar ändå inte där. Jag har sett hennes ansikte stråla och något flyktigt *sant* har en kort svindlande sekund delats. Delar vi något flyktigt undanglidande *sant* bortanför det rituella yttre uttrycket? Den tanken släpper inte mig. Den både lugnar mig och stör mig samtidigt för jag vill inte bejaka rituell slakt alls. Vad kan detta som upplevs som något flyktigt *sant* ha med att göra? Jag anar att det har något av upplevelse av gemenskap att göra. Man vill leva i gemenskap i den kontext man befinner sig i. Är det det som är det som upplevs som flyktigt *sant* oss emellan? För att ytterligare bearbeta detta kommer ett exempel.

3.1.9. Flickan som skrek

Jag ska ta oss vidare in i dessa svårigheter med riter och sanningsanspråk via ett till tankeexperiment. Det är ett svårt experiment. Jag återvänder till exemplet med könsstymning för att försöka förstå något mer av denna rituella aktivitet för att om möjligt finna mig själv i den andra. Jag gör samma resa i tanken som nyss när det gällde Eid al Adha och försöker se hur jag bär ut min äldsta dotter till en väntande könsstymning. I vardagsrummet hemma är det uppdukat en skalpell (tanken på ett rakblad eller en slipade sten och utomhus tar emot och blir omöjligt att tänka in i bilden), suturtråd och nål, några kompresser och en halsduk att binda för ögonen med och en att bita i. Några av mina väninnor är med och deltar i riten. Kaffepannan står och puttrar i köket till det väntande kaffekalaset efter. Det är högtid och vi har bett tillsammans. Alla deras döttrar är könsstympade liksom de själva. De är förväntansfulla och lugna och utstrålar tillit. Detta är ett nödvändigt ingrepp för flickebarnets egen skull och för gemenskapens skull. Dottern läggs på ett bord och ögonen binds för. Två väninnor håller

armar och ben i fasta grepp medan de tryggt småpratar lite med dottern. Halsduken att bita i läggs över hennes lilla mun. Hon anar inget ännu eftersom hon är lugn. Jag står nära henne och skalpellen sänks mot hennes lilla kropp. Här kan jag inte tänka längre. Det svartnar helt inne i huvudet. Bara att tänka dessa tankar har gett mig bilder jag inte kan härbärgera ens i fantasin. Det skulle inte spela någon som helst roll hur många ansikten jag än hade mött eller skulle komma att möta som strålade och var fyllda av mening av denna rit, inget skulle få mig att tänka som i fallet med min väninna och Eid al Adha ovan. Deras ansikten berör mig bara illa och väcker bara sorg, vrede, avsky och faktiskt äckel. Deras upplevda existentiella sanning om den rituella könsstymningen kan jag inte dela. Vad är skillnaden? Jag vill försöka förstå. Jag famlar i blindo här. Jag vill fördöma alltihop; kvinnorna som deltar, kulturen som uppmuntrar och omvärlden som ser på. FN:s Kvinnokonvention⁴⁹³ arbetar med förbud mot könsstymning i sin skrivning, men det är lång väg kvar till dess att könsstymning hör till det som vi kan räkna som historia i mänskligheten. Riterna pågår varje dag i många av världens länder. De pågår i detta nu när detta skrivs. Går det att komma tillrätta med problemet? Går det att visa på något sätt att den existentiella erfarenheten de människor har som anser att rituell könsstymning ger mening åt deras liv, inte ger insikter om den komplexa mänskliga tillvaron? Att riterna är existentiellt falsk? Finns det någon intersubjektiv prövbarhet som skulle kunna visa att riterna inte ger någon existentiell mening eller är falsk? Det vill säga att de föreställningar som bär riterna inte är adekvata berättelser om människors liv (och bör bytas ut enligt Herrmann som vi sett tidigare) eller är detta bara högst subjektiva åsikter uttalade vertikalt ur ett västerländskt uppifrånperspektiv, ett *vi och dem*-perspektiv, likt Frazer i *The Golden Bough*?

En väg är att följa Herrmanns uppdelning där kan vi se att vetenskapen gör sitt jobb när det gäller prövbarhet. Det går att vetenskapligt bevisa att rituell könsstymning ger skador för livet på flickor och kvinnor. Det är en kunskap om människan som det inte går att bortse ifrån. Det är ett sätt att lösa problemet men den löser *inte* problemet med den existentiellt upplevda meningen med det rituella beteendet och eventuellt resta sanningsanspråk i samband med det. Det flyktiga existentiella glider undan, medan jag försöker hålla kvar de kvinnors ansikten som finner rituell könsstymning meningsfullt och därför också i den meningen sann, om vi ser sanning som pragmatiskt definierad. Jag vill inte se ner på dessa kvinnors ansikten. Jag vill se dem i ansiktshöjd. Jag vill att deras ansikten ska ställa krav på mig precis som min väninnas gjorde. Kanske ska jag då upptäcka något jag förut inte kunnat se?

Svårigheten med att det som ses som sant när det gäller att riter definieras som upplevd mening och att sanningsanspråk reses utifrån detta kvarstår ännu. Relativismen är påtaglig. Ska vi kapitulera inför detta och ge upp projektet att försöka förstå, det vill säga att hitta oss själva i andra? Det går inte att kritisera andras sätt att ritualisera på och det får vi kapitulera inför. Jag ska ändå göra

493 Förenta Nationerna i.d.

ytterligare ansträngningar i frågan. Den känns inte som helt färdigbearbetad. Jag har anat att det kan röra sig om det mänskliga behovet av gemenskap. Men jag är inte där än. Jag ska ta vägen över det som riter ofta har gemensamt, nämligen att försöka hantera ondskans problematik. Ondska finns på många olika konkreta sätt. Många av de stora traderade berättelserna både i heliga kodexar och i antika dramer behandlar ämnet ondskan och hur människor brottas med detta. Människor lever med dessa berättelser och uttrycker sina behov av ett bearbeta ondskan rituellt i den kontext där de befinner sig.⁴⁹⁴ Min utgångspunkt blir tagen dels ur kristendomens syn på ondskan och hur 'ont' ska behandlas rituellt där och dels ur föreställningar förknippade med rituell könsstympning⁴⁹⁵ som ett annat sätt att rituellt hantera 'ont'.

Riter och ont

Jag ska gå vidare genom att beskriva när riter dels kan uppfattas som om de beskriver något som ses som ont *tematiskt* och dels när en betraktare kan uppfatta att ett rituellt skeende *ser ont ut* från ett betraktarperspektiv. Både ramens innehåll och själva ramen kan på så sätt belysas.

Först behöver distinktionen *naturont* och *människoont* införas. Med naturont menar jag olika slags naturkatastrofer till exempel stormen Gudrun 2005 eller tyfonen Haiyan 2013 i Filippinerna, jordbävningen i Nepal 2015 eller olika slags sjukdomar. Naturont är det som uppträder och som människan kan drabbas av utan att själv ha varit orsak till det. I naturont kan också människans ontologiska status räknas in i många kontexter. Människoont är det slags ont som människor gör mot varandra eller sig själva. Det finns gränsfall där det är mindre lätt att avgöra vad som är naturont eller människoont. Det finns det som är ont som orsakas av naturkatastrofer men där det mänskliga lidandet blev större än det som naturen orsakade. Ett exempel på det är översvämningar som drabbar människor i bristfälliga bostäder längs floder som man vet svämmas över och där man vet att människor kommer att drabbas.⁴⁹⁶ Ett annat är sjukdomar av olika slag. En del drabbar oförtjänt och då särskilt barn. Andra sjukdomar kan ha sin förklaring i mänskligt beteende som exempelvis miljögifter som sprids av människor.

Riter kan behandla både naturont och människoont. Ibland är både naturont och människoont behandlade i samma rit, ibland är de behandlade var för sig. Det kan vara svårt att utifrån avgöra vad som är vad i det rituella skeendet. Betraktaren av en rit kan inte alltid omedelbart uppfatta vad för slags inslag av 'ont' som ingår när hon betraktar riten utifrån. Det kan vara behandling av 'ont' dels som tema med ord, dels på något annat sätt mer fysiskt och/eller psykiskt, eller både och. Betraktaren kan då från sin utgångspunkt, där hon reagerar på något som ses som 'ont', bedöma riten som 'ond' i sin helhet eller som att delar av riten är 'ond'. Jag kommer att problematisera att det inte är enkelt att avgöra vad

494 Se t.ex. Phillips 2004.

495 Johnsdotter och Rädde Barnen 2005.

496 Myndigheter får upp ögonen för problemen och utfärdar förbud mot byggnation mot bostäder nära floder som man vet svämmas över. TT-AFP 2013a.

som är 'ont' när man betraktar en rit.

I ordningen för dop i SKH är både naturont och människoont inbegripna i riten. Formuleringen om befrielse från "allt ont" röjer en teologi om människans belägenhet som drabbad av arvsynnen från födseln (dvs. oförskyllt) och dopet som räddar människan från arvsynnen⁴⁹⁷. Människan är också enligt svenskkyrklig lära född med en fri vilja att bruka. Denna vilja kan hon bruka till gott eller till ont. Det finns också underlåtelssynder, där man är skyldig till ont genom att inte agera alls. Även detta ingår i det som människan genom att dö och uppstå med Kristus i dopgudstjänsten kan få verktyg att hantera i sitt liv som döpt. Dopet är till syndernas förlåtelse på ett allomfattande och genomgripande sätt i Svenska kyrkans dopsyn i praxis⁴⁹⁸. Svenska kyrkans syn på det som ses som ont är ett av många sätt att uppfatta hur 'ont' ska behandlas rituellt. Varje kultur har sina uttryck och traditioner att behandla ondska.

En bild. Vi står på klippan vid havet. Några av konfirmanderna står i en liten klunga tätt tillsammans i sina vita kåpor. De andra står nära i sina vanliga kläder. Det är en vacker, ganska vindstill dag och det står en stor grupp ute på klippan. Det är barn och vuxna och många äldre som tagit sig ner till havet. De har fått blad med gudstjänstordningen och sånger som de har i händerna. Gitarrerna spelar och alla klämmer i för fullt med den moderna gitarmelodin på psalm 300 vers 3 i den Svenska Psalmboken⁴⁹⁹ där slutet lyder "ingen djävul, ingen död, ingen djävul, ingen död (ett ekosvar). Härligt sången där ska brusa stark som dånet av en vattuflod, som en vattuflod (ett ekosvar). Äran tillhör Gud och Lammet som oss vunnit med sitt blod." Konfirmander och ledare sjunger för full hals och ögonen lyser av skratt. De älskar denna uppoppade variant av den gamla väckelsesången. Den har varit med varje dag under lägret. Övriga deltagare försöker efter bästa förmåga att också dela sångglädjen. Det är besöksdag med dop på konfirmandlägret.

Dopgudstjänsten fortsätter enligt handbokens ordning. Efter psalmsången kommer inledningsord och befrielsebönen med namnfrågan. Jag går till var och en av de som står där i sina dopdräkter och frågar "vilket är ditt namn?" De svarar med sina namn och ögonen fästade i mina. Allvarliga och högtidliga. Vi har tränat detta inför den stora dagen. Jag ber dem knäfalla på klippan för att börja bönen med handpåläggning. Jag går stilla, tillsammans med ledarna, till var och en av dopkandidaterna och vi lägger händerna på dem. Jag leder bönen med handbokens ord "Gud, du som ensam räddar från allt ont, befria NN från mörkrets makt, skriv hans/hennes namn i Livets bok och bevara honom/henne i

497 Svenska kyrkans bekännelseskriter 1995, 57, 95, 96, 97, 322, 500, 547, 548, 503, 504, 550.

498 Svenska kyrkans bekännelseskriter 1995, 48, 59, 100, 101, 184, 331, 369, 472, 473, 475, 476, 477, 479, 481, 483, 573.

499 Den svenska psalmboken 2002, psalm 300.

*ditt ljus, nu och alltid.*⁵⁰⁰ Jag gör korsets tecken på pannan, munnen och hjärtat. Handbokens ord anger hur *'ont'* fördrivs med bön och Guds kraft kan komma till den befriade som ska döpas. Befrielse har skett från allt *'ont'*, en reminiscens av exorcism kan det tolkas som beroende på teologisk tradition. När detta är gjort reser sig de som ska döpas. Dop- och missionsbefallningen i Matteus 28:18-20 läses tillsammans med andra texter ur bibeln om dop, vattnet välsignas genom bön och korstecken av mig. Vi stämmer in i Trosbekännelsen och vandrar sedan ut i vattnet med konfirmanderna som ska döpas, ledarna, jag och de som vill följa med ut i vattnet. De andra står kvar på klippan i solen. En efter en sänks konfirmanderna ner i vattnet efter att ha fått frågan om de vill döpas, som de svarat jakande på. Allt går lugnt och stilla till men det plaskar glatt och glädjen är stor, när en efter en kommer upp med ansiktet ovan vattenytan igen. Nydöpta står de med droppande hår och ansikten i sina blöta kåpor. Vi välkomnar dem ståendes kvar i vattnet och det applåderas på klippan för att ta emot de nydöpta. Vi vandrar upp genom vattnet mot de tända dopljusen och dopbevisen. Det är fest och glädje denna besöksdag på ett vanligt svenskt konfirmandläger!

Det här är en rit som behandlar *'ont'* på ett djupgående sätt både i ord och handling. För en person bekant med Svenska kyrkans ordning för dop av unga och vuxna (Dopgudstjänst II i SKH) är det högtid och glädje över unga människor som väljer att bli döpta i solen i det ljumma sommarvattnet i sjön på sitt trygga konfirmationsläger. För en utomstående betraktare kan det också uppfattas så, oavsett om man kan svenska eller inte. Det som syns i kroppsspråk och handling är knäfall, allvar, händer lagda på huvuden, vadande ut i vattnet, några läggs ner under vattnet och dras sedan raskt upp igen. Prästen använder händer i luften vid flera tillfällen och ser glad ut. Ljus tänds och sånger sjungs. Ont och ondska har i ord och handling i sommarljuset på klippan behandlats som en glädjefest. Ingen blev skrämde vare sig av orden eller kroppsspråket eller handlingarna. Befrielseorden i befrielsebönen formuleringen som innehöll *'ont'*, med konfirmanderna på knä på klippan i solen, skrämde ingen.

Det jag vill visa med detta exempel är att orden i handboken skulle kunna användas för olika syften om man ville, beroende på vad man vill accentuera. Det finns ett utrymme för en dopförmaning vid välkommandet i ritualet. Det skulle också kunna användas som ett tillfälle till att skrämmas med eller att välkomna i glädje med. Det *'ont'* som dopritualet behandlar skulle kunna späs på av prästen i talet. Frågan om vad medlemskap i Svenska kyrkan som dopet innebär, skulle kunna behäftas med ord som skulle skrämma till lydnad. Eller tvärtom: ett välkomnade i glädje och kärlek och en spännande livsresa med dopets befriande gemenskap med Kristus och hans kärlek till människan i centrum. Så olika det kan se ut. En handbok, samma innehåll, två olika tyngdpunkter ger diametralt olika upplevelser av riten för en betraktare.

Kontexten i Svenska kyrkan påbjuder att det är dopglädje och fest när vi

500 Svenska kyrkan (2003). Den svenska kyrkohandboken. D. 1, Dopgudstjänst II.

samlas och döper oavsett ålder. 'Ont' finns där som ett mörkt stråk inbäddad i textmassorna eller sångerna men röstlägena eller gester avslöjar det sällan. 'Ont' och "mörkrets makt"⁵⁰¹ ses inte ofta som tydligt uttalade realiteter bakom orden. Djävulen är avskaffad och inte ersatt med något tydligt annat som rör 'ont' att fästa tanken på i dopgudstjänsten. Det finns alltså sällan något att haka upp sig på, att reagera negativt på i utförandet av dopgudstjänsten i handboken från 1986. Men orden är egentligen ganska kraftfulla med *ont*, *befria* och "mörkrets makt" men det bäddas in i glädjen och sticker sällan ut. Den kultur som uppmanas till och uppmuntras i Svenska kyrkan är att fokusera bort från 'ont' mot Guds kärlek och handlande med den som döps. I den svenska kontexten vill kyrkan fokusera på Guds kärlek som det största och dopet som en gåva av nåd och ett inlemmande i församlingsgemenskapen. 'Ont' är det ytterst sällan fokus på. Det finns alltså inte mycket för en betraktare att reagera starkt på när riten utförs. Skulle någon utomstående däremot *läsa* texten i handboken och börja fundera på formuleringar och teologin bakom formuleringarna skulle saken kanske komma i ett annat läge. Nu är det i praktiken sällan någon som önskar dop som på riktigt allvar gör det, vare sig inför eller i dopsamtalet. I dopsamtalet går man igenom ordningen, hör sig för om faddrar och psalmer och talar om föräldraskapet som har nämns förut. Även om 'ont' eller livets svåra sidor tas upp och pratas om så är det inte fokus på det. Det är inte läge för att ta en stor diskussion om 'ont' vid ett köksbord där kaffe dricks och en gullig bebis jollrar eller snusar sött i sin korg. Det kan nämnas men inte mer än så. 'Ont' är inte en stor fråga just i ögonblicket. För det mesta är föräldrarna ute efter en fin tradition och en glädjefest i kyrkan och på det efterföljande kalaset. Det tillhör deras tradition i familjen att samlas i gemenskap kring det nyföda barnet för att ha dop. De tar allvarligt på själva gudstjänsten som högtid och har respekt för dopet men säger sig sällan vara religiösa själva. Det döper liksom "för säkerhets skull" och att där börja införa ingående samtal eller ha dopgudstjänster om ondska och accentuera det skulle betyda en allvarlig avvikelse från den kultur som finns i Svenska kyrkan.⁵⁰² Det skulle mycket sannolikt bli stora reaktioner på det och ändå finns det tydligt på pränt i handboken både vid dop av barn, unga eller vuxna. Det verkar vara ett

501 Svenska kyrkan (2003). Den svenska kyrkohandboken. D. 1, Dopgudstjänst II.

502 Reimers, 1995.

gap mellan orden och handlingarna i dopgudstjänsterna.⁵⁰³

Exemplet ovan är den svenskkyrkliga traditionen att behandla 'ont' på i samband med initiationsriten dop. Det är en mycket tydligt fysisk rit. Det ingår handpåläggning, korstecknande på kroppen och vattenösnung eller nedsänkning i vatten. Det känns att bli döpt. Det är inte bara ord som uttalas utan också fysiska förnimmelser. Det gör inte ont att bli döpt, även om vissa barn skriker till när vattnet öses över huvudet. De barnen får inte en helt angenäm upplevelse av sina dop, men det anses inte vara plågsamt för dem även om de skriker. Det hör liksom till ibland. Kommentarer som att "*den där blir nog operasångare*" kan höras från de närvarande. Oftast lugnar sig barnet efter vattenösnungen och allt är frid och fröjd igen. Ingen kommer på allvar att tänka på dopet som ett illagörande eller ett övergrepp på barnet hur ledset det än blir. Det viktiga är att det blir döpt och att högtiden kan fullföljas.⁵⁰⁴ Ingen närvarande vid dopet förebrår föräldrarna eller prästen för att barnet skrek.

Gör vi tankeexperimentet att en betraktare som inte är van vid dop i Svenska kyrkans ordning skulle komma in i Kyrkan. De skulle kanske se hur ett gallskrikande barn hålls över en skål med vatten och hur vatten öses på barnet som är förtvivlat. Då kanske bilden blir en annan för betraktaren än en fin högtid. Kanske skulle betraktaren bli upprörd eller skrämmd av ett sådant förfarande med ett barn och att de närvarande skrattar eller ser glada ut när barnet är förtvivlat. Det är fullt möjligt att uppfatta ett dop av ett förtvivlat barn så. Skulle man ovanpå det förklara orden i ritualen om befrielse från "*det onda*" och "*mörkrets makt*" så skulle det spå på bilden av att detta var en skrämmande ritual. En rit med ett litet gråtande barn inblandat och vuxna som ser på utan att uppenbart göra något åt att barnet skriker. Hur ritualen uppfattas sitter i betraktarens öga. Det som dopföljet uppfattar som en gullig rit kan av en utomstående betraktare uppfattas som skrämmande eller förnedrande. Betraktaren skulle kunna resa ett sanningsanspråk genom att verbalt uttrycka "*det här är helt fel, det är inte Guds vilja att ett barn ska lida så här*" och understryka det genom att lämna kyrkorummet.

'Ont' har många olika namn och symboler i olika kulturer. Jag återvänder till berättelsen om könsstympning. I de kulturer där det utövas (125 miljoner

503 Svenska Kyrkan i.d. Svenska kyrkans officiella hemsida nämner inget om 'ont' i samband med dop. Det som nämns är Jesu död. Det är det närmaste ont man kommer under förutsättning att döden ses om något ont. Dopets betydelse: "*Dopgudstjänsten börjar med Guds inbjudan till gemenskap och slutar med välsignelsen som ett uttryck för att Gud vill vara med oss på alla våra vägar. Dopet är också en kallelse till att leva sitt liv i ansvar och omsorg. När vi i livet möter utmaningar, går igenom förändringar eller är med om det som är svårt påminner dopet oss om att det finns en väg som går genom död till liv tillsammans med Jesus. Dopet sker en enda gång men är samtidigt en inbjudan att leva hela sitt liv i dopets mönster – genom liv till död till liv. I Bibeln, i Matteusevangeliet, berättas det om när Jesus efter sin uppståndelse sänder ut sina lärjungar. Han ger dem uppdraget att döpa och lära. Detta uppdrag har vi även nu. Jesu löfte är att vara med oss alla dagar till tidens slut.*"

504 Jag har en gång avbrutit ett dop där ett barn var otröstligt. Det kändes helt fel att döpa ett barn som var helt utom sig. Dopgudstjänsten upptogs igen när barnet lugnat sig.

kvinnor är idag könsstympade i världen) ses kvinnors kön oftast vara av ondo. Könet leder kvinnan till drifter hon inte råder över, alltså behöver det åtgärdas. Det anses inte vara så farligt att genomgå ingreppet. Alternativet att låta bli är värre för flickan. Så här berättar en kvinna från Eritrea:

– *Det är kvinnor som är hemma när de gör omskärelse på flickor. Jag kommer ihåg min syster, hon var två månader, när hon blev omskuren... Kaffeceremoni och hon [omskärerskan] gör mycket snabbt. Kanske femton minuter, så snabbt. Så [flickan] skriker lite grann och sedan gråter lite mer. Så de binder de två benen och hon dricker inte mycket så att hon inte ska kissa. Och sedan två dagar hon blir bättre.*

S.J.: – *Men när det hände... är det en dag av lite fest eller är det bara en vanlig dag?*

– *Nej, det beror på vilken religion... jag är kristen. Om man gör omskärelse på kristen så är det bara en liten ceremoni. Den dagen de drack kaffe... de gör bara en kaffeceremoni och sedan är det slut. [Kvinna B från Eritrea]⁵⁰⁵*

En liten ceremoni sedan var det över. Flickan skriker och gråter, benen binds samman och hon får vara törstig för att slippa känna svedan när hon ska kissa. Det onda avlägsnades och flickan blev både räddad från ont som skulle ha påverkat henne senare, och hon upptogs i gemenskapen befriad från det onda hon hade i sitt medfödda kön. Initiationsriten ser olika ut i olika delar av världen. Det är större eller mindre ceremonier (religiösa eller ickereligiösa finns belagda)⁵⁰⁶. Det som binder dem samman är att de alla räddar flickan från 'ont' och att gemenskapen upprätthålls. Få vill ställa sig utanför och särskilt inte på landsbygden.⁵⁰⁷ Gemenskapen med släkten och bygden är viktig.

Parallellerna till barndopet i Svenska kyrkan är inte så långt borta när det gäller tradition som upprätthålls för *gemenskapens* skull. "En liten ceremoni sedan är det över" gäller även för dop i Svenska kyrkan. Dopceremonin tar sällan mer än ca 45 minuter. Orden i dopritualet om befrielse från 'ont' finns där tydligt både i skrift och tal liksom befrielse från 'ont' sker fysiskt i könstypningsceremonin. Kaffet nämns i citatet som en viktig del av könsstypningsceremonin. Dopkaffe är ett välkänt fenomen som hör till dopgudstjänsten större kontext. Två riter i två olika kontexter behandlar 'ont' på de sätt kontexten erbjuder. Könsstypning ses som grotesk ur det västerländska perspektivet. I Somalia och andra delar av världen är ritens inte grotesk och lika självklar som ett barndop.⁵⁰⁸ Det tas för givet att dopet ses som gulligt, högtidligt, glatt etc. ur samma västerländska perspektiv. Ändå behandlar båda riterna något grundläggande allvarligt mänskligt upplevt och påtagligt; 'ont'. Hur riter uppfattas sitter i betraktarens öga.

505 Johnsdotter 2005, 49.

506 Johnsdotter, 2005, 13-25.

507 Johnsdotter, Sara 2005.

508 Dellenborg 2004, 79-94

En annan kvinna från Somalia nu boende i Sverige får ge röst åt detta perspektiv:

– Jag började tänka på det för så där tio år sedan då jag gifte mig. Då fick jag träffa en läkare [för att öppnas, deinfibuleras]. Han tyckte liksom det var... att det var hemskt. Så då tänkte jag, vad är det som är så hemskt? Ja, jag visste att man inte gör så här i Sverige... eller i Europa, men ändå... Det var helt naturligt, där jag kommer ifrån liksom. Jaha, så fick han skicka mig till en kvinnoklinik och alla var så nyfikna liksom. Då tänkte jag *”ja, men varför? Varför är dom så nyfikna allihopa?”* Men det var före den tiden som man upptäckte att det var fel och jag hade alltid känt att det var naturligt. Jag menar, man är född och uppväxt i ett samhälle där det ska vara så. Det ska vara på detta viset och är man inte så... då känner man sig lite utanför. *”Oh, hon har inte gjort [omskärelse]. Oh, vad äckligt!”* Man kan absolut inte berätta för kompisar att man inte har gjort, man bara döljer. Så jag tänkte inte på det förrän jag kom hit och skulle öppnas.⁵⁰⁹

Oron för att inte vara som de andra är stor hos många flickor i delar av världen, till exempel hos somaliska flickor i Etiopien. Ur en rapport från Socialstyrelsen i Sverige:

Sister Kennedy, at Addis Ababa Fistula Hospital, reported that there is a lot of fear – psychological fear – on the part of girls regarding circumcision. As parents believe FGM is good for initiation into adulthood, girls are under pressure from their parents and their peers to be circumcised. Girls are often mocked in the playground with taunts of *“Miriam with the long clitoris”*. This is particularly true of the Somali communities in Ethiopia.⁵¹⁰

Rapporten *”Aldrig mina döttrar”* från Rädda barnen i Sverige 2005 fortsätter att förtydliga:

*”Många kvinnor hade aldrig reflekterat närmare över att ingreppet en gång gjordes på dem – i Somalia gjordes det ju på alla deras väninnor också. ”Till och med en mus är omskuren” är en rad i en somalisk visa som flickor sjunger på skolgården. Att vara omskuren är en källa till stolthet.”*⁵¹¹ Flickorna på skolgården i Somalia sjunger om ritualens innehåll *”Till och med en mus är omskuren”* liksom konfirmanderna sjunger om dopritualens innehåll *”ingen Djävul, ingen död”*. ’Ont’ sjungs om i glada tonlägen i två djupt rotade riter i skilda delar av världen. Så självklart, glatt och enkelt i förhållande till det allvar det innebär. Domet kan ses som en livslång *vattenstämpel* där den döpte befriats från ’ont’. En *vattenstämpel* som sitter i även om man lämnar alla kristna samfund bakom sig och antingen konverterar till en annan religiös livsåskådning eller väljer en medvetet sekulär livsåskådning eller förblir i en mer eller mindre omedveten och/eller outtalad livshållning, religiös eller sekulär. Domet finns ändå där som ett tyst minne i kroppen av vattnet och ritens övriga innehåll. Domet finns också upptecknat i

509 Johnsdotter, 2005, 103.

510 Socialstyrelsen 2006, 16.

511 Johnsdotter 2005, 103.

kyrkobokföringen även om man lämnar kyrkan. Könstymningen är ett synligt kroppsligt tecken som lämnat spår i kropp och psyke där 'ont' avlägsnats för att rädda flickan. Glädjen över de båda riterna är djupt inbäddade i den sociala gemenskapen. Man ska vara glad över att vara döpt och man ska vara glad över att ha genomgått könstymning. Hornborg skriver:

Skolningen av den kulturella/sociala kroppen är en fortlöpande process och i de flesta fall fortlöper den utan större reflektion hos individen och tas sedan för det givna sättet att vara i världen. Det är först när två kulturer möts som människor blir medvetna om sin sociala kropp och kan uppleva den har blivit obekvä. ⁵¹²

Flickor som döps på ett konfirmationsläger reflekterar kanske inte mer över att de är döpta än flickor gör som har blivit könstympade. Det bara är så; på lägret döps man om man vill konfirmera sig och i den kontext där könstymning är vardag så könstympas man. Det ingår i den sociala kroppen. Så ser livet ut. Den presumtiva hållningen (sprungen ur den fortlöpande socialiseringsprocessen) lyser igenom. Det är i mötet med andra som man upptäcker att verkligheten ser annorlunda ut för andra. Alla flickor döps inte (eller genomgår konfirmation ⁵¹³) liksom att inte alla flickor könstympas. Det är en viktig upptäckt när den än görs i livet för en människa ⁵¹⁴, för mötet med det okända skär rakt in i den kända världen. Världen blir en annan plats och synen på den invanda trygga tillvaron blir omskakad. Den egna riten blir föremål för reflektion som vi såg i citatet från den somaliska kvinnan som kom till Sverige och skulle deinfimuleras (öppnas) inför sin förlossning. Hon hade aldrig tänkt på att det kunde ha varit annorlunda än det hon varit med om rituellt. I den miljö hon fostrades så var det en självklarhet att könet skulle få en annan och bättre utformning om det togs bort delar som var medfödda, men önskade för ett gott liv. Riten gav flickor en bättre förutsättning för ett gott liv. Fysisk smärta utgör inget hinder vare sig att uthärda eller att åse i riten om den transformerar flickan till att bli den kvinna hon verkligen är, ren och med förutsättningar att hantera sin sexualitet på ett gott sätt. Den fysiska smärtan blir en del av kulturen och självklar. ⁵¹⁵ Den ifrågasätts inte därför att den ingår i den verklighet som bjuder motstånd och där man lever med livets oundvikligheter. Det är ofta i mötet med andra vars kulturer inte har detta som självklarhet, som en reflektion kan komma tillstånd och den presumtiva hållningen kan få möjlighet att revideras.

Samma tema, två olika rituella sätt att uttrycka temat på, dop och rituell könstymning. Jämförelsen kan tyckas långsökt, men utifrån det vetenskapliga arbetet med riter inom ritualdiskursen är det en relevant jämförelse. Det är två olika initiationsriter som båda har temat 'ont'. Det jag vill belysa med jämförelsen är

512 Hornborg 2005, 159.

513 I den svenska kontexten är antalet döpta barn och unga ännu högt i förhållande till befolkningen i stort. Däremot är konfirmationssiffrorna låga.

514 Jfr min personliga berättelse om mötet med andra kristna trossamfundets riter.

515 Dellenborg 2004, 79-94.

hur lätt det är att ta den egna kulturen, den kultur som anses vara den kända, för given som begriplig. Den jämförelse som görs utgår då från att det egna ritualiserandet kring ett tema uppfattas som självklart begripligt och enkelt att förstå, men det är det inte alltid när man undersöker det närmare. Förstår man detta, att det inte alltid är självklart att man förstår sin egen kulturs riter (vi påminner oss om diskussionen med utgångspunkt i Winch artikel tidigare,) kan det kanske bli enklare att förstå att man inte förstår andras sätt att ritualisera på. Förstår man att man inte förstår ens det egna sättet, så kan man inse hur komplext det är att reagera över andras sätt att ritualisera på.⁵¹⁶ De rituella ramarna andra sätter upp kring samma tema, blir då kanske intressantare att undersöka eftersom *temat* kan vara gemensamt. Det är alltså inte temat i sig som skiljer de ritualiserande människorna åt utan ramen kring riten. Praktiken är olika men innehållet i riten är faktiskt detsamma tematiskt. Det är allmänmänskliga erfarenheter av livets oundvikligheter, i exemplet *ont*, som håller samman betraktaren och den som ritualiserar. Första- och tredjepersonsperspektivet hålls så samman och man kan börja se om man kan "*hitta sig själv i den andra*", för att förstå hur andra ritualiserar kring samma *tema*.

3.1.10. Överblick

I avsnittet har diskuterats hur begreppet '*sant*' kan förstås i samband med riter. Med Edlund kunde vi se att det som upplevs som '*sant*' kan finnas i kroppen och kan verbaliseras. Här kom också frågan om '*mening*' och '*meningslöshet*' in. Problemet med att definiera '*mening*' som '*sanning*' belystes. Detta tydliggjorde hur komplicerat det kan vara när '*sanningsanspråk*' reses genom att '*mening*' definieras som '*sanning*'.

Kontentan av diskussionen om riter och frågan om '*sanning*' är att vissa saker som gäller riter kan sägas gå att pröva som '*sanna*' eller '*falska*', genom att använda den herrmannska uppdelningen. Den existentiella sidan kan gå att undersöka, men då med andra metoder som inte kräver de kriterier som kan generera testbara hypoteser. Jag har föreslagit att genom att arbeta med begrepp som '*förstå*', '*mening*' och '*sanningsanspråk*' så finns det fruktbara vägar att ta när det gäller att undersöka riter och reaktioner på riter. Redan i diskussionen av Winch framkom det att '*förstå*' kan bearbetas genom Wittgensteins lite dunkla "*hitta sig själv i den andre*". Begreppet '*gemenskap*' infördes som förslag på en framkomlig väg att arbeta med förståelse av uppkomna sanningsanspråk i samband med ritualiserande.

3.2. Diskussion av gemenskap

Hur kan behovet av att leva i *gemenskap*, det Hornborg benämner som att ha en "*social kropp*" förstås i samband med ritualiserande? I anslutning till den diskussion som fördes med utgångspunkt i Arendts *vita activa*, så kom det fram att människan är född att leva i gemenskap. Att finnas i en gemenskap är att leva. Att

516 Airhihenbuwa 2007, 91-94.

vara utanför gemenskap är ett icke-liv, en slags död.

Goffmans tolkning av gemenskap gäller inte bara det västerländska sättet att tolka tillvaron på, som vi sett i diskussionen tidigare. I andra delar av världen har inte individualismen och det autonoma självet en lika framträdande plats men det grundläggande i att vara människa och i det att vara beroende av en tillhörighet till en grupp, är ändå gemensamt för människor. Detta gäller vare sig man befinner sig i västerländsk kontext eller på någon annan plats i världen, med andra förtecken än de västerländska. I andra kontexter än de västerländska är man i regel något mer beroende av varandra på ett mer påtagligt sätt för det dagliga livet med mat, värme och försörjning. Där kan man tilldelas andra roller för överlevnaden av gruppen än i en västerländsk miljö. De strukturer som låser människor till givna roller kan dock tolkas som liknande som vi sett med Goffman. Gemenskapen är viktig för överlevnaden, både praktiskt och socialt.

3.2.1. Självvald gemenskap och tvingande gemenskap

För att komma vidare i diskussionen om riter och eventuellt resta sanningsanspråk i samband med ritualiserande kommer jag att diskutera distinktionen *självvald gemenskap* och *tvingande gemenskap*. Om någon reagerar på en rit man finner grotesk och eventuellt resta sanningsanspråk som ser orimliga ut i samband med riten, så ger man det ofta förklaringen att riten är fel liksom kulturen är felaktig. Den tvingande gemenskapen kan anses göra människor till offer för ett groteskt ritualiserande, i en kultur som frambringar groteska riter. Man bedömer både kulturen och ritualiserandet utifrån den gemenskap man utgår från som påtvingad. Det Goffman menar utmärker en grupps sammanhållning; lojalitet, disciplin och försiktighet kan antas som tvingade ledord för den som är i den ritualiserande gemenskapen. En grotesk kultur har sina groteska riter som de tvingar människor att delta i och vara lojala med, disciplinerat utöva och försiktiga i sin kritik av. Man dömer så ut både riten, människan och kulturen som grotesk. Den groteska riten är en logisk konsekvens av den kultur som frambringar den. Det här kan man mena är en förklaringsmodell som går att förstå och som kan anses acceptabel ur den egna synvinkeln. Det är offer som deltar i vämjeliga riter de tvingas till att delta i. Att människor skulle vilja delta i riten (den groteska) av fri vilja i en *självvald gemenskap*, anses då i regel som orimligt att tänka sig. Hur kan det förstås att detta anses så orimligt att tänka sig? Det kan bero på att man själv som betraktare, ofta omedvetet drar in egna *sanningsanspråk* i sammanhanget. Drar man själv in sanningsanspråk kan man då utgå ifrån att en rit *man själv* finner motbjudande inte är ett *'sant'* existentiellt uttryck för livets oundvikligheter, utifrån det egna perspektivet. Eftersom man själv aldrig skulle kunna tänka sig att ritualisera så groteskt och se ritualiserandet som en rimlig förklaringsmodell till den komplexa tillvaron, så ses det som svårt att inse att någon annan skulle kunna vilja det. Det behöver alltså vara en tvingande gemenskap som ritualiserar så groteskt, för att det ska vara logiskt i sammanhanget. Man tänker sig inte att någon frivilligt skulle vilja ritualisera så groteskt som man själv anser att det är, och så löser man det genom att tänka att det är ett påtvingat ritualiserande i en

tvingande gemenskap. Sanningsfrågan om ritualiserade kan anses vara löst då. Ritualiserandet görs enkelt till falskt.

Det här är inte en framkomlig väg att försöka lösa frågan om 'sant' och 'falskt' när det gäller riter, menar jag. Det saknar godtagbara kriterier att pröva sanningsanspråket mot. Den egna upplevelsen av att ett ritualiserande är groteskt och i en tvingande gemenskap räcker inte som rättfärdigande av sanningsanspråket. Både 'groteskt' och 'tvingande gemenskap' kan ges olika tolkningar och innebörder och så är vi tillbaka i frågan om sanningsanspråk som kan stå mot sanningsanspråk. Det behövs ytterligare bearbetning av problemet, det löses inte av att man antar att ett ritualiserande man själv finner motbjudande är utövat i en tvingande gemenskap. Det blir att förenkla reaktioner på ritualiserande och riskera att dra felaktiga slutsatser. Man riskerar att tillskriva människor sådant som de inte själva skulle hålla med om. Man behöver ta in i bilden att människor faktiskt kan vilja delta i ett ritualiserande man själv betecknar som groteskt och få existentiella upplevelser. Existentiella upplevelser som de anser hjälper dem att orientera sig i en osäker tillvaro. Man kanske anser att just dessa självvalda gemenskapers riter är ett existentiellt uttryck för ett gott liv.

För att illustrera ett ritualiserande som skulle kunna ses som ett aktivt deltagande i en självvald gemenskap så kan vi lyfta fram den ritualiserade fridöden i Ilavar, som med Schalk beskrevs i inledningen. Det är en rit som berör djupt. Det är unga människor som viger sitt liv rituellt för en politisk sak som leder till döden genom självmord. Så som jag tolkar ritualiserandet beskrivet av Schalk, så är det unga människor som frivilligt valde detta ritualiserande. Givetvis kan vi inte veta om de unga i denna rit var där i en tvingande eller i en självvald gemenskap – men vi behöver räkna med den möjligheten att gemenskapen var självvald. Den kan inte uteslutas. Argumenten om att ritualiserandet är falskt som livstolkning, eftersom det utfördes i en tvingande gemenskap faller då. Det kan fortfarande hävdas vara 'groteskt' ur den egna synvinkeln, men det är inte ett objektivi argument och faller på att definitionen av 'groteskt' är subjektiv.

Hur vet man skillnaden mellan en 'tvingande gemenskap' och en 'självvald gemenskap'? Det är svårt att avgöra. Kanske omöjligt. Det ser kanske helt lika ut utifrån. Det viktiga med distinktionen är egentligen inte om det i praktiken är möjligt att avgöra vilken gemenskap som är tvingande och vilken som är frivillig. Det viktiga är den *självreflektion* den som ser ett ritualiserande utifrån företar sig. Här menar jag att distinktionen fyller sin funktion. Den är till för att vidga det inre seendet vid mötet med en rit som berör. Man behöver ställa sig själv frågan: Tror jag att den här människan är del av en tvingande gemenskap eller tror jag att den är del av en självvald gemenskap? I den självreflektion som ligger i sökandet på svaret till detta så kan det inre seendet vidgas och i bästa fall lyfts blicken i ögonhöjd med den som ritualiserar. Om blicken lyfts i ögonhöjd så kan seendet vidgas ytterligare och fler aspekter av den ritualiserande går att ta in. Oavsett om svaret blir att jag tror att den här människan är i en tvingande gemenskap och ritualiserar eller om jag tror att den ritualiserar i en självvald gemenskap, så kan jag

i det vidgade seendet se en människa som likt mig själv är en *långtande varelse* som vill vara i *gemenskap*. Hon vill vara i gemenskap oavsett vilket förtecken den gemenskapen har, självvald eller tvingade. Förstapersonsperspektivet och tredje-personsperspektivet kan så hållas samman.

För att avsluta diskussionen om '*gemenskap*' återgår vi till exemplen med ritualiserande på temat '*ont*'. Generellt vill föräldrar sina barn det allra bästa i livet i den gemenskap de ingår i. Detta kan gälla oavsett om gemenskapen är självvald eller tvingande. Ingår rituell könsstympning som det som ses som en adekvat tolkning av tillvarons komplexitet i en kontext, blir det inte märkligare att bära fram sitt barn i en rituell könsstympning än att bära fram sitt barn till dopet. Föräldrar vill att deras barn ska inlemmas i tolkningsmönster som hjälper dem att få ett gott liv. Det blir förstås en avgörande skillnad för den som reagerar på andras ritualiserande om man tror ett det är en *tvingande gemenskap* eller en *självvald gemenskap* i ritualiserandet. Detta blir det första man behöver fråga sig när man träffar på en rit som man reagerar på. Det går inte att bedöma andras ritualiserande utan att ställa sig själv den frågan. Vi behöver ta in i våra bedömningar att riter, hur motbjudande vi än uppfattar dem, kan ingå i en självvald gemenskap. Ritualiserandet kan vara en helt logisk konsekvens av det som uppfattas som självklara förutsättningar för ett gott liv för den människan. Kommer vi fram till att den rit vi reagerar på är en del av en självvald gemenskap behöver vi respektera det – hur illa berörda vi än blir av riten. Vi får stanna vid att vi förstår att vi inte förstår. Det är en viktig insikt. De känslor vi hyser utifrån inför riten – hur kan man hantera dem? Jag ska återkomma till känsloreaktioner på riter längre fram.

För att illustrera det som skulle kunna uppfattas som en *tvingande gemenskap* vandrar tankarna åter till farmor Emys tid då alla kvinnor kyrktogs i bygden som ett led i att rituellt behandla temat '*ont*'. Kyrktagning fanns i svensk lagstiftning som något som självklart skulle utövas av alla kvinnor. Det är först när industrialiseringen medför urbanisering och hembygden och de riter som finns där inte följer med till det liv som levs i staden som kyrktagningen börjar ifrågasättas. Det rituella sättet att hantera orenhet och kvinnans del i ont och bortvändhet från Gud blir inte längre en rituell ram att kliva in i och känna trygghet. De självklara förutsättningarna som fanns innan försvann. Det var enskilda kvinnors kritik av riten i den tvingande gemenskapen som gjorde att den så småningom kom ur bruk.⁵¹⁷ De enskilda kvinnorna nådde den inre gränsen där riten repellerade dem och de uttryckte sin kritik genom att inte vilja delta i riten. Deras upplevelse av och syn på '*ont*' föll utanför det rituella uttrycket i riten kyrktagning. De protesterade mot den rituella påtvingade gemenskapen. Följden blev att lagen ändrades och kyrktagning gjordes till en rit med självvald gemenskap. De kvinnor som deltog gjorde det av andra skäl än en påtvingad gemenskap genom svensk lag och tradition. De kunde förvisso vara i ett sammanhang där det fortfarande var nödvändigt att delta i en påtvingad gemenskap av sociala skäl. Ett

517 Gustavsson 1972, 237 ff.

socialt sammanhang där grupptrycket inte gav ett egentligt val om man ville vara i gemenskapen. Men valet gavs i alla fall när den tvingade lagtexten föll bort så att kvinnor kunde reflektera över sin situation och på så sätt i alla fall i teorin ha ett val, om än inte alltid i praktiken. Ritualiserande kring 'ont' och barnafödande blev valbart. Det här kan vara ett exempel på Goffmans tankegångar om självet som blir främmande för sig själv. När tillräckligt många kvinnor blev främmande för sig själva sprängdes det rituella skeendet inifrån. Andra självklara förutsättningar för att ritualisera kunde få träda fram för kvinnorna. Lagstiftningen förändrades och kyrktagning blev inte längre ett lagligt tvång. Frivilligheten att delta gjorde att kvinnor deltog av fri vilja, men vartefter allt färre deltog så försvann riten. Den upplöstes inifrån kvinnorna själva.

3.2.2. Överblick

Jag har belyst svårigheter med sanningsanspråk resta i samband med riter. Vidare har problemet med att definiera mening som sanning diskuterats. Det har i den förda diskussionen inte framkommit några kriterier eller någon referens för att avgöra om en rit är existentiellt sann eller falsk. Det som framkommit av den här diskussionen är att det föreslås vara möjligt att förstå eventuellt resta sanningsanspråk i samband med ett rituellt skeende med avseende på *gemenskap* och *mening*. Behovet av att uppleva gemenskap och mening är allmänmänskligt och kan erfaras kroppsligt. Vi känner i våra kroppar om vi har gemenskap och/eller mening. Detta går att förstå menar jag. Är det sådana sanningsanspråk som reses, kan vi förstå det. Det kan finnas sanningsanspråk resta vid ritualiserande, som vi kan förstå i termer av 'gemenskap' och 'mening'. Vad dessa termer sedan innehåller är kontextuellt betingat, men det går att begreppsliggöra och förstå de mänskliga behoven som finns i begreppen 'gemenskap' och 'mening'.

Vi kommer nu till nästa avsnitt där riter och rättigheter ska behandlas. Lagskrivningar är viktiga när det gäller ritualiserande.

3.3. Riter och rättigheter

I föregående avsnitt identifierade vi ett allmänmänskligt behov av *gemenskap* av tillhörighet till en grupp i samband med riter. Detta behov av gemenskap går att förstå i den mening vi sett med Winch, nämligen som ett igenkännande i den andre. Detsamma tycks gälla för behovet av mening. Gemenskap och mening är viktiga för människans välbefinnande. Jag har beskrivit människan som längtande. Denna längtan innefattar behovet av att leva *ett gott liv*. I detta med 'gott liv' ingår gemenskap och mening för människor. I det som följer nu kommer en diskussion om människans längtan efter ett gott liv och ritualiserande. FN:s Deklaration av de mänskliga rättigheterna (MR) och Europakonventionens (EK) skrivningar ska skydda människors rätt att få uttrycka sin livshållning. De ska värna människors rätt till ett gott liv i de kontexter de lever i. Det innebär att de rättigheter människor har enligt MR och EK är grundläggande för ritualiserande.

3.3.1. Ett gott liv

Hittills har jag skrivit om *ett gott liv*⁵¹⁸ utan att egentligen förklara vad som kan menas med ett gott liv. Det är en stor diskussion inom filosofin och teologin.⁵¹⁹ Herrmann föreslår en minimalistisk ingång i frågekomplexet:

Även om det finns olika uppfattningar om vari detta (gott liv min anm) konkret består, är det dock entydigt vari ett gott mänskligt liv inte består, nämligen definitivt inte i ett liv i fattigdom, förtryck och våld. Oenighet i argumentering för vari ett konkret gott liv består utesluter inte enighet i argumentering för vari ett gott liv *inte kan* bestå.⁵²⁰

Detta är en negativ skrivning av innehållet i ett gott liv. Den säger bara vad Herrmann *inte* uppfattar som ett gott liv. Ett gott liv innehåller inte *fattigdom, förtryck och våld* enligt Herrmann. Det kan låta rimligt. Tar vi utgångspunkt i vad ett gott liv inte innebär så finns det möjlighet att ha en gemensam, om än minimal bas att utgå ifrån. Dock kvarstår problemet med att enas om *vad* dessa tre begrepp kan innefatta. Ur ett västerländskt perspektiv kan vi möjligtvis vara någorlunda ense om vad vi menar med dem. Men det är inte oproblematiskt i alla fall. Är det till exempel våld att aga ett barn? I Sverige är svaret ja men i många länder, även i Europa, är det inte otillåtet.⁵²¹ Fattigdom och förtryck är lika svåra begrepp att ha gemensamma uppfattningar om, vad det kan innebära att vara fattig eller förtryckt. Det kan inte enkelt antas att vi vet att vi menar samma sak när vi talar om fattigdom, förtryck och våld. *Fattigdom* definieras så här av FN på Globalis hemsida:

Absolut fattigdom innebär avsaknaden av tillfredställande grundläggande behov så som mat, kläder, bostad och tillgång till grundutbildning och primär sjukvård. I internationell statistik har gränser för absolut fattigdom satts till 1 dollar om dagen, ca 7 svenska kronor. Relativ fattigdom innebär fattigdom sett i förhållande till större delar av befolkningen, som oftast fastställs genom en nationell fattigdomsgräns, med utgångspunkt i befolkningsgenomsnittet.⁵²²

Distinktionen absolut fattigdom och relativ är klagörande. Fattigdom är inte ett entydigt begrepp. Vi kan tolka *fattigdom* sett som brist på medel för att äta sig mätt, klä sig eller få hälso- och sjukvård. Detta kan i sin tur medföra svält och sjukdomar och som i sin förlängning kan komma att bidra till eventuell

518 Det är fråga om "ett gott liv" och inte "det goda livet".

519 Filosofilexikonet (1988) 'eudaimonism'. Jag kommer inte att redogöra för denna stora diskussion här.

520 Modée och Strandberg (red.) 2006, 149.

521 Bergstrand 2009; Rädda Barnen i.d.

522 Globalis, i.d.

kriminalitet⁵²³. *Förtryck* kan vi tolka som ett tillstånd, som kan leda till att en människa inte tillåts leva ett liv efter egen vilja och egna behov. *Våld* kan vi tolka som att det kan leda till destruktion av enskilda individer, kollektiv och materialia. Fattigdom, våld och förtryck ingår i det som jag menar är mänskligt *onödigt lidande*⁵²⁴. Jag sammanfattar Herrmans minimalistiska ingång i frågekomplexet om ett gott liv med begreppet *onödigt lidande* i ett första steg. Ett gott liv innebär inte onödigt lidande, så som jag ringar in ett gott liv nu. Det är en negativ ingång i diskussionen om vad ett gott liv kan innebära. Det behövs en motpol. Jag finner den i Nussbaums begrepp *'flourishing'*.

Onödigt lidande är motsatsen till det som Nussbaum kallar *'flourishing'*⁵²⁵, så som jag använder *onödigt lidande* här. Lidande är individuellt betingat, menar jag. Det en människa uppfattar som lidande är inte normerande för andra. Därför kan inte motsatsen till *'flourishing'* vara *allt* slags lidande. Självpåtagat lidande räknas inte in i detta menar jag. Vi kan vara beredda till stora lidanden för dem vi älskar och tycka att det är meningsfullt och rätt. Vi kan vara beredda att försvara detta slags lidande inför andra som anser att vårt lidande är onödigt. Andras åsikter utifrån om vårt lidande blir inte relevant för oss. Lidandet har mening för oss ändå. Lidande vid botande av sjukdomar räknas inte heller in i detta. Där kan lidandet vara en del av processen mot tillfrisknande. Onödigt lidande är det som andra eller vi själva tillfogar oss som inte har någon mening med sig för oss. Vi kan också kalla onödigt lidande för *meningslöst lidande*. I fortsättningen kommer jag att använda detta uttryck.

Det meningslösa (och meningsfulla) finns i våra kroppar såg vi i diskussionen av Edlund. Vi kan inte tala mot våra kroppar. Det som finns i kroppen av mening eller meningslöshet finns där och går att verbalisera, både för den som ritualiserar och för den som åser en rit. Det finns möjlighet för båda att uttrycka på ett begripligt sätt att *"detta uppfattar jag som meningsfullt respektive meningslöst lidande"*. Nu är det inte alltid fallet att en dialog om lidandet i en rit kommer till stånd och det är det som jag undersöker, det vill säga betraktarperspektivet. Det finns möjlighet att kunna hålla samman första- och tredjepersonsperspektivet när det gäller ett mänskligt tillstånd som lidande och ritualiserande, menar jag. Det betyder, att den som ser någon som ritualiserar kan känna igen sig i den andre

523 Detta betyder inte att det är allmänt vedertaget att fattigdom är liktydigt med given väg in i kriminalitet. Detta hävdades under 1950-talet av bl.a. av den amerikanske antropologen Oscar Lewis. Han myntade uttrycket *"fattigdomskultur"*. Denna kultur antogs vara benägen att ärvas och att ett samhälle på så sätt konserverade en disposition för kriminellt beteende. Detta anses idag inte ens vara delvis sant utan en myt om fattigdom enligt de som undersöker fattigdom och försöker reducera den i världen (källa: Svenska FN Förbundet, 2009). Så det är inte nedärvd fattigdom och därmed sammanhängande kriminalitet jag avser med begreppet *'fattigdom'* utan enskilda individer som kan drabbas av kriminellt beteende i vissa situationer pga. sin fattigdom, till exempel stjäla mat eller kläder till sina barn. Eller att döva sin livsångest med droger.

524 Självpåtagat lidande räknas inte in i detta menar jag.

525 Nussbaum 2001, 30ff.

eller inte känna igen sig i den andre. Ser man en rit som man uppfattar innehåller inslag av lidande så uppkommer frågan: går det att känna igen sig i den andre? Det kan bli möjligt om man själv har upplevt lidande i någon form. Man kan då försöka klargöra hur relationen till den andre ser ut. Känner jag igen mig i den andre? Känner jag inte igen mig i den andre? Precis som vi i föregående avsnitt kunde se att i ett rituellt uttryck vi fann groteskt, kunde det ändå finnas något gemensamt. Det gemensamma identifierades som behovet av *gemenskap*. De rituella uttrycken såg helt olika ut men det gemensamma var behovet av tillhörighet till en gemenskap, oavsett om gemenskapen var självvald eller påtvingad.

Behovet av gemenskap är grundläggande för mänskligt liv, såsom jag sett det med Arendt. Det ingår i människans villkor. 'Gemenskap' är ett begrepp som kan tolkas på många sätt och svårare att ringa in än till exempel 'lidande'. I jämförelse med att utsättas för lidande är upplevelsen av att tillhöra en gemenskap eller inte svårare att få grepp om. Vad som menas med gemenskap kan tolkas på många sätt. Gemenskap är mer abstrakt, det är ett slags kluster av upplevelser av våra behov av andra människor. Lättast förstås det kanske i en negativ form, som motsats till 'gemenskap' det vill säga som 'utanförskap'. En helt ensam människa kan till sist uppleva sig som en *ingen* därför att man inte har någon som bekräftar ens existens. Trots detta påtagliga med upplevelser av gemenskap så är det alltså svårt att ringa in. Vi får stanna vid att det kan ses som ett kluster av upplevelser av tillhörighet som är omistligt för mänskligt gott liv. Lidande kan ses som mer påtagligt utifrån och kan vara lättare att ringa in än gemenskap. Det kan synas som till exempel skador på kroppen i form av sår eller blod. Det kan höras som gråt eller skrik eller som ett nästan katatoniskt psykiskt tillstånd. När människor lider syns det oftast i en eller annan form utåt. Det finns förstås undantag, att lidande inte syns utåt men är ändå lika fullt lidande. Det intressanta är att lidande går att mäta biologiskt.⁵²⁶ Lidande är alltså något påtagligt hos en människa.

Många riter innefattar ett visst mått av ritualiserade som kan ge upphov till lidande.⁵²⁷ Därför är det viktigt att göra skillnad på 'meningslöst lidande' och annat lidande vid ritualiserande. Lidandet är individuellt betingat beroende på vilken person man är, fysisk och psykisk konstitution och den kontext man befinner sig i. Vill man utifrån tolka rituellt beteende, behöver man ställa sig frågan; tolkar jag detta som ett meningslöst lidande eller ett annat slags lidande som inte är meningslöst? Det är då min tolkning utifrån. Ser jag något som ett onödigt lidande för den som ritualiserar får det konsekvenser för hur jag uppfattar riten och den som ritualiserar. Tar vi exemplet med fridöden hos Ilavar så kunde det ritualiserandet ses som meningslöst lidande ur ett betraktarperspektiv. En ung människa invigs till sin egen död rituellt. Mer meningslöst än så är det svårt att föreställa sig något ur ett perspektiv. Men – ur ett annat perspektiv kunde det ses som det mest meningsfulla sättet att lida på. En invigning till martyrskap för en sak man håller lika kär som det egna livet. För gemenskapens skull är man villig att lida

526 Levi, 2001.

527 Se t.ex. långfredagsfirandet i Filippinerna: TT-AFP, 2015.

rituellt. Det blir då inget meningslöst lidande i det rituella skeendet. Hur riter uppfattas är subjektivt. När skovlarna med mull öses på den lilla barnkistan vid en begravning ur SKH är rummet fullt av lidande. Ofta hörs gråt av olika styrka. Det är en kraftfull symbolhandling att ösa mull på kistan. Det är oåterkalleligt så att barnet är dött. Det kommer inte tillbaka till familjen. Gesten med mullskoveln kan ses som brutal ur ett betraktarperspektiv. Det finns familjer som väljer bort det alternativet därför att det ökar deras lidande i sorgen. Deras lidande skulle då övergå till meningslöst lidande. Att tvinga dem till momentet mullpåkastning vid begravningen skulle vara att tvinga dem att genomgå meningslöst lidande. Detta meningslösa lidande vid ritualiserandet i begravningen skulle inte vara del av ett gott liv för dem och skulle inte hjälpa dem i sorgprocessen. Likaså skulle hindrandet av ritualiserande, som utifrån betraktas vara meningslöst lidande, kunna ge meningslöst lidande för den som hindras från att ritualisera. Det skulle för dem som hindras samtidigt innebära ett hindrande av att kunna leva ett gott liv. För att komma vidare i den här diskussionen om hur ett gott liv skulle kunna förstås i samband med riter ska vi se vilka generella rättigheter en ritutövande person kan ha.

3.3.2. Mänskliga rättigheter och Europakonventionen

Riter skyddas av FN:s deklaration av de mänskliga rättigheterna. FN:s Deklaration av de mänskliga rättigheterna (MR) artikel 18 ligger till grund för rätten för människor att utöva riter. Den är allmänt vedertagen av de flesta av världens länder.⁵²⁸ Den lyder så här:

Var och en har rätt till tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Denna rätt innefattar frihet att byta religion och trosuppfattning och att, ensam eller i gemenskap med andra, offentligen eller enskilt, utöva sin religion eller trosuppfattning genom undervisning, andaktsutövning, gudstjänst och religiösa sedvänjor.⁵²⁹

Så långt kan det se rätt väl ut när det gäller att slå vakt om människors rätt att utöva ”*andaktsutövning, gudstjänst och religiösa sedvänjor*”, där begreppet ’rit’ kan räknas in. Religionsfriheten, och därmed rätten att utöva riter, kan tas in i lagstiftning och ligga till grund för att stifta lagar om religionsfrihet i ett land.

I Sverige tillkom lagen om religionsfrihet 1951, grundad på FN:s deklaration artikel 18.⁵³⁰ I Sverige har vi rätt att utöva religion, byta religion och att avstå från att omfatta en religion dvs. leva ett sekulärt liv. Människor har alltså rätt att utöva riter eller att avstå från att utöva riter. Det finns dock svårigheter att lyfta fram

528 Förenta Nationerna 2014. Vatikanstaten är den enda internationellt erkända stat som inte är medlem i FN, dock har man permanent observatörsstatus i FN. Ytterligare stater som inte är medlemmar är Cooköarna och Niue, som endast har begränsad självständighet. Palestina, Taiwan, Västsahara och Kosovo är ännu inte internationellt erkända som självständiga stater och kan därför ej heller bli medlemmar i FN. Palestina har dock permanent observatörsstatus i FN.

529 Förenta Nationerna 2008.

530 SFS NR: 1951:680. Religionsfrihetslag.

när det gäller riter och rättigheter; såsom att det egentligen enbart är religiösa riter som beaktas i religionsfrihetsbegreppet. Religionsfrihet täcker då inte in ickereligiösa riter dvs. sekulära riter, explicit. Det talas om ”trosuppfattning” i artikel 18, men detta ser inte ut att räcka längre. Vi ser att det finns mängder av riter som *inte* utövas i en trosuppfattning i en religiös grupp, utan av grupper eller enskilda individer som inte omfattar en trosåskådning (se exemplet med kärlekslåsen). Så religionsfrihetsbegreppet ser inte heltäckande ut med avseende på ritutövning. Det ser ut att förutsätta någon form av religiös ingång eller tro i livsåskådningen.

Vi fortsätter till *Europakonventionen* (EK)⁵³¹. Artikel 9 - Tankefrihet, samvetsfrihet och religionsfrihet. Det står så här:

1. 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.
2. Friheten att utöva sin religion eller tro får endast underkastas sådana inskränkningar som är föreskrivna i lag och som i ett demokratiskt samhälle är nödvändiga med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter.⁵³²

Inte heller i Artikel 9 täcks ickereligiösa/sekulära riter in. Det talas om ”*religion och tro*” och ”*ritualer*”. Det är intressant att se att ritutövning så självklart tycks vara kopplad till religion och tro. Ritualforskningen visar att det inte är nödvändigt att vara religiös eller troende för att utöva en rit. Inte minst exemplet från det forna Sovjet som Bell beskriver visar detta. Jag ska inte djupare gå in på vad det kan vara för bakomliggande orsaker till att MR och Europakonventionen Artikel 9 tycks ta det som givet att riter och religion och tro hör samman. Det är intressant men faller utanför min frågeställning. Jag ska istället diskutera människors rättigheter att ritualisera som en del av ett gott liv, med utgångspunkt från begreppet ’*livsfrihet*’.

3.3.3. Livsfrihet

Religionsfilosofen Hugo Strandberg föreslår att termen ’*religionsfrihet*’ byts ut mot termen ’*livsfrihet*’. Strandberg diskuterar detta byte av terminologi, utifrån sin syn på att religionsfrihet behövs som en egen särskild skrivning i MR. Det räcker inte, enligt Strandberg, med de rättigheter som fastslås i MR:s övriga artiklar. Religionsfrihet behöver en egen skrivning i MR. Denna särställning religionsfriheten ska ha hänger enligt Strandberg samman med att religion och

531 Europeiska konventionen om skydd 2010.

532 Europeiska konventionen om skydd 2010.

trosuppfattningar griper djupt in i människors existens:

/.../ eftersom tron kan vara det centrala i en människas liv. Att tvinga en människa här är att tvinga henne ge upp det som gör henne till den hon är, hennes kärna, hennes identitet, det hon kanske t.o.m. är beredd att dö för.⁵³³

Religion, tro, ideologi eller någon annat stark övertygelse eller livshållning kan vara något mycket nödvändigt och livsavgörande för en människa visar vår erfarenhet. Det kan vara en del av det som gör henne till henne, en del av hennes identitet på ett djupt plan, det som konstituerar henne. Strandberg sätter ljus på något vi instinktivt kan märka i mötet med en människa som har en stark övertygelse – religiös eller ickereligiös. Det finns något vi inte kan ifrågasätta, utan att det får konsekvenser för den människan. Närmar vi oss detta i en människa rör vi oss i områden som är känsliga. Risken för att såra eller förarga är överhängande om ifrågasättandet upplevs gå över gränsen hos den personen. Det är just i detta som religionsfrihet som en egen skrivning i MR blir viktig enligt Strandberg. Alla skulle inte hålla med Strandberg här. De finns argument för att inte låta religionsfrihet vara en egen skrivning i MR. (Se *Frihet och gränser* Modée och Strandberg 2006 för intressanta diskussioner i frågan.) För min frågeställning är det inte nödvändigt att redogöra för hela diskussionen.⁵³⁴

Religionsfriheten utgör kärnan i MR, menar Strandberg, eftersom den ger människor rätt att uttrycka vilka de är.⁵³⁵ Han finner det dock problematiskt att bara inbegripa människor i rättigheterna som har en *religion*. Även människor som inte har en religiös tro kan vilja uttrycka ”*det som gör dem till det de är*”, det som konstituerar dem. Detta blir särskilt tydligt i sekulariserade samhällen. Mat, kläder, hälso- och sjukvård, skolgång och rätt till ägodelar är nödvändiga för överlevnaden och ska självklart skyddas, men människors upplevelser av det som gör dem till just de människor de är, behöver också skyddas även om de *inte* omfattar en religion. Uppfattar jag Strandberg rätt, så spelar det ingen roll om människor har tillgång till mat, kläder, hälso- och sjukvård, skolgång och rätt till ägodelar *om* de ändå inte får rätten att vara det de är skyddad. Utan upplevelsen att vara sig själv så faller allt det andra bort som oviktigt i livet. De hindras från att leva ett gott liv om de tvingas dölja vilka de är, även med mat i magen och kläder på kroppen och god hälsa.

Så som Strandberg uttrycker det, är jag böjd att hålla med honom. Det behövs en egen skrivning i MR och EK för att få skydd för att uttrycka det som ligger djupast i människor det vill säga det som konstituerar dem. De andra skrivningarna kan inte helt täcka in detta. Det finns risker med att låta skrivningarna sammanfalla. Risken kan bli att livshållningen, den medvetna eller omedvetna, inte skyddas ordentligt, med stora konsekvenser som följd för människor. Ett liv utan

533 Modée och Strandberg (red.) 2006, 245.

534 Se: Modée och Strandberg (red.) 2006.

535 Modée och Strandberg (red.) 2006, 245.

att få rätten att uttrycka vem man är kan inte vara ett fullödigt liv, det vill säga det är inte ett gott liv. Det kan riskera att bli ett liv i meningslöst lidande. Rätten till ett gott liv behöver ordentlig skyddas med tydliga skrivningar, menar jag. För att uppleva att det är otillåtet att vara sig själv gör något djupt med människor. Det kan bli en form av förtryck som tar livskvalitet från människor och i värsta fall kan det leda till depression och bristande livsvilja. Kan religionsfrihet som en egen skrivning i MR skydda människor, så att de inte hindras att uppleva ett gott liv ser jag det som ett argument för att behålla det så, och inte låta det uppgå i de andra skrivningarna i MR. Det skulle till exempel kunna tänkas få negativa konsekvenser om man tog bort den särskilda skrivningen om religionsfrihet om man skulle vilja pröva ett fall där en rit skulle bli föremål för en undersökning. Risker skulle då kunna finnas att riter överlag inte ses som viktiga för människor som bedömer dem och därför inte tas på allvar, med meningslöst lidande som följd. Inför den tänkbara risken ser jag det som angeläget för ritutövning att det finns en särskild skrivning om religionsfrihet i MR.

Eftersom inte alla människor uttrycker det som gör dem till det de "är" på ett religiöst sätt föreslår Strandberg ett byte av terminologi från 'religionsfrihet' till 'livsfrihet'. Strandberg ser det som problematiskt att använda just termen 'religionsfrihet' när det gäller människors upplevelse av "det som gör dem till det de är".⁵³⁶ Bytet av terminologi blir enligt Strandberg en vinst, eftersom det skydd som religionsfriheten ger också då skulle omfatta "alla sätt att leva som spelar samma roll i människors liv"⁵³⁷ som religion. 'Livsfrihet' skulle kunna innebära ett förtydligande av innehållet i skyddet av människors rättigheter i ett sekulärt samhälle. 'Livsfrihet' blir då tydligare än 'religionsfrihet', menar Strandberg. Herrmann ansluter sig till diskussionen om religionsfrihet och livsfrihet.⁵³⁸ Även Herrmann finner att termen 'livsfrihet' bättre uttrycker skydd för människor och särskilt då som enskilda individer. Religionsfrihet som begrepp är enligt Herrmann, en produkt av att viljan komma åt förödande religionskrig. Den situationen föreligger inte idag på samma sätt, menar han. 'Livsfrihet' skulle då enligt Herrmann bättre svara mot dagens problematik i ett sekulärt samhälle. I detta sekulära samhälle finns det religioner och olika livshållningar sida vid sida i det dagliga livet. Ingen av dem har företräde i ett sekulärt samhälle. Det 'livsfrihet' skulle skydda, enligt Herrmann, är alla människors rätt till ett gott liv i ett sekulärt samhälle. Detta betyder att det inte bara är religionsutövning som ska skyddas, utan även ett sekulärt sätt att leva på, med sekulära riter såsom till exempel namngivningskalas eller borgerliga konfirmationer.

Strandbergs och Herrmanns belysning av att religionsfrihetsbegreppet kanske inte räcker till i ett sekulärt samhälle idag är tänkvärt. När det gäller riter så vet vi att det finns både sekulära och religiösa riter sida vid sida idag. Det är ett faktum att vi har mängder av riter, religiösa och sekulära som människor uttrycker

536 Modée, Johan & Strandberg, Hugo (red.), 2006, 245.

537 Modée, Johan & Strandberg, Hugo (red.) 2006, 245.

538 Herrmann 2010, 81-97.

sig existentiellt i. Strandbergs beskrivning av människors förhållningssätt till de övertygelser de har, religiösa eller ickereligiösa, som del av det som gör dem till de människor de är viktig. Strandbergs och Herrmanns diskussion om byte av terminologi från religionsfrihet till livsfrihet är därför intressant att beakta för mig, men 'livsfrihet' som term är inte vedertagen eller känd i vida kretsar. Därtill är den för ny. Jag vill därför föra in något av den diskussionen genom att ta in resonemanget här.

3.3.4. Vara den man är

Strandberg sätter ljus på människors rätt att vara "det de är" som en nödvändig del av ett gott liv för en människa. Men vad är det att vara "det de är"? Vad detta "det" är som gör att man kan vara den man "är" som människa är inte lätt att få syn på och försöka ringa in. Det kan vara svårt nog för en människa att se in i den egna komplexa existensen. Ska man sedan försöka se vad någon annan "är" blir det än svårare. Strandberg försöker och beskriver detta "det" som "kärna"⁵³⁹ och "identitet"⁵⁴⁰. Jag tolkar det som att det är en människosyn Strandberg vill förmedla. En människosyn där något innerst inne i människan är värdefullt, starkt och samtidigt paradoxalt lite skört och ska skyddas. Det innersta i människan, såsom jag läser Strandberg, tycks vara likt det fysiska livet. Det fysiska livet är starkt och överlevnaden kan vara stor i även de mest horribla situationer men går det över en gräns så hotas livet och död inträder i extrema fall. Lika så är det med en människas inre liv. Skyddar vi en människas kärna, hennes identitet, överlever hon och kan ha möjligheter att leva ett gott liv, tolkar jag Strandberg. Gör vi det inte så hotar död, för hon kan vara beredd att dö för det hon "är". Det är detta MR vill skydda menar Strandberg och Herrmann, men de vill då byta ut 'religionsfrihet' mot 'livsfrihet'. Jag är böjd att hålla med dem om bytet av terminologi när det gäller fallet att skydda människans rätt att ritualisera. Jag håller med dem av det enkla skälet att riter är både religiösa och sekulära. Vare sig de är religiösa eller sekulära så kan de utgöra något av det som gör människor till det de är. Riter kan vara *konstituerande* för en människa. Genom att riter kan vara konstituerande för en människas liv så är vi åter i begreppet tillit som diskuteras innan. Jag ska återkomma till en diskussion om tillit och riter mot slutet av avhandlingen. Jag kommer att lämna diskussionen om religionsfrihet och livsfrihet och ett byte av terminologi här. Jag förde in den av tre skäl: för att belysa att utövandet av riter inte helt täcks av termen 'religionsfrihet', vilka konsekvenser det kan få för rätten att ritualisera och för att en diskussion om byte av terminologi är intressant i detta sammanhang. Vi återvänder nu till diskussionen om motsatsen till meningslöst lidande och frågan om ett gott liv.

3.3.5. Blomstrande liv

Både det som Herrmann med sitt minimalistiska förslag att ett gott liv inte innehåller fattigdom, förtryck och våld, det jag kallar meningslöst lidande, och

539 Modée & Strandberg 2006, 245.

540 Modée & Strandberg 2006, 245.

Strandbergs förslag att rätten att vara det vi är som människor, belyser det jag vill diskutera kring riter och ett gott liv. 'Ett gott' liv kan då tänkas vara ett liv där vi inte lever i onödigt lidande eller bättre, meningslöst lidande, och där vi har rätten att vara oss själva.⁵⁴¹

Nussbaum beskriver ett gott liv som "flourishing", det kan kanske bäst översättas till svenska som ett "blomstrande" liv.⁵⁴² Hon utgår, som många andra filosofer, från tanken på 'eudaimonia'⁵⁴³ när det gäller ett gott liv. Nussbaum diskuterar inte eudaimonia enbart som lycka eller glädje, utan som det som på djupet av existensen uttrycks som det som hon finner mest värdefullt i livet. Det behöver inte vara lycka eller glädje, menar Nussbaum, utan det är något mer än så. Det är det som gör en människa till en varelse med tillgång till sina förmågor och känslor. Detta liknar Strandbergs syn på människan: det de "är". Nussbaum menar att frågan om ett blomstrande liv har ett stort subjektivt inslag. Olika människor blomstrar av olika saker eller tillstånd i livet beroende på vad de möter eller var de befinner sig.⁵⁴⁴ Det skulle då ge, om vi får tro Nussbaum, att till exempel en människa i relativ fattigdom eller absolut fattigdom kan ha ett blomstrande liv, åtminstone i ett kort ögonblick, även med extremt knappa resurser ekonomiskt. När det gäller ritualiserande så kan det kanske till och med vara så att det finns ett ritualiserande som hjälper människor att uthärda. Kanske kan det vara så att ett liv i absolut fattigdom kan uthärdas om det finns hopp att få i en rit. Tankarna vandra åter till berättelsen om Sachsenhausen och tanken på de eventuella små gyllene trådar som vävdes in i människors livsväv en kort stund, så att de kunde härda ut i det outhärdliga om de kunde be en tyst bön eller göra en rituell gest. Ser vi ritualiserandet som något viktigt för den mänskliga existensen är det i alla fall inte omöjligt att tänka så. Att ritualisera är till för alla, oavsett ekonomisk och social situation. Riter blir i detta sätt att tänka en möjlighet för alla människor och del av deras sätt att hantera livets oundvikligheter där de befinner sig. Ser vi till historien så ser att människor har ritualiserat för att härda ut.

541 En akut fråga blir förstas hur vi gör med människor som genom att leva ut en total destruktivitet som de sprider om kring sig som till exempel Breivik i Norge 2011 eller de personer som sköt oskyldiga i tidningsredaktionen Charlie Hebdo i Paris på nyåret 2015? Om det är deras sätt att vara det de "är", det de "är beredda att dö för" så blir det problematiskt att ge dem rätten att leva ut det fullt ut. Ett samhälle och enskilda individer har rätt att skydda sig mot destruktions. Hur detta ska göras är sedan en annan fråga. Jag menar dock att även personer som inte fullt ut kan tillåtas leva ut det de "är" har rätt att uttrycka sig rituellt på ett "med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter" som vi sett i skrivningen i EK Artikel 9. Därvidlag har de samma rättigheter och skyldigheter som alla människor.

542 Nussbaum 2001, 30ff.

543 Grek. "med en god ande" övers. lycka eller lycksalighet. Filosofilexikonet 1988.

544 Nussbaum 2001, 49 ff.

Befrielse-teologin till exempel bygger på en sådan tankegång.⁵⁴⁵

För jag samman Herrmanns minimalistiska förslag, Strandbergs människosyn och Nussbaums tanke på ett gott mänskligt liv som blomstrande kan jag lägga en grund när det gäller att tänka kring riter och ett gott liv. Men, jag är inte riktigt bekväm med att använda "ett gott liv" som benämning på ett liv som är subjektivt bra för människor. Nussbaums term 'flourishing', 'blomstrande', är närmare det jag vill komma åt, men den blir lite larvig på svenska. Den ger lite metaforiska trädgårdsassociationer. Termen 'fullödig' är kanske bättre. Fullödig kan associeras med det som är äkta eller gediget eller hållfast. Ändå känns den tung och lite klumpig. Det jag försöker beskriva ligger ändå närmare 'flourishing', 'blomstrande' så jag väljer den termen. I blomstrande ingår också stegen växande och vissnande. Det ger en bild både av styrka och växt men samtidigt en bild av skörhet och närhet till den död som väntar alla människor. 'Blomstrande liv' passar in på den bild jag vill ge av människan i förhållande till riter, men också i vidare mening i sammanhang som gäller människans hela livssituation. I 'blomstrande liv' menar jag att det också finns det vi såg hos Arendt om människan som född inte för att dö, utan för att börja om och om igen. Människan kan blomstra genom att födas, växa, bära frö på otaliga sätt om och om igen i sitt eget och andras liv den tid hon lever innan döden inträder. I det blomstrande livet ingår riter som en möjlighet för människan som längtande varelse att uttrycka något hon annars inte har tillgång till att uttrycka. Lidandet finns där som en oundviklig del även i ett blomstrande liv, men onödigt lidande sett som meningslöst lidande är inte en del av ett blomstrande liv. Det är dess motsats.

Ett blomstrande liv kan utgå från subjektets kontext. Det betyder att en människa, i den kontext hon befinner sig, kan ha ett liv som är det mest blomstrande för henne som enskild individ, utifrån sina förutsättningar i den specifika kontexten. Det som gör att en människa blomstrar i en kontext behöver alltså inte vara blomstrande för samma människa om hon befinner sig en annan kontext. Det kan vara så, men det måste inte vara så. Hon kan utifrån den kontext hon befinner sig orientera sig och finna att det hon upplevde som ett blomstrande liv i en kontext är samma i en annan kontext. Men hon kan också ändra sig och finna att ett blomstrande liv innehåller andra saker i en annan kontext. Så vad som är ett blomstrande liv kan förändras med kontexten. För många människor tillhör riter det som ingår i ett blomstrande liv. Deras liv blir inte blomstrande om de inte kan få utöva sina riter. Människor bär ofta sina riter med sig från kontext till kontext. De gör det även om de skulle vara ensamma om att utöva en rit i den kontext de kommer till. Det är detta MR och EK vill skydda. Jag kommer att ge exempel på det längre fram.

545 Nationalencyklopedin, i.d.(a). "Befrielse-teologi, en på 1960-talet framväxande kontextuell teologi, med rötter i motståndet mot kolonialism och indianfolkens förtryck. Befrielse-teologin värnar om människovärde, ekologiskt ansvar och rättvis samhällsutveckling. Den kämpar mot förtryck och marginalisering. Befrielse-teologin utvecklas i samverkan mellan fattiga och teologer också i Afrika och Asien. Metodisk utgångspunkt är erfarenheter hos marginaliserade."

3.3.6. Överblick

Vi har nu sett att riter kan tolkas som en del av människors längtan efter ett blomstrande liv. Det betyder att riter är viktiga på ett djupt sätt. Det kan till och med vara konstituerande för människor dvs. göra dem till de människor de är. Riterna rör sig i området som är människans kärna, hennes identitet. Där finns behov av gemenskap, mening och längtan efter grundtillit har vi sett. Vi har också sett människan som både stark men samtidigt sårbar, i det som rör hennes djupast när hon ritualiserar. Hon väver sin livsväv med små gyllene trådar när hon ritualiserar. Detta vill MR och EK skydda. Så långt är allt väl för den ritualiserande människan. Men – alla ser inte på de riter hon finner som del av ett blomstrande liv såsom hon själv gör. Jag kommer nu in på det känsliga område där människor ritualiserar på ett sätt som stör andra människor. Det kan innebära att någon vill kritisera hennes ritualiserade.

4. Del 4

4.1. Kritik av riter

Hornborg skriver:

”Grimes menar att det ständigt pågår en bedömning och kritik av riter vi utför eller deltar i. Deltagarna vid ett bröllop kan spontant säga att musiken var alldeles för sentimental”.⁵⁴⁶ Hornborg pekar på det som redan diskuterats med hjälp av exemplet med mormor och doggudstjänsten i avsnittet Religionsfilosofi och riter. Människor värderar riter som de möter. De gör spontant det som forskarna gör utifrån någon uppsatt metod för kritik av riter ”/.../ hans (Grimes) poäng är att människor alltid värderar sina handlingar och precis som i texttolkning finns det inte någon objektiv uttolkning.”⁵⁴⁷ Grimes påpekar något centralt här; det finns inte någon objektiv uttolkning av riter. Det finns inte några tydliga objektiva kriterier att pröva ett ritualiserande mot. Det som objektivt skulle kunna gå att pröva mot är de tydliga kriterier som satts upp för att definiera en specifik rit till exempel en vigsel, på det sätt som diskuterades i samband med riter som ramar. Inte alla riter har givna ramar som det finns kriterier att pröva mot. En ritual kan uppstå i stunden och har då inte en fix ram. Då är även ramen en tolkningsfråga. När det sedan kommer till den existentiella sidan så är man helt inne på tolkningens område, där det inte finns objektiva kriterier alls att pröva mot.

Grimes definierar kritik av riter så här, enligt Hornborg ”Han (Grimes) definierar (1990, s. 16) ritual criticism som tolkningen av en rit eller ett rituellt system med en avsikt att inbegripa dess praktik.”⁵⁴⁸ Grimes menar att man tolkar en rit i syfte att åstadkomma någon form av förändring. Han diskuterar kritik av riter i en bok från 2010⁵⁴⁹ Grimes skriver så här om kritik av riter:

There are several reasons one might find it worthwhile to engage in ritual criticism: to enable the revision and construction of more effective rites; to negotiate among conflicting alternatives in a highly pluralistic culture; to protect oneself from exploitation by ritual means; to ground aesthetic, moral, and religious judgements in the tangible stuff of ceremony and celebration.⁵⁵⁰

Grimes har inte intentionen att presentera en teori om eller en metod som går att följa vid kritik av riter. Det finns inga universella kriterier som går att sammanställa för att kritisera människors riter, menar han. Kritiken är situationsberoende och kontextbunden.⁵⁵¹ Grimes menar att det kan finnas flera skäl engagera sig i kritik av riter. Det är skäl som rör sig kring frågor som revision av befintliga

546 Hornborg, 2010a, 13

547 Hornborg, 2010a, 13.

548 Hornborg, 2010a, 13.

549 Grimes 2010, 1

550 Grimes 2010, 1.

551 Grimes 2010, 1.

riter, konstruktion av mer effektiva riter, val av riter i en pluralistisk kontext, för att grunda sina estetiska, moraliska och religiösa bedömningar i det virrvar av ceremonier och firande som riter uppvisar. Det Grimes belyser i detta citat är den aktivt motiverade och engagerade kritikern av riter. Det här är en form av ritualkritik. Den möter man ofta inom samfund som vill sätta sitt eget ritualiserande under lupp i en förändringsprocess⁵⁵² eller i vetenskapliga sammanhang. Hornborg igen:

Grimes menade också att på samma sätt som man inom litteraturteorin delar in texter i olika genrer, skulle man även kunna klassificera ritualer. Kriteriet på indelningen skulle, till skillnad från det litterära verket, bygga på handlingarnas karaktär och inte innehållet. Vidare skulle ritualens formspråk kunna analyseras på ett liknande sätt som litteraturkritikern studerar litterära figurer i analysen av texter. Den litterära stilfiguren parallellism återfinns till exempel också i de rituella akternas uppbyggnad (Tambiah 1996 [1981], s. 504ff.). En liturgi skulle således enligt Grimes kunna recenseras på samma sätt som en pjäs, som utsätts för teaterrecensenternas kritiska blickar. Både ritualer och pjäser bygger på framställningar som kan genomföras på mer eller mindre lyckade sätt. För ritualen kunde frågor ställas som: Fungerade de olika rituella akterna? Vilka delar av ritualen kunde ha iscensatts bättre? Men Grimes påpekar också att det finns viktiga skillnader mellan en pjäs och en ritual. Skillnaden mellan ritdeltagaren och skådespelaren är att i ritualen är målet en ontologisk förändring av individen och inte en tillfällig rollinlevelse. Rollen skall internaliseras och därmed införlivas hos ritdeltagaren. Till exempel ska ett barn bli vuxen, eller en ogift individ en make eller maka efter ”föreställningens” slut.⁵⁵³

Hornborg belyser att den form av kritik Grimes lyfter fram är gjord medveten och med ett syfte. Det är människor som aktivt och med ett tydligt syfte valt att gå in i kritik av ritualiserande. Men detta är inte alltid fallet. Kritik av riter kommer ofta från annat håll. Den kommer sprungen ur erfarenheter av verkligheten för människor som möter ritualiserande som de berörs av och reagerar på, på olika sätt och upplever sig förbryllade eller provocerade av. De kan bli förvånade och reagera positivt eller det motsatta och reagera negativt. De eventuella negativa reaktionerna blir ofta de som är svårast att hantera för människor. Det är där reaktioner på riter blir påtagliga. Jag kommer inte att närmare diskutera den form av kritik som Grimes pekar på. Den diskussionen förs inom ritualdiskursen. Jag vill ändå lyfta fram det Grimes belyser, för att visa att kritik av riter är något som pågår i samfund eller vetenskapligt och att det är mer riktad form av kritik än den ickevetenskapliga, ofta spontana reaktionen på riter som kan leda till kritik av ritualiserande. Dessa olika former av kritik har ändå gemensamma punkter i det som Grimes belyser. Även den som spontant reagerar på en rit kan vilja komma med förslag på ändringar i ritual, välja olika slags ritualiserande beroende på

552 Det kan ses som den form av kritik som nu pågår inom Svenska kyrkan inför arbetet med den nya KHB som ska komma inom några få år.

553 Hornborg, 2010, 13-14.

vad de vill uttrycka existentiellt eller försöka förstå andras ritualiserande, men då ur en upplevelsevärld utan uttalat vetenskapliga förtecken. Grimes skriver:

A mother trying to figure out the best way to plan a birthday party for her one-year-old daughter is as much a ritual critic as a sociologist hired by a religious denomination to evaluate its liturgy. Ritual criticism is a practice/.../”⁵⁵⁴

Det är den här formen av upplevelser av riter som kan leda till kritik av riter som jag kommer att explicit diskutera.

I mötet med det vi kan uppleva som oacceptabelt blir vi ofrånkomligt berörda. Vi kan vilja uttrycka det för att berätta något om vad vi anser vara utanför ett tänkande eller handlande som är förenligt med vad vi anser vara rätt, oavsett lagstiftning. Jag återvänder till Kurténs syn igen, och upplevelsen av indignation när vi stöter på en gräns för vad vi anser vara acceptabelt för oss:

När vi ställs inför ett handlande som går utanför gränsen för det moraliskt möjliga, så säger vi inte: ”*Han har en annan moral än jag, okay, det är hans sak*”. Vi blir tvärtom indignerade, vi kan säga att han saknar moral.⁵⁵⁵

Kurtén pekar på något högst mänskligt och väsentligt. Vi kan få känslor som berör oss starkt när vi stöter på ett handlande vi anser vara omöjligt att acceptera. Indignation är ett starkt ord på en känsla och berättar att en gräns passerats.⁵⁵⁶ När denna gräns passerats känns det i kroppen att känslan är på allvar. Den berättar för oss något om vad vi anser vara fel i det vi möter. I berättelsen om upplevelsen av Eid al Adha, som vi följde ovan i det inledande kapitlet, uttryckte personen upprördhet över det som skedde vid ett besök i Nordafrika. En gräns för det acceptabla nåddes vid mötet med det påbjudna rituella handlandet vid offerhögtiden och personen reagerar och uttrycker ett avståndstagande – allt är inte lika acceptabelt. Likaså reagerade jag i ett möte med riten prostration med avståndstagande till en helt laglig rit och av många uppskattat ritualiserande. Vi kan behålla våra känslor för oss själva och inte kommunicera dem vidare när vi möter det vi upplever som oacceptabelt. Det är helt i sin ordning. Vi kan dock ibland välja att vilja uttrycka att vi nått en inre gräns för vad vi kan acceptera. Ett exempel på detta är när Herrmann skriver:

Det finns inslag i religionernas värld, som till exempel när kvinnor hindras från att bestämma över sitt eget liv eller homosexuella människor hindras från att leva ett fullödigt liv, inslag som jag menar är djupt omoraliska. De förblir omoraliska, även om de försvaras i religionens namn.⁵⁵⁷

Herrmann uttrycker sin ståndpunkt klart här: Vissa beteenden är inte acceptabla, de är till och med omoraliska, och kan inte försvaras med hänvisning till

554 Grimes 2013, 119.

555 Kurtén 1998, 12.

556 Kurtén 1998, 11f.

557 Herrmann 2010, 81.

argument för lagstadgad religionsfrihet. Vissa beteenden är helt enkelt fel hur lagliga de än är, menar Herrmann. Han sätter ljus på hur komplicerat det är med religionsfrihetsbegreppet. Rätten till religionsfrihet skyddar å ena sidan de som vill utöva riter men å andra sidan gör rätten till religionsfrihet det svårt och ibland omöjligt att komma åt riter utifrån. De som utövar en rit kan åberopa rätten till religionsfrihet och utestänga reaktioner på riten. De som reagerar på riten står utanför och argumenterar, oftast utan resultat. Reaktionerna når inte in och de som ritualiserar sluter sig samman och gör sig inte alltid mottagliga för argument. Herrmann skriver vidare:

När människor från olika religiösa och ideologiska grupper försvarar sina uppfattningar och ifrågasätter andras, gör det för det mesta med argument som enbart övertygar dem själva och andra likasinnade. Frågan är vad göra, eftersom religiös tro och ideologiska övertygelser till övervägande del är uttryck för bestämda sätt att leva med föreställningar om sant och falskt, rätt och fel, gott och ont, föreställningar som inte sällan föreligger i institutionaliserad form i kyrkor och politiska partier.⁵⁵⁸

Herrmann menar att religiös tro eller ideologiska övertygelser är uttryck för ”bestämda sätt att leva med föreställningar om sant och falsk, rätt och fel, gott och ont”. Det syns så att säga vad vi tycker i det sätt varpå vi lever våra liv dvs. vilka värderingar vi har. Här syns Herrmann vara enig med Kurtén och fynden i undersökningen 1995. Det syns vad vi tror i de sätt varpå vi lever våra liv.

Människor har möjligheten att aktivt välja att sluta sig samman med andra som är likasinnade i ”institutionaliserad form”. Den institutionaliserade formen omfattas sedan av rätten till religionsfrihet och yttrandefrihet. I denna institutionaliserade form kan föreställningar om sant och falskt, rätt och fel, gott och ont kommuniceras till dem som ansluter sig till gruppen. Dessa föreställningar kan omhuldas och vårdas och kan bli gruppens och de enskilda i gruppens livsuttryck och behov av gemenskap, som vi såg i diskussionen av Goffman. Livsuttrycken kan ses som både existentiella och som konkreta levnadsregler. Dessa båda livsuttryck kan ta sig i uttryck i ord och handling det vill säga; i den grupp där jag ingår tänker, känner och handlar vi såhär. För att vara med i vår grupp ska du tänka, känna och handla såhär. Det kan bli en tydlig gräns för vad som är innanför och vad som är utanför gruppen. De som är utanför är just *utanför* och har svårt att komma åt det som sker inne i gruppen och som tar sig i yttre uttryck synliga för dem utanför gruppen.

Herrmann ställer frågan ”vad göra” när det gäller reaktioner på andras religiösa eller ideologiska uppfattningar. Det är en central fråga. När det kommer till riter så har människor rätt att utöva sina riter, om de inte är otillättna. Här behöver vi stanna till och klargöra.

- 1) Riter kan vara tillåttna och påbjudna i en kontext.
- 2) Riter kan vara tillåttna men inte påbjudna i en kontext.
- 3) Riter kan vara otillättna i en kontext men påbjudna av livshållningen hos

558 Herrmann 2010, 82.

någon eller några.

4) Det finns riter som faller in under en gråzon. De är varken förbjudna eller tillåtna i en kontext t.ex. kärlekslåsriter i Sverige.

Det är väsentligt att försöka hålla i minne de här fyra olika sätten när vi bearbetar det problematiska med reaktioner på riter.

Herrmann ställer frågan ”vad göra”. Det är en högst relevant fråga när vi ser hur komplext det är med riter. Riter är komplexa från så många infallsvinklar. Här samsas legala frågor med känslomässiga frågor och gränsen för vad som är vad är inte alltid uppenbar. Reaktioner på riter kan leda till behovet av att kritisera ritualiserandet men måste inte göra det. En reaktion kan stanna vid enbart en reaktion. Vi upplever något och reagerar på det. Det behöver inte nödvändigtvis leda till mer än just en reaktion. Vi kan bli konfunderade, upprörda, glad, ledsna, nyfikna etc. och stanna vid det. Ibland övergår reaktionen till ett behov av att kritisera. Att bara släppa ut eventuella känslor mot ett fenomen man möter och reagerar på, innebär inte i sig en kritik av fenomenet såsom jag uppfattar begreppet kritik här. Reaktionerna kan ses som ett försteg till kritik. För att kritisera behövs det också någon form av i alla fall löst sammansatt tanke, som går att verbalisera de upplevda känslorna med. Kritik mot ett ritualiserande kan också förkomma utan föregående medvetna känslor mot riten. Jag kommer nu att försöka urskilja olika sorters kritik. De får benämningarna Kritik A, Kritik B och Kritik C.

4.1.1. Kritik A

Kritik A är den enskilda människans spontana kritik av riter. Kritik A behöver inte ha med lagstiftning eller några andra uttalade gemensamma tankestrukturer i en kontext att göra. Det är en reaktion helt på individens premisser. Den är den spontana upprördhet som kommer i stunden. I dessa premisser kan lagstiftning vara ett inslag, men det är inte nödvändigt. Det kan tänkas att man reagerar på ett fenomen som är förbjudet i lag men att den känslomässiga reaktionen inte alls utgår från att det är en förbjuden rit. Det är inte därför man reagerar, för att det är förbjudet att till exempel könsstympta rituellt. Man skulle reagera lika även om det var tillåtet. Reaktionerna är så att säga bortom lagstiftning. Man skulle reagera lika i en kontext där könsstympling är tillåten, som där den är förbjuden. Ett annat exempel är den upprördhet som kan uppkomma mot samkönade vigslar. Riten kan vara laglig men ändå uppröra någon djupt. Man bryr sig i upprördheten inte om att riten kan vara laglig, man upprörs ändå. Den här kritiken är inte helt genomtänkt och oftast inte specifikt riktad mot någon person eller det rituella innehållet. Det är fenomenet i sig, det vill säga att det rituella skeendet finns, som är grund för upprördheten. Det är en slags allmän upprördhet som uttrycks verbalt mot ett ritualiserande. Det här är vanligt när det gäller reaktioner på riter och den kritik som kommer av reaktionerna. Kritik A är troligaste den vanligaste formen av kritik av riter.

4.1.2. Kritik B

Det är möjligt att man kan kritisera något utan att ha en känslomässig upplevelse inblandad först. Man kan vara driven av en ideologi, av tankestrukturer

eller lagar som inte stämmer överens med de riter man träffar på. Man jämför då de riter man träffar på med de ideologier, tankestrukturer eller lagar man själv omfattar och menar att det man själv omfattar inte finns i riterna. Det blir ett instrumentellt sätt att förhålla sig till det man vill kritisera. Det här kan innebära en viss okänslighet i förhållande till det man kritiserar. Kritiken utgår då från en fast punkt som man hänvisar till, nämligen till någon ideologi eller annan fast tankestruktur eller lag. Man ser det som om att man har en god grund för kritiken. Kritiken kan ses som till och med berättigad. Det kan, men måste inte, i sin tur kan leda till upprördhet hos dem man kritiserar. De kan få en upplevelse av att bli ifrågasatta på ett okänsligt sätt.

Lagstiftning mot visst ritualiserande kan ofta användas på ett sådant instrumentellt sätt. Det är förbjudet att göra på ett visst sätt och man hänvisar till lagstiftning för att kunna kritisera ett en rit. Den känslomässiga reaktionen kommer då inte från den som kritiserar riterna, utan från dem man kritiserar. Den som framför kritik blir då den som är instrumentell och *kall* och de som kritiseras är känslomässiga och kan ses som irrationellt upprörda. Kritik B mot riter kan förekomma både från enskilda personer eller från ett kollektiv (som i fallet med förbud mot kärleksläsriter). Det gemensamma för de enskilda och kollektivet är lagstiftningen som ses som en fastslagen hållbar punkt

Kritik B är en vanlig form av kritik precis som Kritik A. Kritik B är på ett sätt en enklare form därför att den utgår från en *fast punkt* man hänvisar till. Kritik A uppfattas som mer utan denna fasta punkt utan som upprörda känslor. Känslor ses ofta som irrationella och kaotiska som bedömningsgrunder. Vid Kritik B hämtas argumenten för kritiken från tankestrukturer, ideologier eller lagar dvs. man hänvisar till detta som en överordnad princip. Med det följer ofta ett ovanfrånperspektiv på den rit man kritiserar. Man anser sig ha *rätt* till att kritisera eftersom det finns den här fasta punkten i en tankestruktur att hänvisa till. I fallet då man hänvisar till en lagtext anses de egna argumenten vara mycket starka. Demokratiskt valda människor med ansvar i en lagstiftande grupp, kan i en utredning ha åsikter om ritutövning och också ha rätt att bedöma riter och inskränka dem ”med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter” som vi sett i skrivningen i EK Artikel 9. Det betyder till exempel att lagstiftningen kan stödja förbud mot de riter, religiösa eller sekulära, som anses anstötliga eller farliga av lagstiftarna. Det känslomässiga lämnas utanför i sådana skrivningar (det betyder inte att upprinnelsen till lagstiftningen inte kan vara byggd på känslomässiga reaktioner⁵⁵⁹). Ett exempel på detta är förbudet mot rituell

559 Kurtén och Molander 1998. Se bl.a. 121-137, 158-159.

könsstympling:

1 § Ingrepp i de kvinnliga yttre könsorganen i syfte att stympa dessa eller åstadkomma andra bestående förändringar av dem (könsstympling) får inte utföras, oavsett om samtycke har lämnats till ingreppet eller inte. Lag (1998:407).

2 § Den som bryter mot 1 § döms till fängelse i högst fyra år.

Om brottet har medfört livsfara, allvarlig sjukdom eller i annat fall inneburit ett synnerligen hänsynslöst beteende skall det bedömas som grovt. För grovt brott döms till fängelse, lägst två och högst tio år.

För försök, förberedelse och stämpling samt underlåtenhet att avslöja brott döms till ansvar enligt 23 kap. brottsbalken. Lag (1998:407).

3 § Den som har begått brott enligt denna lag döms vid svensk domstol även om 2 kap. 2 eller 3 § brottsbalken inte är tillämplig.

Bestämmelser om krav på tillstånd att väcka åtal i vissa fall finns i 2 kap. 5 § brottsbalken. Lag (1999:267).⁵⁶⁰

Här är skrivning tydligt instrumentell och lätt att stödja sig på. Det är förbjudet och straffbart att utföra rituell könsstympling i Sverige. Den som kritiserar bruket har fullt ut stöd i lagen. Det är förbjudet och det leder till fängelsestraff att utföra könsstympling, även om man fått medgivande av den person könsstymplingen avser. Det här är förstås utmärkt tycker alla som ser bruket med rituell könsstympling som ett bruk som är både förnedrande och omänskligt. Men, lagtexten kommer inte åt att människor ser detta rituella bruk som värdefullt i hantering av det som uppfattas som *ont*, som vi såg i exemplet ovan. Det finns ingen förståelse i lagskrivningen för att människor uppfattar att rituell könsstympling är en trygg rituell ram. Nu är *den* förståelsen för det rituella bruket inte syftet med att stifta en lag mot ett ingrepp kroppsligt man ser som problematiskt fysiskt och psykiskt. Lagtextens syfte är att vara instrument för bedömning av olika handlingar och utsagor i en kontext. Som sådana är de viktiga och nödvändiga om man vill komma bort från ett bruk (eller omvänt påbjuda ett bruk). Men rituellt beteende är mer komplext som vi sett, än att det går att lagstifta bort (eller lagstifta för). Instrumentell kritik och reaktioner som hänger samman med detta räcker inte för att få bort ett bruk. Det är ett steg på vägen – men det räcker inte hela vägen. Det går alltså inte att bara reagera och instrumentellt framföra Kritik B för att få bort ett rituellt beteende.⁵⁶¹

Kritik B kan övergå i Kritik A om någon reagerar känslomässigt utifrån den

560 SFS nr: 1982:316. Lag med förbud mot könsstympling av kvinnor

561 Nussbaum 1999.

lagstiftning man omfattar och som ses som viktig att följa. Upprördheten kommer av att man uppfattar att ritualiserandet är en *lagöverträdelse*. För att få grepp om det komplicerade med att reagera på riter, så behöver vi skilja mellan Kritik A och Kritik B menar jag. Uppdelningen är förstås grov, men den gör det ändå tydligt var reaktionerna kan höra hemma. Man behöver ställa sig frågan vilken grund man reagerar utifrån. Är jag upprörd rent allmänt av en rit eller är jag upprörd för att den är förbjuden i lag?

Ett exempel på Kritik A och Kritik B

En rit kan vara tillåten i lagstiftning men ändå uppröra någon i praktiken. Man reagerar med Kritik A. Ett exempel är riten *Vigsel* i Svenska Kyrkans ordning som finns idag KHB. Den är laglig och sanktionerad av både lagstiftning i Sverige och i Svenska Kyrkan av Kyrkomötet. Den är laglig och också påbjuden som rit. Ändå finns det människor som av olika skäl inte anser sig kunna acceptera den och menar att den inte bör utövas. Den borde vara förbjuden och inte utövas. De reagerar med kritik A. Nu blir det lite komplicerat, för de som anser att den inte bör utövas är i sin fulla rätt, att uttrycka detta i *yttrandefrihetens* namn.⁵⁶² Det är inte förbjudet att tycka att riten vigsel som innefattar alla par som vill viga är fel. De hänvisar då till argument hämtade från Kritik B med stöd i lagen om yttrandefrihet, fast den ursprungliga reaktionen egentligen gav upphov till Kritik A dvs. en känslomässig reaktion omsatt i tanke. De som reagerar så kan yttra sig fritt men kan dock inte påverka denna ritutövning, med mindre än att de engagerar sig politiskt och verkar för en ändring i frågan, i en instans som kan riva upp beslutet om en könsneutral äktenskapslagstiftning så som den ser ut idag i Sverige. Lagen skyddar riten *Vigsel* i trossamfund som har rätt att viga människor och de borgerliga vigselförrättarna förordade av svenska staten. De som vill försvara riten utgår från Kritik B. De ser att de har stöd i lagstiftningen. De kan då bemöta den som kommer med Kritik A som då också är laddad med argument från Kritik B dvs. yttrandefrihetslagstiftningen, med argument från Kritik B som har sin fasta punkt i svensk äktenskapslagstiftning. Här uppstår sällan förståelse för varandras ståndpunkter. Eventuella sanningsanspråk står mot sanningsanspråk. Sanningsanspråk ställs mot sanningsanspråk, eftersom människor inte alltid anser att lagstiftningen är rätt och upprätthåller ett samhälle till ett blomstrande liv, såsom de själva skulle önska eller vilja. Lagstiftningen kan, trots att den anses vara rätt i en kontext av många, ge människor upplevelser av att det är oacceptabelt eller kränkande när de ser att det tillåts grupper eller enskilda individer att utöva riter som inte är existentiellt viktiga för just dem själva. Omvänt kan människor uppleva sig förorättade eller kränkta när det när de inte i ett samhälle tillåts utöva riter ”*med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter*”⁵⁶³.

562 *Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna*, 2010. Artikel 10 Yttrandefrihet.

563 *Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna*, 2010. Artikel 9 Religionsfrihet.

Frågor när det gäller synen på och upplevelser av olika ritors tolkningskraft existentiellt och socialt besvaras inte genom lagstiftning hur *rätt* den än är ur ett samhälleligt perspektiv. Frågorna kvarstår att hantera så länge som det finns människor som reagerar på andras sätt att utöva riter, hur lagliga de än är, eller de som reagerar på att de inte kan få utöva riter eftersom lagstiftningen inte tillåter dem.⁵⁶⁴ Det kommer att finnas kvar upprörda känslor kring riter trots lagstiftning. Lagstiftning botar inte upprördhet kring det människor finner oacceptabelt. Människors känslor begränsas inte av lagstiftning. Människors handlande kan regleras av lagstiftning, men inte inskränka deras känslor. De kommer att fortsätta att reagera och framföra Kritik A, som kommer att bemötas med argument från Kritik B och vice versa. Eventuella sanningsanspråk kan stå mot sanningsanspråk, laddade med argument från både Kritik A och kritik B, från olika paragrafer. Kritik som uppfattas av någon som ett *fördömande* ur ett utifrånperspektiv, vare sig det är grundat i Kritik A eller Kritik B, leder sällan någonvart. Det ger sällan förändring som resultat, den eller de grupper som upplever sig kritiserade utifrån av andra sluter sig ofta tätare kring det de vill bevara eller förvara. Människor har en tendens att försvara det som uppfattas som *det egna* som ofta är synonymt med *det rätta*. Detta gäller både människor med en religiös livshållning likväl som en sekulär livshållning.

Jag kan ge ett enkelt exempel på detta från mitt eget liv. Jag försvarat valet att låta döpa mina barn som små inför dem som inte anser att barndop är ett rätt val. Jag har försvarat dessa val både inför människor med kristen trosåskådning, andra trosåskådningar, inför ateister och också dem som är religiöst eller ateistiskt indifferent. Argumenten i kritiken har hämtats ifrån Både Kritik A och Kritik B. Inget de har sagt har fått mig att ändra min uppfattning hur väl de än har argumenterat. Jag har tänkt till på djupet utifrån deras kritik. Kritiken har jag sedan samtalat om med dem. Men – även om det uppstår en dialog, så är det långt från säkert att det går att få någon att ändra sin ståndpunkt. I bästa fall kan man i dialog enas om att man är oense i frågan. I sämsta fall blir det en konflikt. Dem jag har varit i dialog med har inte lett till konflikt. Vi har prydligt enats om att vi är oense i frågan.

Den dialog jag har haft om valet att låta döpa mina barn har tvingat mig att gå till botten med mina val för mina minderåriga barn. Mina val har då tydliggjorts för mig själv och faktiskt stärkts av att andra har haft goda argument att bryta mina argument mot.⁵⁶⁵ Slutsatsen för mig av att bli ifrågasatt i mina val resulterade i att det var rätt, där och då när det skedde, att välja att låta döpa barnen, *trots* att andra kan tänka annorlunda om det. De har rätt till sina åsikter och jag till mina. Vi är som sagt ense om att vi är oense.

564 Gunner i.d.

565 Modée och Strandberg 2006, 129-133. Klasson Sundin sätter klagörande upp tre modeller för barns religionsfrihet: *Traditionsmodellen*, *Tankefrihetsmodellen* och *Livstolkningsmodellen*. Skulle jag placera in mitt beslut om dop av barnen i dessa modeller, så skulle det bli en blandform av Traditionsmodellen och Livstolkningsmodellen.

Exemplet ovan var ett exempel på när det ändå är ganska enkelt att bli ifrågasatt. Mycket talade till min fördel där. Barndop i Svenska Kyrkans ordning är sanktionerat av svensk lagstiftning i religionsfrihetens namn. Dessutom är det en rit i en lång svensk och internationell tradition. Mängder av barn är döpta. Mängder av barn döps världen över varje dag. Jag hade många goda argument på min sida för att argumentera för dop av mina barn, med stöd i lagstiftning och kyrklig tradition. Det som egentligen var svårast att bemöta var de *existentiella* argumenten. Det var argument som låg utanför bara känsloladdning eller lagrum. Dessa existentiella argument kan vi kalla Kritik C.

4.1.3. Kritik C

Kritik C innefattar frågor som: Hur kunde du veta att dina barn vill vara döpta? Kunde de protestera mot ditt beslut om dop? Tänkte du dig in i deras situation i en framtid som döpta? Jag kunde inte svara annat än att jag inte kunde veta svaren på dessa frågor. Jag hade inte ens tagit dem i beaktande. Vi som föräldrar tog ett beslut som påverkade våra barn både praktiskt och existentiellt. De blev inlemmade i en kristen trosåskådning, i ett livslångt liv i att vara döpta. Argumentet för mig för att hantera det som jag vid tidpunkten uppfattade som det existentiella valet för mina barn blev riten konfirmation. De fick i tonåren en chans att säga ja eller nej till att leva som döpta. Det argumentet möttes av att dopet ändå anses vara livslångt och inte går att ta bort, även om man väljer att inte konfirmeras och inte ens om man går ur Svenska Kyrkan. Där fick jag ge mig. Jag kunde inte komma längre än att jag fick ta ansvar för ett livslångt val för mina då minderåriga barn. Genom att låta mina barn utan eget samtycke delta i riten ”Dop av barn” i Svenska Kyrkans ordning gjorde jag både ett praktiskt och existentiellt val åt dem, som de sedan lever med som vuxna. Riten dop förändrade deras liv. De kan inte få dopet ogjort. Det beslutet vilar på mig och jag får ta ansvar för det. Av den kritik jag bemött av Kritik A och Kritik B och Kritik C var det Kritik C som berörde mig djupast. Det berörde mig djupast eftersom det fick mig att tänka över och inse att jag fattat livsavgörande existentiella beslut för mina då minderåriga barn.

Kritik C är viktig eftersom den öppnar för andra perspektiv än känslomässiga reaktioner utan till synes fast grund, eller fastställda tankestrukturer som till exempel lagar i en kontext. Det öppnar en dimension där människan förutsätts kunna reflektera över sin *moral*. Denna dimension öppnar för att lämna över ansvar till människan som moralisk varelse.⁵⁶⁶ En varelse kapabel till moral och som har moralen som logisk konsekvens i mänsklig samexistens där ett blomstrande liv finns som klangbotten. Jag ska återkomma till det längre fram.

Ur mitt perspektiv hade jag, genom att låta döpa barnen, gett dem del i det jag ansåg vara ett blomstrande liv för dem vid den aktuella tidpunkten för deras respektive dop. Skrivningarna i MR och EK vill skydda min slutsats, även om kritiker kan åberopa yttrandefriheten i sin kritik av mina val. Jag fattade beslut om en

566 Kurtén och Molander (red)1998, 225-226.

rit, dop, som skyddas av religionsfrihetslagstiftningen. Dop anses således kunna vara del av ett gott liv enligt religionsfrihetslagstiftningen, om vi utgår ifrån att den lagstiftningen vill värna ett gott liv i Sverige.⁵⁶⁷ Det är inte skadligt att vara deltagare i riten dop ”med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter”, alltså kan det anses vara del av ett blomstrande liv i Sverige om man önskar låta döpa sitt barn. Argument hämtade från Kritik A om det upprörande teologiskt i barndop kunde bemötas med teologiska argument. Argument hämtade från Kritik B om religionsfrihet gick att bemöta med hänvisning till kristen tradition i Sverige. Vi bor i ett land där den kristna traditionen att låta döpa barn ännu är stark. Det här kunde jag luta mig mot, även om de existentiella frågorna rörande mina barn, väckta av Kritik C, inte kunde besvaras. Det blev dock tydligt av argument från Kritik C, att jag gjort existentiella val för mina barn. Det var en viktig insikt som kom av Kritik C. Jag ska fortsätta nedan att bearbeta Kritik C.

4.1.4. Ansvar för ritualiserandet

Barndop anses höra till det i Sverige som är ett blomstrande liv, om man väljer det för sina barn. Det kan man luta sig mot om man väljer att låta döpa sina barn och på så sätt förlägga ansvaret för valet utanför sig själv med hänvisning till argument från Kritik B. Det finns dock uppfattningar om ett blomstrande liv som MR och EK menar *inte* bidrar till ett blomstrande liv för människor. EK fastslår att lagstiftade församlingar i olika samhällen har rätt att tillåta vissa riter men inte andra. Göran Gunner skriver i artikeln ”Religionsfriheten i ett demokratiskt samhälle”:

Religionsfrihetens möjligheter och gränsdragningar blir viktiga när företrädare för olika religiösa trosriktningar önskar utöva den för dem självklara religionsutövningen och kunna manifesteras den tro man bär med sig.⁵⁶⁸

Religionsfriheten har både möjligheter och gränsdragningar påpekar Gunner. Vissa riter är tillåtna i vissa sammanhang och andra inte. Är de inte tillåtna kan man åberopa religionsfrihet i de skrivningar som MR och EK gjort och få dem prövade.⁵⁶⁹ Får man dem prövade och det befinns att det finns grund för dem att utövas, kan man fortsätta med gott stöd både i den egna traditionen och i det sammanhang där man befinner sig. Får man inte fullt stöd i tolkningen av skrivningen minimeras stödet för att utöva riten, den kan hamna i gråzonen vi såg i 4) ovan. Kanske blir det inget stöd alls, ett förbud, så som till exempel rituell slakt vid Eid al Adha på en förortsgård till i ett flerfamiljshus⁵⁷⁰ eller könsstympling. Då faller ritualiserandet ur de ritualiserandes synvinkel under 3) ovan det vill

567 Gunner Svensk Kyrkotidning 2012:15 (del 1) och Svensk Kyrkotidning 16/2012 (del två), 286.

568 Gunner i.d.

569 Gunnars artikel diskuterar några sådana fall liksom Slotte i sin doktorsavhandling 2005.

570 Gunner i.d.

säga det är förbjudet i lagstiftningen men påbjudet av livshållningen. Här blir det oundvikligen en krock mellan påbjudet ritualiserande och en lagstiftning. Som det syns av detta resonemang är det inte enkelt med ritualiserande. Det uppstår krockar.

Det är intressant att notera att i de fall då man kan få stöd för riter är detta ändå inte *absolut* i juridiska mänskliga rättigheter. Forskaren i mänskliga rättigheter Pamela Slotte skriver: ”*Den personliga frihet som garanteras människan genom juridiska mänskliga rättigheter är inte absolut, då det inte är godtyckligt hur hon gör bruk av våra rättigheter.*”⁵⁷¹ Det är alltså en rätt under *ansvar* på både kollektiv och individuell nivå att utöva sina riter. Det betyder att man alltså *inte* kan utöva lagliga riter hur som helst. Det följer ett ansvar i och med att man får rätten att utöva riten. Detta blir förstås viktigt för reaktioner och eventuell kritik av riter. Riter kan utövas på ett sätt som kan ses som ansvarslöst. Går vi till ett exempel med riter, exempelvis dop i Svenska kyrkans ordning, så kan det betyda att även om det är generellt sett är lagligt att utöva riten dop, så är det inte tillåtet att utöva den varsomhelst och hursomhelst. Det följer ett ansvar i var och hur den utövas. Ett dop som förrättas i rusningstimmen på till exempel en trång tunnelbaneperrong i centrala Stockholm, skulle för många kunna uppfattas som en olägenhet och störande av ordningen, ”*med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter*”. Även om dop är en offentlig gudstjänst, så har inte de förbipasserande haft intentionen att frivilligt komma till en dopgudstjänst. Firas det däremot en nattvardsgudstjänst i ett köpcentrum efter tillstånd av centrumledningen är det en annan sak. Där har tillstånd inhämtats och mässan kan firas, även om inte de som passerar förbi har haft intentionen att komma till nattvarden. Gudstjänsten betraktas då mer som ett event i centrumets övriga utbud av evenemang av underhållning. Då uppfattas det inte som störande, ”*med hänsyn till den allmänna säkerheten eller till skydd för allmän ordning, hälsa eller moral eller till skydd för andra personers fri- och rättigheter*”.

Med rätten att utöva riter följer också alltid ansvaret att utöva dem på ett ansvarsfullt och ickestörande sätt för omgivningen, belyser Slotte. Det finns en etisk hållning inbyggd i den rätt man har att utöva en rit. En etisk hållning som innebär ett ansvar för andra. Detta är grundläggande vid utövning av riter. Det finns också omvänt en etisk hållning för den som betraktar en rit och reagerar på den och väljer att kritisera den. En hållning som innefattar ansvar för den som ritualiserar. Det är inte möjligt att kritisera ett ritualiserande med vilka uttryck som helst, utan att göra revor i livsväven. Det blir alltså ett tvåvägsansvar i växelverkan vid ritualiserande, menar jag. Det betyder:

1. Hur jag ritualiserar har betydelse för omgivningen och de reaktioner som mitt ritualiserande väcker.
2. Hur jag reagerar på någon annans ritualiserande har betydelse för både omgivningen och för den som ritualiserar i en rit jag reagerar på.

571 Slotte 2005, 285.

Det ligger alltså ett moraliskt ansvar både hos betraktaren och hos den som ritualiserar. Nu är det inte alltid fallet att den som ritualiserar känner till detta tvåvägsansvar som skrivningen utifrån MR innebär, som Slotte uppmärksammat oss på. Det är förstås problematiskt. Det ligger en obalans inbyggd i detta som betyder att en har kännedom om detta och en inte. Vi har med Kurtén och Hertzberg sett att människan är kapabel till moral och har möjlighet att välja att handla moraliskt. Men för att kunna välja att handla moraliskt fullt ut när man ritualiserar krävs det att man känner till de skyldigheter och rättigheter man har. Gör man inte det kan man inte avkrävas ett ansvar som man inte känner till. Det finns ett pedagogiskt problem att lösa här, så att alla som ritualiserar har möjlighet att känna till tvåvägsansvaret. Det här lämnar ett ansvar till den som känner till de rättigheter och skyldigheter som finns i samband med ritualiserande, för den som ännu inte känner till detta ansvar. Man behöver ta i beaktande att den ritualiserande människan man reagerar på kanske inte känner till sitt ansvar vid ritualiserande. Den personen ritualiserar som den alltid har gjort, utan tanke på att det vilar ett ansvar på honom själv för den som ser riten utifrån. Det här behöver tas in i den kritik man vill framföra på ett ritualiserande utifrån, för att det ska gå att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. Man kan inte fransäga sig det ansvaret för andra, menar jag. Människor kan inte veta de skyldigheter och rättigheter de har innan de fått kännedom om dem, alltså kan man inte kritisera dem som om de kände till sitt ansvar. Det här blir viktigt att väga in i den kritik man vill framföra kring andras ritualiserande. Man behöver beakta den situation den ritualiserande man vill kritisera befinner sig i informationsmässigt. Känner personen till sitt ansvar eller inte? Gör personen det kan ansvar utkrävas. Gör den inte det kan ansvar inte utkrävas. Det kan utkrävas först när man vet att man blivit informerad om rättigheter och skyldigheter. Fram till dess behöver den som vill kritisera ett ritualiserande ta med detta som omständigheter vid den kritik man vill framföra.

Det finns alltså ett stort moraliskt ansvar i hur man framför kritik av andras sätt att ritualisera. Vi har sett att det är känsligt med kritik av ritualiserande eftersom man kritiserar det som kan vara den människans kärna, det hon är beredd att till och med dö för. Det är många faktorer som behöver vägas in i den kritik man vill framföra. Vi har sett att det finns kritik av det slag jag kallat Kritik A och kritik B. Vi har också sett att det finns en tredje typ av kritik, kritik C där existentiella val vid ritualiserande kritiserar. Det tänker jag är den känsligaste punkten att kritisera människor på.

När vi vill kritisera ritualiserande är vi tillbaka i tankar på människans sårbarhet, hennes grundläggande behov av tillit till tillvaron, behov av gemenskap och hur livsväven kan trasas sönder av okänslig kritik. Både Kritik A, Kritik B och Kritik C kan trasa sönder livsväven. Jag försöker tänka mig in i en situation där någon utifrån skulle ha kommit in och okänsligt kritiserat vårt nattvardsfirade vid gasugnen i Sachsenhausen. Tänk om någon skulle ha ifrågasatt det rituella skeendet och kritiserat oss för att ha delat bröd och vin på den mest

fruktansvärda av platser. Tänk om någon förbjudit oss och tvingat mig att raskt plocka ihop sockentyget med gåvorna i? Hur hade vi tagit det? Det här är en verklighet för många människor vid ritualiserande. Många människor får sina livsvävar söndertrasade av kritik. Det påverkar dem både existentiellt och praktiskt. Vi är tillbaka i Herrmanns fråga ”vad göra”. Vi har sagt att det är viktigt att kunna kritisera riter, men också hur svårt, känsligt och komplicerat det är med kritik. Jag kommer att i nästa avsnitt diskutera om och hur det går att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet vid kritik av riter, med tanken på ett blomstrande liv som klangbotten.

4.2. Är känslor bara känslor – eller är de något mer?

Riter rör upp känslor – ibland starka känslor, ibland svalare. Ibland inga alls. Kommer vi till en begravning så har vi näsdukar med oss. Ett dop eller en vigsel ger tårar och leenden, blandat i en rit som griper tag om människor som deltar. Detta sker på det mindre planet i människors liv bland nära och kära, men också i ett större sammanhang utanför familjekretsen. Dop eller vigslar i kungahus berör ofta djupt känslomässigt och går att följa via media. Människor fylkas vid utsändningarna och kan delta i känslosvallet om de så önskar.⁵⁷² Riterna blir en nationell angelägenhet. Det kan också bli större än så.

Salomonsen beskriver den nya rit som växte fram när prinsessan Diana dog och som fortsatte ända in i kyrkan där hon begravdes.⁵⁷³ En hel värld tycktes sörja. Människor deltog i sorgen fast de aldrig hade träffat henne, som om hon vore en nära vän eller kär släkting. Man grät öppet och kom med blommor och ljus. Dianas död blev under några dagar en mäktig påminnelse om kraften i att samlas och utföra rituella handlingar. De rituella handlingarna fick människor att uppleva trygghet, gemenskap och också ett mönster för att hantera alla de känslor av sorg och smärta som Dianas dödsfall drog fram ur människor. Det folkliga rituella skeendet gick inte att stoppa. Begravningen blev inte en familjeangelägenhet, utan en angelägenhet som angick en hel värld. Begravningen i Westminster Abbey med Elton Johns sång sändes ut över hela världen.⁵⁷⁴ Känslor av sorg drabbade miljoner av människor. Hur ska man se på detta mänskliga, märkliga fenomen känslor? Ett sätt är att se dem som kaotiska och nyckfulla, ett annat sätt är att se dem som högst verksamma beståndsdelar i människans moralbygge eller som del av människans intelligens. Det här får konsekvenser för kritik av riter. Är de bara kaotiska känslosvall utan fast grund i något – eller är de

572 Expressen, i.d.;

Kungahuset, i.d.

573 Salomonsen 1999, 292-294;

En miljard följde Dianas begravningsscermoni, 2011.

574 Salomonsen, 1999, 283, 292-294;

Prinsessan Dianas begravning, 2013;

Princess Diana Funeral Highlights, 2007;

En miljard följde Dianas begravningsscermoni, 2011.

något mer än det?

4.2.1. Emotioner som kognitiva

Ingen hade talat om för mig att känslan av sorg var så lik känslan av fruktan. Jag är inte rädd, men upplevelsen påminner om rädsla. Samma fjärlar i magen, samma rastlöshet, kippande efter andan. Jag sväljer och sväljer oupphörligt. Emellanåt känns det som att vara lätt berusad eller som om jag fått en hjärnskakning.⁵⁷⁵

/.../ sorgen känns fortfarande som fruktan. Kanske snarar som ångestfull ovisshet. Eller som väntan; man går bara omkring och väntar att något skall hända. Det gör att livet verkar vara något högst tillfälligt. Man tycker inte att det tjänar något till att börja på något. Jag kan inte slå mig till ro. Jag gäspar, jag skruvar mig nervöst. Förut hade jag alltid ont om tid. Nu finns nästan ingenting annat än tid. Nästan enbart tom tid, tomma dagar i oavbruten följd.⁵⁷⁶

Orden är författaren C.S. Lewis ur boken *Anteckningar under dagar av sorg*.⁵⁷⁷ Han skriver dem när han mist sin hustru. Starka känslor slår emot läsaren från bladen i den lilla kompakta boken. Vi kan se honom framför oss, den åldrande sörjande berömda författaren. Han väcker medlidande. Hans ord som uttrycker känslor av sorg gör ont i läsaren. Vi kan fråga oss vad är känslornas funktion och plats i människors liv? I samhället? Är de meningsfulla eller är de bara obehagliga påminnelser om det meningslösa i att vara människa och livets korthet inför döden?

Vi ska ta oss in i detta med känslor med hjälp av Nussbaum. Hon för oss in i filosofiska tankegångar om känslor, bland annat genom resonemang om känslan 'compassion', barmhärtighet på svenska, och vad den spelar för roll i människans liv. Innan vi går in på hur Nussbaum förstår 'barmhärtighet' och vad barmhärtighet kan betyda för den som möter fenomenet riter, så ska vi se hur Nussbaum resonerar kring känslor som mänskliga fenomen och vad de kan vara till för.

För att bearbeta frågan om emotioner som kognitiva på individnivå går vi till ett exempel. Exemplet är konstruerat utifrån frågan om könsneutrala äktenskap.⁵⁷⁸ Könsneutrala äktenskap infördes i Sverige 2009 i svensk lagstiftning. Innan 2009 kunde samkönade som ville leva legaliserat som partner, ingå partnerskap. De som så önskade fick sedan komma till ett trossamfund och få välsignelse över ingånget partnerskap. Detta var inte helt okontroversiellt. Debatten pågår än trots beslut i Kyrkomötet i Svenska kyrkan om att på statens uppdrag

575 Lewis 1979, 25.

576 Lewis 1979, 53.

577 Lewis 1979.

578 Öholm 2014; Wisti 2014; TT Nyhetsbyrån 2013; TT-AFP 2013b; Olsson, 2008; SFS NR: 1904:26 : Lag om vissa internationella rättsförhållanden rörande äktenskap och förmynderskap.

förrätta vigslar som bygger på en könsneutral äktenskapslagstiftning.⁵⁷⁹ Men, det är inte det detta exempel ska handla om. Exemplet ska handla om reaktioner på riter, med riten vigsel som exempel, för att bearbeta Nussbaums anslag om känslornas plats i etiska bedömningar, både personligt och kollektivt, och om de är sämre eller bättre till detta än förnuftet. Nussbaums lösning är, som ska behandlas nedan, att se emotionerna som kognitiva och en del av förnuftsutrustning. Det ska nu belysas med detta exempel.

4.2.2. Vigseln

Karl och Johan har varit ett par i flera år. Johan friade på nyårsafton och Karl sa rörd sitt ja. Förlovningen firades med släkt och vänner på Trettondagen i deras gemensamma hem. Datum för vigseln sattes till Pingst. Ett pampigt Pingstbröllop i Johans konfirmationskyrka planerades. Det skulle bli ett riktigt gammaldags bröllop med tärnor och marskalkar, brudnäbb och solosång från läktaren. Efter det ett stort kalas på den närbelägna herrgården. Vita dukar och många rätter med goda viner till. Ett stort hål i kassan för ett minne för livet. Hela vintern och våren går åt till planering och inbjudningar. Ja-tacken strömmar in under april och maj. All ledig tid går åt till bordsplacering. Alla gäster ska känna sig som hedersgäster på denna högtidsdag. De vet att de flesta av deras vänner och släktingar bejakar deras relation. De som är mot den bjuds ändå in av artighetsskäl. Ingen ska känna sig utanför. Några av de som inte bejakar deras relation tackar prydligt nej. Andra tackar ja, trots sin inställning. Bland dem är en kusin till Johan. En vapendragare från barndomen som Johan haft många roliga somrar med på landet. De var oskiljaktiga så där som pojkkusiner kan vara under uppväxten. De var sportiga och populära bland flickorna. På somrarna var Johan och hans kusin det självklara centrum som alla samlades runt. De hade alltid något roligt på gång.

Det var svårast av allt för Johan att berätta för kusinen att han inte kunde tänka sig att leva med en kvinna, trots att han haft ett flera relationer med kvinnor under åren. En riktigt lång på flera år som sambo. Johan fick samla allt mod han kunde uppbringa för att berätta för kusinen om brytningen med sambon och den stormande förälskelsen i den manliga kollegan i teknikbranschen han mött på en kurs. Den stormande förälskelsen gick inte att stoppa trots att båda höll emot. Karl och Johan blev ett par. Johan fann sin människa i livet och de flyttade ihop efter ett par år när Karls skilsmässa från hustrun var klar och barnen på tre och fem år, som Karl delade vårdnad med exhustrun om, hade vant sig vid det nya livet med skilda föräldrar.

Under tiden, innan Johan och Karl gick ut och tillkännagav sin relation för släkt och vänner, ville Johan berätta det för kusinen. Han skulle få veta det först som en av Johans allra närmaste vänner. Johan bävade för samtalet men kände ändå en vild lättnad att få slippa allt smussel och vita lögner inför kusinen. Nu skulle sanningen stå i rummet. Johan berättade och det föll inte i god jord alls.

579 Wickmark 2009; Klein 2014.

Kusinen blev arg, äcklad och skämdes över alla tältnätter de haft i tonåren där de legat i princip sked med varandra i det trånga tältet på landet. Var Johan bög redan då? Hade han haft känslor för kusinen? De tjejer Johan haft under tonåren, var det bara täckmantel? Kusinen åker känslomässig bergochdalbana under hela samtalet och de skiljs åt utan att kunna mötas i detta. Därefter hörs kusinen inte av mer. Det blir helt tyst under flera år. Ändå vill Johan bjuda honom på sitt bröllop. Han vill ha honom som sin bestman. Karl väljer en god kvinnlig vän som sin bestwoman.

Kusinen tackar ja till Johans förvåning och stora glädje. De talar inte om det som hände den gången då Johan ”*kom ut ur garderoben*” inför kusinen. De låtsas som om inget egentligen hänt. Nu har de ett bröllop att planera – och en svensexxa. Kusinen sköter allt detta exemplariskt. Svenssexan blir rolig och oförglömlig i glada vänners lag. Dagen för bröllopet närmar sig och raskt är det bröllopsdagens morgon. Kusinen hämtar Johan som är högtidsklädd i folkdräkt från trakten där deras gemensamma barndoms landställe ligger. De kommer till en kyrkbacke där det vimlar av släktingar och vänner. Johan och Karl ställer upp. Brudnäbbet först och sedan Johan och Karl och deras följe. Klockorna ringer och sedan kommer bröllopsmarschen igång. Alla står upp i kyrkan, leende följer de paret med blicken när de tar plats vid altarringen. Kusinen står och flankerar vigselfaret närmast Johan. Psalmsången ljuder i kyrkorummets tak. Här händer något kusinen inte kan påverka. Han ser Johan lycklig och leende med Karl vid sin sida. Allt i kusinen ropar högt – detta är fel! Hallå, stopp! Kusinen blir snurrig och yr i huvudet och ett akut illamående stiger upp ur magen. I månader har han inte visat något av det som välldes ut den gången när Johan berättade om sin relation till Karl. Oförberedd och skakad står kusinen med de ringar paret ska växla vid vigseln. Ringen bränner i fickan rakt genom ask och allt i hans och Johans gemensamma konfirmationskyrka på landet. Här stannar vi till och ser två scenarion.

Scenario 1

Ska kusinen agera på sina känslor och ropa rakt ut vad han känner och tycker? Vad händer om äcklet väljer ut då i ocensurerad form? Ska han säga, ”*ursäkta mig jag mår inte bra*” och gå ut på toaletten och få upp lunchen? Ska han gå in igen sedan och fortsätta vigseln som bestman? Allt detta far genom kusinens kropp fram och åter. Känslorna är högst påtagliga. Det är ett akut illamående i situationen. Varför mår han illa? Det är inte Johan och Karl i sig som orsakar det. Det är tanken på att de ska ingå äktenskap med varandra i kyrkan. Kusinens känslor hängs nu upp på svensk lagstiftning. Den framstår som det enda hållbara i de kaotiska känslorna. Han känner stor trygghet inför svensk lagstiftning. Lagstiftningen bejakar samkönade äktenskap i Sverige. Kusinen är inte enig med lagstiftarna, men han har stor respekt för svensk lag. Han vill alltid följa svensk lag. Lagstiftningen hindrar honom från att agera på sina illamåendeskänslor dvs. rusa ut ur kyrkan, men inte från att känna dem. Han vill inte framstå som den som ifrågasätter svensk lagstiftning. Han lyder de regler som samhället satt upp för dem som lever i Sverige. Hans moraliska bedömning av situationen, med de

kaotiska känslorna inblandade, utgår från att *regler* ska följas. Regelverket bär kusinen genom vigseln. Han bekämpar illamåendet och står tyst kvar i koret.

Här stannar vi och funderar lite. Skulle kusinen agera på sina känslor av illamående så bröllopet riskera att förstöras för Johan och Karl. Det vill inte kusinen hur starkt han än reagerar på situationen; det skulle bli för pinsamt för honom själv. Men ändå känner han som han gör. Han är inte sann mot sig själv med avseende på de kaotiska känslor han upplever. Han står kvar och gör milt våld på sig själv. Han är *fel* med sina känslor inför svensk lagstiftning. Han står kvar och mår inte bra inuti. Han är närvarande fysiskt men inte alls för övrigt. Det blir en lång vigsel för kusinen. Han trycker bort känslorna och gör bedömningen att *lagen* går före allt. Det är det viktigaste motiverande faktorn för att stå ut under vigselakten. Johans och Karls kärlek reflekterar han inte över och inte över sig själv som kännande varelse. Det blir en stel kväll och kusinen och Johan tappar kontakten igen efteråt.

Skulle kusinen agera på sina känslor efter vigseln och vara med om att försöka sätta regelverk i samhället så skulle inga samkönade bröllop bli av. Om kusinen efter detta bröllop skulle gå med i en rörelse som på demokratisk väg skulle vilja plädера för att ändra lagstiftningen, så skulle hans upplevda känslor vid Karls och Johans bröllop kunna fungera som bränsle i debatten för det kusinen fann som värdefullt vad gäller vigslar, nämligen att begreppet *'äktenskap'* är till för heterosexuella par i svensk lagstiftning. Begreppet *'äktenskap'* skulle återgå till att gälla heterosexuella par i så fall. För homosexuella skulle *'partnerskap'* återinföras för den samlevnadsform legalt som skulle gälla för samkönade par. Kusinens känslor vid vigseln visade honom vad han *värderar* i livet. Två saker framkom, det ena var hur högt han värderar svensk lagstiftning, lagar ska lydас, även om man inte håller med lagstiftningen i det aktuella fallet, och det andra är att han inte anser att begreppet äktenskap är till för annat än heterosexuella par. Den logiska konsekvensen av hans känslor vid vigseln är att lagstiftningen är fel och bör ändras.

Scenario 2

Kusinen kan inte hålla tillbaka sina känslor därframme i koret. Han väser till Johan att han måste rusa ut på toaletten. Lunchen kommer upp. Han lugnar sig efter det. Inne på toaletten ser han sig i spegeln. Han ser ett sorgset ansikte. Han känner sig pinsam för att ha avbrutit vigseln. Han hör sorlet i kyrkan lite lågmält. Han känner efter och börjar tänka. Vad känner och vill jag? Varför tar jag så illa vid mig av att Johan ska gifta sig med Karl egentligen. De älskar varandra och vill leva troget tillsammans tills döden skiljer dem åt. Varför känner jag det som såäckligt? Det är ju deras liv och beslut. Varför blandar jag in tanken på sängkammare när de ska gifta sig och inte när Olof och Sara gifte sig i våras? Kusinen sitter stilla på toalocket och långsamt kommer beslutet om att gå ut glädja sig med Johan på hans bröllopsdag fram. Det är viktigare än allt. Johan är en viktig person för kusinen. Viktigare än alla negativa känslor som nyss bokstavligt talat kom ut ur honom. Johan och han har upplevt så mycket roligt genom livet, de har så många gemensamma minnen. De har också missat ett par år av gemenskap

när kusinen stängde av kontakten. Nu är tid att ta igen det. De har ju haft en fantastisk vår tillsammans när de planerat bröllopet. En vår fylld av förväntan och också av kärlek och vänskap som förr. Kusinen gläntar på dörren in i vapenhuset, tar ett djupt andetag och går ut, in i kyrkan. Ingen vet varför jag rusade ut, tänker han. Ingen ser vad som rörde sig i mig. De kan tro att det var en dålig lunch eller rampfeber. Han sluter upp vid Johans sida och viskar: ursäkta jag var tvungen att gå ut ett slag, nu kör vi! Du ska gifta dig!

Kusinen måste agera på känslorna – det går inte att hålla emot i början av vigseln. Men han får tid att reflektera över sig själv och de känslor han har. Han reflekterar också över vilka värden han har. Kusinen värderar äktenskapet högt i livet. Det är en värdefull form av gemenskap för människor. Han är dock inte helt klar över var han står åsiktsmässigt i förhållande till samkönade äktenskap. Där kom det akuta illamåendet in i bilden. Det blev för uppenbart inne i kusinen att hans värderingar om äktenskap kanske inte fullt ut innefattar även samkönade par. Tanken på sängkammaren blev för stark. Därför blir också emotionerna starka vid vigseln för honom – så starka att de inte gick att dagtinga med. Han rusar ut, men när han får tid att reflektera över det som känns inne i honom, i kroppen bokstavligen talat, så kommer han fram till att han värderar Johan högt, som en del av hans välbefinnande i livet. Han värderar också Johans och Karls kärlek högt, eftersom han vill att Johan ska vara lycklig i livet. Han gör en ny bedömning utifrån de känslor han också känner starkt vid sin reflektion, när illamåendekänslan väl har lagt sig. De motstridiga känslorna lägger sig. Han går ut och fortsätter vigseln, en rit som han värderar högt och inte vill förstöra. Han har lärt sig något mer om sig själv och vad han värderar högt i livet. Frågan om vad som är rätt och fel med könsneutrala äktenskap kanske kvarstår i kusinen, men det är inte det som blir det viktiga i stunden. Det får han ta en annan dag. Den bedömning hans emotioner gör är att Johans kärlek ska bejakas, vigseln är viktig och deras vänskap är viktig. Svensk lagstiftning är inte ett argument alls, där han sitter med kaotiska känslor. Det är Johan som är viktig. Här är känslorna med vid den etiska bedömningen på det personliga planet. De tas på allvar och ger tillfälle till introspektion. Introspektionen gör att vigseln kan bli den glädjehögtid den var planerad att vara. Den kritik A av riten som först vällde fram kunde efter reflektion lägga sig och kusinen kunde bejaka vigseln – men det krävdes reflektion. Utan stunden på toalocket skulle kusinen inte ha kunnat göra den nya bedömning han gör. Då hade inte de andra känslor som också fanns i honom, kunnat komma fram så som de gjorde. Då hade kritiken kanske kommit fram och trasat sönder Johans livsväv i ett avgörande ögonblick rituellt i livet. Kusinen gör en bedömning som kan sorteras in under Kritik C.

Vi lämnar exemplet för en stund och vänder oss till Nussbaum. Hon ställer i boken *Upheaval of Thought: The Intelligence of emotions*. 2001 några viktiga frågor

som rör känslor och etiskt handlande:

*.../what positive contribution do emotions, as such, make to ethical deliberation, both personal and public? What reason do we have to rely on people's emotions rather than on their will and on their ability to obey rules? Why should a social order cultivate or appeal to emotions, rather than simply creating a system of just rules, and a set of institutions to support it?*⁵⁸⁰

Vad ska vi med känslor till när det gäller etiska bedömningar både personliga och offentliga, frågar Nussbaum. Känslor – dessa påtagliga, ibland kaotiska och opålitliga ibland behagliga och ibland direkt obehagliga tillstånd som tycks drabba oss; har vi några skäl att förlita oss på dem istället för att lita på människors vilja och förmåga att följa regler? Varför ska vi i ett samhälle odla och uppmana till vissa känslor som bedömningsgrunder för etiskt handlande? Ska man inte i stället skapa system, där vi kan följa regler och ha institutioner som stödjer det systemet? Vi ska komma tillbaka till dessa frågor strax. Först ska vi se att Nussbaum vill se de här påtagliga uttrycken känslor, som något annat än obehagliga och kaotiska. De är: *"intelligent responses to the perception of value"*⁵⁸¹ och *"Emotions are not just the fuel that powers the psychological mechanisms of a reasoning creature, they are parts, highly complex and messy parts, of this creature's reasoning itself."*⁵⁸²

De är intelligenta svar på vår uppfattning om värde menar Nussbaum. De är inte bara bränsle för psykologiska mekanismer, utan komplexa och stökiga delar av människans förnuft dvs. en del av människans tänkande. De är en del av hennes intelligens. För att tydliggöra och illustrera sina resonemang kring känslor och deras betydelse utgår hon från berättelsen om sin egen upplevelse av sorg när hennes mor dog. Hon beskriver beskedet om moderns död och det hon upplever under de dagar som följer. Hon skriver:

*Their (känslorna) emergency and heat; their tendency to take over the personality and to move to action with overwhelming force; their connection with important attachment, in terms of which a person defines her life; the persons sense of passivity before them; their apparently adversarial relation to "rationality" in the sense of cool calculation or cost-benefit analysis; their close connection with one another, as hope alternates, uneasily with fear, as single event transform hope into grief, looking about for cause, expresses itself as anger, as all of these can be the vehicles of an underlying love (kärlek till mamman).*⁵⁸³

Det är starka krafter Nussbaum beskriver likt C.S. Lewis berättelse ovan. Känslorna skiftar mellan hopp, förtvivlan, vrede, rädsla. Dessa känslor som avlöser varandra, till synes utan mönster, säger hon vittnar om den kärlek hon har till modern och den sorg över förlusten av modern som överväldigar henne. Hennes

580 Nussbaum 2001, 298.

581 Nussbaum 2001, 1.

582 Nussbaum 2001, 3.

583 Nussbaum 2001, 22.

beskrivning ger intryck av att hon skulle vara ett rov för stridiga känslor, långt från rationellt tänkande. Det medger hon också ”*In the light of all these features, it might seem very strange to suggest that emotions are forms of judgement*”⁵⁸⁴. Nussbaum medger att känslor verkar långtifrån kapabla att göra de bedömningar hon föreslår att de är bra på att göra. Det kan man faktiskt tycka. Känslor utan grund i något annat än den bräckliga farkost en känslomässigt reagerande människa är, är inte en stabil grund för moralen. Inte stabil vare sig på individnivå eller i ett kollektiv. Det ses inte som stabilt att bygga ett samhälle på känslomässig grund utan kognitiva inslag. Är det en slags *emotivism*⁵⁸⁵ Nussbaum vill föra fram? Emotivismen kritiserar för att moralen blir utan grund. Moraliska omdömen ses bara som känslouttryck och inget mer. Det kan i sin förlängning leda till en värdenihilism. Emotivismen får ett kunskapsteoretiskt problem. Grenholm skriver ”*Enligt emotivismen kan vi inte ge rationella skäl för och mot grundläggande uppfattningar om vad som är värdefullt i sig.*”⁵⁸⁶ Grenholm lyfter fram det vi sett i tidigare diskussioner om det problematiska med eventuellt resta sanningsanspråk. Problemet med kunskapsteoretisk relativism blir tydlig. Förhållande mellan värde och sanningsanspråk löses inte av emotivismen.

Nussbaum vill inte sortera in sig som emotivist med det sätt hon varpå hon vill argumentera för känslor, i samband med moraliska bedömningar. Nussbaum argumenterar för att känslor bäst förstås med en *modifierad stoisk* syn på känslor. Nussbaum gör stoikernas hållning när det gäller känslor till utgångspunkt för sitt resonemang om emotioner som kognitiva. Nussbaums resonemang om känslor löper så här. Stoikerna tog allvarligt på känslor (passioner). De såg att människan var en kännande varelse. De såg också att dessa känslor inte enkelt kunde tas bort ur människors liv. Känslorna fanns där som en påtaglig realitet och *bedömde* både människor och situationer som uppkom i den ofta okontrollerade tillvaron. Kärlek kunde drabba en man med full kraft och han kastade sig huvudlöst in i en passion. Vrede drabbade dem som styrde och man förklarade krig mot fienden. Känslorna styrde valet av handling, i det att de användes som bedömningsgrund för handlandet i fråga. Stoikerna såg att känslor var *värderande* och därför oftast dåliga guider till handlande i olika uppkomna situationer. Känslor borde således bekämpas. Ett upphöjt lugn var att föredra framför känslostormar. Känslorna var helt enkelt odugliga rådgivare i konsten att hantera livet. Känslostormar sågs som ett dåligt sätt att hantera livet på. Känslostormar ledde enligt stoikerna till odugliga beslut; till exempel beslut fattade i vredesmod om att dra ut i krig. När stoikerna såg på tänkandets upphöjda lugn, i jämförelse med det kaos känslor kan åstadkomma, och hur ansträngande utlevelsen kan vara, så såg tänkandet betydligt lättare ut att hantera. Tänkandet var i förnuftets tjänst och mindre laddat, i motsats till de värderande känslorna. Tänkandet skulle leda till goda beslut fattade utan affekt. Stoikerna upphöjde lugnet till norm. De rekommenderade ett

584 Nussbaum 2001, 22.

585 Grenholm 2014, 29-68.

586 Grenholm 2014, 68.

liv i apatheia, ett känslolöst tillstånd. Genom apatheia så skulle stoikerna lösas till ett fritt liv utan de reaktiva emotionerna, och det onda de ställde till med.⁵⁸⁷ Så resonerade stoikerna och det här tar Nussbaum fasta på och utvecklar sin syn på emotioner som kognitiva. Nussbaum menar att stoikerna har poänger i synen på känslor, eftersom de är just *värderande*. Hon bygger sin argumentation kring känslornas funktion i människans liv utifrån detta. Däremot så delar hon *inte* den normativa stoiska uppfattningen att känslor är dåliga guider och bör elimineras ur människors liv.⁵⁸⁸ Tvärtom, ser Nussbaum känslor som både kognitiva och värdefulla för människor personligen och för samhällsbyggnad. Så har det inte alltid uppfattats. Förnuftet har setts som det bästa sättet låta leda sig både som person och att bygga upp samhället med.

4.2.3. Förnuftets projekt

*Tänkan*det som styrmedel för handlingar i olika livssituationer, både privat och offentligt, har haft företräde före känslorna sedan upplysningstiden. Tänkan

det är modernitetens signum. Vi kan tvivla på allt, men inte på att vi tänker menade Descartes i porten till upplysningstiden. Tänker vi så finns vi. Tänkan

det är något av det som utmärker människans vara i världen. Tänkan

det är vårt sätt att hantera många av de situationer vi ställs inför under vår livstid. Vi löser till exempel matematikproblem, vi skiljer mellan ätliga och oätliga svampar, vi tar hand om sjukdomar, vi lagar näringsrik mat. Listan kan göras oändligt lång på vad tänkan

det används till. Det går liksom inte att på allvar ens tänka sig en värld där vi inte har tankar och tänker.

Känslorna har setts som primitiva, nyckfulla och inte särskilt användbara uttryck för kaos i människors liv. Känslorna har inte setts som dugliga att fatta förnuftiga beslut med. De har möjligtvis fått komma fram som affekter i något privat sammanhang, såsom till exempel i familjen. De har satts på undantaget i offentliga sammanhang och betraktats som något att till och med känna sig pinsam inför. Det skulle vara svårt i förnuftets projekt att ta på allvar en politiker eller offentlig tjänsteman som skulle bygga sina beslut på *att det känns si eller så*. En politiker eller tjänsteman ska vara rationell och fatta rationella beslut ogrundade av nyckfulla känslor. Inget *"känslorjunk"*⁵⁸⁹ ska blandas in i viktiga beslut i samhällsbyggnadsfrågor. Detta ruckar Nussbaum på, med argumentation för emotioner som kognitiva och del av människans intelligens.

Trots upplysningstidens arv har inte förnuftets projekt att hitta vägar att med tankeförmågens hjälp, komma till rätta med till exempel onskans problematik eller förklara hur kärlek ännu driver människor att göra gott långt utöver sina åtaganden. Inte heller har intellektet lyckats att lösa de problem som vi ser att det som är ont förorsakar eller att stoppa människor från att agera på sin människokärlek med fara för sina egna liv. Onskans problematik och kärlekens till synes

587 Nussbaum 2001, 301.

588 Nussbaum 2001, 298.

589 Synonymer.se, i.d.

irrationella agerande är lika aktuellt idag som det var innan upplysningstiden. Tankeförmågan har alltså inte lyckat hitta lösningar på livets alla oundvikligheter, i en ofta osäker och otrygg tillvaro. Uppenbarligen har tänkandet sina begränsningar när det gäller att lösa många av de problem som människan har i tillvaron. Enbart förnuftet har inte kunnat lösa mänsklighetens belägenhet. Behövs känslorna ändå, trots sin brist på uppenbar rationalitet för att hantera livets oundvikligheter? Borde de tas på allvar eller borde de ställas åt sidan och låta förnuftet fortsätta att arbeta?

4.2.4. Distinktion känsla-emotion

Känslorna borde tas på allvar. Det menar i alla fall Nussbaum och som vi ska se filosofer som Linda Zagzebski och Herrmann. Är känslorna kanske inte tankeförmågans motsats, utan kanske en del av människans intelligens? Har känslorna ändå inte har en funktion i människans strävan efter att förstå sin situation, för att söka sanning och för att få kunskap om tillvaron, för att kunna göra goda etiska bedömningar och också bygga goda samhällen?

Nussbaum har som vi sett tagit sig an den uppgiften genom de frågor hon ställer som vi såg ovan. Zagzebski undersöker också känslor och då utifrån ett lite annat perspektiv, som en del av människans moralbygge i sin artikel *Emotion and Moral Jugement* från 2003. I artikeln fokuserar Zagzebski på det som hon kallar ”*ground level moral jugement*”.⁵⁹⁰ Hon ser dessa moraliska bedömningar på grundnivå som:

1. *Här och nu*-bedömningar. Bedömningar som görs av en person i en uppkommen situation där personen konfronteras av något eller någon (ett objekt).
2. I dessa moraliska bedömningar på grundnivå används ’*tjocka begrepp*’. Tjocka begrepp kan uttryckas som ”*det är synd om henne*”, ”*det där var oförskämt*”, ”*han är föraktfull*”.⁵⁹¹

Zagzebski ser sitt lösningsförslag med bedömningar på en grundnivå som en bas att stå på: ”*the type of moral jugement I call ground level ends the regress of moral justification and can serve as the foundation of a viable foundationalist ethical theory.*”⁵⁹² Zagzebski föreslår tjocka begrepp som grund att stå på, för att stå stabilt i en gångbar (om en inte en gång för alla fastslagen⁵⁹³) teori och på så sätt slippa en ändlös regress av rättfärdigande av moral.⁵⁹⁴ Herrmann bygger en del av sin argumentation om ett gott mänskligt liv delvis genom Zagzebskis tankegångar. De använder alla tre ordet ’*emotion*’ för att beteckna det som vi i vanligt tal kallar känsla. Vi ska dröja vid begreppet ’*känsla*’ (*feeling*). Nussbaum, Zagzebski och Herrmann skiljer mellan ’*feeling*’ och ’*emotion*’. Det är en viktig distinktion för att förstå Nussbaums, Zagzebskis och Herrmanns tankegångar.

590 Zagzebski, 2003, 108.

591 Zagzebski, 2003, 108.

592 Zagzebski, 2003, 109.

593 Zagzebski, 2003, 109.

594 Zagzebski, 2003, 109.

Vad skiljer 'emotion' från 'känsla'? Zagzebski skriver: "My position is that the feelings that are aspects of emotions have a different "feel" than those that are similar but are not components of emotion."⁵⁹⁵ Känslor är en aspekt av en emotion och de känns annorlunda än de känslor som inte är en aspekt av en emotion. Känslor är inte *bara* känslor. De är när de känns på ett särskilt sätt del av en emotion. Känns de på ett annat sätt så är de inte del av en emotion. Det beror alltså på hur känslorna känns om de är känslor eller emotioner, menar Zagzebski. Hur vet man skillnaden? Vi ska återkomma till det. Nussbaum i sin tur lånar ett uttryck från Proust som beskrivning av vad en emotion är, till skillnad från en känsla; det är en upphöjning. Hon skriver:

Emotions shape the landscape of our mental and social lives. Like the "geological upheavals" a traveller might discover in a landscape where recently only a flat plane could be seen, they mark our lives as uneven, uncertain, and prone to reversal.⁵⁹⁶

Som i ett förut slätt landskap dyker dessa *upheavals*, upphöjningar, upp som något som inte går att ignorera. Upphöjningarna, emotionerna, är inte *bara* känslor som kan vara flyktiga eller stormiga, de är något mer distinkt, likt en upphöjning som syns i ett förut slätt landskap. Dessa upphöjningar är typiska för emotioner.⁵⁹⁷ Herrmann skriver:

When it is purely or at least primarily a matter of experience e.g. discomfort or well-being, I shall use the word 'feeling'. On the other, if, in my experience of well-being, I express, for example, joy, or in my experience of discomfort, express, for example anger, in other words, joy and anger *in relation* (min betoning) to something or someone, I shall use the word emotion. When feelings are seen as non-intentional, then it is only a question of agreeable or disagreeable, impressions on the same level as hunger, thirst and sexual drive. When feelings are perceived as emotions i.e. as intentional, it can occur on the basis of an evaluation, or an evaluating attitude. /.../ emotions are defined, or as I prefer to say constituted, when a *desire* (min betoning) and a *belief* (min betoning) are directed at the same object.⁵⁹⁸

Herrmann pekar på att skillnaden mellan 'feeling' och 'emotion' är att den senare är i *relation* till något, och att emotioner konstitueras av (Herrmann vill undvika definieras av) två element; 'desire', begär och 'belief', övertygelse (om objektet för känslan).

Vi kan börja inse att emotioner är något mer än känslor, när Nussbaum, Zagzebski och Herrmann gör distinktionen mellan känsla och emotion. Begreppet 'emotion' och 'emotioner' går utöver 'känsla' och 'känslor' menar de. Känslor täcker inte helt emotion, emotion verkar vara större och mer omfattande än bara en känsla. Innehållet i känsla skiljer sig från innehållet i emotion genom

595 Zagzebski, 2003, 115.

596 Nussbaum, 2001, 1.

597 Nussbaum 2001, 62.

598 Herrmann 2004, 187-188.

att emotion är i relation till något eller någon, och en känsla kan uppträda utan någon relation till något objekt. Känslor är det vi vanligtvis kallar känslor, till exempel glädje, kärlek, oro, sorg, vrede, leda, smärta och de är påtagliga och skiftande, såsom Nussbaum med stoikerna framhåller det, och del av vad det är att vara människa. Känslorna är dock utan objekt. De kan komma utan att vi vet varför eller vad eller vem de gäller. En emotion innefattar känslor – men känslorna är inte emotionen. Det krävs mer än en allmän känsla för att kunna kallas emotion.

Grundläggande karakteristika för emotioner är enligt Nussbaum:

1. Emotioner visar på vår sårbarhet och vårt behov av andra. Vi är inte själv-tillräckliga och det gör oss sårbara och utsatta för det som ligger utanför vår kontroll.
2. Emotionerna fokuserar på de egna personliga målen. De är inte opartiska eller objektiva och de är färgade av tidiga upplevelser och de personer som man interagerat/icke-interagerat med tidigt i livet (bakgrundsemotioner). Emotionerna verkar obalanserade eller partiska.
3. Emotionerna verkar vara ambivalenta mot sina objekt. Kärlek är mixad med hat och motvilja.

Tar vi dessa tre punkter så ser det inte alls ut som om emotioner skulle vara en del av tänkandet.⁵⁹⁹ Men de är inte ”bara känslor” som kommer och går utan de är del av människans kognitiva förmåga, hävdar Nussbaum.⁶⁰⁰ Med *kognitiv* menar Nussbaum ”concerned with receiving and processing information”⁶⁰¹ Emotionerna, till skillnad från känslorna, är aktiva när det gäller människans förmåga att ta in och processa information om tillvaron, ofta osäker och oviss, hon är satt att leva i och där hon måste göra bedömningar för sin överlevnad.

Det finns ändå rätt mycket som talar *emot* att känslor skulle vara kognitiva och en del av människans tänkande. De verkar ofta vara långt ifrån allt vad som kan kallas tänkande om vi ser hur kaotiska de kan upplevas vara. De kan verka fungera helt irrationellt i olika situationer är inte svårt att se. Det skulle vi kunna ge många exempel på från vardagen. Till exempel som när någon brister ut i stor irritation över någon som råkar tränga sig före i en lång kö till något. Eller en svår situation vid exempelvis en olycka när någon börjar skratta hysteriskt utan att det är ett dugg roligt. Känslorna verkar då vara något som skall tyglas av tankeförmågan, inte en del av människans intelligens som vi såg i resonemanget om emotivismen. Men, menar Nussbaum, ’emotioner’ är alltid om (about) något. De är inte bara känslor i största allmänhet utan hon talar om ”aboutness”⁶⁰², ”omkringhet” skulle det möjligtvis kunna heta på svenska. Det finns alltid ett objekt och emotionerna har alltid en riktning en ”riktadhet”. Det finns alltså ett intentionalt objekt. Det är en någon, ett subjekt, som förkroppsligar (embodies) ett aktivt sätt

599 Nussbaum 2001, 4, 50, 135.

600 Nussbaum 2001, 23.

601 Nussbaum 2001, 23.

602 Nussbaum, 2001, 28.

att se på något eller någon som är värdefullt för denna någon. Man ser så att säga ut ur sitt eget (subjektiva) perspektiv och förkroppsligar det man ser, såsom man ser ut genom ett fönster mot något *utanför* fönstret. Det är dock inte ett seende i största allmänhet, där blicken kan flacka runt, utan ett seende riktat mot ett *mål*, ett objekt. Emotionerna kan liknas vid en pil som far från den spända bågen mot ett mål. Men det är *inte bara ett seende*, det är också *föreställningar* om objektet som subjektet förkroppsligar. Dessa föreställningar är helt väsentliga för emotionens identitet menar Nussbaum.⁶⁰³ Så en emotion enligt Nussbaums definition är inte *bara* en känsla utan också *tankar*. En upplevelse som *känns* behöver åtföljas av föreställningar (tankar) om objektet som orsakar upplevelsen. *”it seems necessary to put the thought into the definition of the emotion itself.”*⁶⁰⁴ Nussbaum vidgar här perspektivet för oss och uppmärksammar att en känsla som också innefattar tankar om ett objekt är *mer* än bara själva känslöförmimelsen. Emotioner är alltså *både* känslor och tankar. Men Nussbaum stannar inte här. Hon fortsätter:

*“we notice something marked in the intentional perceptions and the beliefs characteristic of emotions: they are concerned with value, they see their objects as invested with value or importance.”*⁶⁰⁵ och *“The value perceived in the object appears to be of a particular sort. It appears to make reference to the persons own flourishing (min betoning). The object of the emotion is seen as important for some role it plays in the persons own life.”*⁶⁰⁶ och vidare: *“emotions have heat and urgency: because they concern our most important goals and projects, the most urgent transactions we have with our world.”*⁶⁰⁷ Emotioner skulle alltså vara inblandade i de värden som människor har. Emotionerna värderar människor, situationer eller ting i vår tillvaro. De värderar någon eller något som är av högsta betydelse för en människa i hennes liv. Utan denna någon eller något skulle livet vara sämre, fattigare och tommare. Det finns ett objekt som emotionerna värderar högt för personens välbefinnande och de är en del av människans intelligens, med en komplicerad struktur som är delvis narrativ. Ett narrativ som innehåller våra relationer till det vi värderar högt i livet och som har betydelse för vårt välbefinnande på ett djupt plan, vårt blomstrande.⁶⁰⁸ Detta gör emotionerna till *’urgent’*, angelägna, ja till och med tvingande. De går inte att bortse ifrån eller tygla. Det går inte att förhandla med dem. Det betyder att emotioner är viktiga, kanske till och med har med något livsavgörande att göra. (Jfr Strandberg och Herrmann i diskussionen om livsfrihet och det man är beredd att till och med dö för.) De är inte bara allmänna känslor eller kaotiska känslostormar utan anledning, där människan är utkastad utan tankar och riktning. Emotionerna rör sig kring det som är viktigt på djupet för henne. Kanske det som hon ser som värt att försvara

603 Nussbaum, 2001, 30.

604 Nussbaum 2001, 30.

605 Nussbaum 2001, 30.

606 Nussbaum 2001, 30-31.

607 Nussbaum 2001, 77.

608 Nussbaum 2001, 2.

med sitt liv till och med som jag förstår Nussbaum. Det här ser ut att bli ganska långt från emotivismens kaotiska känslostormar utan fast grund.

Emotioner ser Nussbaum som del av ett blomstrande liv för människor. De är kognitiva och de ingår i en process i ett livslångt lärande, en slags *faktainhämtning*, så som jag tolkar Nussbaum. Herrmann är också inne på detta spår och skriver: ”*Orienteringen i en osäker och oviss tillvaro förutsätter att något fungerar som stabilt. Fakta, dvs. vad som berättigat kan anses vara fallet, kanske gör det?*”⁶⁰⁹ Fakta behövs om tillvaron för att vi ska fungera som människor. Vi behöver särskilt ha fakta om grundläggande överlevnadsförhållanden såsom var vi kan få vatten, mat, skydd, sömn och om det finns en grupp att tillhöra. Har vi inte fakta om sådant kan vi inte överleva i längden. Fakta är viktiga. De går inte att bortse från. Men, fortsätter Herrmann:

I en bestämd bemärkelse är fakta visserligen något givet, men de fungerar ändå inte som stabil hållpunkt som sådana. Det gör de först när de samtidigt anses vara *viktiga* (min betoning). För att något ska anses vara viktigt, krävs emotioner. Först när sådana föreligger, kan något bli viktigt.⁶¹⁰

och ”*På så sätt är emotioner en omistlig del av vår verklighetsuppfattning*”⁶¹¹. Både Nussbaum och Herrmann tycks ha liknande uppfattningar om att emotioner är en viktig del av en informationsprocess om tillvaron, dvs. av vår verklighetsuppfattning. Fakta verkar *komma till liv* i en verklighetsuppfattning genom emotionerna. Utan emotioner är en förälders död, såsom i Nussbaums berättelse, bara ett biologiskt faktum, en död kropp. En död kropp som ska begravas och bli mull tillbaka i ett biologiskt kretslopp. Genom emotionerna blir moderns död en del av Nussbaums verklighetsuppfattning, där det är sant att modern är död biologiskt, men – det är inte allt. Modern är också död på ett djupare existentiellt sätt för dottern och vad det kan innebära för hennes fortsatta levnad och välbefinnande. Hade det bara rört sorg som kaotiska känslor som kom och gick mentalt och fysiskt genom Nussbaum, utan att lämna kognitiva spår, hade det inte fått den genomgripande upplevelse som Nussbaum beskriver. Hon ser att hon har fått en ny och djupare kunskap om den ovissa och osäkra tillvaron, genom sina emotioner. Hon älskar sin mor och moderns död påverkar resten av Nussbaums fortsatta liv.

Hittills har Nussbaum gjort oss uppmärksamma på det upplevande subjektet och de emotioner som är knutna till subjektets upplevelse av tillvaron. Det är ganska mycket så här långt ett introspektivt perspektiv på emotioner. Litegrann lurar kanske solipsism i begreppet emotioner nu. Skulle vi försöka svara på Nussbaums frågor om vad känslor är bra till, om vi förstår dem såsom introspektiva, så skulle svaret vara, att det inte så enkelt att se vad de är bra till med en

609 Lindfelt, Slotte & Björkgren (red.)2010, 145.

610 Lindfelt, Slotte & Björkgren (red.)2010, s.145.

611 Lindfelt, Slotte & Björkgren (red.)2010, s.146.

för subjektfixerad syn på emotioner. Det verkar svårt att få emotioner att medverka till etiska ställningstaganden utöver de som kan gälla de egna personliga behoven. Viljan och officiella institutioner som bygger sin verksamhet på förnuft istället för känslor skulle i så fall vara bättre lämpade till samhällsbyggandet, än emotioner hos enskilda individer – även om de var i ett kollektiv av människor med emotioner. Förnuftet tycks avgå med segern om vi ser emotioner på detta sätt, trots att de framställs som kognitiva.

Jag tolkar inte Nussbaum så att hon skulle förorda en solipsistisk inställning, men man kan läsa henne så, i den förklaring till vad emotioner är som hon ger och därför vill jag lyfta fram det här och kommer att återkomma till det. För att ytterligare försöka förstå vad som menas med emotioner och försöka förstå om de är interna angelägenheter i en människa, eller om de också innefattar ännu tydligare både ett subjekt och ett objekt går vi till Zagzebski och *emotioner som tjocka begrepp*.

4.2.5. Tjocka begrepp

I sin artikel från 2003, *Emotion and Moral Jugement*, beskriver Zagzebski emotioner i termer av '*tjocka begrepp*' och om huruvida de är *pådrivande* när det gäller att handla moraliskt. Hon ser att det finns moralisk aktivitet och moralisk passivitet inför situationer i livet. Hon söker en förklaringsmodell till vad det är som gör att moralisk aktivitet uppkommer. Hon föreslår:

What I am proposing is that emotions are potentially motivating because of their intrinsic features. Their affective aspect is "*pushy*". And their intentional objects give them something to which the agent is motivated to respond.⁶¹²

Det Zagzebski lyfter fram, är emotionernas pådrivande och motiverande karaktär. Emotioner finns i människan och de driver henne till handling. Någon reagerar på något. Det sker med hjälp av emotioner. Den som reagerar är då i samklang med emotionen.⁶¹³ Zagzebski menar vidare att emotionerna är *deskriptiva och affektiva* till sin natur – "*I claim that an emotion is a psychic state that is both cognitive and affective where the cognitive and the affective are not separable states.*"⁶¹⁴ och "*Emotion is not simply a word for an amalgam of two basic states.*"⁶¹⁵ Emotioner är inte en blandning eller mix av känsla och kognition, istället är det kognitiva och affektiva är *ouplösligt förenade* till en helhet i emotionen. Emotionen är "*pushy*", det vill säga den driver subjektet att reagera på objektet. Reaktionen är då i samklang med emotionen. Zagzebski markerar en skillnad i synsätt gentemot Nussbaum. Nussbaum som menar att emotioner är värdeomdömen om objekten

612 Zagzebski, 2003, 116.

613 Zagzebski, 2003, 115.

614 Zagzebski, 2003, 109.

615 Zagzebski, 2003, 110.

med avseende på de värden de har för subjektet. Zagzebski klargör sin syn:

The view I am proposing here differs in an important way from the view that emotions are responses to value. The emotion of pity is not a response to something as pitiful; the emotion of contempt is not a response to something seen as contemptible, and so on. Rather, seeing something as pitiful is a feature of the state of being in emotion of pity; seeing someone as contemptible is a feature of the state being in the emotion of contempt. Emotion is a kind of value perception that feels a characteristic way.⁶¹⁶

Zagzebski ser inte emotionen som svaret på ett objekt eller en situation, exempelvis 'förakt' (*contempt*). Emotionen förakt är då ett värdeomdöme av något eller någon man ser som värd att förakta. Emotionen förakt är istället att vara *i ett tillstånd av förakt*, menar Zagzebski.

Nussbaum ser emotioner som uppkomna av det man ser som värdefullt för en själv och blomstrandet i det egna livet. Zagzebski menar att man kommer i ett tillstånd av emotionen av det man reagerar på. Emotion för Zagzebski är en värdeuppfattning som känns på ett karaktäristiskt sätt.

Det kan ses som en hårfin skillnad mellan det Nussbaum presenterar om emotioner som kognitiva, till skillnad från Zagzebski. Den skillnaden blir dock viktig för att förstå vad Zagzebski och Nussbaum menar att emotioner är. Nussbaum diskuterar inte så mycket ett fixt innehåll i emotioner, att till exempel kärlek känns på ett speciellt sätt för att vara kärlek. För Zagzebski blir detta den springande punkten. Är det 'kärlek' som är det tjocka begreppet så känns det just 'kärlek'. Man kommer i ett tillstånd av 'kärlek' enligt Zagzebskis syn på emotioner. Nussbaum och Zagzebski diskuterar alltså lite olika saker kring emotioner. Vi kan se Nussbaum som mer introspektiv och Zagzebski som mer extrovert. Men det blir viktigt att se skillnaden, eftersom Zagzebski kommer att föreslå att tjocka begrepp kan ses som att de har ett propositionellt innehåll och alltså kan vara sanna eller falska. Nussbaum ser också att det finns ett propositionellt innehåll i emotioner, men lägger inte sitt fokus där.⁶¹⁷ Nussbaum menar att innehållet i en emotion går att verbalisera (som till exempel sorgen över moderns död är ett exempel på) men att innehållet är mer än så, eftersom även djur och små barn som inte har språk också har emotioner. Nussbaum menar att det är inte nödvändigt att fastna i frågan om språk och propositionellt innehåll när det gäller emotioner. Hon menar att det finns propositionellt innehåll i emotioner som det som går att verbalisera. Det går att försöka att *översätta* barns och djurs icke-verbala språk till ett propositionellt innehåll. Det finns också emotioner som inte det inte är lätt att verbalisera eller ens går att verbalisera.⁶¹⁸ Med detta i minne övergår vi till Zagzebski.

Vad är grundläggande för Zagzebski? Zagzebski undersöker och finner att

616 Zagzebski, 2003, 115.

617 Nussbaum 2001, 90-91.

618 Nussbaum 2001, 127-129.

den humeska uppdelningen mellan ”*any given belief (or cognitive) state*”⁶¹⁹ skild från ”*any given desiderative (or affective) state*”⁶²⁰ inte fungerar helt, när det gäller alla slags bedömningar i livet. Den kan fungera för de tillstånd som Hume avsåg, men att det finns andra tillstånd som den humeska doktrinen inte fungerar på.⁶²¹ Humes syn på det rationella och det emotionella är att de står i motsatt förhållande. Moralen finns i emotionernas värld och förnuftet är *passionernas slav*. Förnuftet kan inte ge oss kunskaper om moraliska distinktioner, fel eller rätt, ont eller gott. Förnuftet är inte moralens grund eller ledfyr eller källan till moralisk kunskap. Moralen handlar inte om empiriska fakta, menade Hume. När vi betraktar en handling, är den inte ond eller god i sig, utan den bara är. Det är betraktaren som avgör kvalitén, ont eller gott till exempel, i en handling eller situation. Allt detta finns i betraktaren.⁶²²

Zagzebski är ute efter att behandla de tillstånd där Humes uppdelning inte tycks fungera:

It is unlikely that many of us have a clear idea of what constitutes being in a state of an emotion as pity, or even how to individuate our emotional states in advance of a plausible theory of emotion. If we had a clear idea in advance, we would not be faced with so many wildly differentiating accounts of emotion.⁶²³

Skulle man testa den humeska doktrinen genom introspektion, kan man föreställa sig ett tillstånd av ren kognition eller ren emotion. Men, Zagzebski menar att det inte är så tydligt att vi enkelt kan ha en idé om vad det innebär att vara i ett emotionellt tillstånd som till exempel ömkan, ’*pity*’. Inte heller går det enkelt att dela upp våra emotionella tillstånd, genom en godtagbar teori om emotioner. Om vi hade en idé i förväg om emotioner så skulle vi inte mötas av den spretigheten i berättelserna om emotioner som vi gör, menar Zagzebski. Det går alltså inte menar hon, att enkelt dela upp det kognitiva och det emotionella enligt humesk modell. Det emotionella och kognitiva hör samman på ett komplext sätt säger vår erfarenhet, menar Zagzebski. Zagzebski hävdar istället, mot den humeska doktrinen, att emotionerna är kognitiva och verksamma vid moraliska bedömningar.

619 Zagzebski 2003, 117.

620 Zagzebski 2003, 117.

621 Zagzebski 2003, 117.

622 Nordin 2003, 359-362. Hume antar inte att det inte finns någon moral bara för att förnuftet inte är delaktigt i moralen. Hume ser i stället att människan har en moralisk instinkt, ett moraliskt sinne som är grundlagt i alla människor (om de inte är sjuka eller skadade).

623 Zagzebski 2003, 118.

Hon förklarar så här angående grundnivån i moraliska bedömningar:

A situation has certain descriptive features D. My perceptual and cognitive awareness of D, together with my emotional dispositions, causes me to be in a certain emotional state E. E is an affective state whose intentional object is the D situation seen as falling under a thick concept A. I cannot see situation D as A without being in emotion E. I can express emotion E by making the judgement "That is A".⁶²⁴

Hur kan detta förstås? Zagzebski menar att en situation D har vissa deskriptiva särdrag. Min perception och kognitiva medvetenhet om D, *tillsammans* med mina emotionella förutsättningar gör att jag kommer i ett emotionellt tillstånd E, där E är ett affektivt tillstånd som har som intentionalt objekt, är situationen D. Jag kan inte se situationen D utan att vara i emotionen E. Till exempel så har situationen att *'håna'* någon ett särdrag. Min perception och kognitiva medvetenhet om vad som är värt att håna tillsammans med de emotionella förutsättningar jag har som person, gör att jag kommer i ett emotionellt tillstånd, ett tillstånd av *'hån'*. *'Hån'* är då ett tjockt begrepp. Det går inte i situationen att se ett hån som ett tjockt begrepp, utan att vara i det emotionella tillståndet *'hån'*. Jag kan ge uttryck för emotionen *'hån'* genom att fälla omdömet "*det här är ett hån*". De som ser mig kommer att höra vad jag säger och då både se och förstå, vad som menas med just ett *'hån'* i situationen. Så tänker sig Zagzebski att emotioner innehåller tjocka begrepp.

Zagzebski menar att en emotion som att till exempel att känna sig *'förolämpad'* är *mer* än att till exempel känna sig allmänt illamående. Många saker kan orsaka känslan av illamående. Det behöver inte ha någon uppenbar orsak vi kan se som har orsakat illamåendet. Illamåendet kan bara komma över oss. Det är en känsla i kroppen. När det gäller till exempel en förolämpning är det som händer med oss annorlunda, än vid känslan av det av ingen tydlig orsak uppkomna illamåendet. Annorlunda är det med en förolämpning. Den emotion som är förknippad med det som får oss att känna oss förolämpade av en person som uppträder förolämpande kan *inte skiljas* från emotionen *i oss* när vi känner oss förolämpade av en person som uppträder förolämpande. Det kognitiva och affektiva är sammanflätat.

För att man skall kunna känna sig *'förolämpad'* måste man inom sig ha viss emotionell predisposition, menar Zagzebski. Just predispositionen gör att känslan av förolämpning upplevs när vi träffar en förolämpande person. Där går det, enligt Zagzebski, att identifiera ett *tjockt begrepp*. Nu har inte alla människor samma predisposition emotionellt, även om emotioner kan ses som del av alla människors grundutrustning. Alla människor blir inte förolämpade av samma saker. Ett tjockt begrepp är något som är förknippat med det upplevande subjektet och dess historia, kulturella kontext och konstitution (här liknar det Nussbaums syn på

624 Zagzebski 2003, 118.

emotioner). Ändå är ett tjockt begrepp inte något helt igenom subjektivt. När en person upplever sig förolämpad är han eller hon *del av* det tjocka begreppet förolämpning. Detta tjocka begrepp finns i ett kollektiv i en kontext, men finns också mer *universellt*. Zagzebski menar att emotionen att vara förolämpad kan delas av andra som också upplever sig förolämpade av något eller någon. När två personer möts och båda har upplevelser av vad det innebär att vara förolämpad, delar de en gemensam emotionell erfarenhet oavsett eventuella kulturella skillnader. Båda har haft emotioner förknippade med en förolämpande människa eller situation. Båda vet vad det innebär att uppleva sig förolämpad. De vet vad förolämpning är genom att de har mött förolämpande människor eller förolämpande situationer. De har båda varit del av ett tjockt begrepp, i det här exemplet en förolämpning. De delar erfarenhet av hur det är att vara förolämpade.

Tjocka begrepp kan också ses utifrån av andra personer och skapa en förståelse av vad det är att vara förolämpad. Har vi till exempel aldrig upplevt en förolämpning vet vi inte hur det *upplevs*. På så sätt kan vi, genom att se en förolämpad människa, bilda oss en uppfattning, om än utifrån, av hur det ser ut och låter när någon blir förolämpad. Vi kan genom att se och höra hur andra reagerar på en förolämpning få del av det tjocka begreppet förolämpning. Om vi någon gång senare i livet kanske blir förolämpade så finns det en förståelse, en emotionell predisposition, som upplevelsen kan landa i. Det kognitiva är så oupplösligt förenat med det deskriptiva, även för en utomstående betraktare. Vi har lärt sig något om vad förolämpning är och kan genom detta beskriva det vi själva upplever, om vi skulle råka ut för en förolämpning.

Ett till exempel för att försöka förstå tjocka begrepp som både djupt personliga och som kollektiva. Det påminner om upplevelsen av att se färger och ha ett begrepp om vad en färg är. Det är knutet till ett upplevande subjekt, ett jag, och samtidigt är en del av det kollektiva i att veta vad till exempel färgen gul är. Alla som har fått lära sig att gul är en färg vet att den ser ut på sitt speciella sätt. Den är gul. Ändå uppfattar var och en ändå färgen gul på sitt eget, subjektiva, sätt och det kan inte skiljas ut från personen som betraktar det gula. Gulheten sitter så att säga i betraktarens öga och det är oupplösligt förenat med det deskriptiva i färgen gul, samtidigt som färgen är gul för alla som ser den. Den som aldrig har lärt sig vad färgen gul är vet inte detta. Den ser något som den inte (ännu) har ett begrepp för.⁶²⁵ Så fungerar det också med tjocka begrepp, enligt Zagzebski. De finns där, de är både affektiva och kognitiva och riktade mot ett objekt eller en situation för ett subjekt, och det går att få ett begrepp på det upplevda; till exempel begreppet 'gul' eller begreppet 'förolämpning'.⁶²⁶

Vad är då *inte* ett tjockt begrepp? Zagzebski låter oss förstå att det är skillnad på att vara förolämpad *av* ett bryskt uppträdande eller att vara förolämpad *över* ett bryskt uppträdande. Det blir viktigt vilken preposition som används. Zagzebski menar att det är att vara förolämpad över något och det är det som

625 Herrmann, 2004, 203.

626 Herrmann, 2004, 194.

utmärker ett tjockt begrepp. Den deskriptiva och affektiva aspekten är då oupplösligt förenad i ett tjockt begrepp. Det finns då ett affektivt tjockt begrepp för en emotion som orsakas av ett objekt. Det går att känna sig förolämpad utan att förolämpningen har ett förolämpande objekt, men det är *inte* ett tjockt begrepp. Det behövs att det finns något *objekt* att rikta emotionen mot för att det skall bli just ett tjockt begrepp. Det är just denna *riktadhet* som är utmärkande för ett tjockt begrepp. Så långt är Nussbaum och Zagzebski överens om emotioner som kognitiva, men Zagzebski menar (här går hon vad jag kan förstå längre än Nussbaum) att givet att emotioner är kognitiva och inblandade i våra bedömningar i olika situationer, så är det ändå inte otroligt att bedömningarna är mer komplexa till sin karaktär än vad en given emotion kan vara, även om den är kognitiv. Här skiljer sig Zagzebski från Nussbaum. Nussbaum går längre än Zagzebski, vad jag kan förstå i denna fråga. För förståelsen av att det går att se emotioner som kognitiva ser vi att Nussbaum, Zagzebski och Herrmann har en ganska samstämmig syn på emotioner. Emotioner är mer än känslor och de finns som del av människans kognitiva utrustning.

Följer vi Nussbaum, Zagzebski och Herrmann och ser emotionerna som kognitiva, så lär emotionerna oss något om livet och hur livet kan hanteras. Livet kan hanteras med det kunnande vi får genom emotionerna. Herrmann beskriver att emotioner kan uttryckas på olika sätt. Tjocka begrepp är ett sätt. Han skriver:

Since my judgement expresses an emotion, it expresses a state which motivates me to act. Furthermore since my judgement also maintains that some person, some object, or some matter of fact is subsumed under the thick concept, which is used for the intentional object of this emotion its form is that of a statement. The statement is about the intentional object of the emotion. Furthermore when I, in my judgement, make the statement, I am in a cognitive state of conceiving the intentional object as being subsumed under the thick concept in question. If the intentional object is subsumed under the concept, the judgement is correct; if not, it is false. A judgement such as 'This is rude' can either be correct or false although it expresses emotions. What makes a judgement that certain behaviour is rude, correct, is that the behaviour is rude. Given that we know when I can rightly claim that the behaviour is rude, behaviour is rude in principle for the same reasons that a piano stands in the corner, and that the sky is blue, namely that a piano does in fact stand in the corner and the sky is in fact blue.⁶²⁷

Herrmann tar fram två viktiga saker om tjocka begrepp; eftersom de är bedömningar som uttrycks i emotioner orsakade av någon eller något, så 1) motiverar de till att *agera* och 2) de kan vara ett "*statement*"⁶²⁸, ett påstående. Det förstnämnda är en viktig insikt, när vi snart ska övergå till att bearbeta barmhärtighet sedd som emotion. Det sistnämnda öppnar möjligheten att tala om emotioner i samband med påståenden. Påståenden som kan vara sanna eller falska och hur det kan förstås i samband med självförståelsen vid mötet med riter. Detta

627 Herrmann, 2004, 195.

628 Herrmann, 2004, 195.

kommer att återkomma i den avslutande diskussionen i avhandlingen.

4.2.6. Barmhärtighet

Vad är 'barmhärtighet'⁶²⁹ enligt Nussbaum? Frågan om ett solipsistiskt dike Nussbaum riskerade att hamna i med sin diskussion kring emotioner som kognitiva för självet, berördes ovan. Vi ska se att hon inte hamnar i detta dike, utan det Nussbaum menar är: det finns emotioner som slår en ring kring självet som till exempel 'äcket'. Hon ser också att det finns emotioner som öppnar självet för andra. Det är där vi hittar 'barmhärtighet'. Barmhärtighet, menar Nussbaum, är en smärtsam emotion som uppkommer av en annan människas oförtjänta lidande.⁶³⁰ Barmhärtighet är inte empati, sympati eller att tycka synd om, det är mer intensivt än så.⁶³¹ Den som kommer i ett tillstånd av barmhärtighet ser att det som sker med den andra har att göra med den människans blomstrande – och det gör ont i betraktaren.

Det finns en kognitiv struktur i barmhärtighet, menar Nussbaum:

1. En uppfattning att det som sker den människan betraktaren ser är illa och inte trivialt.
2. Att det som sker är oförtjänt. Det finns ett tredje element också;
3. Utsikterna för betraktaren som har emotionen skulle kunna vara liknande dem som den lidande har. Detta tredje element är osäkert om det är nödvändigt säger Nussbaum.⁶³² Jag håller inte med Nussbaum om den tredje punkten och ska återkomma till det strax.

Ser vi till exemplet ovan så kan vi se att scenario 2 i exemplet Vigseln, kan följa strukturen i barmhärtighet. Inne på toan upptäcker kusinen att det som håller på att ske är illa. Han har lämnat rummet hastigt. Vigselparet står där och undrar. Släktingar och vänner undrar också – vad hände? Det hela håller på att bli en smärre katastrof för vigselparet. Det har satsat stort på denna dag och både lagt ner tid, kärlek och medel för att få en dag att titta tillbaka på i livet med glädje. Två de är oskyldigt drabbade. De har inte gjort något egentligt fel. Lagstiftningen tillåter vigsel av samkönade likväl som olikkönade par. De har glatt sig åt dagen. Kusinen har medverkat till dagen på många sätt under våren. Paret är alltså oskyldigt ser kusinen. De misstänker inte att något är fel. De står där i god tro att allt är väl. Den tredje delen i den kognitiva strukturen (den Nussbaum är osäker på), att detta också skulle kunna drabba kusinen själv, det vill säga att någon kanske skulle tycka illa vara om hans vigsel i en framtid med fästmän, skulle kunna vara en faktor i bedömningen av situationen, men den kan lika gärna inte spela

629 Nussbaum 2004, 302: Nussbaum beskriver skillnaden mellan 'sympati' och 'barmhärtighet' *"compassion" seems more intense and suggests a greater degree of suffering both on part of the afflicted person and on the part of the person having the emotion*". Detta är av vikt för mitt fortsatta resonemang för utvecklandet av kritik av riter.

630 Nussbaum 2001, 301.

631 Nussbaum 2001, 302f.

632 Nussbaum 2001, 306.

in, menar Nussbaum. Att vara rädd att något illa som drabbar andra också ska drabba en själv är inte lika självklart viktig som de två första, menar Nussbaum. Kusinen drabbas alltså av barmhärtighet enligt strukturen 1) och 2) och eventuellt 3) och förbarmar sig över Johan, om vi följer Nussbaums kognitiva struktur i barmhärtighet. Vigseln kan fullföljas enligt planerna eftersom kusinen drabbas av emotionen barmhärtighet.

Jag ska dröja lite vid den tredje delen i den kognitiva strukturen av barmhärtighet. Nussbaum vill föra in som tredje alternativ i den kognitiva strukturen, en bedömning utifrån frågan om ett blomstrande liv; den om liknande omständigheter.⁶³³ Hon menar att den (aristoteliska) bedömningen, att liknade omständigheter skulle kunna drabba den som möter en lidande person, bara är ett epistemologiskt verktyg i bedömningen om ett blomstrande liv. Jag vill se att liknande omständigheter är en springande punkt i strukturen i barmhärtighet. Frågan om ett blomstrande liv ligger inbäddad i detta. Frågan om liknande omständigheter kommer att handla om ett blomstrande liv, menar jag. Jag själv, liksom andra människor, längtar efter ett blomstrande liv. Det är grundläggande. I och med att det är grundläggande så kommer de bedömningar vi gör, att utgå från längtan efter ett blomstrande liv när vi gör våra bedömningar i livet. Alltså kommer frågan om ett blomstrande liv att finnas med, när vi ser att det finns liknande förutsättningar för oss det vill säga det kunde ha varit vi som var i någon annans belägenhet.

Jag håller alltså inte med Nussbaum om hur denna tredje punkt ska förstås och placeras i den kognitiva strukturen av *'barmhärtighet'*. För det första vill jag vända på punkterna och sätta den punkten först och därmed säga att det viktigaste är igenkännandet i den andres belägenhet. Utsikterna att *det kunde varit jag* som vore i hans ställe är avgörande. Det är den grundläggande kognitiva delen i *'barmhärtighet'*. Utan detta kognitiva inslag blir det svårare att drivas till handling, menar jag. Men, det är inte bara kognitiv dimension, det är också en grundläggande *moralisk* dimension. Frågan om bedömningen av ett blomstrande liv kommer med så att säga på köpet. I ett blomstrande liv ingår det att människor är ansvariga för varandra, i en gemensam mänsklighet. Jag menar att igenkännandet kommer före frågan om ett blomstrande liv. Det är inte bara ett epistemologiskt verktyg i frågan om ett blomstrande liv. Här kretsar vi kring Wittgensteins dunkla *"att hitta sig själv i den andre"*. Vi ska se närmare på fenomenet barmhärtighet och benägenhet till handling i en situation.

På svenska kan *'barmhärtighet'* även kallas *'medkänsla'* eller *'medlidande'*. Dessa två ord täcker mycket av det som ingår i begreppet barmhärtighet. De har dock en större fokusering på det känslomässiga, utan att för den skull alltid vara förknippade med handlingsperspektivet. Det är det senare, den moraliska dimensionen i handling, som täcks av begreppet barmhärtighet. Det är av den

633 Nussbaum 2001, 321.

anledningen föredrar jag att arbeta med begreppet barmhärtighet. Nussbaum skriver:

Compassion takes up the onlooker's point of view, making the best judgement the onlooker can make about what is really happening to the person, even when that may differ from the judgement of the person herself.⁶³⁴

Detta blir intressant för kritik av riter. Den som i barmhärtighet gör en bedömning utifrån, gör den bästa bedömning som den kan göra. Den bedömningen behöver inte vara samma som den som den man bedömer, gör om sin egen situation. Det betyder att om man kritiserar ett ritualiserande gör man det ur ett tredjepersonsperspektiv. Ser man emotioner som kognitiva och också som innehållandes 'tjocka begrepp' med Zagzebski och Herrmann så förbinds den emotionella reaktionen i sin riktadhet med den eller det man reagerar på. Det skulle betyda att drabbas man av emotionen 'barmhärtighet' med den kognitiva struktur Nussbaum föreslagit och där det tredje inslaget görs till det viktigaste i strukturen, så hålls förstapersonsperspektivet samman med tredjepersonsperspektivet. Wittgensteins uttryck att "hitta sig själv i den andra" kan bli något mindre dunkelt. Man kan förstå att det kunde varit man själv som var i den andres belägenhet, när man drabbas av emotionen barmhärtighet. Drabbas man av emotionen barmhärtighet och ser den andres belägenhet, så skulle man också kunna drivas till att handla utefter den moral man är kapabel till, med ett blomstrande liv som klangbotten i handlingen. Detta ligger implicit i själva reaktionen. Hur kan detta förstås i vår mångfacetterade tid?

Kurtén har i artikeln Varför får jag inte ta livet av min broder?⁶³⁵ belyst modernitetens framväxande självcenterade livshållning. Den sönderfallande enhetskulturens självklara förhållningssätt till en gemensam grund för moralen ställde människan ensam med sin brottning med tillvaron. Kurtén skriver: "Enhetskulturens sönderfall innebar att den självklara grunden för all moral bröts sönder. – "Om Gud inte finns är allt tillåtet!" – Hela den moderna moralfilosofin kan ses som ett sökande efter något som kunde ersätta gudomens plats för moralen." Den människosyn Goffman beskrivit med människan som en *krok på väggen* syns skymta fram allt tydligare i moderniteten. Den moral som blir möjlig för en människa, blir gruppens moral som den enskilda kan tillägna sig i ett intrikat växelspel inom gruppen. Moral blir ett relativt begrepp med olika grupper som konkurrerar i moraluppfattning. Det som är tillåtet i en grupp är helt otänkbart i en annan grupp. Kurtén belyser detta: "Det viktiga i dessa relativistiska lösningar är att moralens mening enligt dem (filosofer) vilar i subjektiva preferenser och lösningar."⁶³⁶ Inom moralfilosofin bejakas, enligt Kurtén, relativismens lösning på de moraliska frågor som människan ställs inför. Problem för den kristna moralfilosofin löses med att se att det skulle finnas en specifik *kristen moral*. Det ses som

634 Nussbaum 2001, 309.

635 Kurtén, 1999, 158-167.

636 Kurtén, 1999, 158-167.

meningslöst att söka efter en moral som fler än kristna människor skulle omfatta. Det får som konsekvens att för kristna så gäller en moral och för icke-kristna en annan moral. Det som blir konsekvensen av ett sådant relativistiskt färgat tänkande är att det som håller ett pluralistiskt samhälle samman är lagstiftningen. ”*Det som inte är i lag förbjudet, det är i princip tillåtet. Det som inte är i lag påbjudet, det har jag heller ingen anledning att engagera mig för.*”⁶³⁷ skriver Kurtén och påpekar samtidigt att det är inte så människor vanligtvis reagerar på andras ageranden. Människor reagerar på olika situationer i samhället som de finner omoraliska eller tangerar omoral enligt dem. Till exempel ses det som omoraliskt att tillskansa sig för mycket pengar eller makt, även om det inte sker på olaglig väg. Den som får en för stor fallskärm som avgångsvederlag från en post i ett företag som är statligt ses inte med blida ögon. En politikers moral synas i sömmarna i allt från enstaka inköp av en godisbit, till stora lägenhetsaffärer och till demokratiskt fattade riksdagsbeslut om till exempel nedskärningar inom offentlig sektor. Dessutom finns det en mängd etiska kommittéer inom skilda områden som ska ge råd och stöd i moraliskt handlande.⁶³⁸ De flesta arbetsplatser i Sverige har olika policydokument angående hur man ska uppträda på arbetsplatsen avseende jämställdhet, droger och alkohol, lojalitet mot arbetsgivaren etc. Man kan se att människor idag i alla fall inte räknar bort en gemensam moral i samhälleliga frågor.

Det finns olika sätt att lösa en gemensam bas för moralen, belyser Kurtén i artikeln. Kant har ett lösningsförslag där människan med förnuftets hjälp görs till en moralisk varelse som är förpliktigad att följa vissa ofrånkomliga moraliska principer för att kunna kallas människa. Det är förnuftet och dess vägledning i livshållningen som skiljer människan från djuren. Begreppet ’*människa*’ innefattar moralen och på så sätt hålls amoral och moralisk relativism stängda. Ett annat lösningsförslag är det naturrättsliga tänkandet. Detta slags tänkande ligger bakom talet om de mänskliga rättigheterna i MR och EK, som behandlades under *Riter och rättigheter*. Ett rätt och gott handlande med rättigheter och skyldigheter finns nedlagda i den mänskliga naturen. Ett tredje sätt är utilitarismen. Här ställs de goda konsekvenserna av ett handlande i centrum. Alla tre synsätten har det gemensamt att förnuftet är verksamt och kan kalkylera rationellt, för att nå fram till objektiva rätta eller i alla fall de bästa lösningarna. Kurtén menar att vare sig helt subjektivistiska eller objektivistiska grunder för moralen kan svara på frågan ”varför får jag inte ta livet av min broder? Svaret på det förra bygger på vad en enskild människa, kanske bara för tillfället, upplever som svar på frågan. Där är relativismen påtaglig. Svaren som de senare lösningsförslagen på frågan kan tänkas ge, kan fattas rationellt och se objektiva ut – men är lika mycket fast i

637 Kurtén, 1999, 163.

638 *Välkommen till etikprövningsnämnderna*, 2015. Ett exempel är etikprövning av forskning som avser människor. Från den 1 januari 2004 finns en lag om etikprövning av forskning som avser människor (etikprövningslagen). Den omfattar forskning på levande personer, men också forskning på avlidna och på biologiskt material från människor samt forskning som innebär hantering av känsliga personuppgifter.

relativism som det förra, menar Kurtén.

Kurtén ser en annan lösning i anslutning till filosofen Knut Lögstrup. Det är här begreppet 'tillit' som mänsklig möjlighet till samexistens kommer fram som lösningsförslag. "Denna hennes tillit fungerar på mig som ett tyst, men ofrånkomligt krav att leva upp till hennes förväntningar (eller oskuldsfulla hållning). Och i detta krav uppfattar vi vad det vill säga att vara en moralisk varelse."⁶³⁹ Här ses inte moralen som kopplad till yttre handlingar, några principer eller resultat, utan till den handlande själv och hennes sätt att hantera det hon ställs inför. De sätt varpå hon reagerar är inte godtyckliga; det vill säga relativa, utan hör samman med vad det innebär att leva som mänsklig varelse. Ställs jag inför en annan människa blir hon mitt ansvar, eftersom hon möter mig med sin tillit att jag kommer att se henne där hon är ställd inför mig. Mina tankar vandrar åter till Sachsenhausen för att försöka förstå vad Kurtén vill fånga in. I lägret utfördes mord på tusentals människor. Man kunde döda många en förmiddag och sedan gå hem till den närbelägna bostaden för att äta lunch med familjen och leka en stund med barnen, för att sedan återvända till lägret och döda fler innan middagen. Tanken svindlar. Vad hade hänt om man i ett ögonblick fått en människa ställd framför sig och verkligen sett henne. Bytt plats med henne i tanken och sett hela hennes liv för sitt inre öga. Jag tror att jag förstår vad Kurtén vill ringa in. Det kan handla om ett möte med en annan människa som likt mig själv är född, har mänskliga behov av mat, kläder, kärlek, tröst, glädje, livsmening och livsmål. Hon blir verklig för mig i det att jag ser henne, som hon är. Hon är lik mig på så många sätt. Jag är lik henne på så många sätt. Hon ställer krav på mig att få leva sitt liv. Vem är då jag som skulle ta mig rätten att släcka hennes liv? Svaret skymtar fram: Man tar inte, inte livet av sin broder för att någon gud eller ideologi menar att det är fel, utan för att det helt enkelt blir en omöjlighet att utföra en sådan handling, i ljuset av vad det skulle innebära att döda en annan människa.

Kurtén lämnar ut den enskilda människan utan att ha något att skylta sig med när hon ställs inför en annan människa. Här finns inga gudomliga budord eller några förnuftiga ideologier eller läror att gömma sig bakom som går att skylla på. Inte heller kan de tilldelade roller i gruppen som självet "kroken på väggen" kan hänvisa till och skylla på som ansvariga för ens handlingar gälla som argument. Den senmoderna människan ställs av Kurtén inför sig själv som fullt ut ansvarig för den andre. Men borde inte förnuftet kunna vara till hjälp? Kunde inte ett rationellt tänkande ändå vara ett gott medel för att nå moraliskt rätta beslut gällande en annan person? Har Kurtén räknat ut förnuftet för tidigt och lämnat den senmoderna människan i knipa? Om inte förnuftet är verksamt, är vi då inte utlämnade till ett känslokaos när vi ställs inför situationer där ett val behöver träffas? Är inte något gudomligt bud eller något förnuftigt uppsatt regelverk bättre vägvisare till ett moraliskt handlande?

Nussbaum förde fram filosofins uppgift att "*be responsive to human experience*

639 Kurtén, 1999, 165.

and yet critical of the defective thinking it sometimes contains.”⁶⁴⁰ Nussbaum belyser den viktiga insikten att tänkandet och förnuftet inte är perfekt. Om tänkandet och förnuftet vore perfekt, så skulle världen inte ännu, efter så mycket tänkande och så många förnuftiga beslut i moraliska situationer (i moderniteten), se ut som den faktiskt gör. Förnuftet ensamt har inte lyckats lösa detta vare sig med enskilda individers tankemöda, budord eller tydliga rationella tankestrukturer. Världen är fortfarande en plats där det fattas beslut som uppfattas som goda moraliska beslut i situationen – men som leder till stora negativa konsekvenser för människor. Det sätt Kurtén för fram, med *tilliten* som möjlighet för moralen i mänsklig samexistens är en intressant väg att utforska. Kurtén lämnar inte ut människan utan att ha något att skyla sig med, när förnuftet som verktyg inte helt räcker till. Det är intressant att människan ställs så påtagligt inför sig själv som moralisk varelse inför sin medmänniska. Det som jag har försökt att visa med resonemanget med emotioner som kognitiva, ger att inte förnuftet räknas ut ur bilden vid moraliska bedömningar av en situation. Emotioner kan tvärtom ses som högst verksamma vid moraliska bedömningar och särskilt då sedda som innehållandes tjocka begrepp med Zagzebski och Herrmann. Detta kan förstås vara fel. Den möjligheten får man alltid räkna med – men det kan också vara fruktbart. Med detta som grund återgår jag till diskussionen om barmhärtighet.

Winch har i artikeln *Who is my Neighbour?* Diskuterat barmhärtighet och konsekvenserna av att handla barmhärtigt. Jag ska inte diskutera alla detaljer i Winch artikel, utan koncentrera mig på frågor kring den person i berättelsen som går till aktiv handling i barmhärtighet.⁶⁴¹ Berättelsen Winch utgår från är en välkänd bibelberättelse och jag återger den med Bibel 2000. Lukasevangeliet

640 Nussbaum 2001, 11.

641 Winch för en diskussion utifrån Elizabeth Ainscombes resonemang i *Modern Moral Philosophy* från 1958 som jag inte kommer att återge här. Den diskussionen är inte nödvändig för den poäng jag vill göra.

kapitel 10 vers 25-37.

(25) En laglärd som ville sätta honom på prov reste sig och sade: ”Mästare, vad skall jag göra för att vinna evigt liv?” (26) Jesus sade: ”Vad står det i lagen? Hur lyder orden?” (27) Han svarade: ”Du skall älska Herren, din Gud, av hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela din kraft och med hela ditt förstånd, och din nästa som dig själv.” (28) Jesus sade: ”Det är rätt. Gör det, så får du leva.” (29) För att visa att han var rättfärdig sade mannen till Jesus: ”Och vem är min nästa?” (30) På den frågan svarade Jesus: ”En man var på väg från Jerusalem ner till Jeriko och blev överfallen av rövare. De slet av honom kläderna och misshandlade honom, och sedan försvann de och lät honom ligga där halvdöd. (31) En präst råkade komma samma väg, och när han såg mannen vek han åt sidan och gick förbi. (32) På samma sätt med en levit som kom till platsen; när han såg honom vek han åt sidan och gick förbi. (33) Men en samarier som var på resa kom och fick se honom ligga där, och han fylldes av medlidande. (34) Han gick fram och hällde olja och vin på såren och förband dem. Sedan lyfte han upp honom på sin åsna, förde honom till ett värdshus och skötte om honom. (35) Nästa dag tog han fram två denarer och gav åt värden och sade: ’Sköt om honom, och kostar det mer skall jag betala dig på återvägen.’ (36) Vilken av dessa tre tycker du var den överfallne mannens nästa?” (37) Han svarade: ”Den som visade honom barmhärtighet.” Då sade Jesus: ”Gå du och gör som han!”

Berättelsen om mannen på resa är ett svar från Jesus på en direkt fråga om hur det går att vinna evigt liv. Det är en person som ställer frågan i första person. ”vad ska jag göra för att vinna evigt liv?” Svaret på frågan är en annan fråga. När den är besvarad, med välkända ord från mannen kunde berättelsen ha varit slut. Det är den inte, den fortsätter med en ny fråga från mannen: ”Och vem är min nästa?” Här kunde Jesus gett en klar definition, men istället kommer en berättelse om en man på resa. Vem mannen är är oklart. Winch ger en lingvistisk analys av frågan som ställs: den är indexikal, det vill säga den förstås av sammanhanget. Frågan innehåller ett possessivt pronomen ’min’ och det relationella ordet ’nästa’. Det är alltså inte en allmän fråga om vad som är en människa i allmän bemärkelse, menar Winch. Det är en fråga som innebär att man undrar hur man känner igen någon som sin ’nästa’ (med lagens bud om nästankärlek som grund). Det kommer inte någon klar och entydig definition på vem som kan räknas som ’nästa’ som svar på mannens fråga. Det kommer en berättelse och ytterligare en fråga efter berättelsen. Winch vill lyfta fram att slutfrågan; ”Vilken av dessa tre tycker du var den överfallne mannens nästa?” inte är som ett retoriskt grepp, utan som ett förslag på att det i människor finns ”the resources for answering the question”.⁶⁴² Människor föreslås som resursrika i sig. De kan gå in i sig själva och finna någon form av svar på även till synes svåra frågor som inte bara har ett svar. Utfallet för mannen som ställde frågan hade inte varit detsamma om Jesus hade behövt berätta ett svar på frågan om vem ’nästan’ i berättelsen var. Poängen är just att

642 Wright, Hertzberg & Pietarinen (red.) 1988, 99.

mannen själv ställs inför sig själv i frågan. I mannen själv ligger svaret, och det enda möjliga svaret på frågan blir; att det är den person som handlade i situationen, i detta fall samariern. De bägge andra i berättelsen kan av sammanhanget inte ses som den slagne mannens nästa, eftersom de inte handlar genom att gå i relation med honom. De viker undan utan att närma sig honom.

Winch sträcker ut resonemanget till att även innefatta den handlande samariern. Hur kan det förstås att samariern gör som han gör? Winch menar att det kan förstås genom att samariern ser det som nödvändigt att göra det han gör, i förhållande till den slagne mannen. Det gick helt enkelt inte att låta honom ligga där och dö, inte av något skäl. ”Jag kan inte lämna honom här att dö” där ”kan inte” är nyckeln för att förstå samarierns handlande. Samariern handlar, enligt Winch, av nödvändighet. Det finns inget val i situationen helt enkelt när han ser den slagne mannen. Till skillnad från de andra två, prästen och leviten, såg samariern det som omöjligt att lämna mannen åt sitt öde. Den *omöjligheten* såg inte de andra, menar Winch. Det är i den *omöjligheten* att lämna den slagne mannen åt sitt öde, att dö i sina skador som *'barmhärtighet'* kan bli begripligt. I det att det inte gick att handla annorlunda, givet situationen med den slagne mannen, så ligger svaret just i denna *omöjlighet* som presenteras som det enda rimliga handlingsalternativet. Hur *'barmhärtighet'* kan förstås och vem som är *'nästan'*, som är föremål för den barmhärtiga handlingen, visas genom att det inte gick att handla på annat sätt än att hjälpa den slagne mannen.

Hur kan det förstås att samariern handlande och inte de andra två? Winch menar att detta kan förstås i anslutning till Wittgensteins resonemang om språkspel och svårigheten att veta om man talar om samma sak, det vill säga om man följer samma *grammatik*. Samariern såg en sak i situationen, en man i nöd. En *'nästa'* som behövde hjälp såg samariern. De andra två såg inte samma sak. De hade en annan *grammatik* än samariern, menar Winch. Winch förtydligar sitt resonemang genom att ta upp frågan om prästen och leviten och att de inte såg mannen som en medmänniska och hur märkligt det kan låta. Ser man en människa, vem som helst på lite närmare håll så borde det vara tydligt att det är en annan människa av kött och blod. Men, menar Winch, saken är inte så enkel. Det beror på hur man ser på denna varelse, det vill säga vilka värderingar man har som man knyter till den personen. Winch tar in den synen som européer och vita amerikaner hade till slavar under 1600- och 1700-talen. Slavarna tillskrevs inte mänskliga egenskaper då. Är det en sådan syn på vad som är människa och inte, så blir möjligtvis det enklare att förstå hur de som passerade förbi den slagne mannen kunde ha tänkt om honom. De såg honom inte som människa och kunde därför inte heller identifiera honom som sin *'nästa'*. Det betydde inte, menar Winch, att de inte såg den biologiska varelsen *'människa'*, utan de hade andra föreställningar knutna till personen. Dessa föreställningar hindrade dem från att inbegripa denna biologiska varelse *'människa'* i det som de idenfierade som *'nästa'*. Detta berodde, enligt Winch, på att den moraliska känslighet som krävdes i situationen inte var förhanden hos dem som passerade förbi. Männerna hade inte

den moraliska känsligheten, på grund av de föreställningar de själva hade om mannen som de knöt till mannen. Winch avslutar artikeln med orden:

My central point is that in questions concerning our understanding of each other our moral sensibility is indeed an aspect of our sensibility, of the way we see things, of what we make of the world we live in.⁶⁴³

Winch kopplar här vår moral till vår känslighet när det gäller vår förståelse av varandra. Det som började med en uråldrig berättelse landar i oss, som här och nu som lever med livets oundvikligheter och som ställs inför olika situationer där vi behöver försöka förstå varandra. Situationer som behöver hanteras utifrån vilka vi är och med den känslighet vi har i vår moral. Jag tolkar in emotioner som kognitiva i Winch behandling av berättelsen om den slagne mannen och samariern. Winch resonemang kan förstås utifrån tanken på emotioner som kognitiva. Samariern drabbades av emotionen *'barmhärtighet'* tolkar jag det som. Drabbad av emotionen barmhärtighet kunde han inte göra annorlunda än han gjorde. Ser vi *'barmhärtighet'* som ett tjockt begrepp så är det kognitiva och affektiva oupplösligt förenat. Han ser den slagne mannen och förstår att mannen är illa skadad. Han förstår att mannens liv är i fara och att han själv kan vända situationen genom att handla. Hans känslor av medlidande är bränslet i situationen. Detta kan förklara samarierns handlande. Han drivs till handling av emotionen barmhärtighet. Det blir inte möjligt för mannen att göra något annat än det han gör, det vill säga hjälpa den slagne mannen. Ser vi till den kognitiva strukturen Nussbaum föreslagit i emotionen barmhärtighet och gör det tredje steget till det viktigaste, så kan dimensionen i barmhärtighet få djupna. När samariern ser mannen så förstår han på ett djupt plan att det kunde ha hänt honom själv att bli överfallen av rövare. Det är inte unikt för den slagne mannen. *Alla* människor lever med utsatthet som villkor i många situationer. Denna insikt gör emotionen barmhärtighet ännu solidare, eller tjockare om vi tänker i tjocka begrepp. Samariern kunde inte handla annorlunda, drabbad av emotionen barmhärtighet.

De andra två drabbades inte av emotionen barmhärtighet. Winch ger tolkningsnycklar genom det wittgensteinska tankestoffet om en *grammatik* som är gemensam för prästen och leviten, men inte för samariern. Nussbaum skulle mena att deras känslor som kom fram gentemot den slagne mannen inte hade den riktighet som behövs för att drabbas av emotionen barmhärtighet. De kan ha haft olika känslor, det är till och med högst troligt, men dessa känslor fäste inte vid den slagne mannen på ett sådant sätt att emotionen barmhärtighet kunde drabba dem.⁶⁴⁴ Zagzebski och Herrmann skulle mena att männen som vek undan i praktiken inte uppfattade situationen med hjälp av det tjocka begreppet barmhärtighet. Berättelsen förtäljer inte vilka känslor männen hade i förhållande till

643 Winch 1988, 109.

644 Jag utgår ifrån att det är kännande personer och inte människor som inte är förmögna att känna känslor. En sådan problematik som det innebär att vara oförmögen att uppleva känslor behandlas inte i detta arbete.

den slagne mannen. Vi kan leka med tanken att de upplevde motvilja mot den slagne mannen och hans blödande och såriga kropp. När de såg mannen som låg där blodig och sårig drabbades de av känslor av vämjelse inför synen av honom. Nussbaum har uppmärksammat oss på att emotionen äckel är en emotion som slår en ring kring den som upplever äckel och har på så sätt en utestängande funktion. Om känslorna av vämjelse kunde fästas vid mannen och de blödande såren, så kunde känslorna få den riktadhet som krävs för att drabbas av en emotion, i detta fall emotionen äckel. Männerna blev äcklade av såren och blodet och drog sig därför undan. De kunde på grund av emotionen äckel inte förmå sig att komma till undsättning. Det här är en lite annan infallsvinkel än Winch tolkning. Winch vill visa att det handlar om en människosyn där mannen inte är människa fullt ut och därför överges. Resultatet blir det samma, den slagne mannen lämnas åt sitt öde att förblöda.

Det går att ge Winch tolkning en till dimension. En dimension som uppkommer av emotionen äckel. Tänker vi oss att vi är infostrade i en kontext som berättar för oss att andra människor har olika värde och att till de olika värdena är knutet olika grader av mänsklighet. Det finns människor med fullt människovärde och människor utan värde. Människorna med fullt värde ger känslor av välbehag. Människor med mindre eller inget värde ger känslor av motvilja och vämjelse. De är i sin minst värdefulla form likt loppättna, sjuka och smittsamma djur. Den kontext som fostrar in detta befrämjar emotionen äckel vid mötet med sådana mindre värda människor, för att man ska hålla sig undan dem. Emotionen äckel inför dessa människor hjälper en att hålla sig ren och själv behålla sin *mänsklighet*. Samröre med de *äckliga* är farlig och smittsam. Med en sådan tolkningsmodell av berättelsen om den slagne mannen så reagerar de som viker undan från honom helt korrekt. Den slagne mannen är farlig att komma nära. Emotionen äckel hjälper männen undan en farlig närhet till den slagne mannen. Kanske ville de hjälpa honom, men kunde inte på grund av det infostrade äckel de upplevde vid åsynen av honom. I en mening är de då kanske lika mycket offer som den slagne mannen. De tvingas att lämna honom blödande för att de inte kan göra något annat. De handlar moraliskt rätt utifrån den fostran de fått, men kanske hade önskat att kunna handla annorlunda. Här är vi tillbaka i den diskussion som förts utifrån Goffman och mänsklig interaktion i låsande strukturer och också Nussbaums fråga och Kurténs fråga om regler kontra eget ansvar vid moraliska bedömningar.

Goffman har i *Stigma – Den avvikandes identitet och roll* behandlat detta ämne. Goffman urskiljer tre former av stigma hos personer som kan anses avvika från normen av det som uppfattas som normalt. Det första är kroppsliga avvikelser, till exempel missbildningar av olika slag, medfödda eller förvärvade. Det andra är sociala förhållanden som bland annat status, sådant som kan tolkas som personliga brister i karaktären av olika slag såsom missbruk, fängelsevistelse, sexuell läggning, trosföreställningar som avviker, politiska åsikter som avviker. Det tredje är det Goffman benämner som tribala stigman dvs. hudfärg, nationalitet,

religiös tillhörighet. Dessa tribala stigman kan ärvas i generationer (ett exempel är romernas situation i världen). Goffman menar att de människor som lätt skulle ha kunnat accepteras av andra inte kan det på grund av de stigman de tillskrivs. De avviker från det som betraktas som det *normala* på ett inte önskvärt sätt.⁶⁴⁵ Goffman skriver: ”Rent definitionsmässigt tror vi förstås att den person som är behäftad med ett stigma inte är fullt mänsklig.”⁶⁴⁶ Tolkar vi berättelsen om den slagne mannen med Goffmans kännetecken på ’stigma’ blir det begripligt att männen viker undan. De identifierar mannen som stigmatiserad på något sätt. Mannen avviker från det som de uppfattar som det normala. De handlar utifrån den norm om stigma de fostrats in i. Situationen kräver av dem att de viker undan, för att inte betraktas som omoraliska. De handlar i enlighet med den moral de fostrats in i. De är helt enkelt förhindrade att drabbas av emotionen barmhärtighet även om de inne i sig skulle ha en vag känsla av medlidande för den slagne mannen. Givet detta resonemang kan man inse att detta är en besvärlig situation för männen i berättelsen. Mänsklig interaktion är inte sällan fylld av motstridiga känslor och överväganden som människor är insnärjda i. Det finns sällan entydiga och enkla svar som går att hänföra vare sig till förnuftet eller känslan eller emotioner som kognitiva, då dessa kan vara infostrade av kontextens normer och värderingar.⁶⁴⁷

Projektet att ”*hitta sig själv i den andre*” för att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet är ännu inte löst, givet de resonemang som förts här. Både Kurtén och Winch ställer människan inför sig själv i moraliska bedömningar av en situation. Det finns inga gudomliga bud, lagar eller ideologier att gömma sig bakom. En människa ställs inför en annan människa i ett möte. Ett möte där en känslighet inför den andre avgör om moralen kan utövas på ett sådant sätt att den andre blir föremål för barmhärtighet. Det finns en utlämnadhet som ställer människan ensam. Nussbaum, Zagzebski och Herrmann vill lösa problemet genom att se emotioner som kognitiva eller i termer av tjocka begrepp. Det finns anknytningspunkter mellan förstaperson och tredjeperson, men den som reagerar är fortfarande utlämnad till sig själv. Goffman ställer människan i ett sammanhang och lägger till de svårigheter en människa bär med sig genom de uppfattningar om de stigman som är infostrade i en kontext. Dessa svårigheter bärs med som förutsättningar in ett möte med en annan människa. Här ställs människan inte ensam – men insnärjd i de värderingar som finns i kontexten. Hon är inte fri från andras värderingar när hon reagerar. Jag ska göra ytterligare ansträngningar i frågan och lägga till ytterligare ett resonemang, för att försöka komma tillrätta med både utlämnadheten och insnärjdheten.

645 Goffman 1972/2005, 14, 56-58.

646 Goffman 1972/2005, s.14.

647 Nussbaum 2013, *Political Emotions - Why Love matters for Justice*, tar upp detta ämne om fostran. Nussbaum menar att det går att skapa miljöer där ’barmhärtighet’ som emotion kan fostras in. Hon ger Rabindranath Tagore (1861-1941) som ett gott exempel på detta.

Jag vänder mig till Nussbaum igen. Nussbaum ser människans belägenhet och svårigheten att handla moraliskt mot andra. Hon menar att lösningen ligger i människans förmåga till *kärlek*.⁶⁴⁸ Hon menar att varken sympati eller respekt är tillräckliga för att handla moraliskt. Sympati och respekt är instabila som mänskliga redskap för mänsklig interaktion, menar Nussbaum. Möter man andra utan att ha kärlek som en grundläggande parameter i mötet, så kan inte stabila relationer byggas i ett samhälle. Nussbaum förlägger den instabilitet som finns i sympati och respekt för andra till barndomens upplevelser av hjälplöshet och primitiv skam. Barnet kan utveckla sidor av vrede och destruktiva drag, i sin upplevelse av hjälplöshet och skam, både inför sin kroppslighet och också inför de tankar barnet bär. Även om barnet hittar strategier för att härbärgera dessa upplevelser så är det fortfarande benäget att projicera äckel på andra och också göra dem underlägsna sig själv. Det lär sig att *"split the world of humans into favoured and stigmatized groups"*⁶⁴⁹ Barnet lär sig tidigt att göra skillnad på människor. Detta har paralleller till Kurténs erosblick, menar jag. Man söker med blicken det hos andra som gör dem värda att älska. Den är den bedömande blickens argusögon, som antingen dömer ut andra eller finner dem värdiga ens kärlek. Här kommer kärleken i en annan form till räddning, menar Nussbaum. Det är den kärlek som är *"vigorous imaginative engagement with another person's particularity will undo or prevent ravages of group-based stigma and reveal citizens to one another as a whole and unique people."*⁶⁵⁰ Nussbaum definierar kärlek som *"a delighted recognition of the other as valuable, special and fascinating; a drive to understand the point of view of the other."*⁶⁵¹ och vidare en lekfullhet och också tacksamhet för gott bemötande, skuld om man gjort den andre illa med sitt eget sätt. Nussbaum lägger också till i sin långa definition: *"trust and suspension of anxious demands for control."*⁶⁵² Nussbaum menar att 'tillit' är ett grundläggande drag i definitionen av 'kärlek'. Ett kontrollbehov kan få ge vika där tillit finns. Hon fortsätter att förtydliga: *"It is only through trust (in betoning) in an uncertain world and the people in it that one ever finds the way out from smothering narcissism."*⁶⁵³ Nussbaum menar att det är endast genom tillit till andra och tillvaron stort, som människan räddas ur en belägenhet där hon lever sitt liv utan att se andra eller bli sedd. Utan tillit till andra eller världen kan inte kärlek finnas fullt ut. Här finns det paralleller till Kurtén och begreppet tillit. Nussbaum fortsätter *"But trust cannot be*

648 Nussbaum 2013, 391. Kärlek ska inte uppfattas som ett *verktyg* som kan användas och sedan kastas bort. Kärlek ska ses som en komplex del av mänskligt liv både hos enskilda individer och i ett samhälle, menar Nussbaum. Kärlek (och barmhärtighet) kan tillfälligt ses som verktyg i ett samhälle och det är bra – men på ett djupare plan behöver varje människa ställas inför sig själv och sina emotioner. Hon kan inte bara hänvisa till samhällets värderingar om vad 'kärlek' innefattar i ett samhällsbygge.

649 Nussbaum 2013, 165.

650 Nussbaum 2013, 165.

651 Nussbaum 2013, 176.

652 Nussbaum 2013, 176.

653 Nussbaum 2013, 176.

*generated out of rules of fairness alone, it really has little to do with such rules.*⁶⁵⁴ Tillit kan inte komma ur ett regelverk om rättvisa, menar Nussbaum. Tilliten har en annan grund. Här synes Kurtén och Nussbaum (och Kristensson Ugglå som vi såg ovan) vara eniga. Tilliten har en annan grund än regelverk.

Det finns förstås hinder för tilliten. Nussbaum fortsätter sitt resonemang med att ta in *ondska* som ett hinder. Man riskerar alltid att falla tillbaka i barndomens inre kamp med negativa känslor och värderingar av sig själv och andra. Detta kan komma ut som onda tankar och handlingar gentemot andra. Det duger då inte, menar Nussbaum, att leva efter utifrån uppsatta regler om ett korrekt och *kärleksfullt* uppträdande mot andra.⁶⁵⁵ Nussbaum menar att det är fullt möjligt för en person med en narcissistisk predisposition att följa regler, men det är inte kärlek eller tillit i den mening Nussbaum vill lyfta fram. Det är ett regelföljande som möjligtvis kan likna detta. En persons handlande måste komma inifrån, byggt på en äkta känsla av kärlek och tillit, för att moralbygget ska kunna anses stabilt.⁶⁵⁶ Nussbaum lyfter fram det avgörande i en sådan syn *”at some point we’d have to tackle the hardest issue of all: what it is to understand another human being.”*⁶⁵⁷ Jag drar paralleller till Kurténs agapeblick. Här är vi tillbaka i frågan om att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. Här synes tilliten vara en möjlig sammanhållande faktor i mänsklig samexistens. Människan ställs inför sig själv med tilliten som möjlighet för att kunna *”hitta sig själv i den andre”*.

4.2.7. Överblick

Barmhärtighet är en komplex emotion, som vi sett av detta långa resonemang. Det går att finna en form av kognitiv struktur, men det är inte hela tolkningen av emotionen barmhärtighet. Det finns också inslag av den kärlek människor är kapabla till i tillit till tillvaron och till andra människor, och den moral människor är kapabla till i handling i ett ansvar för andra. Sedd så är emotionen barmhärtighet insatt i ett sammanhang där människan är ställd inför sig själv, men hon är samtidigt förbunden med andra människor, menar jag. Det propositionella innehåll som Zagzebski och Herrmann vill se i tjocka begrepp kan läggas till detta. Detta binder människor samman, därför att det tjocka begreppet barmhärtighet kan verbaliseras. I och med att det kan verbaliseras så kan barmhärtighet identifieras i olika kontexter. Det går då att avgöra om det är barmhärtighet, eller om det inte är barmhärtighet, utan något annat oavsett kontext. Barmhärtighet behöver då inte ses som ett relativt begrepp. Barmhärtighet kan fortfarande vara kontextuellt färgat – men det kan vara igenkännbart mellan kontexterna.

För att fortsätta resonemanget om hur barmhärtighet kan förstås, i förhållande till ritualiserande, behöver vi stanna till inför två begrepp, *’modernitet’* och *’senmodernitet’*.

654 Nussbaum 2013, 176.

655 Nussbaum 2013, 394.

656 Nussbaum 2013, 175.

657 Nussbaum 2013, 294.

4.3. Modernitetens ändhållplats

Modernitetens projekt diskuterades ocan med avseende på att komma tillrätta med livets oundvikligheter. Vi såg där att förnuftet inte lyckats lösa människans problem i en osäker tillvaro hon föds in i och inte kan kontrollera annat än punktvis. Moderniteten är inte en tidsepok som lämnats bakom till förmån för en senmodern livhållning. Kurtén uppmärksammar 'senmodernitet' så här:

Talet om "senmodernitet" ser jag som ett viktigt försök att fånga in och komma tillrätta med något som vi tycks vara mitt uppe i, i vår kultur. Det jag förstår med senmodernitet handlar rätt långt om det sentiment som uppstår när modernitetens starka tro på människan, hennes förnuft och den vetenskapligt-tekniska sektorn möjligheter att kontrollera verkligheten och den framtida utvecklingen ifrågasätts.⁶⁵⁸

Så som jag tolkar Kurténs förståelse av senmodernitet så är det en reaktion på modernitetens försök att tillrättalägga tillvaron med förnuftets hjälp. Detta tillrättaläggande har inte lyckats. Vi står som mänsklighet fortfarande med många olösta problem trots tekniska och medicinska landvinningar. När talet om en transcendent verklighet tystats i moderniteten skulle många problem vara lösta. Att så är inte fallet är det lätt att inse. Det senmoderna förhållningssättet är en reaktion på detta. Kurtén talar om en "assymetri"⁶⁵⁹ mellan det som kan kallas modernitet och senmodernitet. Den senmoderna människan har en annan grundsyn på tillvaron. Vissa av modernitetens premisser ifrågasätts på ett grundläggande sätt. Den som omfattar modernitetens förhållningssätt till tillvaron kan inte förstå ett senmodernt förhållningssätt, enligt Kurtén. Den som omfattar ett senmodernt perspektiv kan däremot förstå hur en människa med modernitetens perspektiv på tillvaron kan tänka.

Kurtén menar att det senmoderna förhållningssättet för in kontextens betydelse. Hur vi uppfattar tillvaron är kontextuellt betingat. Det är i en språkligt förankrad gemenskap i en kontext som människan kan förstås. De anspråk på universalitet som moderniteten ofta uppvisar vilar på felaktiga uppfattningar om tillvaron. De universella *sanningar* som moderniteten vill frambringa bygger på outtalade premisser och postulat. Detta görs till norm för hela mänskligheten. Kurtén skriver: "Denna kontextbetoning ser jag som ett viktigt drag i en senmodern uppgörelse med modernitetens förkärlek för det abstrakta, teoretiska och generella."⁶⁶⁰ och "något kan vara i grunden problematiskt i modernitetens utgångspunkter."⁶⁶¹

Den sekulariseringsprocess⁶⁶² som förutspåddes inom moderniteten har visat

658 Kurtén 2014, 25.

659 Kurtén 2014, 26.

660 Kurtén 2014, 26.

661 Kurtén 2014, 26.

662 Sigurdsson 2009 26-27. Sigurdsson ger den klassiska sekulariseringstesens ett tredelat innehåll, *differentieringstesens*, *tesen om religionens försvinnande* och *privatiseringstesens*.

sig slå fel.⁶⁶³ Världen är inte mindre religiös eller mindre ritualiserande än förut. Det västerländska förhållnings sättet till religion eller livshållningar som en *privatsak* är problematisk. Den ”*privatiseringstes*”⁶⁶⁴ som finns i tesen om sekulariseringsprocessen är problematisk, menar Sigurdsson. Den kastar ändå ljus över det västerländska sättet att förstå den enskilda människans belägenhet som ställd inför valet att ha olika livshållningar. Detta sätt att se på livshållningar är dock inte normerande. Olika traditioner i världen ser inte på religion eller olika livshållningar på detta sätt. En del av svårigheten med privatiseringstesen är enligt Sigurdsson att den ”*analytiska distinktionen mellan privat och offentligt inte är självklar, och inte heller hur de förhåller sig till varandra.*”⁶⁶⁵ Ser vi till ritualiserande så kan vi se att det är ett offentligt uttryck. Riter syns, hörs, luktar. Riter stör och riter berör. Vi kan se att ritualiserande inte är *privat*, även om en enskild rit kan utföras privat, som till exempel en kärlekslåsritual. Men – kärlekslåset hänger där och signalerar något till omgivningen som vi såg i avsnittet om kärlekslåsen. Kärlekslåsritualer uppmuntras eller förbjuds i kontexten i ett politiskt skeende. Det privata blir så politiskt.⁶⁶⁶

Här är vi tillbaka till Arendt och människan som satt att leva i pluralitet. Människan kan inte tänkas ensam. Hon finns i sin livsväv som vävd med trådar från dem som gått före henne, de nu levande och också dem som kommer efter henne. Jag identifierade ritualiserande som människans arbete. Hon skapar med sitt ritualiserande artefakter. På så sätt kan inte ritualiserande ses som en privatsak. Om det inte kan ses som en privatsak så är det del av samhället på ett djupt plan och i den meningen också politiskt. Den privata sfär som moderniteten vill förpassa ritualiserande till menar jag inte stämmer med faktiskt ritualiserande, så som jag förstår ritualiserande och så som jag har försökt att visa med avhandlingen. Att ritualisera är inte en privat social strategi. De ramar människor går in i och ritualiserar i är inte privata. De är en del av kontexten där de utövas. Det är intressant att notera att i de kontexter där religion eller livshållningar gjort till en privatsak, fortsätter människor att ritualisera offentligt i religiösa och ickereligiösa rituella ramar. Modernitetens projekt har inte lyckats att ändra människors djupa behov av att försöka få tillvaron att bli begriplig, där den inte alltid är begriplig inför livets oundvikligheter. Hur kan detta förstås i en senmodern tolkning av tillvaron?

I samband med diskussionen om begreppet ’*tillit*’ lyftes fram att Kurtén vill se att människan i senmodern tid öppnar sig på ett annat sätt för tillit i den mer spontana betydelsen.⁶⁶⁷ I samband med MacIntyres och Giddens belysning av Goffmans människa som en *krok på väggen* att hänga sin roll på så ställde jag

663 Sigurdsson 2009, 28-29.

664 Sigurdsson 2009, 27.

665 Sigurdsson 2009, 27.

666 Sigurdsson 2009, 27. ”*Religionen är alltid redan politisk*” menar Sigurdsson.

667 Kurtén 2014, 294.

frågan om en fast punkt, en förankring. Det reducerade flytande självet som inte är något i sig själv i modernitetens beräknande förnuftstro får inget eget fotfäste i tillvaron. Hon definieras av gruppen. Hon tilldelas en roll och lever ett beräknande liv ständigt på sin vakt. Hennes kognitiva förmåga upptas av tanken på nästa drag. Den moral hon har är gruppens. Den egna självständiga moralen är utom räckhåll för henne. Hon lever i en otrygg tillvaro där risken att bli exkluderad eller att exkludera alltid är närvarande. Hon står vid ändhållplatsen, vilsen och väntande.

I moderniteten, i det västerländska sättet att leva, kan man hålla varandra i krampaktiga strukturer som vi sett i Giddens och MacIntyres tolkning av Goffman. Man lever i ofta grannskap i förstäder till storstäder där anonymiteten är utbredd. Man arbetar ofta inte på orten och lämnar barn på förskolor eller skolor i hemområdet och åker själv till en annan plats för att arbeta. Detta avstånd till familjen i rummet är en bild också av barnens autonomi i förhållande till föräldrarna. Går vi på den tolkning av Goffman där mänsklig interaktion gör människor till en *krok på väggen* eller till kallt beräknande, så kan vi anta att barnen tidigt intersocialiseras med värderingar som är inte bara föräldrarnas utan också gruppens. Barnen lär sig tidigt behovet av gemenskap för att kunna vara en del av gruppen. De normer som barnet tar in dagtid är gruppens sätt att hantera livet. De gör erfarenheter under dagarna som inte föräldrarna är inbegripna i praktiskt. De lär sig gruppens spelregler som karakteriseras av *lojalitet, disciplin och försiktighet*. De tilldelas sina roller och befäster dem för att vara en del av gemenskapen. Ingen vill lämnas utanför och en upplevelse av trygghet i en osäker tillvaro har ett pris. Men – det är ändå en gemenskap där individen har en plats. Man investerar *känslomässigt* i gruppen för att få vara tillhörig. Barnen lär sig tidigt av en gemenskap vad gemenskap innebär och hur viktig den är för överlevnaden. Detta bär de med sig i växandet och in i en vuxenvärld med tiden. Detta kan vi förstå i ljuset av Arendts insikt om utanförskap som en slags *död*. Det finns ett pris man får betala för att få vara delaktig (och inte död), man ska inordna, och inte sällan underordna sig gemenskapen.

Det finns ett annat pris man kan få betala för att undslippa denna potentiella död som ett utanförskap innebär. Det priset blir att känna sig främmande för sig själv om rollen man tilldelats inte kan upplevas motsvara den man egentligen upplever sig själv vara. Man blir främmande för sig själv. De känslor man investerat i gruppen ger inte längre en känsla av trygghet. Det blir den Brustna trygghetens tillstånd. Man är inte längre i gruppen på djupet och längtan efter en annan slags gemenskap kan växa. En gemenskap som utgår från individens behov av att vara nära den *kärna* Strandberg beskrev. Vid den kärnan har människan sina emotioner som möjliga guider till ett gott liv, såsom emotioner har beskrivits ovan som kognitiva. Om emotionerna, givet att de är kognitiva, kan få komma i förgrunden som autentiska uttryck för människans längtan efter ett gott liv, så kan det tänkas att modernitetens låsande förnuftsdrivna sätt att leva kan få ge vika för en senmodern tolkning av livets oundvikligheter, där tilliten finns som

en möjlighet att förankra sig i.

Nussbaums fråga angående emotioner som kognitiva och aktiva vid moraliska bedömningar kommer här tillbaka: "*Why should a social order cultivate or appeal to emotions, rather than simply creating a system of just rules, and a set of institutions to support it?*"⁶⁶⁸ Kan det tänkas att i självvalda gemenskaper finns inte de goffmanska låsande strukturerna? Skulle gemenskaper kunna bygga på andra regler än ett själv som är en *krok på väggen* eller som medvetet beräknande för att få egna fördelar. I det *aktörsperspektiv* Kurtén för fram tolkar jag det som att det kan finnas utrymme i för människan att leva i strukturer som inte alltid behöver beräknas eller ifrågasättas. Det skulle kunna finnas en gemenskap som är given med en livshållning som genomsyrar hela livet. Det ligger inte beräkning eller rolltilldelning i den gemenskapen i samma utsträckning som i en tvingande gemenskap. Den självvalda gemenskapen uppfattas som det naturliga sättet att leva och handla på. Det finns en grundtillit till tillvaron och till relationerna. Det här kan vara ett sätt att interagera på som bygger på att människans sårbarhet kommer upp i ett ytplan. I den påtvingade gemenskapen förpassas människans sårbarhet till de dolda lagren. Hon agerar för att till varje pris dölja sårbarheten i de roller hon tilldelas och som hon efter beräkning tilldelar andra i ett intrikat växelspel. Ledorden i den självvalda gemenskapen skulle då kunna vara *lojalitet, eget ansvar och frihet*. Lojalitet till gruppen är grundläggande för båda gemenskaperna, för att hålla samman gruppen. En grupp utan lojalitet kan inte hålla samman, den slits isär. Ett eget ansvar istället för disciplin lämnar över ett ansvar till individens egen inneboende moral som kan leda till den frihet som är möjlig att realisera i en grupp för en individ. En grupp byggd på sådana förtecken kan bli mycket stark och samtidigt öppen för förändring. Den försiktighet den andra gruppen måste iaktta för att hålla samman gruppen skulle inte behövas. Gruppen skulle på så sätt kunna ses som en källa till inspiration för moraliskt liv och handlande för den enskilda människan och hennes brottning med livets ooundvikligheter. Detta resonemang bygger på förutsättningarna att människan kan ses som en varelse som är kapabel till moral som en logisk konsekvens av mänsklig samexistens och att emotioner kan ses som kognitiva, menar jag.

Nussbaums definition av kärlek som innehåller möjligheten till tillit, skulle kunna kopplas till den senmoderna människans mer spontana benägenhet till tillit, som Kurtén för fram som möjlig. Den senmoderna människan kan släppa kontrollen något och våga visa sin sårbarhet och sitt behov av andra. Detta går inte att bevisa i empirisk mening. Kanske är det utopiskt scenario. Nussbaum beskriver något som hon kallar "*planting companionship*".⁶⁶⁹ Nussbaum menar att ett samhälle kan uppmuntra vissa känslor och hålla andra inom vissa godtagbara ramar. Hon menar att ett gott samhälle behöver räkna med människans inneboende förmåga till emotioner som kognitiva vid samhällsbyggandet. Hon vill se ett samhälle som vidkänns emotionernas kraftfulla inverkan på människors liv

668 Nussbaum 2001, 298.

669 Nussbaum 2013, 375.

och emotioner som aktiva vid samhällsbyggande. Emotioner är komplexa och ibland svårbemästrade, men kan ändå vara del av ett gott samhällsbygge om de erkänns.⁶⁷⁰ Nussbaum ställer en viktig fråga som knyter an till Kurténs syn på den senmoderna människans eventuella mer öppna inställning till den spontana tilliten. Hon frågar om hon med sin syn på emotioner som kognitiva och aktiva beståndsdelar av ett samhällsbygge är ute efter en *”ideal teori”* eller om hon ser verkligheten som den *”är”*.⁶⁷¹ Här hävdar Nussbaum att ideal är verkliga. Det är inte bara luftiga tankar utan innehåll. Det finns i idealen en verklig strävan mot något. De idéer, dokument eller konstitutioner som människor tar fram är verkliga i den meningen att de faktiskt finns. Ett exempel är MR eller EK. Verkligt är också ett gott ideal därför att det tar fasta på hur verkliga människor är. Verkliga människor är både kroppsliga och behövande. Människor behöver få sina rättigheter skyddade. Människor behöver få idealen om mat, utbildning och jämställdhet fastställda i dokument och i pågående och levande diskussioner om dessa dokument. Idealerna är på så sätt lika verkliga precis som människor är verkliga, då idealerna är sprungna ur mänskligt liv och mänskliga erfarenheter.⁶⁷² Här spelar kärlek en avgörande roll menar Nussbaum: *”all love has aspects of the ideal, and political love no less than parental or personal love. When we love people, we want to be good to them”*.⁶⁷³ Men – menar Nussbaum, detta betyder inte att de ideal som kommuniceras bara ska vara en klapp på ryggen, utan något som behöver medverka aktivt för att göra världen till en bättre plats.⁶⁷⁴ *”The world as it is is beautiful, but it is also a mess, and much of the suffering it contains can be ameliorated by a wiser use of our time in the world.”*⁶⁷⁵

Nussbaum målar med svepande starka penseldrag en värld där människors mänsklighet kan få komma till sin rätt: *”adopt the view that our embodiment is part of our human dignity.”*⁶⁷⁶ Människor tänker, känner, äter, längtar efter gemenskap etc. och det är en del av hennes värdighet. Människan är sin kropp och uttrycker sig med denna kropp. Nussbaum ser ritualiserande som en del av mänskligt liv. *”The history of religion/.../shows us ritual is an extremely powerful device for the arousal of emotion”*⁶⁷⁷ och *”Ritual also provides a common ground among participants creating areas of shared expression and memory.”*⁶⁷⁸ Ritualiserande är en viktig mänsklig uttrycksform, menar Nussbaum. Det är en vital del av ett samhällsbyggande. Här är vi än en gång tillbaka i ritualiserande som ickeprivat. Ritualiserande som en del av livsväven där riterna kan finnas som

670 Nussbaum 2013, 376-377.

671 Nussbaum 2013, 383.

672 Nussbaum 2013, 384.

673 Nussbaum 2013, 384.

674 Nussbaum 2013, 117.

675 Nussbaum 2013, 117.

676 Nussbaum 2013, 134.

677 Nussbaum 2013, 65.

678 Nussbaum 2013, 65.

distinkta mönster vävda av samtidigt starka och sköra trådar. Hur vi reagerar på dem är inte en privatsak. Reaktionerna är en del av ett gemensamt liv. Detta är en viktig insikt, menar jag.

Vad har emotioner för positivt bidrag att ge till reaktioner på ritualiserande, om vi vänder oss till Nussbaum, Zagzebski och Herrmann och den syn på emotioner de förespråkar? Emotioner som kognitiva är en intressant ingång för att försöka bearbeta reaktioner på riter, menar jag. Emotioner som en affektiv kognitiv och subjektiv sammanflätad reaktion på den ritualiserande andra eller den rituella ramen eller innehållet i ramen, skulle kunna tänkas ge en plattform för ett tredjepersonsperspektiv, som gör att den som möter och reagerar på ett ritualiserande kan ta sina reaktioner på allvar. Reaktionerna är inte bara flyktiga eller kaotiska känslor som kan komma och gå. Den här kognitiva processen kan leda fram till moraliska bedömningar som inte enbart vilar på en känslomässig reaktion (emotivism) när det gäller riter. Reaktionerna är istället en del av en kognitiv process, där det som man ur ett tredjepersonsperspektiv upplever som värdefullt för ett blomstrande liv kan framkomma tydligt. Man kan så att säga bli tydlig för sig själv i en kognitiv process i sina reaktioner, i förhållande till vad man uppfattar som ett blomstrande liv. Tre former av kritik föreslogs Kritik A, Kritik B och Kritik C. Jag har lyft fram Kritik C som en existentiell form av kritik. Kurtén, Winch och Nussbaum diskuterades för att försöka förstå hur människans moral kan förstås. Emotionen barmhärtighet sågs som möjlighet för att agera utifrån en inifrån kommande moral, där människan är ställd inför sig själv men samtidigt finns i ett sammanhang. Begreppet '*tillit*' Kurtén för fram, förknippades med kärlek genom Nussbaum. '*Barmhärtighet*' sågs som ett komplext fenomen som innefattar en kognitiv struktur och med en moralisk dimension och ett propositionellt innehåll.

5. Avslutning

5.1. På väg mot ett synsätt på riter

Jag har genom detta avhandlingsarbete filosofiskt brottats med olika områden. Vi började i berättelsen om *Riten som lämnade spår* i Sachsenhausen och fortsatte sedan via svårigheter med att definitiera (?) riter till teoretiserandet kring riter som 'ramar'. Sedan följde diskussion om begreppet 'förstå' vidare till diskussion om människans villkor. Utifrån det situerades riter som människans arbete i Arendts tredelning i Vita Activa. Människan skapar med sitt ritualiserande artefakter. Riter sågs som distinkta mönster i livsväven. Synsättet att människor investerar emotionellt i de gemenskaper de befinner sig i infördes. Det som kan innefattas i begreppet 'tillit' bearbetades och kunde ses som grundläggande för människan. Därefter kom diskussionen om sanning och sanningsanspråk, där människans behov av mening och gemenskap föreslogs som begripliga sanningsanspråk när det gäller riter. Diskussion följde sedan om de rättigheter en ritualiserande människa har, med utgångspunkt från Mänskliga rättigheter (MR) och Europakonventionen (EK). Vidare diskuterades hur ett blomstrande liv och riter skulle kunna förstås. Det öppnades för en människosyn där människan har en kärna. I den kärnan finns det som gör henne till den hon är, det som konstituerar henne. Detta kan hon vara beredd att försvara – kanske till och med, med sitt eget liv. Ritualiserar hon kring det som är viktigt i livet för henne, det som konstituerar henne, är hon i det rituella skeendet den hon är existentiellt. Det hon upplever som viktigt i ritualiserandet blir då heligt för henne.

Emotionerna i det rituella skeendet rör det som en människa uppfattar som heligt i livet. Emotioner sedda som affektiva och kognitiva och som kan talas om i termer av tjocka begrepp infördes. Emotioner sågs som aktiva vid moraliska bedömningar. Det rituella skeendet, med det heliga för en människa i centrum, sågs som en process där hon internaliserar det hon värderar högst för att leva ett blomstrande liv. När hon träder in i den rituella ramen, med ett innehåll som rör det som är heligt för henne för ett blomstrande liv, sågs det som en genomgripande aktivitet. En aktivitet som berör de djupaste sårbara lagren i henne. Hennes livsväv vävs med de gyllene små trådar som är starka, men också sårbara. Riterna framträdde i livsväven som distinkta mönster, med de paradoxalt både starka och sårbara invävda trådarna. Mönstren, ramarna, sågs som artefakter som hon skapar och som gör henne till den hon är. Har hon till exempel begravt ett barn finns det rituella skeendet som ett distinkt mönster, en ram, som innehåller alla de emotioner hon hade för barnet. All den kärlek som hon hade till barnet finns innanför den rituella ramen vid ritualiserandet. Hon kan sedan i minnet vandra tillbaka till begravningen och återkalla upplevelsen av sorg, vrede, kärlek och hopplöshet. Dessa emotioner lär henne något om livet och livets villkor som hon sedan bär med sig ut i ett liv, utan sitt barn. Skulle någon kritisera henne

okänsligt det vill säga inte se henne i ögonhöjd angående riten, så river man i de små gyllene trådarna och riskerar att riva revor. Det här kan bli av vikt för förståelse av henne. Hon ritualiserar med den hon är kring det som är heligt för henne. Hon är i ett tillstånd av tillit när hon ritualiserar.

Kritik av riter delades in i Kritik A, Kritik B och Kritik C. Alla tre formerna sågs som potentiellt sårande, det vill säga något som kan slita i livsvävens trådar. Begreppet *'barmhärtighet'* diskuterades i samband med emotioner som kognitiva. Emotioner som kognitiva och som del av ett samhällsbygge diskuterades. Jag närmar mig slutet av min filosofiska brottning. Några resonemang behöver ytterligare föras för att kunna avsluta brottningen.

5.1.1. Tillitsramar

Hur kan förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet hållas samman vid reaktioner på ritualiserande? Vilket synsätt på riter håller samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet?

De uppkomna emotionerna vid ett möte med en rit kan kopplas till begreppet *'förstå'*. Vi får här en fördjupning av diskussionen av Wittgensteins *"hitta sig själv i den andra"*. Det som man upplever vid mötet med någons ritualiserande kan kläs i ord och bli begripligt, om man ser emotioner som kognitiva, menar jag. De uppkomna känslorna blir inte bara kaotiska fenomen invärtas, som kan ta sig i olika starka uttryck utåt. De blir en del av en kognitiv process, där man kan få veta något om vad man värderar i livet när man reagerar på ett ritualiserande. När det som värderas blir synligt kan det kopplas till den moral man är mäktig att utöva. Det finns möjlighet att vara i emotionen barmhärtighet och i och med det också kunna handla barmhärtigt. Det kan i emotionen barmhärtighet begreppsliggöras vad man uppfattar som ett blomstrande liv i samband med reaktioner på ritualiserande. Tillit och ett seende i kärlek har diskuterats och setts som en mänsklig möjlighet vid samexistens. Givet detta fortsätter jag att diskutera riter som *'ramar'*.

Riter som *'ramar'* bearbetades i anslutning till Handelsmans artiklar. Handelsman diskuterade Batsons modell, den linjära ramen kring en rit, och sitt eget förslag om ramen som möbisk det vill säga en genomsläpplig ram. Jag förde in i diskussionen det ontologiska problemet när det gäller synen på riter som *'ramar'*. Jag tog också upp frågan om *'ramarna'* som metaforer. Nu kommer jag att fortsätta att diskutera riter som *'ramar'* för att se hur det kan förstås, givet de diskussioner som förts genom den filosofiska brottningen i avhandlingen.

Jag vill koppla begreppen *'tillit'* och *'barmhärtighet'* så som det har diskuterats i avhandlingen, till diskussionen om riter som *'ramar'*. Tanken med det är att begreppsliggöra ett synsätt på riter som gör det fruktbart att fortsätta att diskutera reaktioner på riter. Jag börjar med att koppla begreppet *'tillit'* till diskussionen om riter som *'ramar'*.

'Tillit' behöver inte uppfattas som en emotion utan som en förankrad livsförståelse. En förankrad livsförståelse där det kognitiva och affektiva är oupplösligt förenat och där moralen finns som en logisk konsekvens av mänsklig samexistens.

Med Nussbaum såg vi att kärlek kan ingå i tillitsbegreppet. Människor kan bli sedda med blickar av kärlek. Människor kan *'lita på'* och *'lita till'* varandra i det att de är moraliska varelser. *'Lita på'* och *'lita till'* blir byggstenar i den mänskliga samexistensen där människan lever och brottas med livets oundvikligheter som födelse, död, ondska, godhet, kärlek etc. i olika slags riter. I den verklighet som gör motstånd kan hon finna rituella skeenden där hon kan relatera sig till andra och också vara i relation med andra. De rituella ramarna kan ses som olika stabila. Den ram som utgörs av *'lita på'* är av en annan karaktär än ramen *'lita till'*. Det är inte frågan om bättre eller sämre ramar, utan olika sätt att uppfatta rituella skeenden, där det ena får vissa konsekvenser och det andra, andra konsekvenser. För båda förhållningsätten gäller ändå det gemensamma begreppet tillit. Ett tillstånd av tillit finns i en rit man upplever som uttryck för den längtan man kan ha efter ett blomstrande liv.

5.1.2. Lita på en rit och lita till en rit

När det gäller *'lita på'* det rituella skeendet så finns det ett mer av ett medvetet val i detta såsom jag skulle beskriva det. Den rituella ramen och innehållet i den bedöms som pålitligt. Mycket ritualiserande sker genom att *'lita på'* det rituella skeendet. Man väljer sitt sätt att ritualisera på vid till exempel ett nationaldagsfirande, en vigsel eller begravning eller någon annan rit. Man kan välja nya eller välbeprövade sätt att ritualisera. Man litar på riten man väljer att delta i. Valet kan vara både medvetet men också omedvetet, såsom Stenmark uppmärksammat i en presumtiv hållning. Detta kan förstås ändras om man gör en annan bedömning av riten. Man kan uppleva att det man vill stå för som moralisk varelse faller utanför det som den rituella ramen innehåller. Det kan vara ett språkbruk som stör, gester som uppfattas som kränkande eller obscena, en förlegad kvinnoosyn etc. Det kognitiva inslaget är mer accentuerat i valet av riter.

Det här sättet att närma sig riter kan uppfattas som mindre komplicerat, men det behöver inte vara så. Ofta kan den som väljer en rit redogöra för bevekelsegrunderna för valet av rit. Man väljer de riter man anser vara pålitliga uttryck och kan berätta detta på ett begripligt sätt. Det kan vara lite som valet av andra saker i livet som inte är av livsavgörande karaktär, så som i exemplet med grannen och kattvakten. Att *'lita på'* en rit kan förstås övergå till att *'lita till'* en rit. Det kan förhålla sig så, men det är inte alltid fallet.

När man *'litar till'* en rit framstår den som självklar. Den behöver inte väljas utan den finns där som en självklarhet. Innehållet i riten förutsätts vara i samklang med de värderingar och den moral man själv omfattar i sitt liv. Tilliten till det rituella skeendet är grundmurat och riten blir en del av existensen, ett sätt att leva. Den tillhör de självklara förutsättningar en människa kan ha i sitt liv. För en from muslim är de dagliga bönerna en självklar förutsättning för livet. De behöver inte väljas varje dag, utan de finns där som självklarhet i dagens rytm. Innehållet i bönestunderna behöver inte heller väljas. Innehållet finns där också som en självklarhet och uttrycker den moral man själv omfattar. Man litar till det rituella skeendet.

Ser vi på riter som 'ramar' så kan vi begreppsliggöra ett rituellt skeende. När någon träder in i ett rituellt skeende t.ex. en begravning så är mycket i livet skakat i sina grundvalar. Någon är död och världen är en förändrad plats. Den älskade är inte längre. Tilliten till tillvaron har fått djupa sprickor, kanske är den helt brusten. De självklara förutsättningarna för livet finns inte längre där. Kanske genomsyras hela livet av sorgen på ett så genomgripande sätt, att till och med de normala fysiska funktionerna, som hunger, törst och sömn inte fungerar bra. Mitt i detta tillstånd går man in i det rituella skeendet begravning. Det finns en ram att gå in i och vistas innanför. Inne i ramen sluts den brustna tilliten till livet in i ett rituellt skeende. Ramen blir tryggheten när kaotiska känslor trängs. Ramen bär och innesluter sorgen. De ord och gester tillsammans med musik och sånger som finns inne i ramen kan få kommunicera något om en värld som kan bestå, trots förlusten av den älskade. I den kommunikationen kan kaotiska känslor transformeras till kognitiva emotioner under ritens gång. De ordlösa upplevelserna av förlust kan kläs i ord. När de kan kläs i ord kan det som värderas som ett blomstrande liv för en människa få träda fram. De emotioner man har till den döde och hur högt man värderade den människan som en del av det blomstrande livet kan framträda, likaväl som det som fortfarande finns kvar av ett liv att leva framåt, utan den älskade. Det sistnämnda är en viktig beståndsdel av det rituella skeendet som Hornborg beskrivit:

Ritualen och de åtaganden den skapar kan ge kraft, styrka och kontinuitet för de deltagare framöver i en värld som annars kunde upplevas som fragmenterad och godtycklig. När ritualen var genomförd hade en dörr lämnats på glänt in i framtiden.⁶⁷⁹

Det rituella skeendet finns i nuet men syftar samtidigt framåt. Det finns ett liv kvar att leva, trots att världen är en förändrad plats. Livsväven fortsätter att vävas även utan den man mist. Det finns fler värden som gör att det går att fortsätta att leva ett blomstrande liv. Arendts tanke om att människan är född inte för att dö, utan för att börja om och om igen aktualiseras. Om det inte vore så att människan har den förmågan att få tilliten väckt, skulle människor inte överleva svåra förluster och fortsätta att leva med sin längtan efter ett blomstrande liv. Sett så, blir det rituella skeendet en ram med ett innehåll som kommunicerar att tillit har möjlighet att uppväckas, även i den djupaste av förluster. Människor har i ritualiserandet möjligheter att få tillgång till tillit och på så sätt åter kunna leva i självklara förutsättningar. Människor kan ritualisera, träda in i en ram som ger trygghet i en otrygg värld. Tilliten kan i ritualiserandet väckas och göra världen till en tryggare plats. Man kan sedan i minnet återvända till ramen och återuppleva den trygghet man kände i ritualiserandet. Man uppfatta ritualiserandet som en ram med ett innehåll som gav tillit. Tillit och ritualiserande hör så samman menar jag. Jag vill föreslå att vi ser på riter som *tillitsramar*. Hur kan detta förstås? Jag ska diskutera vidare kring detta.

679 Hornborg, 2005/2009, 148.

Vi ska stanna till och lyfta fram perspektiven *'lita på'* och *'lita till'* igen i samband med det föreslagna att se riter som tillitsramar. Två olika aspekter på riter som tillitsramar, kan urskiljas med distinktionen *'lita på'* och *'lita till'*.

1. Den tillitsram där man *'litar på'* ramen innefattar att det finns ett moment av bedömning av om ramen verkligen är en ram värd att ritualisera i. Här görs en bedömning av ramen man kanske vill träda in i. Bedöms den som att den är lita på så bestämmer man sig för att gå in i ramen med innehåll. Den blir då en tillitsram för den som ritualiserar. Det som är existentiellt viktigt finns i ritualiserandet – men man kanske inte är beredd att dö för att få utöva riten. Det här är i någon mening en svagare form av tillitsram, där med svagare inte menas något nedsättande. Det menas bara att ramen inte är ogenomtränglig. Den innehåller redan i sig ett bedömningsmoment från den som vill ritualisera. Det finns så att säga ett mått av självkritik och också kritik av ramen med innehåll inbyggt i ritualiserandet. Den här formen av tillitsram är kanske mindre känslig för kritik utifrån, eftersom den redan innehåller ett visst mått av bedömning redan när den skapas.
2. Den andra aspekten av tillitsram är den som är att *'lita till'* den rituella ramen. Detta är i en mening en starkare form av tillitsram, utan att starkare betraktas som värderande. Inne i den ramen finns ofta det som den som ritualiserar betraktar som heligt, kanske till och med det som är värt att offra sitt liv för. Det här gör tillitsramen mycket stark. Kritiserar den utifrån, blir ramen ogenomträngligare. Det betyder att för att tilliten till ramen ska brista måste ramen och innehållet i ramen förändras i grunden.

Två olika aspekter av tillitsramar har nu lyfts fram. I diskussionen av den batsonska modellen och den handelsmanska modellen lyfte Handelman fram några grundläggande problem med Batsons linjära modell. Ett problem var att den linjära ramen är kontextberoende. Ramen kan ses som en konsekvens av den kontext där den utövas. Metabudskapet kommer från kontexten och förs in i både själva ramen och i innehållet i ramen. Ett annat problem var att ritdeltagarna var inkapslade i ramens metabudskap och att de inte spontant kunde göra rituella förändringar. Den linjära ramens begränsningar blev tydliga. För att förstå vad Handelman menar med sin kritik av linjära ramar, kan vi ta till exempel dopgudstjänsten i SKH. Den har en fast linjär ram med ett tydligt metabudskap. Någon ska döpas i Fadern och Sonens och den Heliga Andens namn och dö och uppstå med Kristus. Detta är ett tydligt metabudskap som kommuniceras. Kyrkans lära är tydlig och dopet förutsätter tron på Kristus som död och uppstånd. Handboken är tydligt på den punkten med den linjära rituella ramen. De som ritualiserar kan inte ändra vare sig innehållet eller ramen. Ramen kan inte sprängas inifrån av de ritualiserande hur som helst. För att den ska sprängas krävs det att det kommer krafter ur kontexten som påverkar metabudskapet. Dopgudstjänsten ser ut som den gör i handbokens ordning. Man kan inte spränga ramen inifrån. Däremot kan man ritualisera utifrån både aspekterna *'lita till'* och *'lita på'*. Litar

man *'till'* doggudstjänsten är den ett sätt att se på hela tillvaron utifrån en grundtillit och doggudstjänsten utgör en självklar förutsättning för livet. Det dop man en gång tog emot, genomsyrar hela det sätt varpå man upplever livet. Det ritualiserande man deltog i syftade framåt i ett helt liv med Kristus, i det dop man tog emot. Man *lever i sitt dop* så att säga. Detsamma kan sägas om så olika rituella skeenden som en vigsel, begravning, en könsstympning eller något annat rituellt skeende som man uppfattar som en tillitsram i formen *'lita till'*, menar jag. Man lever sitt genomsyrat av det rituella skeendet man genomgick. Litar man *'på'* dopriten finns den där som ett *valbart uttryck* bland kanske många andra uttryck för välkomnande av det nya livet. Detta kan gälla så olika rituella skeenden som en vigsel, ett dop, en begravning, en könsstympning eller något annat rituellt skeende som man uppfattar som en tillitsram i formen *'lita på'*, menar jag.

Det två olika modellerna, Batsons och Handelsmans, har olika förtjänster och begränsningar. Den batsonska har fördelen att den kan förklara rituella skeenden som avgränsade entiteter med ett tydligt metabudskap. Det knyter an till det utifrånperspektiv Bell benämner som *'ritualisering'*, ritens *vad*. Den har nackdelen att den inte kan sprängas inifrån utan bara genom påverkan av kontexten. Den tar inte heller hänsyn till att människor kan ritualisera i ett tillstånd inte bara av att *'lita till'* utan också i ett tillstånd att *'lita på'* den rituella ramen. Den distinktionen kan inte göras med det batsonska synsättet på riter som linjära ramar, menar jag. Två saker angående ritualiserande blir svårtolkade om man uppfattar riter på ett linjärt sätt. Den modellen förutsätter att människor ritualiserar i ett tillstånd av *'lita till'* och det är inte alltid fallet. Inte alla människor som ritualiserar i en rituell linjär ram upplever sitt liv genomsyrat av tillit. Man deltar ändå av tradition eller *"för säkerhets skull"*. Man *'litar på'* det rituella skeendet i ramen, men metabudskapet omfattar man inte fullt ut. Det andra är att människor som förut genomsyrats av metabudskapet i den rituella ramen kan ändra inställning, det vill säga man går från *'lita till'* till *'lita på'*. Här har den linjära förklaringsmodellen en begränsning.

Den handelsmanska modellen har den fördelen att den kan förklara rituell förändring och ta hänsyn till de ritualiserandes egna budskap, inte bara till ett metabudskap. Detta knyter an till det inifrånperspektiv Bell benämner som *'ritualiserande'*. Den har också fördelen att både ritualiserande som att *'lita till'* och *'lita på'* ryms i modellen. Den har nackdelen att den inte kan förklara hur människor vill skydda sitt ritualiserande och det budskap de förser ritualiserandet med, med en fast ogenomtränglig ram. Varken Batsons eller Handelsmans modeller täcker helt in vad jag vill uppfatta med begreppet *'tillitsram'*. Jag fortsätter resonemanget för att täcka in begreppet *'tillitsram'* på ett begripligt sätt. Det som saknas i de båda modellerna, kallar jag *'riva utifrån'* och *'spränga inifrån'*.

Riva utifrån

Det som är avgörande för en tillitsram är om det rituella skeendet hjälper en människa att tolka sitt liv så att tilliten kan få finnas som en möjlighet, för ett fortsatt liv i längtan efter ett blomstrande liv menar jag. Hennes livsväv kan få

vävas med ett distinkt mönster invävt av ett rituellt skeende, där hon fick möjlighet att leva i tillit för att få förutsättningar för ett levande framåt. Det rituella skeendet kan då bli de små gyllene, samtidigt starka och sköra, trådarna i livsväven. Vävens mönster berättar om hennes liv. De distinkta mönstren, tillitsramarna, framträder som det som berättar om hennes liv och det motstånd livet bjudit henne och som hon har haft att brottas med. Detta gör förstås att hon blir extra sårbar om någon reagerar på hennes sätt att ritualisera. Reagerar någon positivt förstärks hennes syn på ritualiserandet som en gedigen tillitsram. Reagerar någon negativt kan det ses som att man river och sliter i de gyllene sköra och samtidigt starka trådarna i livsvävens distinkta mönster. Man river och sliter i tillitsramen. Den kan hota att brista av kritiken. Varken den batsonska modellen eller den handelsmanska modellen rymmer perspektivet *'riva utifrån'*. Den förra därför att den bygger på att den linjära ramen görs oemottaglig för kritik. Den senare därför att ramen är för genomsläpplig åt båda hållen och kritiken får så inte fäste.

Spränga inifrån

I diskussionen av Goffman såg vi att den som ritualiserar kan bli främmande för sig själv vid ritualiserande. Händer detta och tillitsramen ifrågasätts inifrån ger detta en känsla av otrygghet i ritualiserandet. Man lever inte längre i tillit i varken *'till'* eller *'på'* ramen och innehållet i ramen. Ett exempel på detta är kyrktagningsriten som hade en fast ram, men som förändrades inifrån av kvinnorna själva. Den gjordes frivillig att delta i. Det gick till och med så långt, i och med att synen på kyrktagningsritualen förändrades inifrån så mycket med tiden, att man menade att den överhuvudtaget inte kunde betraktas som en rituell ram längre. Den försvann helt både ur kyrkohandböcker och i praxis. Det rituella skeendet betraktades som ett tomt ingenting. Detta ser man nu långsamt hända med exempelvis den rituella könsstympningen i olika delar av världen, där detta ritualiserande är utbrett.⁶⁸⁰ Kvinnorna själva vill inte längre delta själva i rituell könsstympning eller låta sina döttrar bli könsstympade. Riten sprängs inifrån. Lagstiftningen (som är en nödvändig påtryckning) har ännu inte kunnat bryta ritualiserandet, men det kan kvinnorna själva göra genom utbildning och på så sätt få göra sina röster hörda.⁶⁸¹ Där den rituella könsstympningen har sprängts inifrån har en ny form av ritualiserande kunnat växa fram i kontexten. Ett ritualiserande som markerar

680 Socialstyrelsen 2005, UNFPA i.d.

681 Unicef 2013 : *"Overall, the chance that a girl will be cut today is about one third lower than it was around three decades ago. Still, the pace of change is uneven, both within and among countries. The decline is particularly striking in some verylow-prevalence countries including Benin, Cameroon, Ghana and Togo. Among countries with higher prevalence, the most dramatic reductions in the practice of FGM/C have been found in Kenya and the United Republic of Tanzania. Thirty years ago, prevalence levels among adolescents in these two countries were three times higher than they are today. In the Central African Republic, Iraq, Liberia and Nigeria, prevalence has dropped by as much as half."*

viktiga steg i flickors och kvinnors liv.⁶⁸² Livsvävarna kan vävas med nya mönster. Varken den batsonska modellen eller den handelsmanska modellen rymmer perspektivet *'spränga inifrån'*. Den förra därför att den bygger på att det kommunicerade metabudskapet ska ändras innan deltagarna kan spränga den linjära ramen inifrån. Den senare därför att ramen är för genomsläpplig åt båda hållen.

Det perspektiv som det innebär att *'riva utifrån'* och att *'spränga inifrån'* behöver tas i beaktande för att få fram det jag vill begreppsliggöra med *'tillitsramar'*. Varken den batsonska modellen eller den handelsmanska modellen innefattar helt dessa båda perspektiv, så som jag tolkat dem. Både det som det innebär med att *'spränga inifrån'* och att *'riva utifrån'* behövs tas hänsyn till. Jag vill diskutera tillitsramar som en tredje modell för att se på riter som ramar. Det är en modell som kan innefatta både inifrån kommande och utifrån kommande kritik av riter, det jag kallade riva utifrån och spränga inifrån. Riter sedda som tillitsramar kan bli ett synsätt på ritualiserande som håller samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet.

Modellen är inspirerad av hur jag har tolkat Salomonsens fältarbete i *Reclaiming Witchcraft* i San Francisco. I Salomonsens bok finns det en ton som slår an något i mig. Hon är både analytisk och självutlämnande i förhållande till de ritualiserande människor hon beskriver. Det finns en ton av kärleksfull blandning av bejakande och kritik av det hon möter, genom hela boken.⁶⁸³ Särskilt berörd blir jag av berättelsen om hur hon i sin empiriska forskning spelade in en rit på bandspelare när hon var deltagare. Detta upptäcktes av någon av de andra deltagarna. Många i riten tog mycket illa vid sig. De blev upprörda men stötte inte ut Salomonsen ur gemenskapen. Istället blev detta ett tillfälle att gå in i en försoningsprocess i en psykodramaritual. En process där ärlighet och kärlek var i förgrunden när känslor av skam och smärta var närvarande i människor.⁶⁸⁴ *"The method is basically to force the transgressor to see "the other", to leave her severed position and recognize in herself the emotional suffering of the*

682 Blair, Murray och Foster-Cox 2013. 43-44: *"Alternative rites differ from rites of passage in that they are a replacement for the traditional ceremony (Kalev, 2004). It is the acknowledgement that the rite of passage is worthy of being kept but the practice of circumcision (or other harmful practices) should change. To be widely accepted, the alternative rite should be created by the local community and organized to meet the needs of the original ceremony. Simply exchanging the circumcision for another less harmful act, while keeping the rest of the entire ceremony the same, might be culturally acceptable. Still, the alternative rite of passage needs to be significant and meaningful to the community. An-Na'im & Hammond (2002) suggests a "cultural tool kit" in which people construct options, through cultural borrowing, modifications, and innovation which may allow actions that serve a cultural purpose while maintaining the rights of the individual, in this case, a girl or young woman. As a replacement for female circumcision, the local community might decide that branding and/or tattooing, as examples, are meaningful yet a less harmful alternative."*

683 Salomonsen 2002.

684 Salomonsen 2002, 116-125.

other.⁶⁸⁵ Berättelsen avslutas med att Salomonsen i ett andligt växande erbjuds tillfälle att få delta i initiationsriten. Det som började i ett felsteg som betraktades som ett övertramp slutade med en positiv inbjudan som Salomonsen bejakade. Hon lät sig initieras.⁶⁸⁶ Det jag vill ta fasta på i denna berättelse är försoningsprocessen. Salomonsen går in i processen för att kunna se den andra och försöka förstå det lidande den personen var i. Det handlade om att se sig själv och den mänskliga man är och samtidigt erkänna sin mänsklighet inför andra. Ett erkännande av en mänsklighet som innebär stråk av ofullkomlighet. Här kan Wittgensteins ord om att "*hitta sig själv i den andre*" komma nära oss. I ett erkännande av sin mänsklighet, och då också sin ofullkomlighet, kan den andra bli tydligare i sin mänsklighet. Den andra är en människa som är i sin tillitsram, längtar efter att göra tillvaron begriplig i sin längtan efter ett blomstrande liv. Salomonsen berättar något viktigt om vad det kan innebära att vara människa och närma sig riter.

I diskussionen om kritik av riter infördes Kritik A, Kritik B och Kritik C. Alla tre sätten sågs som potentiellt sårande vid kritik av ritualiserande. Vidare sågs det som att det inte är fel att kritisera riter. I diskussionerna med början i Winch om att '*förstå*', det vill säga förstå att man förstår eller förstå att man inte förstår andras sätt att utöva riter på, såg vi hur komplicerat det är med begreppet '*förstå*', om man vill hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. Genom Wittgensteins "*hitta sig själv i den andre*" fanns det en nyckel. I diskussionen framkom att människor vill leva i en gemenskap och att utanförskap sågs som en slags *död*. Detta sågs som begripligt, oavsett om riten sågs som obegriplig ur tredjepersonsperspektivet. Detta höll samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet i de fall då riten ansågs som obegriplig. Det är fullt möjligt och rimligt att kunna kritisera riter man anser ligga utanför gränsen för vad man uppfattar som moraliskt möjligt ur det egna perspektivet. Problemet är egentligen inte att man inte kan, eller ibland kanske till och med bör, reagera på en rituell ram och att vilja framföra kritik. Problemet ligger i *hur* kritiken framförs.

När man vill framföra kritik, oavsett vilken, så är det känsligt eftersom man kritiserar andras behov av att tillhöra en gemenskap genom riter. Man riskerar att riva i de trådar i livsväven andra ser som omistliga för att leva i tillit och också i ett blomstrande liv. Vid kritik behövs detta tas hänsyn till, menar jag. Vid kritik av riter riskerar man att såra människor om kritiken inte framförs på ett begripligt sätt. Det ligger ett ansvar i kritiserandet av tillitsramar, menar jag. Man riskerar att tillfoga människor meningslöst lidande, så som jag förstått meningslöst lidande i denna avhandling. Svaret på Herrmanns fråga "*vad göra*" blir att finna sätt att kritisera på som tar hänsyn till att människor finns i sina tillitsramar när de ritualiserar. Risken att placera sig, likt Frazer, i ett ovanifrån perspektiv är alltid närvarande. Wittgensteins anmärkning om att Frazer är mer vilde än dem han beskriver, är inte bara tomma ord. Den blir verklighet om en kritik framförs som

685 Salomonsen 2002, 122.

686 Salomonsen 2002, 124.

gör att förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet inte kan försöka hållas samman. Hur kan det då förstås att kritik kan framföras på ett sätt som tar hänsyn till att människor ritualiserar i en tillitsram? Salomonsen ger en ingång i detta, menar jag. Hon beskriver ”A method of compassion”⁶⁸⁷ i sitt arbete med häxorna⁶⁸⁸ i San Francisco.

Den barmhärtiga metoden (method of compassion) är utvecklad av Salomonsen som ett svar på den forskning som kräver ett förhållningssätt där forskaren placeras i en position där riter kan studeras utifrån med olika förhållningssätt som betraktas som objektiva. Salomonsen inför ett annat sätt med utgångspunkt i att häxornas riter inte kan studeras utanför ramen. Salomonsen menar att antingen så är man i ramen eller så kan man inte studera detta ritualiserande. Salomonsen valde att gå in den rituella ramen. På så sätt utvecklar hon metoden. Hon blev sin egen informant under ett årtionde.⁶⁸⁹

Hon beskriver skillnaden mellan att låta sig initieras enbart för att komma åt de esoteriska budskapen och att i ett dynamiskt ärligt förhållningssätt delta aktivt, men ändå kunna sätta upp sina egna gränser ”if religious initiation is accepted entirely against one’s own belief or solely in order to publish secret knowledge, the act is incompatible with the ethics embedded in at method of compassion.”⁶⁹⁰ Det finns ett etiskt förhållningssätt inbyggt i en ”method of compassion”. Salomonsen reder ut vilket förhållningssätt den forskare som vill försöka undersöka genom en barmhärtig metod bör ha. Man kan inte gå helt emot sina egna övertygelser och, man kan inte heller låta sig initieras enbart för att komma åt hemligheter. I begreppet ’compassion’ innefattar Salomonsen även ’honesty’, ärlighet. Hon menar att ett sådant barmhärtigt förhållningssätt är både kognitivt och emotionellt. Den lära häxorna omfattar, sågs som både kognitivt och emotionellt engagerande. Men, menar Salomonsen, metoden innefattar även kritik. Hon menar att det inte går att gå emot sina egna uppfattningar om verkligheten. Det kritiska anslaget är alltså inbyggt i den barmhärtiga metoden.

Salomonsen lät sig initieras i olika steg under många år med häxorna i en lång process där hon hela tiden var i medvetande om att hon var forskare. Men, hon bär med sig upplevelser som hon också har låtit forma henne under dessa tio år.⁶⁹¹ Hon menar att hon har haft med sig ingången som teolog som grund i denna långa process. Teologin har gett henne verktyg från en lång tradition, både av ritualiserande men också av kritiskt analytiskt teoretiserande över ritualiserandet.⁶⁹² Salomonsen ser svårigheter i det att hon var sin egen informant. Hon kommer inte från en neutral plats när hon låter sig initieras och hon är inte neutral i förhållande till det hon undersöker. Hon menar ändå att metoden gett henne

687 Salomonsen 2002, 17.

688 Svensk översättning av ’witches’.

689 Salomonsen 2002, 18.

690 Salomonsen 2002, 18.

691 Salomonsen 2002, 19.

692 Salomonsen 2002, 21.

insikter i en rituell värld hon inte annars hade haft tillträde till. Dessa insikter hoppas hon lyser igenom i den studie hon presenterar. Hennes mål var att *"write a book that can serve as an example of having listened to and participated and merged with "the other", on premises set by "the other" in order to understand and represent their reality construct as honestly as possible.*"⁶⁹³

Metoden är utvecklad för en fältforskning. Jag menar, att så som jag tolkar den, har den intressanta anslag som kan få gälla även för den som inte är ritualforskare. Jag kallar hennes metod en *'barmhärtig metod'*. Jag gör det med utgångspunkt i den berättelse vi nyss såg om hennes process i det som uppfattades som ett övertramp vid deltagande i en rit hos häxorna. Det jag uppfattar att Salomonsen gjorde var en inte direkt kritik av riten, men väl en indirekt. Den indirekta kritiken låg i det faktum att hon spelade in riten medan den pågick utan tillåtelse till detta. Jag tolkar det som att hon distanserade sig från de regler som var uppsatta, och den kritik hon indirekt framförde var att reglerna inte var tillräckligt viktiga att följa vid utövandet av riten. Detta kan ses som att varken reglerna eller riten var tillräckligt viktiga för henne.⁶⁹⁴ Hade de varit det hade hon med facit i hand handlat annorlunda. Detta är förstås min tolkning av Salomonsen. Det intressanta här är den process som sedan följde då hon upptäcktes. Jag skulle uttrycka det som att hon rev utifrån i människors livsvävar där de var i sin tillitsram. Det är här barmhärtighet som emotion kommer in. Ser man barmhärtighet som ett tjockt begrepp så kan det tänkas att Salomonsen kom i ett tillstånd av barmhärtighet av de sårade känslor som hon mötte i samband med reaktionerna på hennes övertramp. Hon ser dem hon sårat i en kognitiv och affektiv process. Hon ser riten som hon förstört för några deltagare och hon gör sig beredd att gå in det som leder till försoning. Hon ser också sitt eget lidande i detta i emotionen barmhärtighet. Hon kunde leva sig in i de andras situation och se att det kunde ha varit hon som var i deras ställe.

Salomonsen har från insidan av ett ritualiserande, som kan uppfattas som främmande, belyst hur de ritualiserande uttrycker sin livshållning i förhållande till den världsbild de har.⁶⁹⁵ Hon har lyssnat på deltagarna och också deltagit aktivt i ritualiserandet för att kunna på djupet förstå det. När hon sedan kontextualiserar dem som en *"subcultural branch of Jewish and Christian traditions"*⁶⁹⁶

693 Salomonsen 2002, 283.

694 Jfr tidigare diskussion av Goffman i detta arbete och tolkning av mänsklig samexistens. Här kan man tolka det som ett exempel på *uttryck som överförs* och *uttryck som sänds ut*. Det finns inslag av båda dessa i berättelsen tolkar jag det som.

695 Salomonsen 2002, 283. Häxorna ser att de västerländska sätten att uppfatta det gudomliga är laddade med manliga bilder och därför omöjliga att uttrycka en feministisk (manlig och kvinnlig tro). Den ideala berättelsen för detta feministiska förhållningsätt innefattar många perspektiv; både genderfrågor, queerfrågor, utvecklingsländers perspektiv etc. Salomonsen menar att häxorna ifrågasätter den västerländska patriarkala teologin på djupet. Jag ska inte fördjupa mig i Salomonsens undersökning utan dra ut intressanta tankelinjer i hennes metod.

696 Salomonsen 2002, 297.

och inte som en ny religion, så gör hon det så att förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet kan hållas samman.⁶⁹⁷ Salomonsen föreslår att ritualiserandet kan förstås som en öppen och inkluderande ”*spiritual path*”.⁶⁹⁸ Detta synsätt Salomonsen föreslog kunde häxorna i Reclaiming Witchcraft själva omfatta eftersom förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet uppfattades som sammanhållet.⁶⁹⁹ Detta är viktigt menar jag. Salomonsen kunde utifrån sina iakttagelser och upplevelser i samband med riterna komma med en konstruktiv kritik. En konstruktiv kritik som både tog hänsyn till hennes egna upplevelser av ritualiserandet, hennes erfarenhet som teolog och samtidigt tog hänsyn till de ritualiserandes självförståelse. I diskussionen av tillit föreslog jag ett seende i ögonhöjd som fruktbart för att möta någon som ritualiserar. Jag ser Salomonsens metod som ett exempel på ett sådant seende. Hon ser dem som ritualiserar, hon ser sig själv i en självreflektion över ritualiserandet och hon kan kritisera ritualiserandet och kontextualisera det. Den kritik hon framför innefattar att hon ser på ritualiserandet som ett ritualiserande som innefattar ’*tillit*’ så som jag beskrivit det. Jag tolkar det som att hon kan se på deras riter som tillitsramar, det vill säga som självklara förutsättningar i de ritualiserandes liv. Hon kritiserar häxornas ritualiserande på ett barmhärtigt sätt menar jag. Salomonsen ger med sitt barmhärtiga agerande gentemot dem hon sårat ett slags mönster för hur man kan förhålla sig till tillitsramar.

Salomonsens metod innehåller tankespar som går att överföra till förhållningssätt som kan gå att omfatta också ickeforskare menar jag. Det kanske är en djävul tanke som kräver mycket av den som reagerar på en rit. Inte alla kan leva med andras ritualiserande aktivt i årtal som Salomonsen – men den inställning jag uppfattar att Salomonsen introducerar med en barmhärtig inställning till ritualiserande, kan gå ta fasta på. Jag tolkar det som att den som möter en rit kan komma med det perspektiv och de erfarenheter man har och att det blir en tillgång för reaktioner och kritik av riter. Samtidigt tas hänsyn till dem som utövar en rit genom att man försöker förstå deras perspektiv på djupet. Det är en inställning som kan hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet sett i ljuset av barmhärtighet så som det diskuterats i denna avhandling, menar jag. Sett så, kunde det vara en möjlig inställning som fler än Salomonsen och ritualforskare kunde omfatta. Jag tolkar Salomonsens barmhärtiga metod som en inre hållning till riter som kan omfattas av många fler som kommer i kontakt med och reagerar på rituella ramar sedda som tillitsramar.

Innan jag kan fortsätta att utveckla hur en barmhärtig kritik av tillitsramar kanske bättre skulle kunna förstås, ska begreppet ’*tillitsram*’ ringas in lite

697 Salomonsen 2002, 297.

698 Salomonsen 2002, 297.

699 Salomonsen 2002, 297. De implikationer detta för med sig för framtiden för Reclaiming Witchcraft lämnar Salomonsen som en öppen fråga. Om det innebär en isolering från andra rörelser inom witchcraft-traditionen eller till ett aktivt bidrag till en ekumenisk horisont lämnas öppet för framtida studier.

tydligare.

I begreppet *'tillitsram'* ingår att de ritualiserande själva äger tolkningsföreträdet för vad som är en rit och vad som inte är en rit. Det som de definierar som en rit är också en rit, det vill säga en rituell ram. Det maktperspektiv som en ideologi, lagstiftning eller regim kan föra in när det gäller förbud eller påbud av ett ritualiserande blir inte normgivande. Inte heller forskarnas kriterier på vad som är ett ritualiserande kan vara normgivande. Riter blir med detta synsätt de ritualiserandes (enskilda individers eller kollektivs), tolkning av vad som är en rituell ram. Ritualiserande springer ur en levd mänskligt gemenskap, där människor lever med livet som gör motstånd och med de bilder och berättelser som finns i denna gemenskap. Det finns förstås problem med detta synsätt. Ett exempel; man skulle kunna tänka sig att de som genomgått en kärlekslåsritual skulle kunna mena att de också nu var legalt gifta eftersom de ritualiserat på det sätt som de menar är likställt med en vigsel i SKH eller en borgerlig vigsel. Deras rituella ram var för dem det som konstituerade deras gemensamt upplevda tillit till varandra och till tillvaron, alltså borde de få legalt bevis på sin förening. Detta är nu inte görligt. Här sätter samhället gränser för att kunna fungera som samhälle. Begreppet *'tillitsram'* måste alltså innehålla inslaget att det finns vissa *rimliga* gränser som samhället sätter. Skulle någon vilja ta upp bruket med rituella människooffer behöver samhället med lagar förhindra detta, eftersom människooffer inte kan ses som del av ett blomstrande liv vare sig för den människa som offras eller för dem som utför riten. Människooffer är att likställa med mord på en annan människa. Detta hänger samman menar jag, med människan som del av andras liv på ett moraliskt djupt sätt. Detta såg vi samband med diskussionen av Kurténs artikel Varför får jag inte ta livet av min broder? Varje människas liv är en värdefull liten tråd i livsväven och hon har rätt att leva sitt liv utan att få det utsläckt av någon annan. Lever hon i skräck för att få livet utsläckt rituellt, kan hon omöjligt uppleva ett liv i tillit och därmed inte heller i ett blomstrande liv. Detta är grundläggande för begreppet *'tillitsram'*: samhället har rätt att sätta gränser. Det som innefattas i *'rimligt'* blir då en tolkningsfråga. Det kan inte fastställas en gång för alla vad som är *'rimligt'* för ett samhälle att tillåta. Det är en annan viktig grundbult i begreppet *'tillitsram'* att det finns utrymme för sådana tolkningar av vad som kan vara rimligt i en kontext.

Det som är rimligt för samhället behöver kunna ifrågasättas. Samhället kan förbjuda riter som man finner inte är rimliga ur en samhällelig synvinkel. Till exempel kan samhället då förbjuda riter som är existentiellt avgörande i den meningen Strandberg lyft fram, riter som man är beredd att kanske till och med offra sitt liv för. Det kan anses rimligt att förbjuda utövandet av sådana riter ibland, men det är inte alltid fallet att det är en rimlig bedömning som gjorts i och med förbudet. I begreppet *'tillitsram'* finns det inbyggt en tanke på en slags *civil olydnad* för de riter som människor uppfattar som absoluta för ett blomstrande liv. Människor kommer att fortsätta att utöva dem trots att de är förbjudna, eftersom de är en del av det som uppfattas som ett blomstrande liv för dessa människor.

Det finns alltså inbyggda spänningar i begreppet '*tillitsram*'. Det är inte ett begrepp som vill harmonisera ett så komplext fenomen som riter. Begreppet tillitsram är också ett begrepp som är både flyktigt och solitt. Med detta menas att ramarna och innehållet i ramarna är kontextbundet liksom att förankringen i tillit till tillvaron och andra människor är kontextbundna. Det kan inte en gång för alla fastslås hur rituella ramar kan eller bör se ut eller fastslås hur människor upplever eller bör uppleva tillit. Detta betyder dock inte att en tillitsram inte kan upplevas som solid när den utövas. Det finns rituella ramar som är traderade i generationer, kanske genom årtusenden. Detta behövs också tas hänsyn till i modellen. Hur kan de nedärvda riterna med en fast ram och ett kommunicerat metabudskap rymmas i begreppet '*tillitsram*' samtidigt som ett annat ritualiserande som utgår från de ritualiserandes helt egna villkor? I diskussionen av människans villkor antog jag med Herrmann, Arendt, Kurtén och MacIntyre att människan finns i ett sammanhang med andra människor i en gemensam belägenhet. Hon är människa född in i världen där hon har ett förflutet i en mänsklighet som fanns före henne. Hon kommer inte till världen i ett vakuum. Begreppet '*livsväv*' som metafor för människans vara i världen förslogs. Livsväven sågs med en öppen början och ett öppet slut, i de människor som funnits före henne och de människor som kommer efter henne. I livsväven finns spår av dem som gått före henne och hon själv kommer att lämna spår efter sig. I livsväven finns det distinkta mönster invävda, rituella ramar, som funnits i generationer före henne. Dessa distinkta mönster kan hon inte riva ur livsväven. Men – begreppet '*tillitsram*' behöver kunna ta hänsyn till att det kan gå att föra en öppen kommunikation om vad som kan anses vara ett blomstrande liv för människor, när det gäller de traditionella rituella ramarna och innehållet i dem. De traditionella tillitsramarna behöver kunna diskuteras likaväl som de nya tillitsramar som växer fram i mänskligt levda gemenskaper.

I begreppet '*tillitsram*' menar jag att båda hållningarna, både den hållning där människor själva avgör vad som är en rit och den hållning med utövade nedärvda riter med fasta ramar, kan rymmas inom begreppet. Begreppet '*tillitsram*' kan vara så rymligt att det innefattar så skilda sätt att se på rituella skeenden, eftersom grunden för begreppet är den mänskliga möjligheten att leva i *tillit*. Människor ritualiserar med tilliten som mänsklig möjlighet i det rituella skeendet, oavsett om de själva definierat vad som är en ram för riten eller om ramen är nedärvd i generationer. Tilliten är det som konstituerar en tillitsram. Upplever inte den som ritualiserar tillit i det rituella skeendet eller i den rituella ramen är det inte en tillitsram utan något annat. Tilliten som upplevd livsförståelse är nödvändig för att det ska vara en tillitsram. Finns inte tilliten där är det per definition inte en tillitsram. Skulle jag till exempel inte längre uppleva tillit när jag stod vid altaret och bröt brödet med församlingen så är inte det rituella skeendet en tillitsram längre för mig. Då är det något annat. Bli inte detta ett sårbart sätt att se på riter? Det är det och det är just detta jag är ute efter att ringa in. Eftersom jag inte kan förespråka en essentiell syn på riter så är de utlämnade till människor. Riter kan

inte leva ett eget liv utan människor som utövar dem. De finns för att människor ritualiserar. Då blir det genast sårbart eftersom människor är sårbara. Riter sedda som tillitsramar åskådliggör denna mänskliga sårbarhet som finns hos människor menar jag. Tillitsramar är de samtidigt starka och sköra trådarna som vävs in i livsväven. De bildar sina distinkta mönster i varje ritualiserande människas livsväv när hon upplever tillit till tillvaron och till andra människor. Sett så är inte tillitsramar ett oskyldigt universellt begrepp. Det rymmer en människosyn och en syn på samhället som diskuterats i denna avhandling. Den människosynen och den synen på samhället har lett fram till begreppet tillitsram.

Är *'tillitsram'* en metafor för ritualiserande? Är det en metafor för ett distinkt mönster i livsväven? Handelman påpekar: "*Yet such thinking ('framing', min anm.) is little developed, and framing is treated primarily as a weak metaphor with which to summarize ritual.*"⁷⁰⁰ *'Tillitsram'* skulle kunna ses som en (svag) metafor, men jag vill ge det en lite annan betydelse än en metaforisk. Grunden till ett sådant tankespar ligger i begreppet *tillit*. Kristensson Uggle beskrev tillitsbegreppet med en ontologiskt färgad klang. Jag skulle kanske inte se det så, men jag vill inte heller säga att begreppet *tillit* inte kan innehålla något som kan förankra det i mänskligt liv på ett djupt icke-metaforiskt sätt. Här har Kurtén stora poänger med det som han kallar självklara förutsättningar, det vill säga det som människan kan vila i utan att behöva ifrågasätta hela tiden. Riter som *'tillitsramar'* kunde så förankras i en mänsklig gemenskap som inte alltid behöver ifrågasättas hela tiden. Riterna finns där som del av de självklara förutsättningarna för ett mänskligt blomstrande liv. Givet detta, kan det bli begripligt att det inte går att få en människa att ändra sin uppfattning om en tillitsram med mindre än att ramen eller innehållet i ramen, eller både och, för henne inte längre är en självklar förutsättning för henne. Är tillitsramen en del av de självklara förutsättningar någon har i sitt liv, så är de fast förankrade i livshållningen. De blir inte något man ifrågasätter hela tiden.

Vi har tre olika aspekter av riter som *'tillitsramar'* som behöver ytterligare någon bearbetning. Vi har synsättet att man *litar på* den rituella ramen, där ramen också kan ses som valbar. Vi har vidare synsättet att *lita till* den rituella ramen. Det rituella skeendet är då en del av hela den livshållning en människa kan ha. Ritualiserandet är då en del av hela den människans liv. Vi har också metaperspektivet, att båda dessa synsätt behöver rymmas i begreppet *'tillitsram'*. Vi är då tillbaka till det som liknar diskussionen som rörde begreppet *'gemenskap'* där distinktionen *'självvald gemenskap'* och *'tvingade gemenskap'* infördes.

Det perspektiv på riter som den här avhandlingen söker är ett perspektiv där förstapersonsperspektivet och tredjepersonsperspektivet hålls samman. Det betyder att den som reagerar på en tillitsram och reaktionen övergår till kritik, inte kan veta vilken hållning den som ritualiserar har. Det man reagerar på och vill kritisera är en tillitsram – men man kan inte säkert veta ur vilken aspekt. En liknande självreflektion behöver då företas, så som i fallet med *'självvald gemenskap'*

700 Kreinath, Snoek och Strausberg, 2008, 571.

och 'tvingade gemenskap'. Det är troligtvis inte möjligt att avgöra ur ett utifrån-perspektiv om den som ritualiserar är i en tillitsram av *lita till* eller *lita på*. Det här blir ett dynamiskt sätt att förhålla sig till tillitsramar, vid kritik av ritualiserande. Det finns en sund osäkerhetsfaktor inbyggd vid kritiserandet. En osäkerhetsfaktor som lämnar utrymme för det oväntade. Perspektivet som Arendt förde fram; att människan är född för inte för att dö utan för att börja om och om igen finns i detta. Vid kritik av riter behövs hänsyn tas till att tillitsramen för den som deltar i riten kan övergå från *lita på* till *lita till* och omvänt. Det betyder att begreppet 'tillitsram' inte ska ses som ett statiskt begrepp, utan som ett dynamiskt begrepp som bygger på tillitens möjlighet i människors liv.

5.1.3. Se med kärlekens ögon

I tillvägagångssättet diskuterades en kontemplativ filosofisk hållning, representerad av Kurtén och Phillips, som en möjlighet i detta arbete. Detta vägdes mot ett mer offensivt sätt att filosofera på representerat av Nussbaum, Herrmann och Johannesson. Jag menade att jag ville pröva en kontemplativ filosofisk hållning under arbetets gång. Det är min förhoppning att detta har uppfattats genom avhandlingsarbetet. Jag insåg samtidigt intuitivt i avhandlingens början, att jag har en dragning åt det filosofiska perspektiv som också kan tänka sig att ge ett lite mer offensivt bidrag. Det bidrag jag vill ge är ett tentativt steg mot ett förhållningssätt vid kritik av riter, givet att riter ses som tillitsramar. Synsättet har som utgångspunkt att söka att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet.

I diskussionen om *barmhärtighet* framkom det att barmhärtighet är en komplex emotion med många inslag. Salomonsen har lagt till ett inslag, *ärlighet*. Så som jag tolkar Salomonsen, så är en barmhärtig syn på riter en ärlig syn på ett rituellt skeende, där ärlig innefattar både den som reagerar och kritiserar men också innehåller de ritualiserandes egna perspektiv. Det jag tolkar att Salomonsen vill föra fram vad gäller ärlighet, är en position där man inte gör våld på det man själv uppfattar som besvärande eller stötande, men man utmanar sig själv i att stanna kvar i det som upplevs besvärande. Jag citerade henne i avsnittet *Tankar om normativitet och riter* och det framkom att den stora utmaningen är att stanna i det som man uppfattar som vulgärt eller stötande i riter. Detta är en utmanande hållning, men samtidigt en hållning som kan ge insikter i andras sätt att ritualisera. Att våga stå kvar i ett sammanhang som man inte direkt förstår kan bli fruktbart för förståelsen av den andre. De exempel på ritualiserande som getts i avhandlingen tänktes kunna fungera på ett sådant sätt.

Denna hållning Salomonsen kommunicerar som en barmhärtig metod, menar jag kan få gälla för fler som möter riter. Hållningen behöver inte bara gälla ritualforskare. När någon, vem som helst, möter en tillitsram man själv uppfattar som grotesk, vulgär eller stötande kan man utmana sig själv, i en självreflektion över det som upplevs som besvärande. Man kan, som Paden föreslagit, ta ett steg tillbaka och betrakta tillitsramen, för att försöka förstå vad ritualiserandet kan betyda för den som är i sin tillitsram. Denna självreflektion över tillitsramen

skulle kunna ge upphov till emotionen barmhärtighet, menar jag. Kommer någon i ett tillstånd av emotionen barmhärtighet, kan den ritualiserande man möter få framträda som människa. En människa som försöker att få sin värld att bli begriplig i en tillvaro som gör motstånd. I emotionen barmhärtighet finns inslaget av kärlek, såg vi med Nussbaum. Det kunde vara fullt möjligt att i en livshållning se på en okänd ritutövande människa med kärlekens ögon. Stenqvist igen: *”en livshållning är beroende av att individen känner sig själv.”*⁷⁰¹ Stenqvist lyfter fram en springande punkt vid mötet med andra. Genom mötet med andra får jag möjligheten att lära känna nya lager och nya djup inom mig själv. Den livshållning jag formar innefattar mötet med det som är okänt för mig. Detta okända öppnar tidigare inte kända rum där min livshållning kan förändras. Mötet med andra ger möjlighet till fördjupning av den egna livshållningen, i ett arbete med att lära känna sig själv. Frågor som: Vilken slags människa är jag? Vilken slags människa vill jag vara? kan få komma att bearbetas.

I emotionen barmhärtighet finns det inslag som kan driva till handling. Man kan reagera utifrån den moral man är mäktig till som människa, när man ställs inför en annan människa. Den moralen kan vara i låsta strukturer har vi sett med Winch och Goffman. Men, det finns också utrymme för det oväntade handlandet. Berättelsen om samariern och den slagne mannen var ett exempel på detta. Man kunde tänkas komma ur de strukturer som låser moralen till gruppens uppfattningar, om exempelvis stigma och komma fram till den ärlighet jag uppfattar att Salomonsen vill se, i samband med mötet med andras sätt att utöva riter. En människa ställs inför oss som försöker få tillvaron att bli begriplig. Hon är i riten i rörelse mellan förnuft och känsla, för att existentiellt få tillvaron att bli begriplig. Hon kan i sin tillitsram till och med vara beredd att dö för att få vara den hon är, såg vi med Strandberg. Ser vi henne så kan vi förstå att kritik är känsligt. Hon ställs inför oss och behöver bli sedd med kärlekens ögon. Hennes livsväv ligger för våra ögon, med de distinkta mönster som tillitsramarna utgör och vi riskerar att slita i livsvävens trådar och då samtidigt tillfoga henne meningslöst lidande. Vi riskerar att förstöra hennes möjligheter till ett blomstrande liv. Den existentiella kritiken (Kritik C) kan drabba hårdast. Där ifrågasätts kanske hela hennes existentiella sökande efter mening när hon är i tillitsramen. Jag menar att ett barmhärtigt förhållningssätt inte är kompatibelt med en kritik som innebär ett meningslöst lidande för henne. Perspektivet att det kunde ha varit jag som är i hennes ställe, behöver ständigt vara närvarande för den som vill kritisera en rit.

Det här blir en hållning som ställer krav på en ibland djup självreflektion för den som reagerar på en tillitsram. Några exempel. En tillitsram som innebär rituell slakt av oskyldiga djur, innehåller i sig meningslöst lidande för djuren. En könsstämpning av en flicka innebär meningslöst lidande fysiskt och psykiskt. En konfirmand man uppfattar som tvingad till dop och nattvard av konvention i släkten, kan innebära meningslöst lidande för en ung människa. En människa som tvingas till ett namngivningskalas för sitt barn, där man själv hade föredragit

701 Stenqvist 2008, 43.

ett dop eller en välsignelsehandling, utsätts för meningslöst lidande. Den som tvingas fästa ett kärlekslås istället för att viga borgerligt eller i ett religiöst samfund – utsätts för meningslöst lidande. Exemplet kan göras många. Ska man bara acceptera dessa tillitsramar och åse det man uppfattar som meningslöst lidandet? Jag menar inte att en barmhärtig hållning är ett tyst åseende och ett stilla medgivande till meningslöst lidande. Det jag vill lyfta fram är *hur* kritiken framförs och på *vems* villkor. Ett fördömande utifrån spränger inte en tillitsram, den gör den inte sällan starkare. Det jag vill fånga in är att kritiken behöver föregås av en självreflektion, om en kritik ska kunna framföras konstruktivt. Nussbaum förde in *kärleken* som en mänsklig möjlighet vid samhällsbyggande och som en del av ett liv i tillit. Kurtén förde in agapeblicken som ett seende av den andre. Kärlekens ögon tar in den människa som är i sin tillitsram och ser den personen i ögonhöjd. När det är gjort, behöver det begrundas att det kunde ha varit jag som var i den ritualiserande personens ställe. Frågor om den gemenskap jag ville tillhöra, bilder och föreställningar i gemenskapen och att det i tillitsramen finns inbäddat i en politik, skulle behöva beaktas om jag var i personens ställe.

Det finns inga enkla lösningar på kritik av andras tillitsramar. Kritiken är kontextuellt betingad, både med avseende på den som vill kritisera och den tillitsram det kan gälla. Men – med en barmhärtig inställning, i ett seende med kärlekens ögon hos den som vill kritisera, kan det vara möjligt med kritik, menar jag. Kurténs syn att den senmoderna människan lättare öppnar sig för tillitens möjlighet ligger inbäddad i detta synsätt på kritik av tillitsramar. Den senmoderna människan kunde kanske bättre förstå den ritualiserande människan i hennes tillitsram. Den senmoderna människan ställs mer inför sig själv, utan att kunna skyla sig med universella sanningar eller fasta regelverk att hålla sig till. Människan ställs inför en annan människa och hennes uppenbara kroppsliga mänsklighet i ritualiserandet. Alla människor har behov av tillit i sina liv, för att få tillvaron att bli begriplig och att inte behöva ifrågasätta allt hela tiden. Det finns självklara förutsättningar för den ritualiserande människan, som kan förstås i termer av tillit när det gäller riter. I detta kunde den senmoderna människan kanske ha bättre förutsättningar att "*hitta sig själv i den andre*" och på så sätt kritisera tillitsramarna med större insikt och varsamhet. Det kunde ses som lättare att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet med en senmodern människosyn, eftersom den utgår från den mänskligt levda verkligheten. Det skulle kunna öppna för samtal om tillitsramar och förändring av tillitsramar som innebär meningslöst lidande. I och med detta kunde den *relativism* jag fann besvärande när det gäller riter bli möjlig att diskutera.

Modernitetens mer instrumentella syn på den ritualiserande människan har kanske svårare att hålla samman förstapersonsperspektivet med tredjepersonsperspektivet. I detta synsätt finns det fler givna *sanningar* om tillitsramarna. Ett visst ritualiserande kan dömas ut som groteskt ur det egna perspektivet, med stöd i både vetenskaplig forskning och moralregler. Det finns det som är fast att hålla sig i och det finns det som människan kan skyla sig med inför andra. Den

senmoderna människans mer direkta möte med en annan människa, där man är utlämnad till sig själv och den moral man som människa är mäktig till, kan troligtvis den moderna människan vara mer främmande för. Är det nu så enkelt som att det finns moderna och senmoderna människor och att de har olika sätt att förhålla sig till kritik av tillitsramar? Troligtvis inte. Människan är en komplex varelse. Kurtén skriver belysande:

Den enskilda individen är fortfarande i senmoderniteten (liksom i moderniteten) en viktig utgångspunkt vid människans försök att få grepp om tillvaron. Hennes individualitet och frihet ska man värna om. Men samtidigt har man funnit att denna individ blir hel först i relation till andra människor. Spelet mellan ett jag och ett du är därför lika grundläggande som den enskilde. Härifrån öppnar sig vägar vidare. Redan relationen till den andra gör oss medvetna om tillvarons ogenomskinlighet. En öppenhet för mysterium, för något ogripbart borde därför finnas med från början i en fungerande livsåskådning.⁷⁰²

Kurtén berör människors beroende av varandra som grundläggande i en tillvaro som inte alltid direkt öppnar sig. Kristensson Ugglas skriver träffande om människan ”att balansera de vegetativa dragen hos människan mot hennes förmåga till generositet.”⁷⁰³ Det finns antagligen moderna drag och senmoderna drag i människor i olika utsträckning och i olika sammanhang. Det det handlar om är balansen i en människa som kan komma fram i en självreflektion. Kristensson Ugglas igen:

/.../ till förändringens villkor hör förmågan att utveckla en dialektisk relation mellan föreställningarnas integrativa funktion, som handlar om att etablera, stabilisera och integrera verklighet, och föreställningarnas subversiva funktion, som gör det möjligt att kritisera, destabilisera och därmed också skapa skillnader i samma verklighet.⁷⁰⁴

Det finns en inbyggd inre dialektik i människors föreställningsvärldar belyser Kristensson Ugglas, där olika delar i människan ibland är i harmoni eller ibland är i närkamp med varandra i bildandet av en verklighetsuppfattning. Jag ser Kurténs och Kristensson Ugglas poänger i ljuset av Arendts människosyn. Människan har en förmåga att göra något av det liv hon fått att leva och som hon lever. Det finns villkor som är givna, villor som kan förändras, villkor man kan påverka. Vill man förändring behöver man börja med sig själv, inte i den andras liv. Reagerar man på en tillitsram, positivt eller negativt, behöver man börja i sina egna reaktioner. Är inte detta sätt att hantera tillitsramar utslag av en självbeskådning? I en mening är det det. Bell gjorde oss uppmärksamma på detta; ”*Ultimately, this book will argue that talk about ritual may reveal more about the speakers than about the bespoken.*”⁷⁰⁵ Detta är en viktig insikt. I en annan mening är det inte bara en själv-

702 Dahlbacka och Sarelin (red.) 1999, 121.

703 Kristensson Ugglas 2002, 400.

704 Kristensson Ugglas 2002, 361.

705 Bell 1997, xi.

beskådan. Med början i de egna reaktionerna och reflektion över dem, kan det undvikas att hamna i Frazers sits och då göra misstaget att inte göra andra människors utövande av riter rättvisa. Det kan då undvikas att tillskriva dem saker de inte skulle säga om sig själva eller de tillitsramar de ritualiserar i.

Jag vill föreslå kritik av tillitsramar utifrån ett betraktarperspektiv som en process i tre steg. Det första steget är de direkta reaktionerna på en tillitsram. Dessa reaktioner behöver man reflektera över själv. I en inre dynamik kan man då få syn på vad reaktionerna kan tänkas stå för. Detta är ett mödosamt steg där man ställs inför sig själv. Det man skyler sig med i form av uppfattningar om stigma, konventioner, valda sanningar, ideologier, metafysiska uppfattningar, uppfattningar om vad som är ett blomstrande liv, upplevelser av gemenskap eller okunskap om riter behöver synas i sömmarna på ett djupt plan. När det är gjort, finns det möjlighet att se klarare vad i tillitsramen som berör eller stör. När detta är tydliggjort kan nästa steg tas. Där kommer den ritualiserande människan in som människa med allt vad det innebär av kroppslighet. I denna kroppslighet kan det ingå föreställningar om äckel, längtan efter ett blomstrande liv, traditioner och kontextuell belägenhet, det vill säga den livsväv hon är. Hon är ställd inför någon som reagerat på hennes tillitsram och hon kan få ett ansikte. I hennes ansikte finns hela den sårbarhet hon har som människa. Hon kan bli ett Du som ställs inför någon. Buber igen:

Står jag inför en människa som mitt Du, säger jag grundordet Jag-Du till henne, då är hon inte ett ting bland andra ting och består ej av ting. Då är hon inte Han eller Hon, begränsad av andra Han och Hon, en punkt in-tecknad i rummets och tidens världsnet; och inte en beskaffenhet, möjlig att lära känna och beskriva, ett löst knippe av namngivna egenskaper. Utan grannar och fogar är hon Du och uppfyller himlavalvet. Inte som om det inte funnes något utom henne: men allt annat lever i hennes ljus.⁷⁰⁶

En människa blir synlig; inte som en okänd som utför en rit, utan som en människa som likt mig själv är längtande. Här kommer det tredje steget i processen in; möjligheten att komma i ett tillstånd av barmhärtighet till henne och se henne där hon verkligen är. Inte där som den som åser henne önskade att hon var, eller kräver att hon är, utan där hon är i sin tillitsram. En tillitsram som kan vara både lockande och frånstötande. Den ritualiserande människan är där hon är, och bara där kan hon i stunden vara i riten hon utövar. Det är i ett sådant slags seende av henne som ett incitament till förändring av en tillitsram skulle kunna ligga. Den kritik som framkommer mot tillitsramen kan då bli en kritik som kunde framföras i en barmhärtig inställning till henne. Hon döms inte ut utan synliggörs istället som den hon är. Hon är en människa – längtande efter ett blomstrande liv. Hon har förmågan att komma med det oväntade. Är tillitsramen destruktiv för henne finns i henne förmågan att känna sig främmande inför ritualiserandet och i och med detta finns det också förmågan att kunna bryta med ritualiserandet. Hon har också möjligheten att komma med det oväntade och på så sätt kunna

706 Buber 1962, 15.

skapa nya tillitsramar att ritualisera i, tillitsramar som kanske bättre uttrycker vem hon är och vad som är ett blomstrande liv är för henne.

5.1.4. Avslutande reflektion

Riter kan beröra och riter kan störa har jag velat visa genom denna avhandling. Jag har ringat in fenomenet riter som 'tillitsramar'. Riter sedda som tillitsramar kan ses som en mänsklig möjlighet att hantera en osäker tillvaro som människan föds in i. En tillvaro där hon kommer från ingenstans och går till ingenstans. Jag citerar Salomonsens träffande beskrivning igen: "*Ritualer är sanesliga fysiska rom der fysiska levande mennesker inviteres inn for att 'noe' skal röre ved deras hjerter.*" Som en existentiell social strategi i den mångfacetterade tillvaron behöver tillitsramar inte ha religiösa övertoner, för att tillvaron ska kunna tolkas existentiellt. Det kan förhålla sig så, men det är inte nödvändigt. Människor kan hålla saker för heliga utan att det har religiösa övertoner. Människor kan dras till tillitsramar för att kunna få bli djupt berörda. I detta kan också de som möter en tillitsram utifrån komma att beröras. Tillitsramar kan ses som ett djupt inbäddat och gåtfullt sätt att tolka den mänskliga tillvaron. Hur skulle inringandet av riter tentativt begreppsliggjorda som tillitsramar kunna tänkas bidra till en diskussion om det komplexa fenomenet riter? Min förhoppning är att riter sedda som tillitsramar kan fortsätta att bearbetas etiskt, teologiskt och filosofiskt samt även politiskt för en fortsatt konstruktiv diskussion om kritik av riter.

Summary

Thousands of lights float into the sea, away from a silent shore somewhere, in memory of a loved one. In another part of the world, a child is greeted into the community and there is a celebratory feast. Somewhere, a couple hook a padlock onto a bridge as a sign of their unconditional love; in another place a glass is crushed during a ceremonial occasion; and somewhere else, an animal cries out during its death struggle. Elsewhere, bread and wine are shared in memory of life which never ends; while someplace else, smoke rises from a fire into the dark night sky. In another place, a flag is hoisted and people salute. In a garden somewhere, a group of children gather around a dead fledgling. A mound of flowers and candles in a city reflect the grief felt from a senseless act of violence. It's all about rites.

People are affected by rites, and people are disturbed by rites. Rites are seen, heard and smelled. This thesis discusses rites and the human ability of trust. It also discusses how ritual criticism can be understood in today's globalized world. This thesis adopts a heuristic approach to the phenomenon of rites. The method is based on a variety of different examples, real ones and fictional ones, which provide an opening that enables a philosophic approach to the problems that can appear when the phenomenon of rites is considered from an onlooker's point of view.

The thesis addresses this philosophical problem: on the one hand the social phenomenon of rites is conceptualised by more or less practical and logical conditions of how people apprehend reality; but on the other hand, these conditions make it hard to really understand the existential background of those rites that, for example, are considered repellent or incomprehensible, yet are a part of reality and indeed may be seen as an indispensable part of reality by many.

By a methodology following a contemplative philosophical attitude and a philosophical analytic and philosophical constructive work the thesis process these questions:

- What would a comprehensible contextual *self-reflection* be like when it comes to others' ritualizing?
- What approach to rites can contribute to a constructive self-reflection so that the first-person and third-person perspectives can be kept together?
- Is it possible to criticise rites so that the first-person and third-person perspectives can be kept together?

Approaching rituals from a heuristic point of view enables the study of the phenomenon 'rite', so that all kinds of ritualizing can be included within the concept of rite. Today in the Nordic context, people, quite rightly oppose the idea that Christianity, for example, would be at the top of the ladder in terms of ritualization. Many people prefer other religious rites, or civil marriages, or funerals, or naming parties or creating their own rites to practising traditional rites. One cannot generalise and assume that people who ritualise in a non-traditional way are

on a pathway towards some more religious or spiritually existential way of being than others. One can be satisfied with non-religious ritualization and assert that it entails deep and meaningful experiences. There is no need to add a spiritual or religious dimension to rituals to make them meaningful. One can represent different life interpretations, religious or non-religious, and in doing so, ritualize them in different ways.

The rite-theory problem is complex, because rites can not only be perceived as religious. Rites are included within activities in many segments of human communities. What I perceive as the lowest common denominator for ritualization in this thesis, is the human's desire to have a meaningful life and to be able to consider things sacred, regardless of a religious connection.

People gather in rites wherever they are, so they can allow themselves to express existential experiences in life. Rites can process experiences of birth, death, grief, anger, guilt, love, transcendent ideas or the problem of evil etc.; namely those experiences of life that are perceived as "resistance in life" in different ways. And with the expression "resistance" I don't mean any negative. What I mean is that humans live their lives in between birth and death and sometimes things happen in life or thoughts cause interruption. They then get an opportunity to reflect and are able to examine what is currently going on in their lives. To participate in rites could be perceived as a response to experiences in a human's life.

This thesis describes humans as *longing*. Human's long for life when it is at its best, a flourishing life, that is, a good life. When a human ritualizes, this longing for a flourishing life is expressed. They may have encountered an existential experience where ritualizing can be seen as a social strategy to enable an understanding of, for instance, love or grief, a child's birth or death or something else that has occurred in life. For instance the rituals of female genital mutilation (FGM), or the rituals of a christening, are two examples of ways to welcome a child in words and action into a social context. Both are initiation rites. When a human ritualizes they may be perceived as both strong as well as fragile. *Criticizing* them and their rites can be a very sensitive matter. The risk of hurting them is imminent if the critique is expressed in a way that can be perceived as insensitive or incomprehensible. When you criticize rites the human's ability of *moral* ends take centre stage. What ways you can criticise and on whose terms you can criticise are determined by the human's moral code. Morals in this thesis are seen in alignment with the philosophers Lars Hertzberg and Tage Kurtén, as a logical consequence of the fact that humans lives in a community and interacts with each other.

Ritualization seen as a context-bound human social strategy to deal with existential phenomenon is fundamental to this thesis. This context bound social strategy is seen as an immanent phenomenon in association to discussions by rite-scientists and mostly by Catherine Bell's, Jone Salomonsen's, Clifford Geertz's, Ronald Grime's and Ann-Christine Hornborg's works in the voluminous theoretical ritual discourse. In this thesis, rites are considered as a part of a

social community and not as a private matter in the human life. This means that ritualization has both social and political dimensions. With the starting point in the philosopher Martha Nussbaum's discussion on emotions and specifically as to the political emotions and love and compassions meaning for the community and the individual, rites are discussed as valuable and meaningful elements in a good community.

When people ritualize it's not in a vacuum, they are in each other's lives; they are in a given context. When you encounter a rite you always interpret it from within a given context. The philosophers Alasdair MacIntyre, Hannah Arendt, Eberhard Herrmann and Tage Kurtén gives the image of a human as a human amongst other humans and as a part of a common human unity. The unity consists of parts that cannot be detached from one another without risking the loss of something for us as living beings. There is a built in tension in all this, where humans are conditionally free; the conditions have built in boundaries. Not every interpretation is possible. There are boundaries for the interpretations. However –Arendt points to the human's ability to go along with the unexpected. In her story there is room for manoeuvre. Humans "are not born in order to die but in order to begin". A human being is born to start all over time after time. For instance; if her story becomes a story of oppression, it's in her ability to bring the unexpected. If her story becomes a story about grief, there is also an ability to bring the unexpected. Whoever wants to approach a ritual event needs to observe that the interpretation has its limits, both internal and exterior ones, but there will always be a possibility for the unexpected to happen in each story. This is something the interpreter always needs to take into account when considering a ritual event. The interpreter of a ritual event also needs to be aware of their own moral code. As well as the possibility to bring the unexpected is inside those who ritualize, it is also inside those who witness a rite. You can always see things from another unexpected point of view. This way of looking at rites and encountering rites means that every ritual event isn't static. You can't once and for all determine one given solution. Rites are living human strategies which are performed in a common reality. The sociologist Erving Goffman puts it this way; humans can become strangers to themselves during the ritualization, and that is an important insight for the discussion about the possibility to criticise rites in this thesis.

The thesis suggests that a person's life can be seen as a weave, a life-weave. The starting point in Arendt's *Vita Activa* is where the human is seen in plurality. Man cannot be thought of alone. They exist in a world where other people and things are their conditions and reality. The thesis describes human's lives as weaves with an open beginning of a natural birth in a context with a history and an open end when death occurs, also in context with a future. The open beginning and the open end is there with its untied ends like a rag rug in beautiful colours and patterns that has just been cut from the loom. The weave tells of a human's life. All threads and patterns, that are the experiences in life, and conditions, which constitute a whole, are there. The image can be seen as beautiful,

but it is not the only thing it is. It is not just a poetic language. The image wants to move us further beyond the closed, the inaccessible in another person. The idea is to go beyond and see it as possible to understand something of someone else's life. The metaphor life-weave is proposed to enable an understanding about the little golden interwoven threads that are the moments when life is at its best, a good life, and discuss how rites and a good life can be understood. In humans' life-weaves the rites they participate in are included in the weave. They are woven in as the simultaneously strong and fragile threads. These threads form a distinctive pattern in one's life-weave. In this life-weave there are things included that humans have created with their own hands or that have been made for them, but also what humans create or have created for themselves by different relationships. These relationships can be associated with other living beings and also with things. Relations to things or relationships with other living beings can sometimes be associated with any kind of experience or idea about 'holiness', that is what is "important" for a man in an absolute sense.

I choose to work with the focus on the rites of the theoretical approach that the rites are seen as *frames*. I discuss the concept 'frames' put forth by Gregory Batson, Goffman, and Don Handelman. Rites seen as 'frames' become a concrete and clear way of relating to the rites. It should not be seen as a proper definition of the rites but as a theoretical approach. Rites as *'frames'* are discussed on the basis of two articles by Handelman. Handelman writes the following in the article *Framing*: "The idea of framing is potentially a powerful concept by means of which one can theorize ritual as different from, similar to, and inter-active with non-ritual". Handelman highlights 'framing', as a powerful concept to theorise rites. Rites seen as 'frames' make it possible to distinguish the rites from non rites. Handelman develops Bateson's approach through constructive critique of the concept of the article *Re-Framing Ritual*, 2004. I also discuss rites and ontology in connection with Handelman's articles.

Goffman's work with human interaction as ritualized is one of the fundamentals of the thesis. Goffman is discussed to provide a picture of how people interact in an intricate ritual interaction. Goffman contributes to the discussion by his ideas about the perceived alienation to the self. It is a difficult situation – but the thesis would like to turn it around and recognise that there is an opportunity for a change in a person's life. When it comes to ritualization it is argued that it is precisely in this experience of alienation in the self which provides the motivation for a different way of being and thereby another way to live. You could break a ritualization that you perceive as destructive and leads to alienation from oneself. Goffman's theorizing about human interaction makes a significant contribution to the discussion of the thesis about rites and reactions to rites.

Peter Winch's article "Can We Understand Ourselves" discusses if we can understand ourselves or others. What emerges from this discussion is that it depends on how we understand the term 'understanding'. Winch also inserts Wittgenstein's, a bit unclear, "to find oneself in the other". In the recognition of

oneself in others, and to conceptualizing that relationship, there may be a way forward to understand ourselves and others. It is this conceptualization of the relationship which holds the first-person perspective together with the third person perspective. A radical solipsism that makes us unable to understand something in another person's life can be avoided. This expression of Wittgenstein is central to this thesis philosophical processing when rites are criticized.

Human beings look for that which is stable in a changing existence. Man seeks an anchorage, where life at any moment, if possible, can be understood at a deep level. An anchorage where life can be lived both in the present but also aims forward. How would this anchorage be understood? The concept of 'trust' is brought into the discussion by philosopher Lars Hertzberg's distinction between 'trust' and 'reliance'. 'Trust' exists as a basic condition in the relationship. It is in some sense the child's gaze on the person that it trusts in everything. It is the loving trusting gaze where you know you are seen in good eyes. If that trust were to be lost it would require a fundamental change in the other's character. When a person 'relies' on someone there is a different angle to the relationship; it is an exercise from above. You are under someone's gaze. There is some kind of scrutiny inbuilt in the relationship; is this person worth my affection or attention. Kurten's empirical work in 1995 deals with 'trust'. Kurtén finds that people need a solid foundation in existence. It is an experience that enables a life where not everything needs to be questioned at all times. Some things in reality can be perceived as fundamental. This thesis wants to connect trust and rites. This is done by a trust concept where the distinctions made in the 'rely on' and 'trust in' are developed in conjunction with the rites as immanent social strategies. The thesis suggests that we look at rites as '*frames of trust*'. In line with Bell's distinction ritualization and ritualizing, rites are suggested to be determined by those who ritualize. Those who ritualize are suggested to have the prerogative. The ritual event is determined by those who are included in the rite. An observer, a scientist, a layman or a regime's definition is in that way subordinated to those who ritualize. If we look at a rite which those who ritualize see as a rite, we need to ask ourselves: Is it a story about grief and anticipating the funeral to come? Is it a way to deal with the problem of evil? Or is it a story of the joy over a new born baby or any other human event? Can I recognise myself as the other person in the stories?

The concept of 'frames of trust' means that there are some reasonable boundaries that society sets for rituals. Would anyone like to take up the practice of ritual human sacrifice, society needs laws to prevent this, as human sacrifice cannot be seen as part of a flourishing life, either for the man who is sacrificed, or for those who perform the rite. Human sacrifice is equated to the murder of another human being. This is related, I believe, to man being part of other's lives in a morally deep way. Each person's life is a precious thread of the weave of life and everyone has the right to live their life without getting it extinguished by someone else. If one lives in fear of having one's life extinguished ritually, it is not possible for one to experience a life of trust, and then one cannot have a

flourishing life. This is fundamental to the concept of 'frames of trust': society has the right to set limits. What is included in 'fair' then becomes a matter of interpretation. It cannot be determined once and for all what is 'reasonable' for a society to allow. There is another important cornerstone of the concept of 'frames of trust' in that there is room for interpretation of what may be reasonable in a particular context.

What is reasonable for society needs to be able to be questioned in the concept 'frames of trust'. Community can ban rites that are found as not reasonable from a societal point of view. For example, society when banning rites that are existentially crucial to someone's ability to live a good life; that is rites that humans are prepared to maybe even sacrifice their own lives for. It is considered reasonable to prohibit the practice of such rites sometimes, but it is not always the case that there is a reasonable assessment made with regard to the ban. In the concept of 'frames of trust' there is an in-built thought of a kind of "civil disobedience" of the rites that people perceive as absolute for a flourishing life. People will continue to pursue them, even though they are forbidden, because they are parts of what is perceived as a flourishing life for these people. So there are inherent tensions in the concept of 'frames of trust'. It is not a concept that would harmonize as complex a phenomenon as rites. The concept frame of trust is also a concept that is both transient and firm. This means that the frames and the content of the frames are context-bound as well as being anchored in trust in life and other people. It cannot once and for all be determined how the ritual frames could or should look like or determine how people experience, or should experience trust. This does not mean that a 'frame of trust' cannot be perceived as solid when it is performed, whether it is a new ritual or a ritual frame that has been inherited for generations, perhaps for thousands of years. Both of these perspectives are needed to be taken into account in the model. In the life-weave there are traces of those who have gone before as people leave traces themselves. These distinct patterns cannot be torn out from the weave of life. However the term 'frame of trust' needs to take into account the possibility to maintain an open communication about what can be considered as a flourishing life, when it comes to ritual frames and their content. The traditional 'trust frames' need to be able to be discussed as well as the new 'trust frames' that are emerging in living human communities.

The concept of 'frames of trust' can be so large in that it includes very different ways of looking at ritual events, because the basis of the concept is the human ability to live in trust. People ritualize with trust as a human ability in the rituals, whether they themselves determine the frame for the rite, or where the frame has been handed down for generations. *Trust* is what constitutes a 'frame of trust'. If the person who ritualizes doesn't have trust in the ritual event or in the ritual frame, it can't be a frame of trust, and it would be something else. If there is no trust the concept can't be a 'frame of trust'. Then it's something else instead. Wouldn't this be a vulnerable way of looking at rites? It is indeed, and that is what

I'm trying to point out. Since I cannot advocate an essential approach to the rites since they are entirely created by humans. Rites cannot live a life without the people who practise them. They exist because of the people who ritualize. Then they immediately become vulnerable because humans are vulnerable. I mean that a rite which is seen as a 'trust frame' illustrates this human vulnerability. Trust frames are the simultaneously strong and fragile threads woven into the weave of life. They form their distinctive patterns in each ritualizing person life-weave. Seen in this way the 'frames of trust' are not an innocent universal concept. They include a view of humanity and a vision of society which is discussed in this thesis.

Are 'frames of trust' just a weak metaphor for ritualization? 'Frames of trust' could be seen as a (weak) metaphor, but I want to give it a slightly different meaning than a metaphorical one. The basis for such a given track is the concept of trust. The philosopher Kristensson Uggla describes the trust concept with an ontologically coloured tone. I might not see it that way, but I do not want to say that the concept of trust cannot contain anything that can root it in human life on a deep non-metaphorical way. Here Kurtén has some great points about what he calls natural conditions; that is what man can rest in without questioning things all the time. A rite seen as a 'frame of trust' could in that way be rooted in a human community. The rites are there as a part of the obvious conditions for human flourishing life. Given this, it may be understandable that you cannot get a man to change his mind about a 'frame of trust' unless the frame or the content of the frame, or both, no longer is considered as an obvious precondition for him. Is the 'frame of trust', part of the obvious conditions someone has in their life, firmly anchored in their attitude to life it is not something which you question constantly.

Criticism of frames of trust

By discussing the question of *truth* in connection with rites by Herrmann's division of the knowledge concept in 'knowledge' and in 'insight', where the former is reserved for science in the more scientific meaning, and the latter relates to existential experiences, the rites and possibly raised truth claims in connection with the rites are discussed. Whether these truth claims can be found in, among other things, a bodily experience is discussed on the basis of the philosopher Lena Edlund's discussion of existential meaning. In connection with Goffman's distinction, the experiences of 'transferred expressions' and 'expressions which are transmitted' is discussed. The thesis suggests that truth claims can be understood as physical and cognitive and can be understandable and understood in terms of the human needs of *fellowship*.

Rites and rights are discussed on the basis of the concept of a good life.

Herrmann suggests minimalist approach:

Although there are different opinions about where this (good life, my note) concretely consists, it is clear that a good human life does not consist, namely, certainly not in a life of poverty, oppression and violence. Disagreement in the reasoning for which a real good life consists does not exclude unity of argument for which a good life won't consist.

Herrmann's minimalistic definition of what a good life is and the rights that a ritualizing man can have is discussed. These rights that a ritualizing man can have are seen as the basis for the Universal Declaration of Human Rights (HR). Also the European Convention discusses this issue. In connection with this discussion of rights and rights to have a good life, the question of *unnecessary suffering* and the right to have a *flourishing life* in Nussbaum's discussion of a flourishing life, is discussed. Nussbaum's argument, based on the issue of a flourishing life, is linked to the individual from the context of where the individual is located and what the prevailing conditions are there. This reasoning is discussed and affirmed in the thesis. The philosopher Hugo Strandberg sheds light on the right of people to be "as they are" as a necessary part of a good life for a human being. Strandberg tries to describe this "are" as the "core" and the "identity". I interpret that this is a view of humanity Strandberg that wants to convey. A view of humanity where something deep down in the human being is valuable, strong and at the same time, paradoxically a little fragile and must be protected. If we protect a person's core, their identity, they survive and may have an opportunity to live a good life. If we do not do so, death threatens, and they might be willing to die for what they 'are'. There are rites for which people are prepared to sacrifice their lives. It is a fact. These rites that are perceived by others are not always seen as meaningful. They may even be regarded as repulsive or grotesque, and you can react strongly emotionally. Still, those who participate and affirm such ritualizing, can see it as something indispensable to enable a flourishing life for them. External criticism of someone who ritualizes may be considered as repulsive or grotesque from a viewer's perspective, like same-sex marriages for example or a female genital mutilation, risking that the third person perspective and the first person perspective are at odds. Perhaps one does not "find oneself in the other." The criticism which may follow risk being potentially hurtful and not part of a good life for those who ritualize. One crucial point is to keep the third person perspective with the first person perspective together. *How* we talk about others ritualizing and on *whose* terms the criticisms are put forward.

How can you relate to those feelings of different strength or nature which may arise during the meeting with a ritualizer? Nussbaum, philosopher Linda Zagzebski and Herrmann suggest that emotions can be viewed as *cognitive*. They call the feelings that have a clear orientation towards an object *emotion*. Emotions are characterized by the fact that they always have an object to which they are attached. They are not just general feelings, chaotic and without direction. They are resembled by Nussbaum as "*upheavals of thoughts*". These upheavals are

characterized as both cognitive and emotional. The cognitive and the emotional are inextricably integrated in an emotion. Zagzebski and Herrmann expand the argument further by bringing in a discussion of emotions where one can speak of emotions in terms of *'thick concepts'*. These thick concepts according to Zagzebski and Herrmann could be seen as propositions; that means they can be seen as true or false. For instance an emotion like 'compassion' can be recognized in different contexts. Either it is the emotion of compassion or it is not. Thick concepts become a unifying factor between contexts. The emotion of compassion is felt in a special way and it contains that thick concept of compassion and this thick concept can be recognized in different contexts, like for example the colour 'yellow' which can be recognized in different contexts. The emotion is contextual to the person and the situation, but as it contains the thick concept, it can be recognized and verbalized and have a propositional content. This reasoning is important for the thesis tentative conclusion. The emotion of compassion is discussed as essential to hold the third person perspective together with a first-person perspective when meeting with others who ritualize. The view that "it could have been me" is seen as part of the emotion of compassion that is, having a moral sensitivity to the other. Before the other is criticized in their ritualization, a self-reflection has to take place. Self-reflection is not seen in this thesis as simple or obvious in light of Wittgenstein's "finding oneself in the other", but on the contrary – as a challenge. It depends on the socialization process, of which all humans are part, and this could put obstacles in the way. Ideas about stigma, social codes, policies and life attitudes are often difficult to handle. How we react to the encounter with the unusual is dependent on the context we are in. Salomonsen describes the difficulty:

./.../ to stay in, in touch with "the native's" affirmative compassion, is indeed difficult. To accept those symbols as sacred that to my taste were vulgar, to play with pagan names as if they were real names for divine reality, to let go of criticism and be open to the ecstasy of ritual, to meditate on certain symbols "until they revealed their esoteric knowledge", and to grant exception to the belief that this really was impossible – when taken altogether- this what has been difficult, challenging and rewarding.

Salomonsen describes the desire and the courage to remain in a situation that is bothering you, and concerns you, as a way to hold together the third person perspective with a first person perspective. For this to remain in what is perceived as unusual or repulsing, the emotion of compassion can overwhelm the viewer of a rite. If you are struck by the emotion of compassion, the inner vision will be widened. Then the way to a greater understanding of others' *'frames of trust'* may become possible. The honesty with your own experience which the emotion of compassion entails, because the emotion cannot be hidden or put aside in its manifestation, could potentially be an incentive to critique the rite in a way that the performers of a rite themselves could accept. When you want to express criticism, no matter what criticism, it is a sensitive matter, because you criticize

others' needs for feeling a connection to a fellowship through the rites. You risk tearing the threads in the life-weave others see as indispensable to live in trust and also a have flourishing life. When criticizing, this needs to be considered. When criticizing rites you risk hurting people if the criticism is not expressed in an intelligible way. You have a responsibility when you criticize frames of trust. You risk putting people through pointless suffering and potentially also preventing them having a flourishing life.

I want to suggest criticism of 'frames of trust' from a viewer's perspective, in a three-step process. The first step is the direct reaction to a frame of trust. These reactions you need to reflect on yourself. In an internal dynamic you might catch a glimpse of what the reactions might stand for. This is a difficult step where you face yourself. Your forms of perceptions of stigma, conventions, selected truths, ideologies, politics, metaphysical conceptions, perceptions of what is a flourishing life, experiences of fellowship or ignorance of the rites, which you shield yourself with, need to be looked at thoroughly on a deep level. When that is done, it can be possible to see more clearly what in the 'frame of trust' that affects or disturbs you. When this becomes clear, the next step can be taken. Then the ritualizing person is seen as a human with all that implicates substantiality. This substantiality can include concepts of disgust, desire for a flourishing life, traditions and the contextual situation; that is the life-weave. They are faced with someone who reacted to their 'frame of trust' and they can be given an appearance. In their face can be seen all the vulnerability they have as a person. They can become a You who is faced with someone. A human appears not as an unknown who performs a rite, but as a human who, like me, is longing. Here, enters the third step in the process; the opportunity to enter a state of compassion for them and then see them as they really are. Not to see them as the one who witnesses them wants them to be, or require them to be, but just see them where they are in their 'frame of trust'. A 'frame of trust' that can be both attractive and repulsive. The ritualizing human is where they are and only there in that moment they can be, while practicing the rite. It is in this kind of vision of them as an incentive of change in a 'frame of trust', could be. The criticism possible against the 'frame of trust' then could become a criticism that could be presented in a compassionate approach towards them. They will not be imposed; they are made visible as they are instead. They are a human being – longing for a flourishing life. They have the ability to come up with the unexpected. Is the 'frame of trust' destructive to them, there is in their ability to feel alienated to the ritualization and with this there is also the ability to quit the ritualization. They also have the ability to come up with the unexpected, and in that way create new 'frames of trust' to ritualize in; those 'frames of trust' might more profoundly express who they are and what a flourishing life is for them.

In this thesis I have tried to show that rites can affect and rites can disturb. I have entitled rites as 'frames of trust'. Rites seen as frames of trust can be seen as a human possibility to manage the precarious existence into which humans are

born; an existence where they come from nowhere and go to nowhere. I quote Solomonsen's fitting description again: "*Rituals are perceived and physical rooms where the physical living humans are invited so that 'something' should touch their hearts.*" As an existential social strategy in the complex life 'frames of trust' do not need to have religious overtones, for life to be interpreted existentially. It may be the case, but it is not necessary. Humans can keep things sacred, without religious overtones. Humans may be drawn to 'frames of trust' to be able to be deeply affected. Those who also face a frame of trust in this can also be deeply affected. Frames of trust can be seen as a deeply nestled and mysterious way of interpreting the human existence. How could the focusing of rites, tentatively conceptualized as 'frames of trust', contribute to a discussion about the complex phenomenon of rites? My hope is that rites seen as 'frames of trust' will continue to be processed ethically, theologically and philosophically as well as politically for further constructive discussion of ritual criticism.

Litteratur och källor

- AIRHIHENUWA, Collins O.
2007 *Healing Our Differences*. Rowman & Littlefield Publishers.
- ARBMAN, Ernst och HULTKRANTZ, Åke
1973 *Primitiv religion och magi: naturfolkens trosliv i regional belysning*. 2 uppl. Stockholm: Esselte Studium.
- ARENDT, Hannah
2003 *The human condition*. 2 uppl. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
1981 *The life of the mind : the groundbreaking investigation on how we think*. 1. en-volym-uppl. San Diego, CA: Harcourt.
- ARENDT, Hannah och KOHN, Jerome
2003 *Responsibility and judgment*. 1 uppl. New York: Schocken Books.
- BATESON, Gregory
2000; 1972 *Steps to an ecology of mind*. University of Chicago Press uppl. Chicago: University of Chicago Press.
- BAUMAN, Zygmunt
2001 *Postmodern etik*. 2 uppl. Göteborg: Daidalos.
- BELL, Catherine M.
1997 *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford Univ. Press.
1992 *Ritual theory, ritual practice*. New York: Oxford University Press.
- BERGER, Peter L.
1990 *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. 2 uppl. New York: Anchor Books.
- BERRY, Jan
2009 *Ritual making women: shaping rites for changing lives*. London ; Oakville, CT: Equinox.
- BEXELL, Oloph
2003 *Sveriges kyrkohistoria. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum i samarbete med Svenska kyrkans forskningsråd.
- BLAIR, Robert, MURRAY, Patricia L. och FOSTER-COX, Susan C.
2013 *Female circumcision: Alternative rites and advocating for change*. *The American Association of Behavioral and Social Sciences Journal*, 17, ss. 40-56.
- BORGEHAMMAR, Stephan
2010 *Den äldre system – flervetenskapliga perspektiv*. I A. HORNBERG (red.). *Den rituella människan – flervetenskapliga perspektiv*. Linköping University Electronic Press, ss. 65-78.
- BRÅKENHJELM, Carl-Reinhold
2007 *Livsåskådningar utan Gud*. Provuppl., Uppsala: Uppsala universitet.
2009 *Verklighetsbilder*. Nora: Nya Doxa.
- BRÅKENHJELM, Carl-Reinhold, ESSUNGER, Maria och WESTERLUND, Katarina (red.)
2013 *Livet enligt människan: om livsåskådningsforskning*. Nora: Nya Doxa.
- BUBER, Martin
1962 *Jag och du*. Ny utg. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- BÄCKSTRÖM, Anders, EDGARDH, Ninna och PETTERSSON, Per
2004 *Religious change in Northern Europe: the case of Sweden : from state church to free folk church : final report*. Stockholm: Verbum.

- CRAIG, Albert M. (red.)
2011 *The heritage of world civilizations*. 9 uppl. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.
- DAHLBACKA, Ingvar AND SARELIN, Birgitta (red.)
1999 *Teologi och gudstjänstliv: festskrift utgiven med anledning av Teologiska fakultetens vid Åbo akademi 75-årsjubileum*. Åbo: Åbo akademis förlag.
- DAVIE, Grace
2002 *Europe : the exceptional case: parameters of faith in the modern world*. London: Darton, Longman och Todd.
2000 *Religion in modern Europe: a memory mutates*. New York: Oxford Univ. Press.
1994 *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford: Blackwell.
- DAWSON, Lorne L.
2008 *Comprehending cults: the sociology of new religious movements*. 2 uppl. Don Mills, Ont.: Oxford University Press.
- Den svenska kyrkohandboken: stadfäst av konungen år 1942.
1942 Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyr.
- Den svenska psalmboken
2002 Stockholm: Verbum.
- Den svenska psalmboken: av Konungen gillad och stadfäst år 1937
1980 Stockholm: Verbum.
- DELLENBORG, Liselott
2004 *A reflection on the cultural meaning of female circumcision experiences from field-work in Casamance, Southern Senegal*. I S. ARNFRED (red.). *Re-thinking sexualities in Africa*. 2 uppl. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, ss. 79-94.
- DIRIE, Waris
2004 *En blomma i afrikas öken [Elektronisk resurs]*. Stockholm: Bra böcker
- DOUGLAS, Mary
2002[1966] *Purity and danger: an analysis of concept of pollution and taboo*. London: Routledge.
- DRIVER, Tom F.
1998 *Liberating rites: understanding the transformative power of ritual*. Boulder, Colo.: Westview.
- EDLUND, Lena
2008 *Att fånga det flyktiga: om existentiell mening och objektivitet*. Uppsala: Teologiska institutionen, Uppsala universitet.
- EKSTRAND, Sixten och SNELLMAN, Lucas (red.)
2000 *Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi 75 år*. Åbo: [Åbo Akademi].
- EKSTRAND, Thomas och BRÅKENHJELM, Carl-Reinhold
2010 *Mening och mönster: bilder av teologi och livsåskådningsforskning : festskrift till Carl Reinhold Bråkenhielm*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- ELIADE, Mircea
2008 *Heligt och profant: om det religiösa väsen*. Ny utg. Göteborg: Daidalos.
- ENGBERG, Jan (red.)
1978 *Utanför systemet: vänstern i Sverige 1968-78 : en antologi*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Filosofilexikonet: En uppslagsbok: filosofiska begrepp från A till Ö
1988 POUL, Lübcke. Stockholm: Forum.
- FRISK, Liselotte
1998 *Nyreligiositet i Sverige: ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nora: Nya Doxa.
- FURSETH, Inger, REPSTAD, Pål och NORDLI, Harald
2005 *Religions sociologi: en introduktion*. 1 uppl. Malmö: Liber.

- GEERTZ, Clifford
1973 *The interpretation of cultures: selected essays*. New York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony
1991 *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press.
- GOFFMAN, Erving
2005[1967] *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. New Brunswick, N.J.: Aldine Transaction.
- 1994 *Jaget och maskerna: en studie i vardagslivets dramatik*. 3 uppl. Stockholm: Rabén Prisma.
- 1986 *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Northeastern Univ Press uppl. Boston: Northeastern Univ. Press.
- 1972 *Stigma: den avvikandes roll och identitet*. Stockholm: Norstedts förlag.
- GRENHOLM, Carl-Henric
2014 *Etisk teori: kritik av moralen*. Lund: Studentlitteratur.
- GRIMES, Ronald L.
2014 *The craft of ritual studies*. Kindle e-bok uppl. New York: Oxford University Press.
- 2013 *Ritual criticism: case studies in its practice, essays on its theory*. 2 rev uppl. Waterloo, Canada: Ritual Studies International.
- GRINELL, Klas
2009 *Edward Saids motstånd: Postkoloniala perspektiv på reception*. *Lychnos: Årsbok för idé- och lärdomshistoria*. 2008. Uppsala: Lärdomshistoriska samfundet.
- GROOP, Kim, LINDFELT, Mikael och LINDQVIST, Pekka (red.)
2011 *Rum för teologisk spänning: historiska, samtidsorienterade och kyrkliga perspektiv i teologisk forskning*. Åbo: Åbo Akademi förlag.
- GUNNER, Göran, KLASSON SUNDIN, Maria, NORDQUIST, Kjell-Åke och RUBENSON, Birgitta
2012 Barnets rätt och omskärelse av pojkar. *Svensk Kyrkotidning*, (15), ss. 284-286.
- GUSTAFSSON, Ylva
2014 *Interpersonal understanding and theory of mind*. Åbo: Åbo Akademi University Press.
- GUSTAVSSON, Anders
1972 *Kyrktagningsleden i Sverige*. Lund: Folklivsarkivet.
- GYLLENHAMMAR, Gustav
2004 *En debatt i Kyrkans tidning om samkönade äktenskap*. Göteborg: Univ., Inst. för genusvetenskap.
- HELLMAN, Eva
2011 *Vad är religion?: en disciplinteoretisk metastudie*. Nora: Nya Doxa.
- HERRMANN, Eberhard
2010 Religionsfrihet, demokrati och mångfald. *Religion & Livsfrågor*, 40(1), ss. 11-13.
- 2004 *Religion, reality, and a good life: a philosophical approach to religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- 2000 Gud, verklighet och den religionsfilosofiska debatten om realism och antirealism. I J. MODÉE (red.). *Tro, vetande, mystik*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion, ss. 251-271.
- HERTZBERG, Lars
1994 *The limits of experience*. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- HIRDMAN, Yvonne, BOHMAN, Kristina och HIRDMAN RÖRSLETT, Birgit
1995 *Påminnelser: om kvinnors liv i Sverige*. Stockholm: Carlsson.

- HORNBORG, Anne-Christine
2005 *Ritualer: teorier och tillämpning*. Lund: Studentlitteratur.
- JANIK, Allan och TOULMIN, Stephen
1973 *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- JOHANSSON, Anna
2005 *Narrativ teori och metod: med livsberättelsen i fokus*. Lund: Studentlitteratur.
- JOHANNESON, Karin
2002 *Gud för oss: om den non-metafysiska realismen och dess konsekvenser för religionsfilosofins uppgift och natur*. Stockholm: Thales.
- JOHNSDOTTER, Sara och RÄDDA BARNEN
2005 *"Aldrig mina döttrar": en studie om attityder till kvinnlig omskärelse bland etiopier och eritreaner i Sverige*. Stockholm: Rädda Barnen.
- JONSSON, Ulf, MARTINSON, Mattias och SJÖBERG, Lina
2009 *Kritiska tänkanden i religionsvetenskapen*. Nora: Nya Doxa.
- KREINATH, Jens, HARTUNG, Constance och DESCHNER, Annette
2004 *The dynamics of changing rituals: the transformation of religious rituals within their social and cultural context*. New York: P. Lang.
- KREINATH, Jens, SNOEK, Joannes A.M. och STAUSBERG, Michael
2008 *Theorizing rituals: classical topics, theoretical approachess, analytical concepts*. Leiden: Koninklijke Brill.
- KRISTENSSON UGGLA, Bengt
2002 *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion.
- KURTÉN, Tage
2015 *Den öppna kulturen och dess fiender*. Åbo: Kompendium vid Åbo Akademi (ej publicerat material).
- 2014 *På väg mot det postsekulära*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- 1999 Varför får jag inte ta livet av min broder? *Finsk Tidskrift*, (3), ss. 158-167.
- 1998 *Det handlande subjektet och det moraliska kravet: studier kring etikens och trons roll i mänskligt handlande*. Åbo: Åbo Akademi.
- 1997 *Bakom livshållningen: studier i moderna livsåskådningar och deras begreppsliga förutsättningar*. Åbo: Åbo Akademi.
- 1995 *Tillit, verklighet och värde: begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare*. Nora: Nya Doxa.
- 1987 *Grunder för en kontextuell teologi: ett wittgensteinskt sätt att närma sig teologin i diskussion med Anders Jeffner*. Åbo: Åbo akademis förlag.
- KURTÉN, Tage, och MOLANDER, Joakim (red.)
2005 *Homo moralis: människan och rättssamhället*. Lund: Studentlitteratur.
- KÄTTSTRÖM HÖÖK, Lena
2012 *Kärlekslås - en ritual för evig kärlek*. I C. WESTERGREN (red.). *I kärlekens spår: Nordiska museets och Skansens årsbok 2012*. Stockholm: Nordiska museets förlag, ss. 93-111.
- LEWIS, Clive S. och HARTMAN, Karin
1988 *Anteckningar under dagar av sorg*. 2 uppl. Örebro: Libris.
- LINDFELT, Mikael
2003 *Att förstå livsåskådningar: en metateoretisk analys av teologisk livsåskådningsforskning med anknytning till Anders Jeffners ansatser*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- LINDFELT, Mikael, SLOTTE, Pamela och BJÖRKGREN, Malena
2010 *Mot bättre vetande: festskrift till Tage Kurtén på 60-årsdagen*. Åbo: Åbo Akademis Förlag.

- LINDROTH, Hjalmar (red.)
2005 Svenska kyrkans bekännelseskrifter. 6. uppl. Stockholm: Verbum.
- LINDSTEDT CRONBERG, Marie och STENQVIST, Catharina
2008 *Förmoderna livshållningar: dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. Lund: Nordic Academic Press.
- LYNCH, Gordon
2007 *Between sacred and profane: researching religion and popular culture*. London: I B Tauris & Co Ltd.
2005 *Understanding theology and popular culture*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- MACINTYRE, Alasdair C.
2007 *After virtue: a study in moral theory*. 3 uppl. Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press.
- MARTINSON, Mattias
2007 *Postkristen teologi: experiment och tydningsförsök*. Göteborg: Glänta produktion.
- MIEGEL, Fredrik och JOHANSSON, Thomas
2010 *Kultursociologi*. 2 uppl. Lund: Studentlitteratur.
- MODÉE, Johan och STRANDBERG, Hugo
2006 *Frihet och gränser: filosofiska perspektiv på religionsfrihet och tolerans*. Eslöv: Östlings bokförlag Symposion.
- MODÉUS, Martin
2005 *Mänsklig gudstjänst: om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm: Verbum.
- MOORE, Sally F. och MYERHOFF, Barbara G.
1977 *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum Ltd.
- MUIR, Edward
1997 *Ritual in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
2005 *Ritual in early modern Europe*. 2. ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- NATIONELLT CENTRUM FÖR KVINNOFRID
2011 *Kvinnlig omskärelsekönstympling i Sverige: en kunskaps- och forskningsöversikt*. 1 uppl. Uppsala: Nationellt centrum för kvinnofrid NCK, Uppsala universitet.
- NORDIN, Svante
2003 *Filosofins historia: det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen*. 2, [utök] uppl. Lund: Studentlitteratur.
- NORDSTRÖM, Ludvig
1984[1938] *Lortsverige*. [Faks.-utg.] Sundsvall: Tidsspegeln.
- NUSSBAUM, Martha C.
2013 *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
2012 *The New Religious Intolerance*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
2004 *Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
2001a *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. 2 rev. uppl. Cambridge: Cambridge University Press.
2001b *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 *Sex & social justice*. New York: Oxford University Press.
- PALS, Daniel L. och PALS, Daniel L.
2006 *Eight theories of religion*. 2 uppl. New York: Oxford University Press.

- PARTRIDGE, Christopher H.
2004 *The re-enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture.* London ; New York: T & T Clark International.
- PHILLIPS, Dewi Z.
2004 *The problem of evil and the problem of God.* London: SCM Press.
2001 *Religion and the hermeneutics of contemplation.* Cambridge: Cambridge University Press.
1999 *Philosophy's cool place.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- REIMERS, Eva
1995 Dopet som kult och kultur: bilder av dopet i dopsamtal och föräldrainsamtal (Infant baptism as cult and culture : images of infant baptism in baptismal conversations and interviews). Diss. Linköping : Univ.
- SAID, Edward W.
2000 *Orientalism.* Ny utg. Stockholm: Ordfront.
- SALEN, Katie och ZIMMERMAN, Eric (red.)
2006 *The game design reader: a rules of play anthology.* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- SALOMONSEN, Jone
2002 *Enchanted feminism: ritual, gender and divinity among the reclaiming witches of San Francisco.* London: Routledge.
1999 Riter: religiösa övergångsritualer i vår tid. Oslo: Pax.
- SANDERS, Andy F.
2007 *D.Z. Phillips' contemplative philosophy of religion : questions and responses* Bodmin Cornwall: MPG Book Ltd.
- SCHMIEDEL, Ulrich (red.)
2014 *Dynamics of difference: Christianity and alterity: a Festschrift for Werner G. Jeanron.* New York: Bloomsbury T&T Clark.
- SCHUBACK, Marcia S.C.
2006 *Lovtal till intet : essäer om filosofisk hermeneutik.* Göteborg: Glänta.
- SIGURDSON, Ola
2009 *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik.* Göteborg: Glänta produktion.
2003 *Världen är en främmande plats: essäer om religionens återkomst.* Örebro: Cordia.
- SKIRBEKK, Gunnar
2004 *Striden om sanningen.* Göteborg: Daidalos.
- SLOTTE, Pamela
2005 *Mänskliga rättigheter, moral och religion: om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld.* Åbo: Åbo Akademis Förlag
- SOCIALSTYRELSEN
2005 *Kvinnlig könsstämpning: Ett utbildningsmaterial för skola, socialtjänst och hälso- och sjukvård.* 2 uppl. Stockholm: Socialstyrelsen.
- STAAL, Frits
2008 *Discovering the Vedas: origins, mantras, rituals, insights.* Kindle e-bok uppl. New Delhi: Penguin Books.
1989 *Rules without meaning: ritual, mantras, and the human sciences.* Kindle e-bok uppl. New York: P. Lang.
- STAUSBERG, Michael, SUNDQVIST, Olof och SVALASTOG, Anna L.
2002 *Riter och ritteorier: religionshistoriska diskussioner och teoretiska ansatser.* Nora: Nya Doxa.
- STENMARK, Mikael och WESTERLUND, David (red.)
2002 *Polemik eller dialog?: nutida religionsteologiska perspektiv bland kristna och muslimer.* Nora: Nya Doxa.

- STENQVIST, Catharina och HERRMANN, Eberhard
2010 *Religionsfilosofisk introduktion: existens och samhälle*. Stockholm: Verbum.
- STRINDBERG, August
1883 *Dikter på vers och prosa*. Stockholm: Bonnier.
- SVENSKA KYRKAN
2012 *De kyrkliga handlingarna i en mångreligiös kontext: ett brev från Svenska Kyrkans biskopar*. Uppsala: Svenska Kyrkan.
- 2003 *Den svenska kyrkohandboken. D. 1, Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna: antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte*. 3 rev. utg. Stockholm: Verbum.
- VARDY, Peter
2010 *Good and bad religion*. London: SCM Press.
- WINCH, Peter
1997 Can We Understand Ourselves? *Philosophical Investigations*, 20(3), ss. 193-285.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
1987 *Remarks on Frazer's Golden Bough*. rev. uppl. Doncaster: Brynmill Press; Humanities Press.
- WRIGHT, Georg H.v., HERTZBERG, Lars och PIETARINEN, Juhani
1988 *Perspectives on human conduct*. Leiden: E.J. Brill.
- XUN, Zi och WATSON, Burton
2003 *Xunzi: basic writings*. New York: Columbia University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda
2003 Emotion and Moral Judgment. *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(1), ss. 104-124.

Otryckta källor

- AHLEFELT, Annika
2007 *Brudöverlämning stoppad på Djurö*. Hämtad: <http://www.kyrkanstidning.se/nyhet/brudoverlamning-stoppad-pa-djuro> [11/6, 2015].
- BERGSTRAND, Mikael, WONG, Ola, JOHNSON, Peter, VILLADSEN, Jeppe, PEHRSON, Lenart, BRANDÃO JÖNSSON, Henrik, FALKEHED, Magnus och NORRMAN, Leif
2009 *Så ser det ut i olika länder: Barnaga är tillåtet i 165 länder*. Hämtad: <http://www.sydsvenskan.se/varlden/sa-ser-det-ut-i-olika-lander/> [5/2, 2014].
- BÄCKSTRÖM, Anders
2012 *Att leva i en postsekulär tid – vad menas med det?*. Hämtad: <http://svenskyrkotidning.se/artikel/att-leva-i-en-postsekular-tid-vad-menas-med-det/> [2/4, 2013].
- CHRISTENSSON, Rebecka och JOSEFSSON, Victoria
2004 *Kvinnlig könsstypning eller omskärelse*. Hämtad: <http://dspace.mah.se/bitstream/handle/2043/1391/omskarelse.pdf?sequence=1> [11/6, 2015].
- DELARYD, Charlotte
2009 *Kärleken går i lås*. Hämtad: http://www.svd.se/resor/resmal/sverige/karleken-gar-i-las_3803451.svd [15/3, 2012].
- DEMIRBAG-STEN, Dilsa
2010 *Ola Sigurdson / Det postsekulära tillståndet*. Hämtad: <http://www.expressen.se/kultur/ola-sigurdson--det-postsekulara-tillstandet/> [4/2, 2013].
- En miljard följde Dianas begravningscermoni*
2011 Hämtad: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=2151&artikel=4672751> [07/10, 2014].

- Encyclopædia Britannica
i.d. *Churching of Women*. Hämtad: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/117348/Churching-of-Women> [11/6, 2015].
- Eid-högtiderna*
i.d. Hämtad: <http://islam.se/islams-fem-pelare/hogtider> [11/6, 2015].
- Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna*.
2010 Hämtad: http://www.manskligarattigheter.se/dm3/file_archive/020521/bb9e3648d3ba-4bc99876ca6c6485a221/europa_501104.pdf [21/02, 2014].
- Expressen*
i.d. Hämtad: <http://www.expressen.se/nyheter/brollopet/> [10/7 2014].
- Fyllda pannkakor*
i.d. Hämtad: <http://www.kinesiskarecept.se/recept/fyllda-pannkakor> [24/3, 2015].
- FÖRENTA NATIONERNA
i.d. *FN:s Kvinnokonvention*. Hämtad: <http://unwomen.se/kvinnors-rattigheter/fns-kvinnokonvention/> [15/4, 2014].
2014 *FN:s medlemsländer*. Hämtad: <http://www.fn.se/fn-info/om-fn/fns-medlemslander/> [08/02, 2014].
2008 *Allmän förklaring om de mänskliga rättigheterna*. Hämtad: <http://www.fn.se/Page-Files/7177/Allmanforklaringomdemanskligarattigheterna.pdf> [21/6, 2015].
- Globalis
i.d. *Fattigdom*. Hämtad: <http://www.globalis.se/Tema/Fattigdom> [10/2, 2014].
- GUNNER, Göran
i.d. *Religionsfriheten i ett demokratiskt samhälle*. Hämtad: www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=913486 [7/6, 2015].
- HANSSON, Sara
2012 *Kärlekslös får din kärlek att stanna*. Hämtad: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=3718&artikel=4966495> [15/3, 2012].
- HERTZBERG, Lars
2001 *Filosofins ton*. Hämtad: <http://web.abo.fi/fak/hf/filosofi/Staff/lhertzbe/Kolumner/ton.pdf> [11/6, 2015].
- Het debatt om samkönade äktenskap (webbradio)*
2009 Hämtad: <http://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=504&artikel=3183718> [30/6 2015].
- HORNBORG, Anne-Christine
2010 *Den rituella människan – flervetenskapliga perspektiv*. Hämtad: <http://liu.diva-portal.org/smash/get/diva2:347075/FULLTEXT03.pdf> [21/06, 2015].
- Islamiska högtider och helgdagar*.
i.d. Hämtad: <http://www.islamguiden.com/hogtider.shtml#.VXmaoGDiq9B> [11/6, 2015].
- Kungahuset
i.d. <http://www.kungahuset.se/specialwebbsidor/temasidor/kronprinsessparetsbrollop.4.1a2467a10ad032dc2680007326.html> [10/7, 2014].
- KLEIN, H.
2014 *Samkönade vigslar borde vara självklart*. Hämtad: <http://dagensseglora.se/2014/03/24/samkonade-vigslar-borde-vara-sjalvklart/> [24/06, 2015].

- LEVI, Lennart
2001 *Stress och hälsa*. Hämtad: http://www.lennartlevi.se/dokument/stress_o_halsa.pdf [21/6, 2015].
- MALMBERG, Fredrik, ENGSTRÖM, Ingemar, RIBEIRO, Sineva, SÖDER, Olle och WALLANDER, Johan
2013 ”Argumenten utgår från vuxnas rättigheter”. Hämtad: <http://www.sls.se/Aktuellt/Debatt/Debatt-om-omskarelse/> [13/6 2015]
- Nationalencyklopedin
i.d. (a) *Befrielseologi*. Hämtad: <http://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/befrielseologi> [16/10 2015].
i.d. (b) *Prostration*. Hämtad: <http://www.ne.se/prostration> [11/6, 2015].
- NORDBÄCK, Carola
2012 *När kyrkan blir på riktigt*. Hämtad: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=1099039> [16/4, 2014].
- OLSSON, Lova
2008 *Homoäktenskap blir en fråga för KU*. Hämtad: <http://www.svd.se/homoakteskap-blir-en-fraga-for-ku> [16/6, 2015].
- Princess Diana Funeral Highlights*
2007 Hämtad: <https://www.youtube.com/watch?v=86MQSbZo28Y> [21/06, 2015].
- Prinsessan Dianas begravning*
2013 Hämtad: http://www.svd.se/kultur/prinsessan-dianas-begravning_8718974.svd [21/06, 2015].
- RÄDDA BARNEN
i.d. *Förbud barnaga i alla länder*. Hämtad: <http://www.raddabarnen.se/barnaga?gclid=CJq8tJyHtbwCFcuQcgodAmoAew>, [5/2, 2014].
- SFS NR: 1982:316. *Lag med förbud mot könsstympning av kvinnor*.
i.d. Hämtad: http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Lag-1982316-med-forbud-mot-_sfs-1982-316/ [21/06, 2015].
- SFS NR: 1951:680. *Religionsfrihetslag*.
i.d. Hämtad: http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Religionsfrihetslag-1951680_sfs-1951-680/ [21/6, 2015].
- SFS NR: 1904:26. *Lag om vissa internationella rättsförhållanden rörande äktenskap och förmynderskap*.
i.d. Hämtad: http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Lagar/Svenskforfattningssamling/Lag-190426-s1-om-vissa-int_sfs-1904-26%20s.1/#K1 [24/06, 2015].
- SOCIALSTYRELSEN
2006 *Female Genital Mutilation: Preventive work in Africa's Horn*. Hämtad: http://www.socialstyrelsen.se/Lists/Artikelkatalog/Attachments/9736/2006-131-27_200613127.pdf [11/6, 2015].
2002 *Kvinnlig könsstympning*. Hämtad: http://www.socialstyrelsen.se/Lists/Artikelkatalog/Attachments/11036/2002-114-77_200211477.pdf [11/6, 2015].
- SVENSKA FN-FÖRBUNDET
2009 *Världsbanken rapporterar om: vägen ur fattigdomen*. Hämtad: http://www.fn.se/PageFiles/12301/FN_Rapport_nr2-09.pdf [11/6, 2015].
- SVENSKA KYRKAN
i.d. *Frågor och svar om dopet*. Hämtad: <http://www.svenskakyrkan.se/troochandlighet/fragor-och-svar-om-dopet> [8/12, 2014].
i.d. *Kyndelsmässodagen*. Hämtad: <http://www.svenskakyrkan.se/troochandlighet/kyndelsmassodagen> [30/6, 2015].
i.d. *Vad betyder dopet?*. Hämtad: <http://www.svenskakyrkan.se/troochandlighet/vad-betyder-dopet> [30/6, 2015].

Synonymer.se

2015 *Synonymer till känslopjunk*. Hämtad: <http://www.synonymer.se/?query=k%E4nslopjunk> [29/09, 2015].

TERESA, Küchler

2010 Livlig debatt i EU om samkönade äktenskap. Hämtad: <http://www.svd.se/livlig-debatt-i-eu-om-samkonade-aktenskap> [24/6, 2015].

TT NYHETSBYRÅN

2013 Kravaller i Paris mot homoäktenskap. Hämtad: <http://www.expressen.se/nyheter/kravaller-i-paris-mot-homoaktenskap> [24/06, 2015].

TT-AFP

2015 *Lockar turister med blodiga korsfästelser*. Hämtad: <http://www.dn.se/nyheter/varlden/lockar-turister-med-blodiga-korsfastelser/> [30/6, 2015].

2013a Byggnadsförbud längs indiska floder. Hämtad: <http://www.gp.se/nyheter/varlden/1.1795832-byggnadsforbud-langs-indiska-floder> [3/1, 2015].

2013b Förbud mot homoäktenskap upphävs. Hämtad: <http://www.dn.se/nyheter/varlden/forbud-mot-homoaktenskap-upphavs> [24/06, 2015].

UNFPA

i.d. *Female genital mutilation*. Hämtad: <http://www.unfpa.org/female-genital-mutilation> [30/6, 2015].

UNICEF

2014 *Kvinnlig könsstympning*. Hämtad: <http://unicef.se/fakta/kvinnlig-konsstympning> [11/6, 2015].

2013 *Female genital mutilation/cutting: What might the future hold?*. Hämtad: http://data.unicef.org/corecode/uploads/document6/uploaded_pdfs/corecode/FGM-C-Brochure-7_15-Final-LR_167.pdf [11/6, 2015].

Vem är jag?

2015 Hämtad: <http://www.wicca.nu/ommig.html> [25/03, 2013].

Välkommen till etikprövningsnämnderna

2015 Hämtad: <http://www.epn.se/sv/start/startsidea/> [24/6, 2015].

WEHR, Kathryn

2010 *The Churching of Women*. Hämtad: <http://www.orthodoxytoday.org/OT/view/wehr-the-churching-of-women> [11/6, 2015].

WEJRYD, Anders

2010 Ärkebiskopen om brudöverlämning. Hämtad: <http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?id=630447> [11/6, 2015].

WICKMARK, Caroline

2009 *Hallands präster negativa till kyrkliga homoäktenskap*. Hämtad: <http://hallandsposten.se/nyheter/halmstad/1.153329-hallands-praster-negativa-till-kyrkliga-homoaktenskap> [24/06, 2015].

WISTI, Kent

2014 *”Öholms översitteri, förakt och hatiska ton är läskigt”*. Hämtad: <http://www.svt.se/opinion/replik-till-siewert> [01/10, 2014].

ÅSTRAND, Yvonne

2009 *Ny kärleksritual till Sverige – Symboliska kärlekslås stärker kärleken*. Hämtad: <http://www.svt.se/nyheter/sverige/ny-karleksritual-till-sverige-symboliska-karlekslas-starker-karleken> [25/3, 2013].

ÖHOLM, Siewert

2014 *”Hägglund vågar inte föra en kristen politik”*. Hämtad: <http://www.svt.se/opinion/article2151839.svt> [01/10, 2014].

Index

A

AHLEFELT
13

AIRHIHENBUWA
175

ARBMAN
18

ARENDT
V, 9, 10, 47, 99, 100, 101, 102, 103, 104,
106, 107, 182, 189, 238, 256, 258, 267

AUTONOMA
176

AUTONOMI
31, 117, 125, 239

B

BARMHÄRTIG
252, 253, 254, 258, 260, 262

BARMHÄRTIGHET
109, 205, 223, 224, 225, 226, 229, 230,
231, 232, 234, 235, 236, 242, 244, 253,
254, 258, 259, 262

BATESON
43, 44, 45, 48, 49, 51, 76, 96, 158, 268

BAUMAN
139

BEGRAVNING
6, 17, 65, 68, 69, 79, 103, 104, 106, 147,
183, 204, 245, 246, 248

BELL
4, 8, 14, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 37,
38, 39, 40, 41, 43, 45, 47, 49, 50, 64, 75, 76,
88, 93, 96, 110, 132, 133, 135, 184, 248,
261

BERGER
10, 11

BERGSTRAND
180

BERRY
25, 35, 132

BLAIR
250

BLOMSTRA
189

BLOMSTRANDE LIV
148, 161, 163, 188, 189, 190, 198, 200,
201, 204, 217, 225, 226, 242, 243, 244,
245, 246, 248, 251, 255, 256, 257, 259,
262, 263

BORGEHAMMAR
26, 38

BRÅKENHIELM
12, 120, 141, 142, 143, 144, 145, 278

BUBER
9, 10, 262

BÄCKSTRÖM
7

BÖN
68, 71, 126, 169, 188

C

CHRISTENSSON
161

CRAIG
5

D

DAHLBACKA
261

DAVIE
3, 159

DAWSON
53

DEFINITION
20, 26, 31, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 48, 50,
112, 163, 216, 230, 235, 240, 256, 268,
269, 272

DELARYD
111

DELLENBORG

172, 174
DEMOKRATI
71, 126, 279
DENSITET
132, 133, 137
DIRIE
162
DISCIPLIN
75, 76, 83, 176, 239, 240
DISTINKTION
33, 38, 40, 47, 49, 51, 98, 137, 156, 213
DOP
6, 17, 57, 58, 69, 107, 108, 127, 130, 158,
168, 169, 170, 171, 172, 174, 199, 200,
201, 202, 204, 248, 259, 260
DOPRITEN
59, 108, 248
DOUGLAS
78, 82, 132, 133
DRIVER
120
E
EDLUND
71, 150, 151, 152, 153, 158, 161, 175,
181, 271
EGET
33, 35, 72, 81, 110, 165, 189, 192, 193,
199, 200, 216, 222, 233, 235, 239, 240,
243, 244, 253, 257
EK. Se Europakonventionen
EKSTRAND, S
12
EKSTRAND, T
130, 140, 141, 142
ELIADE
11
EMOTION
83, 131, 213, 214, 215, 216, 218, 219,
220, 221, 223, 224, 233, 234, 236, 241,
244, 253, 258, 272, 273
EMOTIVISM
79, 211, 242
ENGBERG

53
EUROPAKONVENTIONEN
179, 184, 185, 188, 189, 190, 196, 200,
201, 227, 241, 243
EXISTENS
9, 10, 29, 117, 145, 147, 182, 185, 283
EXISTENTIELL
97, 98, 110, 150, 151, 152, 160, 161, 165,
166, 242, 263, 278

F

FATTIGDOM
180, 181, 187, 188
FGM. Se Kvinnlig omskärelse
FILOSOFI
VI, VII, 25, 36, 55, 56, 62, 63, 280, 284.
Se även "religionsfilosofi"
FN
162, 166, 179, 180, 183, 284, 285
FRIHET
70, 101, 110, 117, 118, 129, 183, 184,
202, 240, 261
FRISK
120
FURSETH
76
FÖRANKRING
110, 111, 115, 146, 239
FÖRSIKTIG
73, 80
FÖRSTÅ
7, 32, 33, 34, 37, 38, 41, 44, 50, 56, 58, 60,
62, 64, 66, 68, 73, 74, 76, 77, 84, 85, 87, 88,
89, 90, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104,
105, 108, 109, 110, 112, 113, 117, 129,
137, 141, 147, 151, 152, 156, 157, 158,
159, 164, 165, 166, 175, 176, 179, 193,
213, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 228,
231, 232, 237, 238, 239, 242, 243, 244,
247, 251, 253, 254, 258, 259, 260, 280
G
GEERTZ
28, 29, 30, 31, 32, 51, 94, 156

- GEMENSKAP
2, 3, 7, 60, 76, 82, 99, 107, 117, 118, 119,
130, 157, 165, 167, 169, 170, 171, 175,
176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 190,
194, 203, 204, 208, 209, 237, 239, 240,
241, 243, 251, 255, 257, 258, 260, 262
- GIDDENS
78, 79, 80, 82, 83, 110, 117, 143, 238, 239
- GODA LIVET
180
- GOFFMAN
74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,
91, 110, 117, 123, 143, 155, 176, 194, 226,
233, 234, 239, 249, 259, 267, 268, 271
- GOTT LIV
IX, 1, 12, 19, 21, 59, 97, 98, 108, 109,
110, 111, 114, 153, 160, 163, 165, 174,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184,
185, 186, 187, 188, 189, 201, 239
- GRENHOLM
211
- GRIMES
13, 39, 40, 41, 47, 80, 109, 191, 192, 193
- GRINELL
96
- GROOP
33, 34
- GUNNER
24, 201
- GUSTAVSSON
126, 178
- H**
- HELIG
15, 119
- HELIGHET
41, 48, 108
- HELLMAN
18, 19, 20, 25, 28, 31, 32, 33, 37
- HERRMANN
VI, 8, 27, 33, 36, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
64, 66, 68, 97, 98, 99, 104, 106, 107, 119,
147, 148, 149, 153, 155, 158, 166, 180,
186, 187, 193, 194, 195, 213, 214, 216,
217, 222, 223, 226, 229, 232, 234, 236,
242, 256, 258, 267, 271, 272, 273
- HERTZBERG
54, 118, 137, 138, 139, 141, 144, 145,
146, 203, 230, 266
- HEURISTISK
20
- HIRDMAN
126
- HORNBORG
8, 27, 29, 30, 31, 38, 135, 136, 174, 175,
191, 192, 246
- I**
- ICKERELIGIÖS
12, 185
- IDENTITET
8, 12, 79, 185, 187, 190, 216, 233, 279
- INSIKT
19, 31, 35, 38, 56, 74, 78, 94, 96, 98, 107,
150, 156, 159, 178, 201, 223, 232, 239,
242, 260, 261
- INTERAKTION
74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 155, 233,
234, 235, 239
- J**
- JANIK
54
- JOHANNESON
VI, 36, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 68, 258
- JOHANSSON
25, 76
- JOHNSDOTTER
161, 167, 172, 173
- JONSSON
33
- K**
- KLEIN
206
- KONTEMPLATIV
36, 62, 63, 258

KONTEXT

5, 15, 19, 20, 25, 30, 31, 33, 34, 36, 37, 39,
40, 41, 45, 49, 51, 60, 76, 82, 85, 89, 92, 94,
96, 98, 105, 107, 110, 114, 117, 128, 129,
132, 133, 150, 156, 163, 165, 167, 172,
174, 176, 178, 182, 189, 192, 194, 195,
197, 198, 200, 221, 222, 233, 234, 236,
237, 247, 255, 283

KREINATH

27, 28, 33, 43, 44, 45, 134, 257

KRISTENSSON UGGLA

VI, 54, 55, 56, 118, 144, 145, 146, 236,
257, 261, 271

KRITIK

VI, 21, 43, 46, 47, 50, 58, 91, 107, 110,
141, 143, 159, 176, 178, 191, 192, 193,
195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203,
204, 209, 224, 226, 242, 247, 249, 250,
251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260,
261, 262, 263, 279

KROPP

2, 14, 79, 100, 102, 103, 127, 129, 135,
150, 152, 153, 166, 174, 175, 207, 217,
233, 241

KUNSKAP

44, 47, 55, 68, 71, 98, 130, 136, 142, 148,
149, 166, 213, 217, 220

KURTÉN

VI, 23, 24, 58, 60, 61, 62, 66, 103, 104,
106, 107, 109, 111, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 121, 122, 125, 129, 132,
135, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144,
145, 146, 149, 193, 194, 196, 200, 203,
226, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 236,
237, 238, 240, 242, 256, 257, 258, 260,
261, 266, 267, 269, 271, 280

KVINNLIG OMSKÄRELSE

161, 173, 249, 266, 280, 286

KYRKTAGNING

23, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 137,
154, 178, 179

KÄNSLA

3, 4, 12, 13, 14, 15, 36, 48, 53, 131, 161,
193, 213, 214, 215, 216, 218, 221, 234,
236, 239, 249, 259

KÄRLEK

3, 4, 7, 10, 12, 42, 99, 102, 104, 110, 111,
112, 113, 114, 118, 119, 120, 121, 122,

123, 124, 125, 134, 137, 143, 148, 149,
151, 153, 159, 169, 170, 208, 209, 210,
212, 215, 219, 224, 228, 235, 236, 240,
241, 242, 243, 244, 245, 250, 259, 280, 284

KÄRLEKSLÅS

42, 111, 114, 123, 124, 133, 134, 260, 286

KÄRNA

29, 185, 187, 190, 203, 243

KÄTTSTRÖM HÖÖK

42, 111, 112, 118, 123, 124, 125, 134

KÖNSSTYMPNING

67, 88, 149, 156, 161, 162, 165, 166, 167,
171, 174, 178, 195, 197, 201, 248, 249,
259, 282, 283, 285, 286

L

LEVI

182

LEWIS

181, 205, 210

LIDANDE

95, 148, 149, 153, 164, 181, 182, 183,
186, 187, 188, 189, 224, 225, 251, 253,
259, 260. Se även "meningslöst lidande"
och "onödigt lidande"

LINDFELT

VI, 33, 34, 97, 98, 142, 143, 217

LITA PÅ

137, 138, 139, 141, 143, 144, 146, 147,
153, 210, 245, 247, 248, 258

LITA TILL

137, 138, 139, 140, 141, 143, 245, 247,
248

LYNCH

11, 112, 113

LÄNGTAN

3, 12, 21, 23, 44, 53, 55, 56, 85, 86, 98,
103, 104, 111, 114, 125, 133, 134, 137,
179, 190, 225, 239, 245, 246, 248, 251, 262

M

MACINTYRE

104, 105, 106

MARTINSON

- 7, 33
- MENING
11, 30, 31, 35, 58, 75, 76, 77, 79, 80, 95,
99, 100, 101, 102, 104, 107, 115, 128, 129,
131, 139, 142, 150, 151, 152, 153, 154,
158, 159, 162, 163, 164, 165, 166, 175,
179, 181, 189, 190, 226, 233, 236, 240,
243, 247, 259, 261, 278
- MENINGSLÖST LIDANDE
181, 182, 183, 186, 187, 188, 189, 251,
259, 260. Se även "lidande" och "onödigt
lidande"
- METAFYSISK ANTIREALISM
65, 68
- METAFYSISK REALISM
64, 65, 66, 68
- MIEGEL
76
- MODÉE
71, 129, 180, 185, 186, 187
- MODERNITET
143, 236, 237, 282
- MODÉUS
6, 38, 130
- MOORE
134
- MORAL
23, 24, 79, 80, 81, 110, 140, 144, 145,
184, 188, 191, 193, 196, 198, 200, 201,
202, 203, 213, 220, 226, 227, 232, 234,
236, 239, 240, 242, 244, 245, 259, 261,
266, 267, 273, 281, 282
- MR. Se Mänskliga rättigheter
- MUIR
22, 121, 126
- MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER
179, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190,
200, 201, 202, 203, 227, 241, 243
- N**
- NEW RELIGIOUS MOVEMENTS
53, 278
- NORDBÄCK
163
- NORDIN
155, 220
- NORDSTRÖM
126
- NRM. Se New religious movements
- NUSSBAUM
25, 36, 57, 62, 109, 131, 132, 137, 162,
181, 188, 197, 205, 209, 210, 211, 212,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 223,
224, 225, 226, 228, 229, 232, 233, 234,
235, 236, 240, 241, 242, 245, 258, 259,
260, 272
- O**
- OBJEKT
11, 32, 87, 134, 151, 158, 213, 215, 216,
218, 219, 221, 222, 223
- ONTOLOGI
48, 144
- ONTOLOGISK
11, 144, 192
- ONTOLOGISKT
144, 257
- ONÖDIGT LIDANDE
181, 182, 188, 189. Se även "lidande"
och "meningslöst lidande"
- ORDNING
12, 13, 15, 42, 54, 67, 70, 127, 158, 160,
168, 169, 171, 184, 188, 193, 196, 198,
200, 201, 202, 247
- P**
- PALS
31
- PARTRIDGE
113
- PHILLIPS
26, 36, 54, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 74, 93,
142, 167, 258, 282
- POSTKRISTEN
281
- POSTMODERN
7, 136

POSTSEKULARISERAD

7

50, 110, 130, 162, 179, 183, 184, 186,
188, 196, 198, 201, 202, 203, 227, 241,
243, 282

POSTSEKULÄRA

280, 282, 283

PRAGMATISK

64

PRAGMATISKT

153, 163, 166

R

RAM

44, 45, 46, 47, 49, 51, 125, 129, 132, 134,
137, 158, 160, 161, 178, 191, 197, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 255, 256

RELIANCE

44, 137, 269

RELIGIONSFILOSOFI

VI, 24, 25, 57. Se även "filosofi"

RELIGIONSFILOSOFISKT

35, 57

RELIGIONSKRIG

186

RELIGIÖS

12, 17, 20, 66, 72, 119, 121, 122, 128,
130, 141, 142, 173, 184, 185, 194, 199,
234, 238

RIKTADHET

215, 223, 226, 232, 233

RITUAL

2, 3, 4, 13, 14, 15, 22, 26, 27, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 37, 38, 40, 43, 44, 47, 72, 81,
93, 111, 112, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
127, 130, 133, 161, 171, 191, 192, 193,
241, 257, 261, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 273, 275, 277, 278, 279, 280, 282

RIVA UTIFRÅN

248, 249, 250

RÄDSLÅ

15, 65, 145, 146, 165, 205, 210

RÄTTFÄRDIGANDE

48, 177, 213

RÄTTFÄRDIGANDEKRAV

148

RÄTTIGHETER

S

SAID

96

SALOMONSEN

VI, 12, 17, 25, 32, 34, 35, 38, 39, 40, 41,
43, 134, 204, 250, 251, 252, 253, 254, 258,
259, 273

SANDERS

36, 54

SANNING

25, 47, 50, 108, 110, 129, 134, 147, 151,
152, 153, 154, 155, 158, 159, 161, 163,
166, 175, 179, 213, 243

SANNINGSANSPRÅK

48, 64, 108, 150, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 160, 161, 165, 166, 171, 175,
176, 177, 179, 198, 199, 211, 243

SCHMIEDEL

109

SCHUBACK

95

SEKULÄR

11, 148, 149, 173, 199

SENMODERNITET

143, 236, 237

SIGURDSON

18, 113, 114, 283

SJÄLV

3, 10, 12, 17, 19, 20, 24, 25, 35, 38, 40, 44,
46, 47, 48, 53, 54, 58, 60, 61, 64, 67, 68, 70,
73, 75, 76, 78, 79, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103,
105, 106, 107, 108, 110, 115, 127, 128,
134, 135, 142, 145, 151, 153, 157, 159,
160, 162, 164, 165, 167, 175, 176, 177,
178, 179, 182, 185, 186, 190, 196, 199,
201, 203, 208, 209, 219, 224, 225, 226,
228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 239, 240, 242, 244, 245, 249, 251,
254, 256, 258, 259, 260, 261, 262

SJÄLVREFLEKTION

19, 24, 98, 99, 177, 254, 257, 258, 259,

- 260, 261
- SJÄLVVALD GEMENSKAP
176, 177, 178, 257
- SKH. Se Svenska Kyrkans handbok
- SKIRBEKK
147
- SLOTTE
VI, 97, 143, 201, 202, 203, 217
- SORG
14, 15, 16, 25, 95, 104, 106, 109, 148,
149, 166, 204, 205, 210, 215, 217, 243, 280
- SPRÅK
24, 25, 26, 31, 36, 37, 41, 55, 56, 57, 58,
60, 61, 66, 95, 98, 103, 108, 115, 116, 118,
139, 142, 145, 156, 159, 219
- SPRÄNGA INIFRÅN
248, 250
- STAAL
30, 31, 32, 34, 51
- STAUSBERG
13, 16, 21
- STENMARK
128, 245
- STENQVIST
19, 129, 259
- STRINDBERG
126
- SVENSKA KYRKANS HANDBOK
90, 125, 126, 168, 169, 183, 247, 255
- T**
- THICK CONCEPT
221, 223, 273
- TILLIT
83, 102, 110, 111, 114, 115, 117, 118,
119, 120, 122, 123, 124, 125, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 157, 165,
187, 203, 228, 235, 236, 238, 240, 242,
243, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 254,
255, 256, 257, 260. Se även "lita på" och
"lita till"
- TILLITSRAM
247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263
- TILLVARO
3, 4, 5, 7, 11, 12, 23, 30, 50, 78, 96, 99,
100, 101, 102, 103, 106, 110, 111, 113,
114, 115, 124, 133, 149, 177, 213, 216,
217, 237, 239, 259, 261, 263
- TJOCKA
213, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 229,
232, 234, 236, 243
- TJOCKA BEGREPP
213, 218, 219, 221, 222, 223, 226, 229,
232, 234, 236, 243
- TRUST
137, 235, 265, 269, 270, 271, 274, 275
- TVINGADE GEMENSKAP
257, 258
- U**
- UTTRYCK SOM SÄNDS UT
75, 83, 155, 156, 253
- UTTRYCK SOM ÖVERFÖRS
155, 156, 253
- V**
- VARA DEN MAN "ÄR"
187
- VARDY
22, 62, 64
- VERKLIGHET
7, 8, 25, 33, 43, 44, 47, 48, 49, 55, 56, 57,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 112, 115, 116,
117, 118, 142, 148, 151, 152, 174, 204,
237, 245, 251, 261, 279, 280
- VETENSKAP
5, 21, 148, 149
- VIGSEL
6, 13, 17, 23, 36, 37, 48, 90, 119, 122, 135,
160, 191, 198, 204, 206, 208, 224, 245,
248, 255
- VIKTIG
8, 16, 19, 28, 67, 78, 94, 107, 113, 119,
122, 135, 136, 137, 138, 139, 150, 153,
156, 157, 159, 163, 172, 174, 176, 178,
185, 187, 198, 200, 201, 208, 209, 213,

217, 219, 223, 225, 239, 241, 242, 246, ÖHOLM
255, 261 205

WEHR
126

WEJRYD
13

WICKMARK
206

WINCH
86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99,
100, 102, 104, 110, 159, 164, 175, 179,
229, 230, 231, 232, 233, 234, 242, 251,
259, 268

WISTI
205

WITTGENSTEIN
54, 82, 91, 92, 93, 94, 142, 268, 269, 273,
280

WRIGHT
230

X

XUN
4

Z

ZAGZEBSKI
213, 214, 218, 219, 220, 221, 222, 223,
226, 229, 232, 234, 236, 242, 272, 273

Å

ÅSTRAND
42

Ä

ÄCKEL
131, 166, 224, 233, 235, 262

ÄRLIG
258

Ö

Anna Ortner

Tillitsramar - ett perspektiv på riter och tillit

Riter berör. Riter stör. Riter syns, hörs och har lukt. De är påtagliga fenomen i samtiden. Riter kan vara allt från skolavslutningar till rituell könsstympling (FGM) eller ett kärlekslås på en bro någonstans i världen. De exempel på riter som avhandlingen lyfter fram och belyser ur ett religionsfilosofiskt perspektiv är olika sorts ritualiserande; riter ur svenskkyrklig tradition, könsstympling, offentliga sorgeriter vid terroråd eller katastrofer, kärlekslåsrutualer, muslimska riter m.fl. Frågor som: Vilket synsätt på riter kunde vara möjligt att omfatta ur ett betraktarperspektiv för att kunna kritisera riter på de ritualiserandes villkor? Hur skulle de ritualiserandes perspektiv på riter och ett betraktarperspektiv på riter kunna hållas samman vid kritik av riter? Hur kunde en begriplig självreflektion förstås vid känslomässiga reaktioner på andras sätt att utöva riter? behandlas i avhandlingen. Genom att diskutera det komplexa fenomenet riter ur ett betraktarperspektiv söks framkomliga vägar för att öka förståelsen för andras sätt att uttrycka existentiella upplevelser i riter. Resonemangen förs för en ökad förståelse för ett ritualiserande som ur ett betraktarperspektiv kan upplevas som främmande eller omvänt som intressant att delta i.

'Tillit' diskuteras som en grundläggande mänsklig möjlighet till förankring i tillvaron i samband med riter. Ur ritualdiskursen bearbetas det teoretiska perspektivet riter sedda som 'ramar'. Begreppet 'tillitsram' diskuteras som ett fruktbart tentativt synsätt på riter vid kritik av riter för att hålla samman de ritualiserandes perspektiv med betraktarperspektivet. Avhandlingen vill visa att begreppet 'tillitsram' skulle kunna vara fruktbart för att bidra till etiska, filosofiska, teologiska och politiska reflektioner och diskussioner om riter i samtiden

