

**Anna Törngren**  
**Opium för folket**  
**Till kritiken av religionshistorien**

Första upplagan 1969

Denna digitaliserade upplaga utgiven med författarens tillstånd.

**Innehåll**

Förord .....	1
I. Den historiska bakgrunden .....	3
Inledning om den europeiska forskningstraditionen .....	3
Främmande religioner och kristendom .....	3
Kunskap och ideologi .....	5
Attityden .....	7
Kristendomens sekularisering .....	8
Idétradition och samhälle .....	10
Kritik .....	11
Religionsforskning under kolonialismen .....	12
Utvecklingslärares ideologi .....	13
E. B. Tylor och den tidiga religionsforskningen .....	14
Primitiv, naturfolk och skriftlösa folk .....	17
Skribbordsantropologer och historiker .....	19
Ut på "fältet"! .....	21
Ideologisk forskning och teoretiskt arbete .....	23
II. Religion är en del av samhället .....	25
Världsbild .....	25
Natur och kultur .....	27
Det bestående, konflikt och förändring .....	28
Myt och tradition .....	31
Myten och elefantens snabel .....	33
Att dansa majsen ur jorden hos Zuni .....	35
Tiden och Drömmandet hos Aranda .....	36
Sammanträffanden med det övernaturliga .....	38
Magins rituella praktik .....	39
Infödingarnas tänkande .....	40
Den magiska riten .....	41
Giftorakel och kycklingar i Azandes magiska praktik .....	44
Släkt och samhälle .....	45
Slakten som ideal .....	46
Religiös sanktion av samhällsideologin .....	49
Totemism överallt eller ingenstans .....	50
Familjen är samhällets ryggrad .....	51
Gemenskapsformer och religion .....	53
Gud .....	56

Makt .....	58
Öde och förutbestämmelse .....	59
Förbannelse, välsignelse och tabu .....	60
Själ .....	62
III. Religioner i historiska samhällen .....	65
Grekerna .....	67
Det guldrika Mykene .....	67
Kolonierna och moderlandet, expansionen .....	69
Staten, lagen och gudarna .....	71
Apollon och lagen .....	73
Slavsamhället .....	75
Religionens omvälvning .....	77
Konflikt och upplösning .....	80
Främre orienten flodkulturer .....	82
Egyptierna .....	82
Floden och makten .....	82
Prästerna som chefsideologer .....	85
Döden och folket .....	87
Babylonier .....	89
Landet och erövrarna .....	89
Från skapelsen till döden .....	91
Islam .....	96
Hatet mot islam och hotet mot Europa .....	96
Stammen och staden .....	98
Muhammed .....	100
Islam och revolution .....	103
Islams lära .....	105
Kampen för att härska och leda .....	109
Religion i Indien .....	115
Historien och samhället .....	115
Erövrarna och traditionen .....	116
Prästspekulation och samhällsideologi .....	120
Individ och frälsningsmonopol .....	123
Hinduismen som religionsfilosofi och som religionsutövning .....	128
Krigarkastens religiösa offensiv — Jainism, Buddhism, Bhakti .....	132
IV. Religionerna under imperialismens epok .....	138
Världsreligionerna i nutiden .....	138
Utbredningen och förtryckets ideologi .....	141
Traditionens makt i religiös förnyelse .....	144
Den andra sidan — missionen .....	145

## Förord

Det *religiösa* eländet är dels ett uttryck för det verkliga eländet, dels protesten mot detta verkliga elände. Religionen är de betryckta varelsernas suckan, en hjärtlös världs hjärta, såväl som de andefattiga tillståndens ande. Den är folkets opium.

Karl Marx, Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie. Einleitung.

Är religion ett opium för folket? Ja, utan tvivel. Det är ingen tillfällighet att Europa tvang Kina att samtidigt underkasta sig opiehandeln och att ta emot kristna missionärer. Till indianerna i Amerika kom de vita med kristendom och brännvin. Med dessa den västerländska kulturens välsignelser skulle invånarna bringas till underkastelse. Jorden var för indianerna helig och kunde inte styckas eller säljas. Den vidskepelsen skulle utrotas och protesterna sövdes med brännvin.

Religion var ett opium för folket då kyrkan häskade under Europas feodala tid och kristendomen kastades i gapet på de svältande massorna. Folket svalde, ångrade och gjorde bot i lika skräck för djävulen och Gud. De fick lära sig att se förtrycket och plågan som obegripliga straffdomar från en allvis gud. De lidandes tröst var ett torterat beläte och sötman i Jesu sår och blod.

Egyptens solteologi med farao som gud på jorden var också den ett opium för folket. För denna religions skull byggde folket pyramider som förhärligade faraos makt. De levererade säd från jordlotten vid bevattningskanalen och jublade när guden visade sig i procession. Hinduismens frälsning, själavandring och heliga präster var genom tiderna ett opium för folket, på vilket häskarna kunde bygga sin makt. Kalifen i Bagdad höll samman sitt imperium med islams lära om underkastelsen under Gud som den enda vägen att undgå domedagens straffdom. Kinas gamla familjeritual, de afrikanska förfädersgudarna och den grekiska religionens lära om måttfullhet har alla utgjort ett opium för folket. I dessa läror gavs auktoriteten en gudomlig sanktion och tillvarons mening förlades till en värld utom mänsklig kontroll.

Allt detta är opium för folket i den meningen att dessa trossatser, kulter och heliga berättelser har funktionen att stödja de maktavandes positioner i en bestående ordning. Förtryck, utsugning och egenintresse döljs och omvandlas till en tillvarons ordning enligt gudarnas vilja. Religionen blir ett vapen i den klasskamp som råder i varje samhälle där det finns besuttna och obesuttna, ägande och ägda, maktavare och maktlösa, köpare och köpta. I alla sådana samhällen måste det häskande skiktet ständigt och med alla medel sträva efter att bevara och förstärka det system de profiterar på. Och i alla sådana samhällen utgör de förtryckta ett ständigt hot mot den bestående ordningen genom sin ständiga, spontana strävan att kullkasta förtryckets former. I denna pågående samhällliga process formas religionen som historiskt fenomen. Dess villkor är att den i varje samhälle kommer att integreras i de häskandes samhällsideologi, medan dess fortsatta liv som religion har sin grund i den folkliga religiositeten. Eftersom de förhäskande idéerna i en kultur är det häskande skiktets idéer blir religionen ett opium för folket.

Att betrakta religionen *enbart* som ett opium för folket vore att djupt underskatta energin och den skapande kraften i de förtrycktas kamp. De häskande segrar inte alltid och de förtrycktas historiska uppgift är inte att ständigt vara undertryckta, utsugna och manipulerade. Varje häskarsystem i historien har grävt sin egen grav och slutat med det häskande skiktets undergång, då den samhällliga kampen fört nya sociala grupper till makten. Klasskampen är aldrig

jämn och dess ojämnhet är själva historiens puls. Motsättningen mellan överhet och undertryckta manifesteras inte bara i den samhälleliga fördelningen av egendom, arbete och makt utan på alla samhällets nivåer, dvs. i lagar, sociala institutioner, ideologi och sålunda även i religionen.

De egyptiska pyramiderna är liksom himmelsaltaret i Peking och Peterskyrkan i Rom monument över folkets arbete likaväl som över de härskandes storhetsdrömmar. Det religiösa mönstret av tro och kulthandlingar är byggt över motsättningar. I den babylonska religionen klagar folket inför gudarna över kungens förtryck. Inför gudarna ställer man också som Job frågan om lidandet i den rättfärdiges liv. Den grekiska mytologin är uppfylld av strider och uppror. Prometheus ställer sig på människornas sida mot deras herrar gudarna. Kravet på gudarnas rätt och människans ödmjukhet leder i det grekiska tänkandet till en konflikt och ett ifrågasättande av samhällslagarnas gudomliga sanktion. Magin i exempelvis afrikanska religioner baseras på en ständig kamp mellan vit, social och svart, antisocial magi.

Den tidiga kristendomen fördes fram till en mäktig kraft genom de förtrycktas kamp. Då var den inte ett förtryckande opium, men när kristendomen kom till makten kom inte folket till makten. I präster, biskopar och påve fick de nya herrar som ingick förbund med kejsaren i det romerska imperiet. Hinduismens frälsningsläror har inte bara gällt vägen till befrielse utan även rätten till befrielse. Upanishadernas lära var hemlig tills den blivit ofarlig genom att integreras i det rådande systemet och etableras som ett prästerligt monopol. I opposition mot detta monopol framväxer andra läror i vilka frälsningen blir en möjlighet oberoende av kast och prästerlig spekulering.

Varför måste Muhammed ge sig av från Mekka och föra krig mot sin fädernestad? Varför mördades Sokrates, Jesus och Johan Hus? Varför framkallade Luthers teser studentupplopp och bondeuppror, som han måste slå ned i förbund med den världsliga makten? I vilkas intresse dog kyrkans äldsta martyrer och i vilkas intresse brändes kättarna på bål? Religion är inte bara ett förtryckande opium för folket, den kan också vara ett medel för upproret mot en orättfärdig ordning och dess lögn. Religion är en bärare av värden och tjänar därigenom som drivkraft för ideal och förhoppningar. Den speglar, manifesterar och förs framåt i den historiska processen av folkets kamp. Dess idéer formas av erfarenheterna i människors liv och av det spontana behovet av en mening i tillvarons kamp. Därigenom kan den inte enbart präglas av de härskandes intressen utan att stelna till en tom teologi. Religionens förnyelse grundas på den folkliga religiositeten med dess förhoppningar och drömmar och på motsättningen mellan dessa strävanden och överhetens maktfullkomliga anspråk.

Religionen handlar inte om gudar och övernaturligheter utan om människor. I den historiska utvecklingen är religionen en *nödvändig* del av samhället. Människors kamp med naturen och för etablerandet av sociala relationer uttrycks i religiösa symboler mot bakgrund av en upplevelse av makt och obegriplighet. Religionens verklighet ger mening och innehåll åt den ständiga kampen mot naturen och sanktionerar den sociala ordningens nödvändighet. De föreställningar och handlingsmönster som skapas i religionen blir bärare av traditionen och därmed av kulturens inneboende värden. Utan denna grund i tradition och social ordning kan inte en kultur och ett samhälle fortleva. I ett samhälle där dessa grunder inte formuleras utifrån kunskap och medvetenhet måste de uttryckas ideologiskt. Kunskap om naturen och medvetenhet om den sociala ordningens villkor och historia vinnes först i en lång historisk process av kamp och övervinnande, som förutsätter samhälleliga omvälvningar. Religionens verklighet där makt och värde förläggs till en tillvaro utom mänsklig kontroll, dit människor riktar sina strävanden och förhoppningar är därför en *nödvändig* kulturbärande produkt i den

historiska utvecklingen. Religionens historia är samhällets historia, den har ingen historia skild från den samhällseliga utvecklingen.

Religionen strävar därför efter att bevara och legitimera den bestående ordningen. Men den gör det genom att uppställa ideal för denna strävan vilka kan bilda drivkraften i en förändring. Innehållet Och inriktningen i den religiösa strukturen är beroende av dess samhällseliga förankring. Den är ett *uttryck* för de grundläggande sociala krafterna och utgör inte den avgörande orsaken till ett samhälles stabilitet eller utveckling. Islam och kristendomen segrade medan buddhismen trängdes undan från sitt ursprungsland Indien och medeltidens bonde-sekter slogs ner. Dessa religioners olika öden kan inte förklaras utifrån de religiösa idéerna, utan måste ses utifrån samhällsstrukturens dominerande krafter.

Religionen som ett opium för folket uttrycker att den blir ett medel i de härskandes strävan att etablera en social stabilitet. Det religiösa upprorets och omdaningens ideologi uttrycker en kamp mot det förtryck som den sociala stabiliteten skapar. Dessa motsättningar dominerar religionens utveckling genom historien. Mot förtrycket står upproret, mot den förhärskande "rena" läran står den folkliga religiositeten.

Medeltidens kättarförföljelser och häxprocesser var inte utslag av blind fanatism utan av en strävan att bevara de härskandes makt. Kyrkans omsorg om sin sociala ställning och sina rikedomar kläddes i termer av den rena läran och Guds straffdomar. Likaledes är inte de kulter som under kolonialismens tryck uppstått i framför allt s. k. primitiva kulturer ett uttryck för enkel vidskepelse och religiös kompensation för världsliga lidanden. Den religiösa ideologi som bär upp dessa kulter har sin udd riktad mot det imperialistiska förtrycket. Myterna om de vitas, missionens, sjukdomarnas och brännvinets utrotande i en världsundergång som ska etablera lycka på jorden för dessa folk, utgör en språngbräda för ett politiskt uppror.

## **I. Den historiska bakgrunden**

### ***Inledning om den europeiska forskningstraditionen***

#### **Främmande religioner och kristendom**

Religioner och religiösa idéer är märkliga produkter i människans historia. Det religiösa tänkandet är en återspeglning av ett samhällseligt vara och samtidigt en strävan att skapa ett mönster för människans existens i förhållande till naturen och till sin egen historia. Föreställningarna kan synas fantastiska och helt utan verklighetsgrund, men de är aldrig rätt och slätt påfund och fria fantasier. Gudar och myter, kultfester och besvärjelser är alltid byggda över någonting reellt i tillvaron och sammanvävda med den helhet man något vagt brukar kalla kultur. Att studera religioner är därför att studera mänskliga förhållanden i motsats till teologin som studerar Gud och renodlat religiösa spörsmål.

Här finns också en annan skillnad. Att studera religioner är att studera främmande dvs. icke-kristna religioner. Detta enkla sakförhållande har inneburit en hel del problem på grund av de förhärskande uppfattningarna av kristendomen som religion.

I Europas historia var kristendomen den absolut dominerande religionen. Den representerade de högsta sanningarna och teologin var vetenskapernas drottning. Det krävdes en hel samhällsrevolution för att rubba kristendomens ställning och sätta naturvetenskapen på drottningens plats. För att komma till uppfattningen att kristendomen är en religion bland andra fordrades en ännu långvarigare process, som för övrigt långt ifrån är avslutad.

När historiska upptäckter och kanske framför allt Europas relationer till övriga världen framtvängde ett intresse för utomeuropeiska kulturer och religioner, kunde man inte fri. göra sig från tanken på Europa och kristendomen som skapelsens krona. Icke-kristna religioner sågs därför som förvirra de förstadier till kristendomen och studiet av dem blev studier i hedendom och vidskepelse eller prenotationer,<sup>1</sup> som det kallades.

Föreställningen om icke-kristna religioner som något exotiskt och mindrevärdigt har hängt i och på senare tid också fått ökad näring genom en del moderna fördomar om den s. k. tredje världen. Religion är i den allmänna meningen fortfarande i första hand liktydigt med kristendom. Trots den genom västvärldens expansion hastigt krympande världen är kunskaperna om andra religioner påfallande skrala. De betraktas som en samling osystematiska fördomar som i största allmänhet kan användas som förklaring till rådande missförhållanden.

Genom att plocka fram en eller annan trosföreställning, ett eller annat religiöst bruk säger man inte mycket om en religion och än mindre om vad denna företeelse betyder i ett större sammanhang. För att få grepp om en religion måste man följa dess historiska utveckling och detta inte bara som religiösa idéer utan mot bakgrund av samhällslivet i dess helhet.

Främmande religioner blir sålunda ett omfattande och ganska disparat område. Det finns också rätt litet av sammanbindande teori på detta fält som knutits ihop av så skilda delar som bibelns grannar, romantisk antikdyrkan, vikingasvärmeri och missionärernas sagor om nutida hedniska vildar. Men allt detta handlar ändå om religion och det är nödvändigt att hålla fältet samman, både för att kunna ge en bild av en enskild religion och för att man ska kunna få ett begrepp om vad religion är för något.

Detta senare har inte varit det minsta problemet. Att det visat sig så svårt att bestämma vad religion är beror delvis på att man utgått från felaktiga premisser, men också på att religion i olika tider och olika samhällen kunnat betyda så olika saker. Detta måste naturligtvis en religionsbestämning ta hänsyn till, men i stället har man oftast lämnat samhället ur räkningen så snart det gällt religion.

Inom den västerländska, kristna kulturen ser man numera religionen som ett helt avskilt område av samhällslivet, om den alls räknas dit. Men i allmänhet är det vi kallar religion helt integrerat i de sociala förhållandena. Religionen följer samhällslivets historia och ingår i dess ideologi — dvs. dess bärande idéstruktur. Den är därmed grundvalen för sociala institutioner som social ställning, lagstiftning, härskardöme osv. Själva ordet religion kommer från en romersk, alltså latinsk, beteckning på förhållandet till högre makter.<sup>2</sup> Det är inte alls inom alla kulturer man finner någon motsvarighet till detta begrepp. Det närmaste man i allmänhet kan komma är någon beteckning på sådant som rör heliga saker.

När vi behandlar ett främmande samhälle blir det emellertid oftast mycket mer som inordnas i religionens sfär. Alla seder och föreställningar med anknytning till religiös ideologi betraktas som religion, trots att begreppet har en mycket snävare användning inom vårt eget kultur-område. Historien om den kristnade afrikan som råkade besöka Sverige vid midsommartid kan belysa detta glidande betraktelsesätt. Han förklarade nämligen att han inte kunde delta i dansen kring midsommarstången, därför att hans kristna tro förbjöd honom detta. Motsvarande seder i hans hemtrakt hade förbjödits av missionärerna såsom varande hedniska.

<sup>1</sup> = Fördomar, förutfattade meningar. Sveriges första professur för studium av främmande religioner innehades av Nathan Söderblom och benämndes Teologiska prenotationer och teologisk encyklopedi.

<sup>2</sup> Av religare = binda eller möjligen av relegere = läsa upp på nytt (de formalistiska romarna höll mycket strängt på de rituella formlernas och bönernas exakta ordalydelse).

Dansen kring majstången är också en gammal fruktbarhetsrit, men det är ju ingen som betraktar den som religiös, trots att det utan tvekan finns kvar ett levande inslag av orgiasm i midsommarfirandet.

Seder och bruk som är integrerade i det sociala livet betraktas som religion på ett håll och på ett annat som något som faller utanför. Om man sedan försöker generellt bestämma vad religion är, stöter man naturligt nog på svårigheter. Nu är väl sådana klara gränsdragningar som man här eftersträvar i praktiken ganska betydelselösa. Ingen enda av de religionsdefinitioner som ställts upp är det ringaste användbar för att bestämma vad i kulturlivet som ska räknas till religion eller inte. Det torde inte heller ha varit det man varit ute efter. Snarare har dessa forskare med sina spetsfundiga formuleringar försökt komma på något de kallar religionens väsen. Det var också den fråga som från början mest inspirerade studierna av främmande religioner. Man har letat sig bakåt mot historiens urtid eller vrängt och petat i de religiösa föreställningarnas inre psykologi för att luska ut detta hemlighetsfulla väsen. Om man skulle lyckas med att bestämma religionens väsen, skulle man ju också kunna säga vad religion är, varför den finns, hur den uppstått och hur den försvinner. De problem som här tornade upp sig har man efterhand fått överge som skenproblem. Frågan var fel ställd, det kan inte vara så att lösningen på religionens gåta (om det nu är en gåta) kan sökas *inuti* religionen, i något slags "väsen". Religionen måste i stället ses i ett större sammanhang, som en åter- spegling av den verklighet människor lever i och som en nödvändig kulturprodukt i samhällenas historia.

En viss nytta var det ändå med denna fråga därför att den inspirerade ett rikhaltigt studium i historiska och i de koloniserade folkens religioner. Den ledde också till en strävan att sätta de olika religionerna i relation till varandra och söka det allmänna i alla dessa säregna former.

## **Kunskap och ideologi**

När man studerar ett område av mänsklig verklighet måste man göra en form av sortering av de föreliggande fenomenen. Man måste bestämma termer och begrepp för de objekt man studerar. Slutligen strävar man också att knyta samman allt detta i ett generellt mönster. Hela denna process kan sammanfattas i skapandet av en teori. Ett sådant teoretiskt arbete är den nödvändiga betingelsen för att man ska kunna åstadkomma någon kunskap och alltså en verklig förståelse av det område man studerar. Utan teori blir studiet enbart ett tomt åter- givande av föreliggande fenomen, man kommer inte under fenomenens yta. Detta återgivande inordnas dessutom automatiskt i de allmänna föreställningar man har om liknande fenomen. Kristna teologer, som behandlade exempelvis islam under medeltiden, inordnade de spridda upplysningar de hade om islamsk tro i den kristna föreställningsvärlden. Muhammed blev i dessa utläggningar med nödvändighet en bedragare, därför att den kristna ideologin inte gav utrymme för någon annan syn. Så länge man inte kunde frigöra sig från trycket av denna ideologi kunde man inte heller skapa en teori i vilken Muhammeds verkliga betydelse framträdde. Men en teori över ett visst vetenskapsobjekt konstrueras inte i ett tomrum. Det teoretiska arbetet med ett nytt studieområde är beroende av de allmänna tankestrukturer som är rådande i den historiska tid man lever i. En ny teori måste "låna" från andra teorier om liknande eller näraliggande områden och den konfronteras med de förhärskande föreställningarna om de fenomen den studerar. Den teori som växte fram om främmande religioner kom att utgå från dåtidens teorier om kulturer och historisk utveckling. Eftersom den i stor utsträckning hämtade sitt material ur texter upptog den vissa element från språkvetenskapen. Likaså måste den påverkas av dåtidens psykologi och samhällsuppfattning. Men en teori om icke-kristna religioner baserades inte bara på teorier från näraliggande områden, utan kom

också att konfronteras med de föreställningar som var i svang om dess eget område. Övervinnandet av det motstånd sådana allmänna föreställningar erbjuder är kärnan i det arbete som grundlägger en teori. Styrkan i det motstånd de erbjuder beror av att de är framvuxna i en lång tradition av värderingar och förankrade i en väletablerad vana. Det var därför studiet av främmande religioner dels råkade i konflikt med den kristna ideologin, dels kraftigt färgades av denna ideologi eftersom detta studium dukade under eller kanske snarare gav efter för det tryck, som gängse föreställningar erbjöd. Med andra ord lyckades man inte skapa en sann teori utan endast fragment av en sådan, insvepta i ett ideologiskt nätverk.

Det föreligger alltid en skillnad mellan en teori och den verklighet som teorin försöker beskriva. De samband och utvecklingslinjer en teori uppställer ska tjäna till att uttrycka och göra verkligheten fattbar på ett systematiskt sätt. Nya områden ska kunna inordnas och göras begripliga i relation till det man redan förut kände till. Kunskapen är aldrig något statiskt fastlagt utan en pågående process. Det är alltid teorin och inte verkligheten som måste förändras och anpassas för att det mönster man ställt upp ska ”stämma”. Metoden har dock i de flesta fall varit den motsatta, beroende på den starka tendens till dogmatisering som drabbar en teoribildning. Fröet till en fruktbar teoriutveckling inordnas i en ideologi, man kommer att predika s k. sanningar som mer tjänar till att dölja än att förklara verkligheten.

När man vid universiteten började ägna intresse åt de främmande och förgångna religioner, som man från mitten av 1800-talet fick en ökande ström av underrättelser om, utgick man naturligen från sin tids tänkande. Även om de som tog upp s. k. hedendom till behandling ofta var tämligen frisinna i förhållande till kristendomen, var de ändå bundna av den i sitt tänkande. Kristendomen var den religion man kände bäst till, dess normer och begrepp var invävda i det allmänna tänkandet. De kristna uppfattningarna av gud och själ t. ex. uppfattades lätt som guds- och själsbegrepp överhuvudtaget och man väntade sig och såg därför också samma uppfattningar i andra religioner. Man försökte skapa ett någorlunda enhetligt begreppssortiment, ungefär som en samling verktyg att använda i det fortsatta arbetet. På så sätt fastställdes begrepp som totem och tabu, myt och magi allteftersom man hittade passande och klara exemplifieringar. Det material man hade att studera ökade hela tiden under 1800-talets senare hälft genom arkeologiska utgrävningar, skrifttolkningar, missionsrapporter och upptäcktsfärder. Begreppen och tolkningarna fick utökas och modifieras och vissa gängse föreställningar om religion måste brytas ner. Liksom i uppbyggandet av varje annan vetenskaplig teori var detta ingen lätt procedur och framväxten var ganska ojämn. Ofta blev de generella begreppen både abstrakta och rigida och i stället för att ändra på dem, manipulerade man lite med verkligheten så att det hela stämde. Totem, själ osv., betraktades som fastställda och det material man studerade passades in i dessa modeller även om omtolkningarna ibland blev halsbrytande.

På detta sätt blandades också teorin samman med de företeelser den skulle studera. En teori kan vara mer eller mindre användbar, men den kan inte vara detsamma som den konkreta verkligheten. Den tidiga forskningen sysslade mycket med att uppställa grundläggande begrepp och förklaringar. Olika forskare utvalde speciella samband som de såg som religionens innersta kärna. Typiska är sådana universalförklaringar som utvecklingen från magi till religion enligt Frazer, från själstro till religion enligt Tylor eller från en urgud till specialgudar enligt Schmidt. Durkheim fann religionens grundstruktur i totemismen, och andra gjorde andra bruk och föreställningar till universella företeelser. Om man granskar dessa grundbegrepp var för sig, så visar det sig att de föreställningar teorin här handlar om, inte har någon motsvarighet i verkligheten. Detta förhållande måste vara en brist hos begreppen, men ofta



har man i stället sett det som en brist hos verkligheten. Dvs. man har då förklarat att människor haft "fel" föreställningar och själva, varit oklara över sina seder. Seder och bruk är inte begripliga som de föreligger, de måste tolkas utifrån sin bakomliggande historia och i relation till den situation och de sammanhang där de utspelas. Den allmänna teorin är ett nödvändigt redskap vid denna tolkning. Men på grund av bristerna i teorin och till följd av att man inte skiljt på det allmänna och det speciella blir tolkningen ofta en omtolkning. Det är betecknande att sådana interpretationer i allmänhet inte tar någon som helst hänsyn till den innebörd människor själva lagt i sitt handlande. Ibland vet vi inte så mycket om detta, men också när det föreligger vittnesbörd om, vad man ansett en viss föreställning innebära, utelämnas detta därför att det inte stämmer med tolkningen och den allmänna teorin.

Om en viss rit enligt forskarens sätt att se är en fruktbarsrit därför att den handlar om jord och grönska, så sägs den vara det också om de som utför riten påstår att den enbart är till för att glädja förfäderna. Exemplet är förstås förenklat; resultaten av sådana manipulationer med materialet kan emellertid ibland bli ganska märkliga. Religionshistoriker har en benägenhet att uppträda som orakelmässiga uttydare av kult och tro, medan de människor det hela ändå handlar om, anses vara totalt okunniga om den verkliga innebörden av sina föreställningar.

Det är klart att exempelvis en myt kan ha en ursprunglig innebörd, som sedan i ett nytt sammanhang glömts bort och blivit inaktuellt. Men det är väldigt tveksamt om man därför kan påstå att den gamla innebörden ändå finns kvar i ett nytt religiöst sammanhang. Orsaken till en sådan villfarelse från forskarens sida är att företeelser inte ses i sitt levande sammanhang som en del av den konkreta verklighet där människor lever, utan mer som döda pusselbitar att etikettera och systematisera.

Den ursprungliga innebörd man kan få fram ur skapelsemyten i Gamla testamentet, med dess symbolik över kulturens brott med naturen och den sexuella tabueringen, kan bara ha en mening i det kulturella sammanhang där dessa berättelser tog form. En europeisk kristen ser skapelsen i ett annat ljus utifrån en senare tradition och kan inte för den skull beskyllas för att vara helt ovetande om vad han egentligen tror på.

Man kan emellertid lugnt utgå ifrån att saker och ting betyder någonting i sitt sammanhang när man studerar religioner. Människor tror inte på andar för att de är virriga i huvudet, utan för att dessa andar är meningsfulla för dem. Men denna mening kommer inte fram annat än som en del av det sociala mönster, som uppbygger en kultur, och den bild människor skapat sig av tillvaron. En av den tidiga religionshistoriens allvarligaste försyndelser var att rycka loss föreställningar och bruk ur sitt sammanhang. Dessa företeelser jämfördes sedan med liknande från andra håll för att bilda grund för generella modeller. Nytt material kunde sedan plockas in i den givna modellen och så kunde man ge sina orakeltolkningar av vad de i grunden betydde. Det ofta komplicerade sociala mönstret kring exempelvis en magisk rit för att utröna sjukdom, och den betydelse ceremonin hade för dem som utförde den, blev mindre väsentligt. I stället jämförde man med sjukdomsmagi från något annat håll i världen, eftersom man ju också var mer intresserad av magi i och för sig, än av magin hos just detta folk.

## **Attityden**

Denna metod speglar i själva verket en översittarattityd gentemot främmande kulturer. De färgade folk som uppburit dessa kulturer sågs som mindre värda än det vita, allt rikare, allt mäktigare och allt mer imperialistiska västerlandet. Den kristna och koloniala moralen betraktade de färgade hedningarna som okunniga och barnsliga. De kunde med fördel jämföras med historiska kulturer på "lägre" stadier såsom stenåldern i Europa eller de

förkristna kulturerna vid medelhavet. De kunde inte förväntas ha någon djupare insikt i den värld de levde i, och man väntade sig inte att finna något utvecklat samhällsmönster på denna ”primitiva” nivå. Därför bortsåg man helt naturligt från detta och ägnade sig i stället åt att med lösryckta jämförelser bygga upp en konstruerad helhetsbild av religionen på det teoretiska planet.

I det imperialistiska England fanns en god grogrund för detta slags tänkande. Eftersom den anglosaxiska vetenskapen liksom på andra områden blev den dominerande, har kritik och andra forskningstraditioner haft svårt att bryta de ramar den tidiga forskningen arbetade inom. Mycket av den gamla inställningen lever därför kvar, även om en nyorientering efterhand tvingats fram, mycket på grund av att de studerade kulturerna undergått så genomgripande förändringar.

Den allmänna idéutvecklingen i västerlandet har samtidigt medfört en alltmer oförstående attityd gentemot främmande religioner. Tidigare sågs ”hedendom” som ett slags primitivare förstadier till kristendomen. På grund härav hade man svårt att se religionen som en levande och bärande del i den kultur där den hör hemma. Fenomenen studerades lösryckta och passades in i färdiggjorda modeller. I synnerhet de skriftlösa folkens religioner får i allmänhet fortfarande tjäna som ett slags skräpkammare ur vilken man kan hämta allsköns jämförelse-material. De större eller s. k. högre religionerna har visserligen studerats mer sammanhängande, men man följer ensidigt den rent religiösa idéutvecklingen. Religionen ses inte som en integrerad del av kulturen utan betraktas som något särskilt ”upphöjt” och allmänt mystifierande. Man beskriver den överhettat övernaturliga och kraftuppfyllda värld som ”afrikanen” lever i, den tillplattade underkastelse muslimen hänger sig åt eller det mystiska försjunkande hinduen strävar efter. Religion anses handla om allt utom den vanliga verkligheten och därmed måste den ju te sig egendomlig. Därigenom döljer man också religionens funktion i samhällslivet.

Religion bör i stället studeras i en socio-historisk ram som en del av människans totala världsbild. Den utgör ett uttryck för människans livssituation formulerat på grundval av den historiska, sociala, politiska och ekonomiska verkligheten. Snarare än att vara en samling idéer är religionen ett mönster av värden och gemensamma handlingar. Den förändras därför ständigt i samspel med dessa övriga samhälleliga faktorer.

### **Kristendomens sekularisering**

Tendensen att betrakta religionen som en övernaturlig eller mystisk överlagring av den ”vanliga” verkligheten härrör från utgångspunkten i den sekulariserade kristendomen. I den sentida kristendomen har den religiösa, mytiska världsbilden skilts ut som en ”annan” verklighet än den på förnuftet grundade. De religiösa utsagorna betraktas som metafysik och den värld de handlar om ses antingen som helt enkelt obefintlig (Gud är död — enligt den ateistiska doktrinen) eller som hemhöriga i en annan *dimension* eller aspekt av tillvaron.

Den konsekventa utformningen av denna syn är specifik för kristendomen i nutiden och har den något vaga beteckningen sekularisering. Sekulariseringen är en allmän process som innefattar religionens ställning i samhällslivet, dess förhållande till den världsliga makten (staten) och den mytiska världsuppfattningens förhållande till den allmänt omfattade världsbilden. Historiskt sett är sekulariseringen inte typisk heller för kristendomen. I det övervägande antalet andra religioner är den det inte alls. För kristendomens del är sekulariseringen del av en process som gjort sig märkbar genom de senaste cirka 500 åren av vår historia. Man kan visserligen finna rötterna till sekulariseringen redan i kristendomens

tidigaste utformning. Vid den äldsta kyrkans konfrontation med den grekiska filosofin uppkom en konflikt mellan tro och vetande. Kyrkofäderna ägnar stort utrymme åt att diskutera förhållandet mellan tron och filosofin och förnuftet och intar ibland en rent fientlig hållning gentemot den grekiska filosofin. Augustinus ser en slags skillnad mellan religiöst och världsligt då han skiljer mellan Kristi ideella kyrka och den världsliga kyrkoorganisationen och han definierar förhållandet mellan den världsliga makten och kyrkans makt. Av denna konflikt formas emellertid en harmonisk syntes genom sammansmältningen av den aristoteliska och den kristna världsbilden. Den världsliga makten och kyrkans makt organiseras efter samma mönster och kyrkan manifesterar sitt herravälde genom investituren. Religiös och filosofisk eller vetenskaplig världsbild förblir en och densamma i bortåt 1500 år, det föreligger ingen konflikt dem emellan. Teologin är vetenskapernas drottning och filosofin är hennes lydiga tjänarinna. Genom den omfattande vetenskapliga revolutionen i början av den nyare tiden, när det borgerliga samhället avlöser det feodala, förändras småningom bilden. Denna revolution har sin grund i en omfattande omstrukturering av hela samhället på det ekonomiska, sociala och politiska planet. Nya produktionsformer, nya system och ideal träder i konflikt med det statiska feodalsamhället och dess världsuppfattning. Aristokratin får vika för den framåtsträvande borgarklassen och en ny världsbild tar långsamt form. För religionens del innebär denna omvälvning reformationernas omstrukturering och nyorientering, med en splittring av den förut enhetliga kristenheten i Europa som en följd.

Men det händer också något mer. Den religiösa världsbilden skiljs efterhand ut, den får s. a. s. inte längre plats i det nya fysiska universum. Den nya världsbilden växer fram i det vetenskapliga tänkandets kamp mot de mytiska föreställningarna. Den gamla aristoteliska världsbilden upprätthölls av Gud, garanterades och hade skapats av honom. Det kopernikanska universum visar sig klara sig självt, det upprätthålls efter Newton och Einstein genom sina egna inneboende lagar. Det behövs inte att man inför någon gudomlig kraft för att förklara dess existens och om det alls är skapat, så har detta varit en autonom utveckling. Gud, himmel och helvete — hela den kristna världsbilden blir hängande i luften. Men den avskaffas inte för den skull utan förläggs till vad man kallar en annan dimension. Den gudomliga kraften har ersatts av den fysiska som förklaringsgrund, men naturvetenskapen finner ingen anledning att begrava Gud. Det gudomliga får bli kvar, i universums ändamålsenliga och mekaniska underverk menar man sig ana undret.

Detsamma händer med synen på människan. Enligt medeltida uppfattning styrdes människan av sin själ. Hela organismen hölls också igång av små själar och andra, vilka som gudomliga krafter reglerade andning, blod, näring och nervsystem. Men med de stigande kunskaper, man i trots av kyrkans motstånd skaffade sig, om hur människokroppen är uppbyggd och fungerar, försvann de gudomliga krafterna en efter en. Framemot 1700-talet anser man sig inte längre behöva ens den gudomliga själen. Människan blir en mekanism liksom universum. Själens behövs inte längre som förklaring och fysiologiskt blir det små grå celler av den. Men inte heller på detta plan gör man sig helt av med det gudomliga och själen blir kvar som en *aspekt* av mänsklig tillvaro.

Sekulariseringsprocessen är alltså en sentida historia som för kristendomens del betingats av den allmänna samhällsutvecklingen i västerlandet. Den rymmer dessutom fler aspekter än utskiljandet av den mytisk-religiösa världsbilden. Religionen har inte bara skilts ut — reformationerna innebär en förändring av det religiösa livsmönstret varvid kristendomens delning på flera kyrkor, och särskilt de protestantiska kyrkornas nationella anknytning haft stor betydelse. De protestantiska nationalstaterna fick en klart teokratisk inriktning i sitt uppbrott

från Rom och det skapades ett intimt band mellan stat och kyrka. Kyrkan fick en betydelsefull politisk ställning och kunde genom sin nationella anknytning vara ett effektivt medel för de härskande. Det kristna normsystemet kom att behålla sin integrerande ställning i det allmänna livsmönstret även om det under trycket av sekulariseringen klätts om i andra termer.

Den förhärskande synen på religion, alltså också främmande religioner, tar i första hand fasta på de religiösa idéerna medan normerna betraktas som något sekundärt eller inte beaktas alls. Att vara religiös är då framför allt att omfatta vissa idéer och åsikter och inte att följa ett handlingsmönster i ett normsystem. Detta gäller i synnerhet protestantismen där individens tro ställs i centrum och det kollektiva religiösa handlingsmönstret trängs i bakgrunden. Religionen i samhällslivet fokuseras sällan eller aldrig, därför att det religiösa livet blivit en dialog mellan den enskilde och Gud. När man i allmänhet talar om sekulariseringen överflyttas den automatiskt på samhället. Tillvaron är sekulariserad eller ”materialistisk”, religionen sägs inte spela någon roll längre. Gud är död eller på sin höjd en privatsak som inte angår samhället i stort.

Det intressanta är emellertid att medan den fysiska världsbilden och den fysiologiska människosynen sekulariserats och den religiösa uppfattningen utskilts som en speciell dimension av tillvaron, så finner man i realiteten inte samma utveckling inom samhällsideologin eller i det sociala traditionella handlingsmönstret. Det är i stället här religionen haft sin stabilaste grund och det är på grund av kristendomens förankring i moral och normer, som den religiösa världsuppfattningen förlagts till en egen dimension av tillvaron, sedan den mytiska världsförklaringen nedkämpats av den naturvetenskapliga. Efter reformationen framväxer nya samhällsideal i en växelverkan mellan de religiösa normerna och de sociala, politiska och ekonomiska normer som betingades av den nya samhällsstruktur som tar form. Parallellen mellan det nya religiösa normsystemet och samhällsidealen är ju så påfallande att man velat finna hela upprinnelsen till den moderna ekonomin i den protestantiska kristendomen. Sociologen Max Weber förklarade att kapitalismen framvuxit ur den idoga, samhällstillvända inställningen hos i synnerhet kalvinisterna. Det samband man här finner är emellertid snarare det omvända. Den kristna etiken kommer att utgöra en integrerande del av samhällsideologin, även om det nu är andra delar av den som betonas än under den medeltida epoken. Religionen är en av ett samhälles bevarande och stabiliserande faktorer, och den ställningen har också kristendomen behållit i långt större utsträckning än de mer påfallande sidorna av sekulariseringen kan få en att tro.

### **Idétradition och samhälle**

Dessa drag är alltså karakteristiska för kristendomen i det nutida västerlandet och de utgör en nödvändig bakgrund till studiet av främmande religioner. Det man här särskilt kan peka på är att uppfattningen av att de religiösa idéerna är ”metafysik” är en ovanlig och sentida företeelse, som har sin historiska bakgrund i det europeiska tänkandets utveckling.

Vidare att religionens betydelse och innebörd i en kultur inte kan återfinnas enbart i de ”idéer” som uttrycks inom dess ram utan kanske främst i de handlingsmönster man åberopar och de religiösa ceremoniernas ställning i samhällslivet. Religionen utgör här en konserverande och legitimerande faktor, som också i s. k. sekulariserade kulturer spelar en betydande roll. Religionens fasta förankring i de sociala förhållandena visar också på den växelverkan mellan den samhälleliga verkligheten och det religiösa idébygget i vilken religionen tar form. Denna växelverkan utgör också betingelsen för religionens förändring. Religionen kan inte förändras utan en samhällelig förändring, lika lite som samhällsideologen kan förändras utan att samhället också ändras. Grunden i denna utveckling är de materiella betingelserna i den

samhälleliga strukturen.

Studiet av religioner måste grundas på en helhetssyn utifrån vilken man försöker förstå de religiösa företeelserna. Man kan inte ägna sig åt ett insamlade av data, vilka sedan i bästa fall i efterhand sätts i system. Man kommer oundvikligen att syssla med en massa fakta i form av namn (oftast främmande och egendomliga sådana), årtal och händelser. Men huvudvikten ligger vid ramen kring dessa fakta, en ram bestående av utvecklingslinjen, karaktären och den sammanhängande helheten i en social och historisk situation.

Denna betoning av helheten betyder inte att varje religion måste ses som en sluten värld och att man alltså inte skulle kunna jämföra fenomen i olika religioner med varandra. Tvärtom kan jämförelser mellan olika kulturer och alltså religioner vara mycket belysande och de utgör också ett viktigt moment i uppbyggandet av en helhetsbild. Men jämförelser får inte vara ett sammanställande av lösryckta företeelser, utan i stället de hela strukturer i vilka en företeelse uttrycks. Man kan t. ex. inte utan vidare jämföra kvinnans ställning i islam och västerlandet. Vid en sådan jämförelse får man analysera och ta hänsyn till den historiska, ekonomiska och idémässiga bakgrunden till kvinnans olika ställning. Polygami är inte självklart ett sätt att förtrycka och nedvärdera kvinnor. Det kan i stället vara ett sätt att skydda kvinnan genom att inordna henne i ett socialt system, när det råder kvinnoöverskott och familjen är den enda stabila sociala institutionen.

## **Kritik**

Eftersom religionsforskningens begrepp i så hög grad byggts upp på den lösa grunden av enstaka jämförelser kan de inte användas utan vidare. Sedan man alltmer kommit att betona samhällsstrukturen och de historiska sammanhangen, får man också ägna sig åt ett torpederande av den traditionella forskningssynen och dess begrepp. Samtidigt som de gamla vetenskapsidealerna raderas, byggs emellertid en mer fruktbar metodik upp med utgångspunkt i den verklighet man menar sig studera. Detta arbete av ständig omorientering har tillhört det mest givande inom forskningen hittills och det kommer sannolikt att fortsätta. En vetenskap som handlar om människors handlingar och föreställningar kan inte med naturvetenskaperna som ideal sträva efter att nå fram till en färdig och fixerad objektiv teori där alla fenomen kan inordnas. Samhälls- och humanvetenskaperna måste omorienteras, deras terminologi måste omprövas och deras metoder måste stå i växelverkan med de företeelser de studerar. Dessa vetenskaper utgör själva en del av den verklighet de studerar och är förankrade i ett klassamhälle där de bygger på förhärskande värderingar och idétraditioner. Detta innebär att de etablerade samhällsvetenskaperna är grundade i borgarklassens samhällssyn och kritiken mot dem måste ta sin utgångspunkt i klasskampen. I denna pågående process av nedbrytande av idésammanhangen frambringas en ökande förståelse och en ökande kunskap om de förhållanden man studerar, jämte möjligheten av en ökad medvetenhet.

Det är viktigt att denna process hålls levande och dogmatiska skolbildningar måste därför angripas med kritisk misstänksamhet. Det förekommer ständigt att idétraditioner stelnar och uppträder med auktoritära anspråk på vetenskaplighet. Införandet av nya begrepp och traditioner bemöts då med olika former av repressalier och hån. Sådana auktoriteter måste betraktas som papperstigrar, dvs. de kan se nog så imponerande ut, men de kommer inte att kunna försvara sig i längden. Deras enda funktion är att uppträda som vakthundar åt det system som ger dem deras makt för tillfället. Utmärkande för denna typ av vetenskapliga auktoriteter är också att de bortser från sin egen vetenskaps idétradition, där de historiska sammanhangen finns. Vetenskapen betraktas som något a-historiskt eftersom man menar sig ha uppnått den rätta läran.

För att motverka auktoritära skolbildningar genom en kritisk prövning är det nödvändigt att man tittar på en vetenskaps historia, eftersom det är där rötterna till dess ledande idéer finns. Man kan inte ersätta idéer och teorier som man betraktar som föråldrade med helt nya tagna liksom ur luften. Den nya synen grundas på en kritik av den gamla och därför kan man inte göra sig av med sin egen historia. En vetenskaps historia måste också ses i sitt sammanhang och idétraditionen kan bara förklaras utifrån det historiska, samhällsliga förhållande där den uppkommit

## Religionsforskning under kolonialismen

Studiet av religioner är relativt nytt och detta har sin särskilda förklaring. Dessa omständigheter kom också att påverka studiernas utformning. Som historiska och antropologiska studier har de rötter längre tillbaka i den allmänna europeiska idétraditionen, eftersom studiet av religioner helt naturligt utformades i överensstämmelse med tänkandet på detta och närliggande områden.

Den konkreta förutsättningen för ett vetenskapligt religionsstudium eller religionshistoria är den kristna missionen och den europeiska kolonialismen och imperialismen. Religionshistoria är därmed från början studier av hedendom och underlägsna kulturer. Efterhand som Europas upptäcktsresande, kolonisatörer och missionärer mellan 1400- och 1700-talen erövrade vad man kallade kartans "vita fläckar" kom man i kontakt med en mångfald av främmande kulturer. Deras rapporter väckte i Europa ett intresse för dessa märkliga exotiska företeelser och ett behov av att begripa dem. Därmed förelåg de första förutsättningarna för ett studium. Varje vetenskap motiveras av någon form av *intresse* och en i vid mening tänkbar användning av de kunskaper man kan skaffa sig. Enskilda forskare kan naturligtvis besjålas av en längtan efter kunskap i sig, men de är likväl beroende av någon som bekostar deras studier. Dessa finansierare brukar inte utmärkas av oegennyttighet och om inte annat strävar de efter att höja sin status. Detta intresse är dessutom i samklang med den härskande klassens intressen.

Det tidigaste intresse man kan spåra bakom religionsstudierna är ett intresse just för det exotiska. Kuriositetsintresset har en lång tradition i Europa, det slår igenom kring 1600-talet och ligger till grund för de olika museernas tillkomst. Samlarna av dessa märkvärdigheter från världens alla hörn använde dem just till att höja sin borgerliga status och de unga nationalstaterna kunde här spegla sin växande storhet.

Vetenskapsmän följde i kolonisatörernas fotspår och hem till Europa bärgades konstskatter, kulturföremål, fetisch och gudar, men även märkliga berättelser om riter, gudadyrkan och myter. Studiet blev härigenom i hög grad musealt. Det viktigaste var att samla och föra hem för att inordna och etikettera tillsammans med det man redan hade. Att grundligare sätta sig in i förhållandena på platsen var mindre väsentligt och helt fjärran var tanken att bedriva studierna i de "upptäckta" folkens intresse och inte i Europas. Detta museala drag har dröjt kvar, även om intresset rätt mycket förskjutits. Det förekommer fortfarande att forskare finansierar sina resor genom att sälja de utforskades mattor och gudar.

Förutsättningar för ett allvarligare studium av de främmande religionerna — och därmed kulturerna — uppstod först när ett verkligt behov, utöver kuriositetsintresset, av kunskap om dem förelåg. För detta behov svarade missionen och kolonialismen. Inom missionen fann man efterhand att det var nödvändigt med kunskap om den hedendom man ville utrota, för att missionen skulle nå sitt syfte. Tidigare hade man i stort sett nöjt sig med att samla själar, ungefär som handelsmännen samlade slavar och land. Likaså fann kolonialmakterna att ett land lättare kunde administreras om man kände till den främmande kulturens karaktär och för

den spelade religionen ofta en dominerande roll. Grunden till denna förskjutning ligger i att de europeiska makterna fick allt större intressen i de behärskade områdena.

Dessa två behov finns kvar bland dem som motiverar studier av främmande religion och kultur. Missionärer utbildar sig i religionshistoria. Traditionellt intar studier av främmande kulturer en starkare ställning i imperialistiska länder, dvs. stormakter med starka intressen i den s. k. tredje världen, under 1800-talet Storbritannien och numera USA främst. Vidare anses studier av främmande kultur och i viss mån religion väsentliga i utbildningen för ulandsarbete. Kuriositetsintresset finns också kvar men inte längre i lika etablerad form. Det har senare främst manifesterats hos beatniks, hippies och andra drop-outs från ett västerländskt samhälle som man tröttnat på och förlorat hoppet om.

Härmed vare ingalunda sagt att dessa tre intressen eller behov skulle vara de enda som motiverar att man skaffar sig kunskap om främmande kultur och religion. Sådan kunskap kan ge inte bara en ökad förståelse utan också en ökad medvetenhet, dvs. ökad förståelse av vår egen kultur. De främmande kulturerna är inte längre så avlägset exotiska; folken i dessa länder lever i allt högre grad i samma verklighet som vi. I stället för tron att de är ett hot kan en kunskap om deras villkor bilda grund för solidaritet. Med bättre insikt kan man utplåna känslan av främlingskap och därmed bryta ned föreställningarna om dessa kulturers underlägsenhet och hotfullhet.

Jag har försökt klarlägga dessa intressen därför att motivationen till kunskap inte är oväsentlig. Den bestämmer vetenskapens inriktning och användning och denna motivation är ideologiskt betingad, dvs. den är knuten till vissa allmänna värderingsmönster. Den tjänar de härskandes intressen, dvs. borgarklassens mot arbetarklassen och kapitalisternas mot de koloniserade folken. Med denna utgångspunkt kan vi återgå till de missionärer och kolonistörer som verksamt bidrog till att man började studera främmande religioner.

### **Utvecklingslärans ideologi**

I 1800-talets framåtsträvande England dominerade utvecklingstänkandet och en allmän optimism där man upplevde sig vara på klar marsch mot den bästa av alla världar. I detta klimat utbildades en filosofi som visade sig vara ett utmärkt instrument för uppbyggandet av en vetenskap om främmande kulturer och religioner och det var främst Spencers evolutionslära. Den tillhandahöll dessutom en teori som legitimerade den europeiska imperialismen. Utifrån denna filosofi kunde man slå två flugor i en smäll — en för kolonialväldet och en för missionen.

Spencers utvecklingslära var inspirerad av Darwins teori om arternas uppkomst. Liksom arternas variationer kunde förklaras som olika former av utveckling i artens anpassning till miljöns betingelser, skulle de olika formerna av mänsklig kultur kunna ses som olika grader av utveckling. Denna tanke kan också anknytas till Comtes positivism med dess lära om de olika stadierna i mänskligheten genomgår i sin utveckling. Med Spencers lära fick man inte bara en förklaring till de skilda kulturformerna, utan även en *värdering* av dem och av kulturutvecklingen över huvud. Den egna västerländska kulturen hade utvecklats mot något allt bättre och gentemot de utomeuropeiska framstod den som överlägsen. Man utgick här ensidigt från det tekniska framåtskridandet och mätte också alla övriga kulturyttringar med västerländsk måttstock. De främmande kulturerna var då inte *civiliserade* eller uppvisade på sin höjd endast en rudimentär grad av civilisation. De hade inte kommit lika långt i mänsklighetens utvecklingsschema som västerlandet och detta gällde naturligtvis särskilt de s. k. primitiva kulturerna, uppburna av vildar och infödingar som knappt hade kläder på

kroppen.

Man började tala om ”den vite mannens börda”, vilken var plikten att civilisera dessa sorgligt efterblivna kulturer. Denna hjältemodiga förevändning blev en utmärkt täckmantel för de ekonomiska intressenter som börjat operera utom Europa. Kolonisationen var för denna syn långtifrån fråga om överfall, plundring, förtryck och vinningslystnad. Dessa förehavanden var utslag av en ädel och tung plikt. Framför allt sågs det inte som det i själva verket var — nämligen kulturförstöring — ty såsom lägre hade ju dessa kulturer inte något eget värde.

I detta schema av kulturutveckling passade religionen mycket bra in. Missionärer och upptäcktsresande lade grunden till en hel flora av amsagor om vildarnas hedniska mörker. De levererade bloddrypande skildringar av grymma och råa kulter och av skräckfyllda vanföreställningar, som man påstod behärskade de stackars infödingarna. Dessa sensationshistorier hade stor effekt på den allmänna opinionen och missionen sågs som ett högst behjärtansvärt företag också av liberalt sinnade rationalister, som inte hade mycket till övers för kristendomen. Dessutom måste det ju vara lättare att bedriva civilisationsarbete bland kristnade.

Till en början hade man betvivlat att dessa råskinn alls skulle kunna besitta någon form av religiöst tänkande. Darwin, beskrev de religionslösa eldsländarna och förklarade att de över huvud taget inte skulle kunna *tänka sig* någonting i stil med gud. Fransmannen Lafitau beskrivningar över de nordamerikanska indianernas religiösa föreställningar hade väckt stor förvåning. Missionärerna hade nämligen upptäckt att indianerna

hade en religion under det att de, missionärerna, fått utstå ”de grymma marter som de barbarer låtit dem lida, för vilkas frälsning de vigt sina liv”. Dessa rudimentära religionsformer kunde dunkelt påminna om forntidens barbariska hedendom och i dessa knappt mänskliga livsformer på kulturutvecklingens tröskel borde man då kunna finna själva ursprunget till religionen.

De senare idéerna hade sin utgångspunkt i en rationalistisk inställning och en förnuftsutrustad kristendom sådan den utgått ur upplysningstidens trakasserier. Den som satte dessa tankar i system var engelsmannen E. B. Tylor. I det stora verket *Primitive Culture* från 1871 lade han fram en teori för religionens uppkomst och utveckling. Sensationsmakeriet och de värderande överdrifterna lyser här med sin frånvaro, i stället präglas hans tänkande av en långtgående rationalism och han stöder sin framställning på en mångfald exempel från skilda håll. Tylor kom att prägla mycket av den efterföljande forskningen vare sig den var mot eller med honom. Dessutom ha hans verk ett bestående värde och liksom ofta är fallet med primärvetenskap finns där betydligt mer att hämta än i hans efterföljares arbeten. Vetenskapshistoriskt sett är Tylor en portalfigur för den antropologiskt inriktade religionsforskningen och det är därför befogat att börja med en framställning av huvuddragen i hans teori. Det väsentliga här är inte bara teorin i och för sig utan det tänkande som denna teori avspeglar och för vidare.

## **E. B. Tylor och den tidiga religionsforskningen**

Tylor inleder med en s. k. minimidefinition av religion — den är lika med tro på själar och andar. Dess äldsta stadium är animismen, vilket är detsamma som andetro och denna har sin grund i själstron. Genom reflexion över skillnaden mellan liv och död och över upplevelser som drömmar och hallucinationer uppkom tron på en självständig, med övernaturlig kraft utrustad dubbelgångare i människan. Detta är själen, som ger henne livet och förmågan att tänka, vilja och handla.

Som synes är detta själsbegrepp en avspegling av den kristna och aristoteliska själsuppfatt-



ningen i förening med förnuftsmässiga resonemang över hur primitiva människor tänker. Tylors primitiva själsbegrepp har därför vållat stort besvär när det konfronterades med verkliga föreställningar. Man fann snart att det ofta förekommer flera namn på detta vi kallar själ, och eftersom man var bunden vid det kristna själsbegreppet som en enhet, kom man då att hävda den förbluffande tesen att de primitiva inte har en — som Tylor ansåg — utan flera själar. Tanken på personens enhet ligger dock alltid bakom de skiftande själsföreställningarna, och det är därför riktigare att som Tylor gjorde försöka inordna dem under en enda själ, än att som hans kritiker tala om flera själar.

Föreställningen om själ tillämpas enligt Tylor i animismen på hela verkligheten, i första hand då på naturen. Djur, växter och ting har själ liksom människan. De avlidnas andar tänks leva kvar efter döden och dessa kan bli föremål för dyrkan och utvecklas till mer eller mindre betydelsefulla andar. Andarna blir efterhand gudar i en utveckling till en polyteistisk guda-värld. I den sista utvecklingsfasen blir gudarna en enda och därmed är man framme vid den kristna monoteismen. Det Tylor här tänkte sig var en förnuftsupplyst — närmast deistisk<sup>1</sup> kristendom. Själv var han mer av rationell vetenskapsman än någon apologet för kristendomen. Hela utvecklingstänkandet gick ju snarare mot än med kristendomen. Darwin var långtifrån populär bland teologerna och Comte såg i religionslösheten mänsklighetens mognad.

Detta schema över religionens utvecklingsstadier knyter Tyler samman med sin teori om *survivals* (egentligen kvarlevor). Den innebär att det i ett senare stadium finns lämningar av äldre skeden. Rester av tro och bruk har dröjt sig kvar, medan den omgivande struktur i vilken de låter sig förklaras är förgången. Utmärkande för en survival är alltså att man måste placera in den i ett äldre sammanhang för att kunna förklara den. Utövarna har själva glömt bort dess rätta sammanhang, men tron och bruket lever kvar med en förvånansvärd seghet. Det finns gott om sådana survivals också hos oss. Man fortsätter t. ex. att använda granris på begravingar utan att vara medveten om de föreställningar, som ledde till detta bruk. Ursprungligen var granriset till för att hindra den döda från att gå igen, och det var därför viktigt att riset lades med barrens spetsar riktade mot kyrkogården, så att gengångaren skulle sticka sig på tårna. I julsederna har också en rad äldre bruk dröjt sig kvar, och skinkan och gröten uppfattas som oerhört väsentliga, fast slaktoffret och de dödas återkomst inte längre är några realiteter. Det finns en hel rad tabun, dvs religiöst motiverade förbud, som lever kvar omedvetet och instinktivt. Många människor vill exempelvis inte äta hästkött utan att de därför kan lämna någon rationell förklaring till sig. motvilja. Det skulle säkert också vara svårare att sälja det under beteckningen rökt hästkött än som nu kallat hamburgerkött.

Survivals kan alltså ses som kvarlevor från ett tidigare historiskt skede. Poängen i Tylors resonemang är emellertid att de sammanhang där dessa survivals hör hemma inte återfinns enbart i vår kulturs äldre tider utan också hos de nu levande s. k. primitiva folken. Enligt hans teori om religionens utveckling lever nämligen dessa folk på ett stadium som de högre kulturerna passerat. Därför bör de drag, som finns i vår kultur och som härstammar från ett äldre stadium, stämma överens med den primitiva religionen av idag på andra håll i världen. Denna tanke bär upp hela utvecklingsschemat och den stöds med en mångfald exempel. Som stöd för en utvecklingsteori har dessa exempel emellertid inte något bevisvärde eftersom de utgörs av lösryckta jämförelser, som inte behöver betyda så mycket mer än att det mänskliga tänkandet uppvisar likartade former även om sammanhangen växlar.

---

<sup>1</sup> Med deist menas en religiös uppfattning vars innehåll inskränks t. tesen att Gud finns.

Denna typ av komparation med lösryckta exempel är oupplösligen förbunden med evolutionismen. Det är med stöd av denna komparativa metod som evolutionismen visat sig mest seglivad. En kritik av utvecklingstänkandets värderingar måste därför förenas med en kritik av den komparativa metoden. Ofta har man emellertid hängt kvar i den komparativa metoden och bara använt sig av andra jämförelser i sin kritik av evolutionismen. Resultatet har blivit en kamouflerad utvecklingslära, som varit svårare att få grepp om än Tylors sakliga resonemang.

Tylor fick både efterföljare och kritiker, men de som kritiserat honom är samtidigt även efterföljare. Ty det man främst vände sig mot var de former för utvecklingen som Tylor ställt upp och inte teorin som sådan. Det blev något av ett obligatorium att inleda en religionshistorisk studie med en kritik av Tylor. Efterhand började man också kritisera själva utvecklingstänkandet, men eftersom de grundläggande värderingarna finns kvar kommer man bara att ersätta den tylorska evolutionismen med sin egen. Först efterhand har bättre kunskaper och en utgångspunkt i andra vetenskapsideal kunnat bryta ner värderingarna bakom utvecklingstänkandet. Eftersom de är förankrade i den dominerande västerländska samhällssynen innebär detta nedbrytande en mycket omfattande omställning innan de är övervunna.

I den forskningsprocess som inleds av Tylor fastläggs även de grundbegrepp som sedan blir vägledande i det teoretiska arbetet. Det omfattande och skiftande fält, som man sammanfattningsvis kallade primitiv religion, blev en tummelplats för hypoteser och teorier. Ur denna rika skattkammare kunde man med hjälp av den komparativa metoden finna stöd för alla de åskådningar man vid skrivbordet kunde utfundera. Materialet sammanställdes med de ”högre” religionerna i försök att finna samband, utvecklingslinjer och gemensamma karakteristika.

Framför allt intresserade man sig för frågan om religionens ursprung och väsen. Skilda drag från olika håll fogades sam. man till vad man ansåg vara grundläggande företeelser. Så uppkom begrepp som animatism, magi, mana och tabu. Man förfärdigade totemismen, urmono-teismen, fetischismen och schamanismen. En inriktning framställde utvecklingsscheman på en mer handfast materiell bas än de luftiga själarna och andarna. Man tillskrev då agrarkulturer en universell religionstyp, jägare en annan och samlare ännu en osv. Idealet bakom all denna strävan synes ha varit att förklara religionen slutgiltigt ungefär som man förklarar en mån-förmörkelse eller en kemisk process.

Religionen sågs — och ses stundom alltjämt — som någonting i sig avskilt och som en mekanism som följer sina egna lagar. De människor som bär upp religionen och den konkreta situation där den skapas och utspelas blir för denna syn egentligen bara biprodukter i utvecklingens mekanik. Med detta sammanhänger det envetna intresset för det universella. Man letar efter de likheter som kan gömma religionens väsen och inte efter de olikheter där religionernas särart framträder.

Detta bakomliggande ideal ledde också till upprepade försök att definiera religionen. Tylor hade uppställt en minimidefinition, närmast som en avgränsande arbetshypotes och som sådan är den ganska användbar. Men senare ville man ha en definition som skulle fånga in religionens väsen, som ett väl tillskuret fack. I detta fack skulle man kunna lägga allt som var religion och utanför skulle allt som inte var det falla. E ligt gängse filosofisk åskådning ser man sedan religionens yttringar såsom orsakade av en relation mellan ett subjekt — i detta fallet människan — och ett objekt — det övernaturliga hon riktar sig till. Ur denna relation uppstår ”känslor, föreställningar och handlingar”, vilka sammantaget utgör religion. När man funnit att religion har en viss social grund utbyttes subjektet till ”en människa eller en grupp”. Formulerandet visade sig svårbemästrat, men man gav inte upp utan producerade allt mer invecklade definitioner med preciseringar, tillägg och förklaringar. Det som så småningom

kunde betraktas som dugligt med undvikande av alla fallgropar uppgick till bortåt en halv sida med cirka 20 sidor efterföljande uttolkning. Man kan undra till vad nytta.

Felet med dessa konstruktioner är att man skiljer mellan människan och ”verkligheten” och ensidigt utgår från individen, som dessutom ses som ett slags idealiserad representant. Man bortser från att verkligheten utgörs av handlande människor och de sociala sammanhang där de ingår. Man kan inte särskilja och generalisera ett idealistiskt religionsbegrepp, lika lite som man på detta sätt skulle kunna definiera konst, filosofi eller arbete. Ett särskiljande mellan religion och ickereligion kan bara ske inom en konkret historisk ram och det är bara utifrån den samhällseliga strukturen man kan se vad religion är.

Samma generaliserande idealism har kommit att präglade de flesta begrepps utformning och bestämning. Man försökte bestämma övernaturligt, heligt och under, man har dragit gränslinjer mellan magi och religion och mellan ödestro och religion. Den exakthet man eftersträvat har strandat i cirkelresonemang, eftersom denna inriktning på individen förde med sig att man inte kunde basera sig på något annat än individens psyke. Under blir då sådant som uppfattas som under. Magiska är sådana riter som utövas med en viss inställning. Det är svårt att komma ifrån denna typ av cirklar när man rör sig på ett område, som till stor del handlar om människors föreställningar och upplevelser. Så till vida som dessa bestämningar rör sig inom en konkret religions ram, har man trots detta kunnat ge problemen en belysning och särskilja de religiösa upplevelsernas symboliska uttryck. När man lämnat den konkreta ramen för att uppställa generella begrepp har dessa ofta blivit metakonstruktioner existerande endast i forskarens egen föreställningsvärld. Dvs. de former som ställdes upp blev för abstrakta och idealiserade för att ha någon tillämplighet på verkligheten. Övernaturlig, magi, totem osv. blir då idékonstruktioner i stället för att ses som delar i en social struktur. Det hela kommer att handla om en abstrakt individ med ”idéer” i stället för ett handlande kollektiv med en sammanhängande världsbild.

Individ och kollektiv är ju inte någon motsättning och det är därför ologiskt att isolera endera. Kollektivet består av individer och det är just i denna samverkan mellan individen som gemensamma handlingsmönster och gemensam föreställningsvärld uppkommer. Ironiskt nog är allt detta tal om Individerna i själva verket ett effektivt sätt att bortse från att det handlar om människor.

### **Primitiv, naturfolk och skriftlösa folk**

Av dessa begrepp som religionsforskningen efterhand precisera de och arbetade med kan det vara lämpligt att först titta nå got på själva föreställningen om primitiv kultur och religion, vilket ju samtidigt betecknar det område man främst hämtade sitt material ifrån. Något sådant som ”primitiv religion” existerar inte i verkligheten. Det är man numera ganska ense om oavsett vad man sen ska mena med själva ordet primitiv. Man kan inte heller övergå till pluralis och tala om primitiva religioner. Från början menade man med primitiv helt enkelt ursprunglig och det är därför en evolutionistisk för att inte säga imperialistisk term. Den teori som motiverade den saknar stöd. De kulturer det här är fråga om har inte ”stannat kvar” på ett äldre utvecklingsstadium än vårt. De har en egen historia och kan inte jämföras med vår stenålder. (De kan inte heller bombas tillbaka till detta tidsskede.)

Också om man med primitiv endast skulle mena enkel, okomplicerad, så är det ändå en olycklig term. Dels för att det är ett misstag att tro att dessa kulturer till alla delar skulle vara särskilt enkelt uppbyggda och dels för att utvecklingstänkandet är så fast förknippat med termen att den ändå behåller denna innebörd. Dessutom bortser man genom betydelsen av

”enkel” fortfarande från att dessa kulturer är fotade på en historia.

En annan term som föreslagits såsom varande mer neutral är naturfolk. Innebörden är att dessa folk visserligen inte lever på något ursprungsstadium, men att de till skillnad från den västerländska civilisationen lever i en intim kontakt med naturen. Vi går ut till naturen medan naturmänniskan lever i den, förklarade den danske forskaren Grønbech. Beteckningen grundar sig alltså dels på en ensidig bestämning av civilisation, dels har den sina rötter i den gamla — rousseauanska — uppfattningen av vilden, naturmänniskan. En närmare kännedom om dessa folk visar att de inte mer än vi lever i någon romantisk naturkontakt. Man kan naturligtvis peka på vissa ekonomiska skillnader i fråga om näringar. En eskimå, en afrikansk stam eller en hindu betraktar troligen naturen annorlunda än vi, men inte så att de inte upplever skillnaden mellan mänsklig kultur och natur. ”Naturmänniskan” helt behärskad av naturen och på jämställd nivå med djuren är en myt. Man finner i dessa kulturer invecklade sociala strukturer och en väl utbildad medvetenhet om människans omgivning uppbytt av starka traditioner. Brytningen mellan mänsklig kultur och den av människan orörda naturen är ett centralt tema i många myter. Man kan t. ex. jämföra Genesis paradisisvision och skildringen där av den efterföljande mänskliga vardagen.

Termen naturfolk är alltså inte bara värderande utan också missvisande, trots detta används den ganska allmänt av religionshistoriker. I utbyte mot den har man lanserat beteckningen skriftlösa folk och kulturer. Det är en faktisk term som hänsyftar på det gemensamma draget i de kulturer som kallades primitiva, nämligen att de saknar skriven tradition. Detta faktum ger dem också vissa gemensamma särdrag som för en västerländsk, historiskt inriktad forskare ter sig väsentliga. Om det alls är berättigat att fösa samman alla dessa folk och kulturer under en beteckning finns det i varje fall inte någon bättre term.

Men det bör framhållas att man inte helt kan komma ifrån skevheten i den äldre synen bara genom att byta namn. Skriftlös är liksom primitiv en etnocentrisk term, dvs. den utgår från uppfattningar i den egna kulturen. Bara dess negativa form röjer en uppfattning av brist med rötter i den koloniala och rasistiska ideologin. Och också om man inte är så känslig för nyanser, kan man ifrågasätta det berättigade av en sådan gemensam beteckning. Det rör sig här om så olika kulturer so eskimåers, australnegrers, indianers, indiska djungelfolks och Vietnams bergstammars m. fl. Dessa betraktas som något speciellt, skilt från vad man kallar högkulturer och civiliserade folk. Det är betänkligt att den folkliga religiositeten i exempelvis Indien, det gamla Kina eller Europa har precis lika många drag gemensamma med de skriftlösa kulturerna, som vad dessa har sinsemellan. Nutida riktningar av den antropologiska och historiska forskningen frångår allt mer denna särskiljande syn.

Samma studium, begreppsapparat och metod bör tillämpas på alla kulturer, även den västerländska. Det finns heller ingen anledning att skilja mellan historiska kulturer och samhällen och nutida. Det har alltmer visat sig nödvändigt att förena de olika aspekter och tillvägagångssätt man har då man studerar olika områden. Denna nya antropologiska syn står i motsättning till den traditionella evolutionismen. Genom den nutida motsättningen mellan industrialiserade, rika stater och underutvecklade fattiga folk har emellertid utvecklingstänkandets värderingar ett starkt underlag. Den moderna imperialismen har efterträtt den koloniala epoken och i de nutida formerna av u-hjälp finns ekot av ”den vite mannens börda”. Dessa förhållanden utövar också ett starkt tryck på forskningen och möjligheterna att producera kunskap om olika former av kultur och religion.

## Skrivbordsantropologer och historiker

Tylors evolutionism var den grund teorierna utgick från, men den var inte det enda temat i utforskandet av religioner. Teoretiskt kom den att angripas för sin långtgående rationalism och sin brist på överblick över historiska och sociala sammanhang. Denna kritik stödde sig på det nya material som hela tiden strömmade in. Det fanns en stark tendens att överbetona underrättelserna om speciella föreställningar hos ett folk och upphöja dem till universella och grundläggande företeelser. Denna tid i forskningshistorien var fortfarande de s. k. skrivbordsantropologernas tid. Man bearbetade material i missionärens och upptäcktsresandes berättelser och förde på detta sätt resonemangen vidare.

Anklagelsen för rationalism stödde sig på upptäckten av det melanesiska mana, så som denna föreställning skildrades i biskop Codringtons på långvarig vistelse grundade beskrivning av melanesisk kultur. Mana är en övernaturlig kraft, som kan manifesteras på olika sätt; hos människor eller i ting. Mana är inte nödvändigtvis knutet till några själar och andar. Felet med Tylors teori var att han härledde tron på det övernaturliga ur förnuftsmässiga spekulationer. Tron på det övernaturliga borde snarare ses som en psykologiskt betingad reaktion på människans omgivning, som uppfattas som fylld av övernaturlig kraft. Denna föreställning om den övernaturliga kraften kallades *animatism* och lanserades som ett komplement till Tylors animism av hans lärjunge Marret. Till följd av utvecklingstänkandets dominans kom det emellertid snart att uppfattas som ett föregående stadium och man talade då om *pre-animism*.

En invändning till Tylors schema över religionens utveckling, som riktade sig mot historieuppfattningen, råkade slå an en viktig idétradition och fick en hel skola i efterfölje. Den stödde sig på underrättelser om en mycket primitiv australisk stam, som var monoteistisk i den meningen att de trodde på en enda gud. Det vore därför fel att sätta monoteismen som det sista stadiet i religionens utveckling. Denna tanke kunde knytas an till den kristna läran om en uruppenbarelse och vann därför stor anklang hos en del kristna forskare. De kunde också synas stämma med en äldre historieuppfattning enligt vilken historien naturligen inte utvecklar sig mot något bättre utan tvärtom är en degeneration eller tillbakagång. Den historiesynen hade gamla traditioner både i berättelserna om det bibliska paradiset och den grekiska guldåldern. Den skola som utgick från den primitiva monoteismen grundade teorin om *urmonoteismen* och ägnade sig främst åt att studera gudsbegreppet. Det viktigaste namnet här har varit P. Schmidt.

Lika grundläggande som Tylors verk var James Frazers studier över magi och övertro. I sitt stora arbete *Den Gyllene grenen* i 12 band samlade han ett omfattande material från skilda håll och tider. Som exempelsamling är detta verk oöverträffat. Frazer ville klarlägga magins karaktär och former, dess förhållande till logiskt tänkande och till religion. I sitt sätt att resonera var han lika mycket rationalist som Tylor. Religionen härleds ur magin genom förnuftsmässiga resonemang. Dessutom är Frazer, trots sitt liberala frisinne, bunden av den kristna uppfattningen av magi som någonting lägre än religion. Hans resonemang har emellertid blivit bestämmande för uppfattningarna på detta område och vi kommer därför att återkomma till Frazer.

Skrivbordsantropologernas teoretiska tradition kom att förändras från två håll. Dels av forskare som lämnat skrivbord för studier på fältet, studier som utvecklades från datasamlade till en mer integrerad syn på kulturen i dess helhet. Från andra hållet påverkades den av forskare med rötter i andra idétraditioner och ämnesområden, som kom dem att betona religionens historiska och sociala funktioner. De förändringar dessa nya infallsvinklar innebar,

ledde till ett vidareutvecklande av teorierna och en praktiskt mer användbar metod.

Fältforskarnas fördjupade kunskaper krävde en annan förklaringsmodell än evolutionismens och en annan arbetsmetod än den komparativa och härvid kunde de bygga på historiskt och sociologiskt inriktade forskare.

Den historiska inriktningen växte främst fram i studiet av de s. k. kulturreligionerna. Dessa har en skriven historia och det blev därför naturligare att man ägnade sig åt att kartlägga en utveckling, än att ägna sig åt jämförelser av spritt material. Man strävade också efter att klarlägga förbindelser mellan olika kulturer och utbildade en teori om lån och kulturkontakter. Detta blev också den dominerande förklaringen till historiska förändringar och uppkomsten av nya idétraditioner. Den historiska metoden utvecklades i synnerhet vid studier över Indiens, Greklands och den gamla Främre orientens religioner. Stor uppmärksamhet ägnades den förhistoriska tiden, särskilt vad gäller de indoeuropeiska folkens religioner. Här har senare också framlagts teorier om den grundläggande strukturen bakom dessa religioner. Franskmannen Dumezil har funnit en genomgående uppbyggnad av gudavärlden, som kan återföras på en lika genomgående social gruppering. Vid dessa historiska studier blev även filologin en viktig hjälpvetenskap. Det var främst de skrivna källorna man byggde på och uttolkningen av religiösa texter kan vålla åtskilliga problem.

I denna tradition blev religionsstudiet historiskt och filologiskt. De skriftlösa folkens religioner blir härvid mindre intressanta. För dem har man ingen metod och när man emellanåt tar hänsyn till dem sker det enligt det traditionella jämförandet. Materialet från deras område är användbart för att förklara historiskt oåtkomliga perioder i kulturreligionerna eller när man vill ha stöd för generella teser.

Också på de skriftlösa folkens område användes emellertid en historisk metod främst vid studierna av indianerna i USA. En historisk syn låg närmast till hands eftersom de halvt utrotade indianerna redan vid dessa studiers begynnelse snabbt var på väg in i historiens mörker. Man blev strängt upptagen av materialsamlade och intresserade sig mindre för jämförelser och generaliseringar. Särskilt indianforskaren Franz Boas har utfört en betydande dokumentering och en forskningsinsats, som senare trängdes i bakgrunden av kritiken från den engelska forskningen.

Studierna av de s. k. kulturreligionerna och den historiska traditionen i indianforskningen har åtskilliga förbindelser, men av naturliga skäl också vissa olikheter. Filologin kunde inte ha någon betydelse inom etnologin, som den kallades och denna utvecklade dessutom en mer integrerad kultursyn.

En framträdande brist hos den historiskt-filologiska forskningen är nämligen att den ensidigt befattar sig med idéer och binder sig vid de religiösa företeelser som finns dokumenterade. Därmed begränsar man sig till den lilla men dominerande grupp i samhället som består av präster, intellektuella, filosofer och mystiker. Den religiositet som omfattas av det stora flertalet kommer att falla utanför. När den kommer med i bilden kallas den för folketro och anses stå på ett lägre plan. Den religionen uttrycker den socialt integrerande funktionen i fester, familjeliv och gemensamt arbete på ett annat, sätt än den överklassreligion, som på heltid kunnat syssla med vidareutvecklandet av de religiösa idéerna. Eftersom folktron mycket litet har dokumenterats i skrift är det svårt att få grepp om den, i synnerhet om man baserar sin forskning på skrivna källor. Genom att enbart göra enstaka hänvisningar till den och i övrigt utelämna den till förmån för det härskande skiktets religion, som framställs som en helhet, blir det närmast fråga om en förfalskning. De religiösa ideal som framställs i den dominerande

religiositeten är i allmänhet, endast till i det härskande skiktets intresse och det är bara detta skikt som har tillgång till pengar, tid och utbildning. Att inte se till vad dessa ideal betyder för majoritetens intressen och villkor är att beskriva ett opium för folket utan varudeklaration.

Vad gäller hinduismen beskriver dessa borgerliga historiker de idéer och övningar som sysselsatte brahmaner och överklassmunkar, som om det inte fanns några andra människor i Indien. Endast i förbigående får man veta att den lägsta kasten och de kastlösa var utestängda från den heliga litteraturen. Egyptens religion handlar om faraoner och präster och den överklass som hade råd med ett liv efter döden, men inte om de slavar som byggde pyramiderna. De religiösa idéerna i Grekland utvecklas av filosofer som i förakt för det materiella utvecklade läran om själen. Huruvida den under tiden ökande slavstammen också föraktade kroppens arbete eller om de alls hade någon betydelse i sammanhanget får man inte veta. Den historia man studerar blir en blodlös idéhistoria från vilken de mänskliga — sociala, politiska, ekonomiska — sammanhangen kopplats bort. Endast en och annan filosof, munk eller präst skyntar förbi med böcker eller skriftrullar under armen.

Inom det fält vi här kommit in på, alltså de religioner som har en skriven tradition, har man också haft problem med terminologi och klassifikation. Beteckningen ”kulturreligioner” är ju inte särskilt lyckad, eftersom den bygger på föreställningen att de skriftlösa folken inte skulle besitta någon kultur. Minst lika värderande är den också använda termen etiska högre religioner, då kan man lika gärna tala om överklassreligion med en gång. Mer faktisk grund har indelningarna i stiftade och icke-stiftade, levande och historiska eller etniska och universella religioner. Sådana åtskillnader kan ha ett visst praktiskt värde och kan användas för att skilja ut gemensamma karakteristika. I allmänhet hittar man dock svårplacerade gränfall och man bör nog inte fästa alltför mycket avseende vid dessa klassifikationer.

### **Ut på ”fältet”!**

Den historiskt-filologiska metoden fordrade en komplettering för att förändra och fördjupa forskningens inriktning. Den saknar helhetssyn. Detsamma gäller den komparativa evolutionismen som i detta avseende revolutionerades av sociologin och fältforskningen. Jämsides som de engelska skrivbordsantropologerna arbetade på sin teoriutveckling växte en annan idétradition fram i Frankrike. Genom sin utgångspunkt i sociologin, en vetenskap som av olika skäl saknades i England, framhävde den en grund för religionen som man förut nästan helt försummat, nämligen den sociala. Religionen behandlades inte som en angelägenhet för individen utan som grundad i kollektivet och de sociala institutionerna. Den kollektiva strukturen i samhället utgör en verklighet utöver individerna. Tillspetsat uttryckt är Gud lika med samhället eller det är sig själv samhället dyrkar i de religiösa symbolerna. Man kan inte järn föra lösryckta fragment därför att dessa tillhör en social helhet utanför vilken de inte kan förstås. Det är också fel att som Tylor betrakta föreställningar som resultatet av individens reflexioner, de är i stället produkter av det kollektiva tänkandet. Detta utgör ett sammanhängande tankemönster som är förankrat i de konkreta sociala förhållandena. Grunderna för denna syn utarbetades av en rad forskare i tidskriften *Année Sociologique* även om Emile Durkheim blivit det mest kända namnet.

Det revolutionerande uppslag som låg i detta angreppssätt har först senare förts vidare av den nutida strukturalismen. I början av seklet gav de sociologiska arbetena emellertid den engelska antropologin viktiga impulser. Durkheim sades ha upptäckt den sociala sidans betydelse och detta blev av vikt när man på allvar gav sig ut på fältet.

Genombrottet för fältstudier gjordes inom den anglosaxiska forskningen av den polskfödde

Bronislaw Malinowski. Han var närmast inspirerad av Frazer och ställde sig på individens sida mot Durkheims förfärande tal om det kollektiva. Under första världskrigets år skaffade sig Malinowski möjlighet att vistas på ögruppen Trobrianderna i Söderhavet. Som han själv triumferande utropar inleddes härmed en ny era. Länstolsspekulationerna utbyttes mot den friska luften bland infödingarna. Fältet blev forskarens laboratorium. Malinowski grundlade också en ny syn på den ”primitiva” kulturen, som genom sin betoning av det organiska och funktionella kallas funktionalismen. Han betonar framför allt de religiösa föreställningarnas och sedernas psykologiska betydelse. Härigenom har de en harmoniserande effekt på hela samhället. Ytterst ser han dem grundade i biologiska behov och han ställer sig därför avvisande till talet om de sociala krafterna. En företeelse förklaras utifrån sin funktion och alltings ändamål är att tillfredsställa behov och bevara stabiliteten. Samhället blir i detta betraktelsesätt helt statiskt och konflikter tjänar snarare balansen är förändring. Denna betoning av samhällets funktion och stabilitet hänger samman med de intressen som befrämjade denna forskning. De engelska imperiebyggarna var beroende av en god kontroll över sina besittningar och handelsområden. Malinowski var för övrigt väl medveten om denna nytta hans forskningar förde med sig. Som han själv uttryckte var kunskapen om de koloniserade kulturerna av stort värde för ”missionärer, kolonialtjänstemän och dem som skall ekonomiskt exploatera primitiv handel och primitivt arbete”. Funktionalismens framväxt är också en konsekvens av den härskande klassens önskan och strävan att bevara det ”egna” borgerliga samhället i Europa.

England blev helt naturligt ledande i utvecklandet av fältforskningen. Inspirerade av Durkheim började man basera sina forskningar i den sociala strukturen och för att kartlägga den krävdes flera år av intensivt fältarbete. Släktskapsrelationerna, maktfördelningen och de ekonomiska och sociala sammanhangen sattes i förgrunden. Härigenom betonades också religionens sociala funktion. Man utvecklade en helhetssyn på kulturen där de olika fenomenen sågs som integrerade delar i en strukturerad helhet. Socialantropologin, som denna vetenskap kallades, ansågs vara till stor nytta för ”missionärer och alla dem som är engagerade i att anpassa den infödda befolkningen till de nya förhållanden som är ett resultat av den brittiska ockupationen av landet”. Det kunde nämligen uppstå en hel rad problem när det gällde att få de koloniserade att underkasta sig den brittiska kronan. Svåra ”oroligheter”, som man vanligen kallar upproren mot övermakten, kunde uppstå om kolonialadministratörerna ingrep mot religiösa seder. Tron på trolldom och magi kunde förhindra en effektiv administration och det är därför naturligt att missionen nämns i dessa sammanhang.

Uttalandet ovan härrör från A. R. Radcliffe-Brown som från 1920-talet var det stora namnet inom brittisk socialantropologi. Han vänder sig mot den historiska inriktningen inom etnologin och kritiserar den för ovetenskapliga rekonstruktioner. Dessutom har den praktiskt ett mindre värde än socialantropologin, som ägnar sig åt att studera ett samhälles uppbyggnad och lagar. Härmed får man den säkraste kunskapen även för att kunna förändra samhället. Socialantropologin ska byggas upp till en lika strikt vetenskap som naturvetenskaperna, dvs. som en empirisk vetenskap som bygger sina generaliseringar på datasamlade. Denna empiricistiska inställning ledde till att man menade att begreppen och de teoretiska sambanden förelåg redan i materialet. Man skilde med andra ord inte mellan teori och verklighet. Därigenom tvangs man att bli allt mer försiktig med generaliseringar och uppställande av lagar. Till sist kom man att inta en fientlig hållning mot teoretiskt arbete över huvud och godkände ingenting annat än fältforskningens resultat.

Fältforskaren levde visserligen i det samhälle han studerade, men med ett oerhört avstånd till



sina tillfälliga levnadskamrater. Hans relation till det studerade samhället realiseras överhuvudtaget aldrig, inte ens som representant för en annan kultur. Följden blir en kyligt manipulativ forskningsinställning. Malinowski har i sina nyligen publicerade dagböcker deklarerat sin ensamhet och sin avsmak för de ”infödingar” han lever bland. Genom att man inte realiserade förhållandet mellan forskare och den utforskade kulturen accepterade man utan vidare de värdenormer forskningen arbetade inom. Dessa grundades nämligen på en aldrig ifrågasatt jämförelse med den egna kulturen, varvid den koloniserade sågs som outvecklad och efterbliven.

Det påfallande med Radcliffe-Brown är att han så sent som på 40-talet talar i klartext om förhållanden, som numera dölj bakom en klädsam slöja av u-hjälp och humanitet. Han ställer självklart sin forskning i kolonialismens tjänst. Samtidigt framhåller han att antropologen befinner sig i en unik situation som forskare. Själva ”*forskningsmaterialet* håller nämligen snabbt på att försvinna inför han ögon”. Många kulturer har gått under och i de överlevande inträder så genom gripande förändringar att antropologens arbete starkt försvåras. Detta arbete är därför mycket brådskande. Det gäller allt, så att rädda vad som räddas kan, samtidigt som man ser som sin forsknings ändamål att bidra till forskningsmaterialets undergång genom att tjäna missionens och kolonialismens kulturförstöring. Denna besynnerliga omedvetenhet är inte ett psykologiskt fenomen hos Radcliffe-Brown utan en följd av själva forskningens inriktning. Den är med andra ord styrd av kolonialismens ideologi. Man talar om forskningsmaterial och inte om människor och det är materialet och inte människorna som ska räddas. Tanken att de koloniserade folken kunde ha ett intresse av kulturens materiella bestånd hade ingen plats i en idealistisk vetenskapssyn.

Hela denna forskningstradition med dess betoning av samhällets helhetlighet och stabilitet var en reaktion mot marxismen, som tvärtom betonar motsättningarna och den omstörtande förändringen. En teori där upproret fyller en positiv historisk funktion måste ju vara särskilt olämplig för en forskning i förtryckets tjänst.

### **Ideologisk forskning och teoretiskt arbete**

Trots dessa invändningar mot vidareutvecklandet av den brittiska antropologin och dess ideologiska sammanhang finns det ingen anledning att förneka denna forsknings insatser. Ingen av dess kritiker har heller velat utmönstra den som värdelös. Vad kritiken gäller är att kunna klarlägga de historiska och ideologiska sammanhangen i denna traditions brister, för att därmed kunna ta fasta på dess kunskapsproduktion. Varje tradition och varje teoribildning uppkommer i en bestämd historisk situation och är därför också knuten till de historiska förhållandena och bestämda ideologier. Vad som däremot måste avvisas är anspråken att komma med absoluta sanningar. Någon objektiv vetenskap i den meningen att den skulle vara fristående från de sociala och historiska sammanhangen existerar inte. Också ett upprådande av så kallade kalla fakta avslöjar ett ställningstagande.

Det finns inte några kalla fakta utan vad som finns är beskrivningar av mänskliga handlingar, relationer och föreställningar. Redan utväljandet och återgivandet avslöjar ett ställningstagande. De drag man studerar i verkligheten får en vetenskaplig mening först genom ett teoretiskt arbete. Detta arbete måste vidareutvecklas för att man ska nå en förbättrad kunskap om de förhållanden man studerar. I denna process måste de nya kunskaperna tillåtas påverka och förändra de teorier och metoder man använder sig av. En vetenskap som studerar mänskliga och samhälleliga förhållanden kan inte vara en observatör studerande en mekanism.

Ideal av detta slag togs från naturvetenskaperna. Också hos Durkheim finns denna inställning när han jämför de sociala funktionerna med kemiska processer. Fältarbetet blev därför ett laboratoriearbete, som var den enda säkra källan till kunskap. Vistelsen på fältet blev en socialantropologens initiationsrit utan vilken ingenting av värde kunde uträttas. Historikerna initierades genom språkstudier, eftersom de skrivna dokumenten på deras fält var forskarens enda säkra område. Oförmågan att se utöver det rent erfarenhetsmässiga och därigenom empiriskt belagda leder till att man studerar mekanismer, fakta och idéer över huvudet på mänskliga och sociala sammanhang.

Objektivitetsidealet blev ett observatörsideal. En följd av denna inställning blev att man undgick att beakta relationerna mellan västerlandet och de främmande kulturerna. Detta var också en brist på historiskt perspektiv. Fältarbetet innebar studier av en social situation där man strävade efter att kartlägga det genuina och unika. Med denna metod får man en statisk bild av samhället. Det främmande inflytandet var något man medvetet bortsåg från. Av citatet från Radcliffe-Brown ovan framgår ju att de förändringar kolonisationen medförde var *försvårande* för antropologens arbete. Den omfattande kulturförstörelse och folkutrotning som alltsedan 1600- och 1700-talen bedrivits av västerländsk mission, kolonialism och imperialism har inte ägnats något intresse annat än i förbigående.

Från Afrika fraktades lågt räknat 40 miljoner svarta människor som slavar under århundradenas lopp. Trots de djupa ingrepp i afrikanska kulturer detta innebar beskrivs de afrikanska stammarna i tidlöst presens som "örörda" kulturer.

Först på senare tid har man börjat studera den påverkan den sociala, politiska och ekonomiska strukturen utsatts för genom de oftast brutala och blodiga kontakterna med västerlandet. Dessa studier har egentligen tvingats fram på grund av att de förändringar kulturen undergått och blivit så djupgående och omfattande, att den helt enkelt inte funnits något annat att studera. Härigenom har själva förändringens dynamik och bristen på historiskt perspektiv fått en ny aktualitet. Den statiska samhällsbilden måste på något sätt sättas i relation till vad som händer med de olika nivåerna i samhällets helhet när en faktor förändras. Om man t. ex. förändrar den traditionella religionen påverkar man hela det sociala mönstret. Förändringar i ekonomin, exempelvis på grund av att det traditionella näringsfånget inte längre är möjligt, leder till uppkomsten av nya sociala institutioner, nya auktoriteter och sedvänjor. Bara det intryck kolonistörernas kultur inger påverkar den samhällseliga ideologin och därmed den religiösa.

En hel rad av nya religionsformer har uppstått i kolonisationens spår. Dessa tränger undan de traditionella kulterna med en helt ny dynamik. Underlaget för de nya kulturformerna är just vad man med något av ett understatement kallar kulturkontakten eller acculturation. Innehållet i dessa kulturer pekar tydligast på deras bakgrund i en reaktion mot förtryck och en påtvingad underlägsenhet. Studier av dessa fenomen har emellertid lett till att man börjat intressera sig för den sociala förändringens problematik. De har också lett till en ökande medvetenhet om forskarnas situation och till att de börjat dela upp sig i läger efter klara politiska grupperingar.

Till stor del begränsas den nuvarande forskningen av forskningstraditionens ideologiska ramar. Fältforskningen arbetar helst med små, avgränsade modeller och präglas av en aversion mot teoretiskt arbete. Alla generaliseringar och omfattande jämförelser ses som spekulativa och osäkra. Däremot läggs man den största vikt vid faktasamlingsmetodik.

På det teoretiska området förekommer däremot en progressiv inriktning med ett successivt nedbrytande av de gamla begreppen och ramarna. Detta möts givetvis av motstånd från etablerade skolor. Typisk är den blandning av välvilja och fientlighet som visats Claude Lévi-

Strauss och den franska strukturalismen, vilken har sin grund i dess blandning av en borgerlig och en marxistisk ståndpunkt. Strukturalismen är en vetenskaplig metod som i något växlande utformning tillämpas i studier av skilda samhällen, även det västerländska. Som namnet anger är strukturen ett sätt att förstå relationer i den socialt-kulturella verkligheten. I motsats till socialantropologin av Radcliffe-Browns modell betraktas inte strukturen som något i den sociala verkligheten inbyggt utan som metoden för det teoretiska arbetet, vilket alltså är skilt från den direkt observerade verkligheten. En empiricist av traditionellt och vanligt snitt har därför svårt att sätta sig in i Lévi-Strauss tänkande.

Eftersom det är just det mänskliga tänkandet som är grundtemat hos Lévi-Strauss ser man honom ofta som sin egen uppfinnare. Syftet med den strukturella analysen är att finna det återkommande och generella mönster enligt vilket ett socialt-kulturellt fenomen är uppbyggt. Den strukturalistiska teorin om myten är i korthet att ett komplex av myter kan återföras eller brytas ned till grundläggande motsatser so har sin bakgrund i kulturens historia och samtidigt utgör ett slags primärmaterial för tänkandet. Myten är inte ett återgivande av den upplevda verkligheten utan snarare ett sätt att tänka och bearbeta den.

På samma sätt är religion och ideologi inte en återspeglning utan ett mönster lagt över de sociala sammanhangen. Genom att skilja mellan den tänkta och den levda verkligheten kan man upptäcka skillnader mellan världsbild och socialt-kulturellt levnadsmönster. Man kan inte ensidigt förklara världsbilden och de religiösa föreställningarna ur kulturens sociala organisation och inte heller tvärtom. Teoretiskt måste man utgå från det samspel och den relativa självständighet som bygger upp och fogar samman de olika nivåerna i ett samhälle. Lévi-Strauss' största misstag är att han tillskriver strukturen en högre verklighet än den konkreta och därmed oundvikligen återfaller i idealismen. Den forskning som inte enbart samlar från det heliga fältet utan också bedriver ett teoretiskt arbete ägnar sig åt en omfattande kritik av de traditionella begreppen. Vi får längre fram anledning att återkomma till kritiken mot begrepp som magi och totem, gud och själ. De idealistiskt uppbyggda begreppen utgör en slags mumifieringar infogade i forskningens samlingar. En fortsatt användning utökar möjligen samlingarna men inte kunskaperna. Dessa begrepp måste återföras till utgångspunkten och prövas mot verkligheten. Inte minst krävande är genombrytandet av det ideologiska mönster som liksom en magnet drar till sig tänkandet. Utvinnande av kunskap är därför en kamp med etablerade värderingar och studier av religion utgör härvidlag ingalunda något undantag. Att försöka beskriva något av religionens former och funktioner i mänsklig historia innebär en konfrontation med ett nätverk av fördomar, allmänna föreställningar, livsåskådningar och teologisk kvasivetenskap. Att påpeka att en av religionens framträdande egenskaper är att vara ett opium för folket är inte någon förklaring av vad religion är, utan bör ses som en utmaning mot gängse föreställningar och ett klagörande av en ståndpunkt.

## **II. Religion är en del av samhället**

### **Världsbild**

När man försökt bestämma någonting som skulle kunna betraktas som en grundläggande egenskap hos religionen har man stannat för uppfattningen av det övernaturliga. Därmed blir gränsen mellan heligt och profant religionens grundläggande struktur. Det övernaturliga, gudomliga, heliga eller övermänskliga har visserligen i skilda sammanhang en rad olika nyanser och utformningar. Gemensamt är att det rör sig om en form av auktoritet som tillskrivs en verklighet utanför vanlig kontroll och som blir ett mål för förhoppningar och fruktan. Heligt och profant eller världsligt, vardagligt är inte en motsättning utan en

*upplevelse* av två skilda karaktärer hos tillvaron. Det är också möjligt att urskilja att det övernaturliga i olika former är förbundet med kollektivet medan det profana hänger samman med individen eller i varje fall en privat, vardaglig tillvaro.

Därmed skulle man med Durkheim kunna påstå att det heliga återfinns i samhället. Föreställningarna kring det övernaturliga utgör symboler för samhällets inneboende krafter och för kulturens motsatsställning till naturen får man tillägga. Övernaturligheten är den auktoritet eller övermakt människor är underställda i form av lidanden som död, olyckor och fattigdom. Det mönster av förbindelser med det heliga som religionen uppställer utgör samtidigt ett medel att försona sig med tillvaron och skänka den mening och värde. Religionen är en kompensation för människors oförmåga att överblicka naturens krafter och de sociala sammanhangen i vid mening.

Dyrkan och tro innehåller alltid ett kollektivt, socialt moment och får därigenom sin sanktion. Också om de religiösa upplevelsena äger rum i avskildhet så utformas de i enlighet med ett tankemönster som den enskilde delar med andra. Själva uppsökandet av ensamhet kan vara en del av en religiöskonvention som i kristendomen eller i samband med nordamerikanska indianstammars initiationsriter eller vissa hinduiska meditationsformer. Att människan kan vara "ensam med sin gud" motsäger alltså inte tesen att religionen alltid är förankrad i kollektivet. Man kan inte tänka sig en religion omfattad av en enda individ. Det är i så fall inte fråga om religion, såvida man inte vill sudda ut religionsbegreppet intill meningslöshet. Utmärkande är att religionen byggs upp och förs vidare i kollektiva sammanhang — i kultfesten, gudstjänsten och mytberättandet.

Totalt sett ingår religionen alltid mer eller mindre dominerande i den allmänna världsbilden, som också innefattar samhällsideologin. Världsbilden förklarar tillvarons beskaffenhet, den sanktionerar sakernas tillstånd och symboliserar eller speglar de förhållanden människor lever under. Därigenom är världsbilden föränderlig. Den kan ändras genom förändringar i levnadsbetingelser, nya idéer och ny kunskap. Den mytiska<sup>1</sup> världsbilden är grundad i den övernaturliga eller övermänskliga auktoriteten som utgestaltas i olika former. Den talar inte bara om hur tillvaron är beskaffad, utan innebär även ett ideal och med andra ord talar den om hur tillvaron bör vara, ofta enligt en plan grundlagd i världens tillkomst. Den medeltida, kristna världsbilden t. ex. beskrev inte bara världens konstruktion med jorden som människans boning mellan himmel och helvete. Den var också ett rättesnöre för människors levnad enligt en gudomlig plan alltifrån skapelsen till domedagen.

Också i tiden står världsbilden över de nuvarande förhållandena genom att den är förankrad i historia och tradition. Som manifestation av det övernaturliga och gudomliga innebär den ett förpliktande som formar människors liv och historia.

Samtidigt är den naturligtvis en produkt av mänskligt tänkande genom generationers levnadssätt och historia. De symboler som utformas präglas av den kulturbundna uppfattningen.

"Människorna menar att gudarna avlats på samma sätt som de, att de har kläder och röster och kroppar som de. Etiopierna gör sina gudar svarta och plattnästa, trakierna säger att deras gudar har blå ögon och rött hår. Ja, om oxar och hästar eller lejon hade händer och kunde måla med sina händer och framställa konstverk såsom människor, skulle hästarna måla gudar i hästars

---

<sup>1</sup> För brytningen mellan en mytisk och vetenskaplig världsbild, grundad på kunskap, jämför avsnittet om sekulariseringen av kristendomen ovan.

skepning och oxar framställa sina gudar som oxar och göra deras kroppar till sin egen avbild.” Så skrev den grekiske tänkaren Xenophanes (550 f. Kr.) och formulerade därmed en helt riktig iakttagelse, även om han främst var ute för att kritisera den traditionella religionen i sin samtid. I många skapelseberättelser uttrycks samma tanke omvänt. Det är inte bara Genesis som låter Gud skapa människan till sin avbild. Också Jesus fick med tiden blå ögon och ljus hår, medan Muhammed ibland har blivit svart. Det gudomliga får symbolisera och återspegla de mänskliga förhållandena.

Man kan också hävda att 'det mänskliga tänkande som utbildar en världsuppfattning har sin grund i språket, som inte bara är ett kommunikationsmedel utan ett redskap varmed människor kan abstrakt gripa om sin omgivning. Den värld som människan lever i skapas, lever vidare och förändras av ett utarbetat system där myt, rit, moral osv. ingår. Detta system av historia och handling är förankrat i en värld som går utöver nusetituationen och individen. Därpå grundas uppfattningen av tillvarons betydelse och den makt eller kraft som upprätthålles den.

Därför är termen *övernaturlig* möjligen missvisande för det rör sig inte om något avskilt och ”utanför”. Denna makt eller kvalitet hos tillvaron råder såväl i den stora som i den lilla världen, både i makro- och mikrokosmos. Det är den grund man tillskriver världens skapelse och upprätthållande och detta något uppenbarar sig kontinuerligt i den. Men den värld det handlar om är människans värld. En skapelsehistoria är inte någon abstrakt världsförklaring. Den handlar om hur tillvaron blivit sådan den är i de mänskliga förhållandena, alltifrån himmelfenomen och naturtillgångar till sociala institutioner och den enskildes villkor. Det är i dessa sammanhang det övernaturliga har sin betydelse genom att råda över liv och död, över kroppens funktioner och det sätt människornas liv är inrättat på.

Världsbilden röjer en strävan att utgöra ett sammanhängande mönster där olika funktioner får sin mening just genom att ingå i denna helhet. Luckor, motsägelser och inkonsekvenser, som faktiskt är mycket vanliga i religiöst tänkande, får ändå sitt berättigande genom den högre auktoritet, vars natur det är att inte vara helt begriplig. Man får komma ihåg att detta slags tänkande inte är inriktat på att vara logiskt och rationellt utan att skapa värden och meningsfulla symboler. En helighet som till alla delar vore logisk och fattbar vore ju inte längre helig.

Denna kulturens bärande världsuppfattnings funktion är att upprätthålla det sociala livets värde, försvara det mot hot och legitimera dess giltighet. Sociala institutioner, seder och bruk, kult och moral får sin sanktion genom sin bakgrund i världsbilden.

De ramar som världsbilden uppställer är inte bara uttryck för mänskligt tänkande. Inom dessa ramar arbetar också människors intellektuella aktivitet. Det allmänna idéinnehållet är så att säga materialet för denna aktivitet och detta innebär att också ramen kan förändras. Men lika lite som religionen är något påfund är världsbilden en intellektuell skapelse i fria luften. Den har en solid grund i människans materiella och sociala levnadsbetingelser och dess föränderlighet står i samverkan med dessa förhållandens föränderlighet.

## Natur och kultur

När man kallat en stor grupp kulturformer för naturfolk har man utgått från de naturliga livsbetingelsernas formande inverkan på den mänskliga kulturen. Den ekonomiska produktionen baseras i dessa samhällen på ett direkt utnyttjande av naturen och inte på ett organiserat, socialt utnyttjande av mänskligt arbete som i det västerländska, kapitalistiska samhället.

Ett boskapsskötande folk flyttar med sina hjordar från betesmark till betesmark. Förutsättningarna för att finna bete varierar med årstiderna och från plats till plats. Under perioder med mycket regn finns bete över stora områden, medan det under torrperioder bara finns vid vattendrag och områden som annars är översvämmade och osunda. På liknande sätt kan man visa hur de naturliga betingelserna växlar för fiske och jakt och för åkerbruk och även för krig och kommunikation mellan samhällen. Naturens aktivitet synes därigenom vara grundläggande för den mänskliga aktiviteten.

Anpassningen till dessa förhållanden sätter sin prägel på kulturen. Inte bara levnadsvanorna i allmänhet, utan den sociala organisationen och uppfattningen av tillvaron formas av denna anpassning. Bakom livsbetingelsernas växlingar ser man en styrande, rådande makt eller makter, som manifesteras på olika sätt i naturhändelser och i kulturens traditionella organisation. Människornas aktivitet betraktas som en kombination av vad man kan kalla utnyttjande av och underkastelse under dessa krafter. Översatt till religionsstudiets språk utgör dessa attityder gentemot det övermänskliga och gudomliga ett samspel mellan magi (utnyttjande) och religion (underkastelse).

Det vore fel att betrakta dessa typer av kulturutformning som helt styrda av naturen och av blinda krafter i människans föreställning. Ett sådant betraktelsesätt ligger bakom benämningen "naturmänniskan", som förmodas leva i naturen med en mystisk släktskap med djur och naturfenomen som grund för sitt leverne. Därmed bortser man från att denna naturanpassning är en *medveten* anpassning i den meningen att den grundats på erfarenhet och iakttagelse och har utkristalliserats i en traditionellt fortlevande social organisation och uppfattning av tillvaron. Ett nomadfolk följer inte sina hjordar utan driver dem till hävdvunna betesmarker. Likaså består ett jägarfolks relationer med de vilda djuren av ett detaljrikt kulturellt system.

Felet med termen naturfolk är att den är ensidig. Den tappar bort det ena ledet i den kultur- och världsbildsskapande processen. Människans värld formas av ett växelspel mellan materiella betingelser och mänsklig aktivitet. Dessutom formas människornas uppfattning även hos dessa folk inte bara av naturen utan också av den sociala organisationen.

### **Det bestående, konflikt och förändring**

Kulturens mönster av ekonomi och sociala och politiska relationer är utbildat under en lång tradition. Det är sammanvävt med den bild av världen som uppkommer under samma process. Relationen mellan de samhälleliga förhållandena och världsbilden är därför inte någon enkel mekanism och inte heller någon harmonisk överensstämmelse. Den föreställning av tillvaron som människorna baserar sitt handlande på är mer av tolkning och idealisering än ett återgivande av verkligheten. Världsbilden får nämligen inte sin giltighet på grund av någon upplevd överensstämmelse med verkligheten utan i kraft av symboler för övermänskliga sammanhang.

Myterna som berättas sen urminnes tider, andar och gudar som manifesteras i kult och tro är heliga och ifrågasätts inte. Detta som vi kallar symboler för det övernaturliga är något välbekant, tryggt och nära samtidigt som det är vördnadsbjudande och djupt meningsfyllt. Därför blir den nedärvda bilden av världen sanktionerad och bevarad. Dess förklaringar av de krafter som bär upp tillvaron är samtidigt en legitimering av sakernas tillstånd. Hela det system som sammanfattningsvis kallas religion utgör därigenom en konserverande faktor i ett samhälles struktur. Den mytiska världsbilden i vidare mening har samma funktion.

I myternas berättelser sanktioneras de sociala förhållandenas utformning. På Trobianderna sades människorna från början ha kommit upp ur underjorden genom hål i marken. Med detta

var hela den sociala organisationen bestämd, regler för status, släktskap, särskilda rättigheter, ekonomiskt system osv. På andra håll har dessa förhållanden i urtiden instiftats av en gud eller urfader som t. ex. Unkulunkulu hos zuluerna. Hos grekerna återfinns maktstrukturen i det äldsta grekiska samhället i gudavärldens gruppering av självständiga gudar kring Zeus. Parallellt med en förskjutning mot en allt starkare politisk centralmakt intar Zeus med tiden en allt mer dominerande position. När Gud skapar världen i Genesis bestämmer han människans uppgift i den och efter Eden hurdant hennes liv ska vara.

Men bilden är inte statisk. Konflikter och stridigheter symboliseras i myter och kult-institutioner. De religiösa sedvänjorna är ofta en form av konfliktlösande medel eller ett överskylande av spänningsfyllda motsättningar. I den fornnordiska gudavärlden har en gudaklass — asarna — överflyglat en annan — vanerna — och eftersom dessa gudagrupper har anknytning till krig och härskande respektive åkerbruk, kan man häri spåra vikingasamhällets motsättning till en bofast åkerbrukande befolkning. Uppror, fiendskap och brott är återkommande beståndsdelar i mytologin. Tänk bara på grekernas blodiga historier eller Ragnaröks världsdrama i Eddan.

Klanorganisationer avspeglar lösningar på intressekonflikter mellan olika grupper i samhället. De varierande former av magi som förekommer och de väsen som knyts till dem återger rivalitet och förtryck. Riter och ceremoniel kring kunga- och prästinstitutioner belyser ofta, som i exempelvis Babylonien, en grundläggande maktkamp mellan dessa auktoriteter. Myterna tillkommer också för att tankemässigt bemästra fundamentala motsättningar i tillvaron som mellan liv och död, mellan människa och natur eller mellan generationer och samhällsgrupper.

Om de kulturella förhållandena och människans inställning till dem förändras så förändras också denna idévärld och det sätt på vilket den symboliseras och manifesteras. Det kan röra sig om förskjutningar i levnadsförhållandena baserade på ändrade ekonomiska betingelser eller en utveckling ur den sociala organisationen. Lättast ser man omdaningarna vid omfattande naturkatastrofer som helt förändrat en kulturs betingelser. Vid folkomflyttningar och erövringar uppkommer nya system, en ny världsbild och en annorlunda religion. Dessa nydaningar är baserade på det gamla och därför är det samma materiella och idémässiga grund som uppträder i ny utformning. Processen är heller inte mekanisk utan ett samspel av omdaning mellan gammalt och nytt. Till följd av den inneboende konservatismen lever det tidigare systemet kvar i seder och föreställningar. Först senare kan det inträffa en öppen konflikt i en kris där gamla och nya idéer kolliderar.

Omfattande kulturkatastrofer sådana som världen över åstadkommit av västerländsk mission, kolonialism, slavhandel och imperialism har givetvis medfört djupgående förändringar i de utsatta kulturernas materiella betingelser, organisation och världsuppfattning. Den övermänniskliga tillvaron uppfattas då också i nya kategorier och människans kontakter med dess manifestationer tar sig nya former. Resultatet kan bli att nya kulturer uppstår, baserade på en syntes som uttrycker ett försök till förlikning mellan gammalt och nytt. Exempel på sådana kulturer som också utgör ett handlingsalternativ i en frustrerad situation finns i de kultideologier som uppkom i slutet av 1800-talet bland indianerna efter de vita utrotningsaktionerna. Den mest kända — ghost dance — talade om de dödas återkomst, bisons återvändande och försvinnandet av de vita med allt vad de innebar av förtryck, sjukdomar, brännvin och kristendom. Det förekommer också blandformer mellan traditionell uppfattning och kristendom med liknande värdeskapande ideologi. De självständiga afrikanska kyrkorna och synteser mellan islam och afrikanska religioner grundade på ledarskap och profetism exemplifierar dynamiken

i kollisionen mellan gammalt och nytt och mellan förtryck och uppror.

Formandet av det nya måste inom den religiösa ideologin liksom på andra områden stå i växelverkan med det gamla. Man kan inte ersätta ett system med ett annat som bygger på andra principer utan en kamp mot och ett nedbrytande av de gamla formerna. Detta framstår tydligast vid samhällseliga revolutioner och i exempelvis den kristna missionens kamp mot "hedendomen", vilket också innebär ett uppbrytande av den sociala ordningen. En social omvälvning med uppbyggande av en ny samhällselig struktur måste också vägledas och föras fram av en ny ideologi, vilken i flera historiska situationer varit en ny religion.

Den funktion av världsbilden som på mikroplanet handlar om och legitimerar den sociala ordningen kan också i s. k. primitiva samhällen kallas en härskande ideologi. Given och styrd av övernaturliga makter uttrycker den de ideal som upprätthåller samhällsordningen. Här ligger också möjligheten till konflikt och förändring. De rådande samhällsidealen tjänar i varje samhälle bäst de grupper som intar en bättre social position än andra grupper. De tillbakaträngda grupperna har därför ett objektivt intresse av att agera mot världsbildens och religionens ideologiska funktion. Samtidigt är ju emellertid också de missgynnade grupperna bundna av de ramar som världsbilden uppställer för människans handlande och tänkande. Den betingar deras livsvillkor och livsinställning och dess allmänna normer definierar den ställning i samhället, som de har att utgå från.

En sådan här tolkning kan tillämpas på idéutvecklingen i de antika samhällena. Bakom de filosofiska och religiösa lärororna kan man urskilja bestämda gruppers intressen. Skillnaden mellan Platons lära om andens befrielse från det materiellas band och Epikuros' senare så förhånade lära om lusten ligger inte enbart på det idémässiga planet. Platons filosofi är till för en utvald elit som har råd att förakta den kroppsliga, medan Epikuros' är en tröstelära just för dem som inte hade råd, makt och ära och som levde i fruktan. Kristendomen kom också att under tiden fram till dess seger att fungera som en motideologi för de lägre klasserna i det romerska imperiets samhälle. Efter dess institutionalisering har den visserligen varit en del i framförandet av en ny samhällsordning, men den integreras samtidigt i den härskande ideologin. Under medeltiden står den därför mot de förtryckta och man kan här se hur kättarförföljelserna inte bara uttrycker religiös utan ideologisk konflikt i vidare mening. I USA blev kristendomen ett medel att pacificera slavarna, medan det svarta islam har upplevts som en ideologi för uppror.

Här har världsbilden behandlats som en totalstruktur och i allmän funktion. Den utgör ett sammanhängande helt vars olika sidor och funktioner kontinuerligt övergår i varandra. Den formas av och återverkar i sin tur på kulturens materiella betingelser och gestaltning. Inom kulturen kan man särskilja olika funktioner, samband och bakgrunder. I verkligheten framstår också världsbilden inte främst som denna totalitet utan i differentierade former. Den symboliseras, gestaltas och manifesteras i en rad skilda, konkreta föreställningar och aktiviteter. Totaliteten bildas sålunda av ett sammanfogande av delar. Vidare har hela denna struktur olika innebörd för olika grupper i samhället, ideologin har olika dominans osv. Religionens betydelse varierar också i den meningen att engagemanget och kunskaperna kan vara mycket olika. Det rent teologiska kunnandet om myter, gudar och kult är ju alltid något av en fråga om experter, men också tron och intresset varierar från grupp till grupp och från individ till individ. Ren skepsis eller också s. k. religiös oskuld förekommer i alla tider och kulturer.



## Myt och tradition

Den del av religionen som för en intellektualiserad och idéinriktad västerlänning klarast och mest begripligt återger världsbilden är myten. Myten och tron på dess sanning har ofta tilldelats en primär funktion i religionen. När man upptäckte den religiösa handlingens stora betydelse i en levande religion ställdes myt och kult i en speciell, intim relation till varandra. De ansågs betinga varandra, det ena skulle kunna förklaras ur det andra och mycken diskussion har ägnats frågan huruvida myten ger upphov till kulten eller tvärtom. Kulten kunde ses som ett dramatiskt gestaltande av myten eller myten kunde betraktas som en förklarande text till det kultiska handlandet. Förekomsten av rika mytologier utan spår av beledsagande kult och kultiska ceremonier som saknade paralleller i heliga berättelser tedde sig för dessa förklaringsmodeller motsägande och förvirrande och olika konstruktioner uppkom för att lösa dessa problem.

I linje med tankegången bakom termen naturfolk låg däremot den s. k. naturmytologiska skolan, som kring sekelskiftet hade stort inflytande och även senare visat sig ganska seglivad. Enligt denna utgör all mytologi ett slags fantastiska omskrivningar av naturfenomenen. Berättelserna om gudar, hjältar, död och förfäder handlar i själva verket om regn, åska och soluppgångar, om månsken, stjärnfall och kometer. Det var särskilt inom indisk och grekisk mytforskning dessa uttolkningar firade triumfer. För att ta ett mer välbekant exempel så handlar sagan om lilla Rödluvan i själva verket om en solförmörkelse. När lilla Rödluvan slukas av vargen försvinner solen och då jägaren befriar henne är solförmörkelsen över. Förutom att ganska långsökta fantastier stundom fick tillgripas, ligger denna skolas största svaghet i att den inte förmår förklara varför människor valt att skildra naturfenomenen på mytologins utbroderade vis. Universalförklaringar som skall fånga mytens "väsen" eller utgöra en mytologiernas dyrk får man nog lämna därhän. Både myt och kult är symboliska uttryck för världsbilden eller den totala grundstrukturen. Ibland finns verkligen ett nära samband mellan kultapparaten och mytologin, medan detta samband ibland helt saknas. Myten har alltid flera funktioner, som är annorlunda än den kultiska. Som uttryck för världsuppfattning har den en förklarande och sanktionerande innebörd. Den är också ett utslag av människans intellektuella aktivitet, en skapelse av idéer och symboler varmed människor bemästrar och begriper sin tillvaro. Slutligen är den historisk och social, den bevarar traditionen bakåt och den stärker gemenskapen och den sociala solidariteten.

Myten är resultatet av en process vilket innebär att den inte är tillkommen vid ett bestämt tillfälle. Den är i stället framvuxen genom en serie av sammanfogningar, tillägg och förändringar betingade av olika faktorer. Visserligen är den gemensam egendom, men mer konkret skapas och förvaltas den genom generationerna av en räckta goda berättare, mer eller mindre som en skara yrkesmän. En myt i en levande mytologi fortsätter därför att förändras, fast dessa ändringar inte är godtyckliga utan följer mytens grundstruktur.

Genom sitt dubbla tidsperspektiv har myten alltid en dubbel funktion. Å ena sidan handlar den om ett förflutet eller snarare en tid som ligger på ett annat plan, före eller bakom det nu människorna lever i. Den mytiska urtiden utgör ett slags referenspunkt till den innevarande tiden. För å andra sidan handlar myten just om nuet och om de aktuella förhållanden som den legitimerar och är ett medel till att tolka.

"Vi eskimåer bekymrar oss inte om att lösa alla problem själva, så vi berättar våra historier."

Till dessa två tidsaspekter kan man lägga en tredje, nämligen framtiden. Mytens berättelser innehåller ett ideal genom att visa på ideala handlingsmönster och förhållanden. Förfädernas

sätt att leva i den mytiska urtiden är det rätta sättet att leva och myten blir då ett riktmärke, någonting att leva upp till. Eller den kan direkt innehålla förutsägelser om hurdan framtiden kommer att bli enligt en gudomlig plan. Man kan jämföra med judarnas inställning till sin mytiska historia. Denna historia pekade samtidigt på det judiska folkets uppgift i historien. Den gav tillvaron mening, den anvisade lösningar på uppkomna moraliska och sociala problem och låg till grund för bestämda förväntningar. Hos judarna utkristalliseras den mytiska historien efterhand till ett världsdrama, där tiden har en början och ett slut. Själva tidsuppfattningen är emellertid i hög grad kulturbunden och därför olika hos olika folk och kulturer. Likaväl som den historiska tiden uppfattas som en utvecklingslinje kan den ses som ett cykliskt, periodiskt förlopp eller som ett tidlöst nu utan medveten forntid eller framtid.

”Att känna till en bra historia skyddar ditt hem, dina barn och din egendom. En myt är som en stor grund av sten — den varar en lång tid.” Detta uttalande av en Navaho-indian illustrerar en aspekt som ofta kommit bort i de teoretiskt uttolkande utläggningarna över mytens karaktär. Myt är inte en rigid teologi av dogmatiskt bindande bud, så som den ibland beskrivs, t. ex. av Malinowski. Den innehåller visserligen etiska normer, men dessa fungerar inte som tvång utan som hjälp och stöd. Myterna är en uppskattad tillgång och folket ser fram mot de fester då de berättas därför att mytens värld representerar en trygghet. Kanske just för att berättelserna är så välbekanta kan de också vara spännande. Dessutom har myten en direkt aktualitet genom att den handlar om en själv och ens egna förfäder och gudar.

Här kommer man in på ett förhållande som ger ett visst berättigande åt termen skriftlösa kulturer, nämligen den muntliga traditionen. Varje kultur och samhällsformation är beroende av kontinuitet och därmed förmedling av traditioner. Det är i kraft av dessa traditioner samhället upprätthålles och individen inordnas i det sociala mönstret. En skriftkultur som exempelvis vår bygger härvidlag i hög grad på det skrivna ordet som traditionsförmedlare. Historia, lagar, institutioner och hela kunskapsförrådet förs vidare och bevaras i böcker och dokument. Det skrivna utgör kommunikationen bakåt och i en skriftlös kultur får i stället den muntliga traditionen bära denna funktion.

Nu bör det framhållas att varken skrift eller muntlig tradition är ensamma om denna roll. De kan inte heller betraktas som helt jämförbara eller varandra uteslutande. Det rör sig om olika former för traditionsförmedling. Det finns också exempel på att skrivkonsten länge varit känd utan att den muntliga traditionens betydelse för exempelvis religionen för den skull förminskats. Dessutom fyller själva de etablerade sociala institutionerna rollen av traditionsförmedling och proportionerna kan variera. Den s. k. mediaforskaren Marshall McLuhan hävdar att den västerländska kulturen håller på att övergå från en period av huvudsakligen skriven traditionsförmedling till en mer muntlig genom nya medier för kommunikation. Han framhåller också att själva formerna för kommunikationen är av avgörande betydelse för det förmedlade innehållet. (”The medium is the message” — mediet är budskapet.) Denna mystifierande lära har vunnit stor anklang p. g. a. att den stöder den förhärskande ideologin. En jämförelse mellan skriftlig och muntlig tradition visar emellertid på en av grunderna för mytens stora värde. Den är inte bara som man tidigare såg uttryck för en intellektuell nyfikenhet inför tillvaron, svarande mot behovet av svar på olika varför-frågor. Ytligt sett svarar faktiskt myten på sådana frågor, men mer betydelsefull är dess stabiliserande och normerande funktion. Den är en värdering av tillvaron och samtidigt en garanti för dessa världens mening. Vid konflikter med en främmande kultur kan myten därför bli en symbol för folkets självkänsla. En kultur som av en främmande dominans hotas av undergång appellerar till sitt förflutna, varigenom känslan för den egna kulturens inneboende

värden förstärks. Hela det religiösa och sociala systemet representerar och vilar på dessa värden.

Det kan vara riktigt att myt och religion i många av de underutvecklade länderna fyller en konserverande funktion och är ett opium för folket. Men inför det politiska och ekonomiska förtrycket från västerländska stater och inför det allmänna imperialistiska föraktet för främmande kultur kan myt och över huvud religion bli ett medel att definiera den egna kulturens rätt att existera. Detta dilemma är tydligt i många av de islamska staterna. Å ena sidan är kulturtraditionen oupplösligen förbunden med islam och å den andra utgör islams ideologi verkligen ett medel för förtryck och ett allvarligt hinder för en progressiv samhällsutveckling. Den funktion som myten i det religiösa systemet har för kulturens bevarande och egenvärde måste ses också från denna synpunkt.

I dessa sammanhang blir det dock nödvändigt att tala om myt *och* religion. Mytens värde ensamt i det religiösa och sociala systemet bör inte överskattas. Som uttryck för den allmänna världsbilden är myten mer lättillgänglig än många av de andra delar som bygger upp uppfattningarna. Men härav får man inte förledas att tilldela den någon generell primärfunktion. ”I begynnelsen var myten” är med andra ord inte någon sats som gäller i alla sammanhang eller för alla kulturer. Inom vissa kulturer har en oerhört rik mytologi utbildats, medan andra kontrasterar genom sin fattigdom på detta plan. De funktioner mytologin har, kan på andra håll fyllas av andra institutioner. Som exempel kan man ta ett speciellt utvecklat rituellt mönster eller former för sociala institutioner som släktskapsregler och klandifferentiering. Tron på gudar och andar behöver inte vara nedlagd i en mytologi utan kan följa ett traditionellt mönster av kulthandlingar, magiska ritualer och andra sedvänjor.

Inte heller kan man uppställa någon generell relation mellan myt och kult. Många gånger förekommer visserligen en mycket nära samverkan mellan dessa två element och någon form av förbindelse har de alltid om också i skiftande utformning. Rit och kult kan utgöra en dramatisk illustration till myten där kultdeltagarna återger mytens händelser i en ceremoniell praktik. Kulthandlingen utgör då samtidigt ett återskapande och ett förverkligande i nuet av den mytiska urtidens sammanhang. Ett sådant aktualiserande sker dock alltid när myten återberättas och förutsätter därför inte ett dramatiskt handlande. Likaså kan kulten gestalta ett händelserikt drama utan att detta därför föreligger i mytens berättande i ord. Att myt och kult ofta följs åt är mer att betrakta som ett utslag av de sammanbindande krafterna i kulturens helhet.

### **Myten och elefantens snabel**

I översiktlig form kan man inte komma så mycket längre än så här i en beskrivning av vad myt är. En mer detaljerad och grundligare kunskap om mytologins struktur fordrar att man går till de skilda kulturerna och studerar den i sitt sammanhang. Att plocka ut en myt här och en annan där och återge dem är skäligen meningslöst. Resultatet blir en samling goda, mer eller mindre begripliga historier, men den vägen ger ingen förståelse av mytologi och kulturellt sammanhang. En sådan förståelse förutsätter ett noggrant dokumenterande av en myt inom en viss kultur, varvid myten måste ses som en del av hela den mytologiska strukturen i första hand och vidare mot bakgrund av hela samhället och samhällets historia. En myt i denna bemärkelse är nämligen inte någonting i sig utan en del av en helhet och kan bara förstås utifrån denna helhet.

Hur många myter man än samlar ihop från olika håll så kommer man ändå inte att få ett begrepp om myt så att man kan dra några slutsatser om myt i och för sig. Det förhåller sig här

som i berättelsen om de blinda och elefanten. Dessa blinda kände alla på olika delar av en elefant och kom alla till olika slutsatser om vad det var för någonting och ingen kom på att det var en elefant. Mytsamlandet kan jämföras med ett ihopsamlade av en hel mängd elefant-snablar då man sedan genom studier och jämförelser försöker komma fram till vad en snabel är och vilken funktion den har. Detta blir ju bara begripligt när man börjar med *hela* elefanten. Snabeln ensam säger ingenting. Lika lite som elefanten fungerar utan snabel kan snabeln fungera utan elefant.

Detta innebär naturligtvis en inskränkning av den jämförande eller komparativa metoden, men inte att jämförelser skulle sakna betydelse. Den kan bara inte ske enligt en äldre metod, som gick ut på ett sammanställande av lösryckta element. Vid jämförelser mellan olika kulturers mytologier måste det jämförda materialet vara mera omfattande. Man jämför i stället hela strukturer och mot denna bakgrund de grundläggande teman man bara kan få fram genom vidare studier inom en kultur.

En aldrig så enkel liten historia i en mytologi har sin utgångspunkt i mytologins och därmed kulturens totalitet. Man måste därför veta var folket ifråga lever och under vilka naturliga och geografiska betingelser. Dessa omständigheter brukar man benämna ekologin. Vidare får man ta reda på vad de lever av och hur arbetet för livsuppehållet är fördelat eller med andra ord hur ekonomin är organiserad. Till denna ekonomiska organisation hör också den sociala strukturen, dvs. maktfördelning och status med släktskapsregler och familjebildning. Mytologin ingår i det idésystem som utgör ett slags överbyggnad på dessa förhållanden. Och detta kräver en inblick i den religiösa verkligheten med kulturer, institutioner och föreställningsvärld som har sin grund i historia och tradition. Ett annat begrepp för denna överbyggnad är alltså världsbilden.

Med detta synsätt som utgångsläge kan det sedan vara valfritt i vilken ända man börjar. Man kan mycket väl ta en bestämd myt som startpunkt och i samverkan med alla dessa andra faktorer arbeta sig fram till den aktuella helhetsstrukturen. Man kan också börja med de materiella förhållandena eller med världsbilden. De relationer man kommer att studera blir desamma bara i olika ordning därför att varje del är förbunden med den övergripande strukturen.

Det är inte svårt att åskådliggöra myternas samband med ekologi, ekonomi, social struktur och världsbild med några hänvisningar. Skapelsemyter återspeglar de allmänna geografiska betingelserna och hämtar sina bilder därifrån. I en flodkultur berättas t. ex. hur världen uppstått ur översvämmat vatten eller hur havsvattnets möte med sötvattent gav upphov till de unga gudarna som i Babylonien. I Polynesien har jorden fiskats upp ur havet då en urtida gud bedrev fiskafänge för sig själv. Ekonomi avspeglas i berättelser om jordbrukets instiftande och fördelningen av land och dess brukande. Välkända är de s. k. totemistiska myterna om de pakter förfäderna ingick med de vilda djuren, som sålunda garanterade människornas försörjning. I den sociala strukturen intar släktskapsrelationerna ofta en dominerande funktion och i myterna fastläggs de skilda släkternas härkomst, samhällsfunktioner och inbördes relationer. De innehåller konfliktlösningar enligt förfädernas överenskommelser och legitimerar härskande och privilegierade gruppers ställning. Världsbilden slutligen är alltid den totalitet mot vilken myten utspelas. Här är myten först och främst förbunden med mytologin i dess helhet. Direkt relaterade till världsbilden är myter som handlar om människans relation till högre makter och om dessa makters inbördes struktur och fördelning. Ett betydelsefullt tema kan vara dödens inträde i människornas liv och den tillvaro som kan vänta efter döden. I olika variationer framträder i dessa myter tillvarons mening och uppfattningen av tid och

historia.

De olika byggstenarna i en kulturs byggnadsverk samverkar alltså, de kan ha olika stor relevans, men ingen förklarar ensamt en myt. Hellre än att gå igenom en mångfald av exempel av denna typ kan det ge större utbyte med ett par mer utförliga bilder från ett par olika kulturer. Detta kanske kan sägas vara att komma med lösryckta exempel, men avsikten är mer att peka på det nätverk som omger myt och kult.

### **Att dansa majsen ur jorden hos Zuni**

Zuni-indianerna tillhör den större gruppen s. k. puebloindianer i södra Nordamerika. Medan de nordligare indianernas kulturer på ett tidigt stadium till större delen utrotades vid invandrarnas jakt efter land och missionärernas efter själar, kunde en kultur som Zunis bättre motstå påfrestningarna. Denna skillnad betingas av ett flertal orsaker, av vilka man särskilt kan peka på de ekonomiska. Prärieindianernas kulturer var baserade på bison inte bara som födoämne. Bisonjakten bestämde också bosättningsvanor, social organisation osv., och därmed var hela det kulturella mönstret förbundet med bisons levnadsvanor. När därför bison utrotats av vita äventyrare och även jakten på indianerna själva satte in förvittrade den indianska kulturen för de kvarvarande folkspillrorna. Zuni däremot är jordbrukare med majs som främsta gröda och hade därmed större möjligheter att få behålla denna livsbetingelse. Jakten på land och människor drevs inte heller så hårt i södern. Andra faktorer i Zunikulturens motståndsförmåga synes ha varit en ovanligt stor stabilitet i socialt och religiöst avseende. De har varit föga mottagliga för kristen mission. Deras världsbilds grunder har därför kunnat undgå den uppluckring som blir en oundviklig följd av mission och liknande kulturell påverkan.

Zuni har en riklig mytologi som i sin helhet kallas Berättelsen och ett praktfyllt kultsystem som löper över årscykeln. Myterna eller alltså Berättelsen är Zunis existens återberättad och aktualiserad i de kultformer som ingår i livsrytmen. Majsodlingen spelar därför också på detta plan en framträdande roll. I myten berättas hur de första människorna skapade majsen av vanligt gräs på den tiden då världen ännu var ung och mjuk. Därför kunde gräset omskapas till majs och detta upprepas varje år då majsen dansas fram ur jorden. I denna kultiska dans upprätthålles och förnyas människans relationer till majsen och de krafter som håller stammens liv samman. De första människorna representeras i dansen av sju par av unga flickor och pojkar och varje sådant par symboliserar en av stammens sju klaner. De är därför iklädda färggranna dräkter som återger olika drag i Zunis sociala och ekonomiska liv.

Liksom i myten framskapas sedan majsen i kulten. Paren står mitt emot varandra med ett majsstrå mellan sig. I dansens rörelser hjälper de strået att växa uppåt genom att ömsevis gripa om det och rycka uppåt i våldsamma, extatiska rörelser. Varje ryck i strået ger en av majsplantans leder och när strået når över deras huvuden famnar de varandra runt det. Vid deras kroppars kontakt gror majsens kolvar fram.

Här går myt och kult samman i ett dramatiskt återgivande av människans och jordens fruktbarhet och ett stärkande av de krafter som sammanhåller den mänskliga tillvaron. Varje avhandling och varje detalj i berättelsen har en symbolisk mening relaterad till ett större sammanhang. Samlaget vid majsen föregriper och uttrycker sin verkan och jordens fruktbarhet återges i samma sexuella termer som människans Samlag på åkern vid såningstid förekommer som en rituell handling i flera åkerbrukskulturer. Symboliken lever förresten kvar också hos oss i talesätt och grovkornigheter t. ex. så sin vildhavre eller paralleller mellan plöjning och samlag. Växtlighetens förvissnande ses också i sammanhang med döden och

dess återkomst innebär en uppståndelse. Vart år när majsen vissnar ner försvinner de sju majsfläckorna och riterna innehåller klagan och sökande. Flickornas frånvaro symboliserar växtens död och vart år fordras sorgelagan och ett speciellt ceremoniel för att kalla den tillbaka till livet.

Det är inte svårt att i Zunis berättelse om majsen finna paralleller till fruktbarhetsföreställningar inom andra kulturer. Men också om sådana jämförelser antyder vissa generella drag, så finns det också en rad element i Zunis majsdans som inte kan förklaras på detta sätt. Kult och myt är särpräglade och dessa uttrycksformer kan bara förklaras mot bakgrund av hela den kultur där de hör hemma. I själva verket symboliserar denna majsberättelse inte fruktbarhet i allmänhet utan Zunis liv och livsuppfattning. Det skulle föra långt att gå in på alla de samband de olika momenten pekar på. Majsmyten är bara en del av Berättelsen, alltså mytologin i sin helhet. Dansen här är relaterad till andra kulter i årscykeln, vilket framgår av historien med majsfläckornas försvinnande. De sju paren är de sju klanerna vilket avspeglar fördelningen av stammens sociala liv. Samtidigt är detta förbundet med de sju riktningar som orienterar världsuppfattningen (de är de fyra väderstrecken, uppåt, nedåt och centrum) och återges i dansens rörelser. Kultradat kan inte sägas vara enbart ett religiöst, rituellt beteende utan också ett socialt. Myt och kult tjänar till att stärka den sociala solidariteten och ingår integrerat i samhällsideologin. Det varje år upprepade aktualiserandet förmedlar kulturens innehåll från generation till generation.

I mytens sociala funktion finner man en genomgående strävan efter kontinuitet och stabilitet och ett avvärjande av förändring och faror. De konkreta faror som hotar en kultur och dess samhällsstabilitet ger myt och kult en bestämd inriktning. Det välbekanta bildar ett värn och ett slags besvärjelse mot det okända som i sig alltid innebär en fara. Man kan också säga att vanan förgudas och upphöjs till helighet i skapandet av ett konfliktavvärjande mönster av värdebevarande former.

### **Tiden och Drömmandet hos Aranda**

Myten är tradition och kan då också vara historia, men uppfattningen av förfluten tid och historiskt händelseförlopp är beroende av kulturella förändringar och någon form av upplevda traditionsbrott. Om inga omstörtande konflikter utvecklas och ingen påverkan förändrar kulturen, kan tiden flyta samman i en enda dimension. Allt är då samma närvaro, förr och nu uttrycks inte som klart skilda och urtidens händelser tycks sammanfogade med dagens tillvaro. Åtminstone framstår denna sammanflutna tidsdimension för den som utgår från den västerländska uppfattningen<sup>1</sup> av historien mer eller mindre som en utvecklingslinje. Bristen på historiskt medvetande ersatt med denna närvarande tid finner man hos Aranda och Arunta i Australien, vilka tillhör de urinnevånare som länge rådbåkats av forskningen och numera utrotas av de vita härskande klasserna.

Dessa stammars hemtrakt är det inre av kontinenten, det centrala i deras ekonomi är kängurujakten och samhällets sociala struktur domineras av ett s. k. totemistiskt klansystem. Förrådet av myt är här inte Berättelse som hos Zuni. Tillsammans taget kallas myterna för Drömmandet, men att just detta ord valts som mest adekvat översättning av den inhemska beteckningen beror inte på någon uppfattning av överklighet. Tvärtom är Drömmandet i hög grad en realitet. Häri återges skapelsen och kosmologin och hur universum blivit till och upprätthålles

---

<sup>1</sup> Denna "västerländska" historieuppfattning är naturligtvis differentierad i olika ideologiska och vetenskapliga former, dvs. borgerliga och marxistiska, men detta kan man bortse från då man kontrasterar den med, en helt annorlunda uppfattning.

som moraliskt system. Drömmandet är en nyckel till verkligheten, en referensram för vad den är och vad den ideellt sett kan vara. I form av under och skapande beskrivs grunderna för de aktuella institutionerna och handlingsmönstren i folkets liv. Det finns ingen tidsdimension utan allt ingår i samma liv i en kultur som utvecklats till en långtgående stabilitet. Frågar man efter någonting av folkets historia får man ett passande stycke från Drömmandet till svar och detsamma gäller om man ska förklara levnadsvanor och seder. Drömmandet är en så självklar grundval att de vita framstår som en kontrast därför att de uppenbarligen inte har någon sådan utgångspunkt. ”Vit man har inget Drömmande, han går en annan väg. Vit man går annorlunda, har väg tillhör honom själv.”<sup>1</sup> Denna iakttagelse kan också sägas visa på en större respekt för annorlunda kultur än vad de vita visat sina främmande bröder.

Samma nuläge eller enhetstid avspeglas i kultens former. Riterna kring exempelvis kängurujakten hos Aranda illustrerar också hur integrerade olika samhällsfunktioner är i denna typ av social struktur. Den sociala ordningen uttrycks i ett totemistiskt klansystem, vars mönster också ligger till grund för kultinstitutioner och världsuppfattning. När tiden är inne för kängurujakten avhålls en kultfest vari hela folket deltar, men känguruklanen är huvudagerande i en sorts specialistfunktion. Kulten symboliserar och förstärker människans relationer till kängurun och kulddansen frammanar kängurun som en garant för kommande god jaktlycka. Förloppet ledsagas inte av en urtidsberättelse utan av en kultsång som fångar in kängurun i levande konkreta bilder: Kängurun är han med den breda pannan, den med den vita pannan, den med den uppskjutande ryggen, med den feta svansen. När den äter smacker den, den med de vita morrhåren smacker när den äter, den är där den sätter märke i marken med sin svans, dess fötter klappar över klipporna när den springer med jägaren efter sig. Känguruerna ligger så i sitt läger och när de druckit springer ungarna ut och in mellan benen på de stora djuren. Fettet på känguruns svans är det fett vi har här, dess fett växer samman med detta fett.

Härigenom så att säga binds kängurun till de agerande kultdeltagarna som är insmorda med kängurufett. Kultplatsen är också den heliga plats där den första kängurujakten avslutades och samhörigheten mellan människan och kängurun instiftades. Denna skapelsens jakt är sammanfattningen av klanens historia och utgångspunkten för dess plats i universum och i samhället. Detta kallas *churinga*, en manifestation i form av små plattor med symboliska tecken där klanens livsinnehåll finns nedlagt. Kulddansen är en dramatisk, mimisk framställning av känguruns karakteristika och levnadsvanor och av jaktens förlopp. Känguruklanens medlemmar uppträder som kängurus och skildrar djurets uppväxt från unge till fullvuxet djur och dansen slutar med att djuret låter sig fångas och dödas. Jakten är nämligen en överenskommelse eller en pakt. Genom sådana pakter regleras Arandas hela förhållande till sin omgivning. De olika klanernas socialt-ekonomiska och kultiska funktioner är sammanfogade till ett helt världsdrama, i vilket människans hela tillvaro ständigt förnyas i symboliska former.

I urtiden eller Drömmandet vandrar de första människorna omkring och sökte sig var och en en plats och ett totem. Samtidigt instiftas de institutioner som hör till varje klan. Klanen symboliseras sedan av sitt totem som kan vara ett djur, ett träd, en himlakropp osv. Genom klanspecialiseringen upprätthåller stammen som helhet dessa olika pakter i ett gemensamt förbund. Totemindelningen är i världsuppfattningen ett sätt att tänka tillvaron genom att klassificera den i enlighet med en genomgående struktur.

---

<sup>1</sup> Det är svårt att översätta denna säregna engelska: ”White man got no dreaming, him go n'other way, White man him go different, him got road belong himself”.

## Sammanträffanden<sup>1</sup> med det övernaturliga

Syftet med kult och rit i vid mening är att hålla tillvaron igång. Det religiösa handlingsmönstret är som symboliskt uttryck för människans liv och tillvarons olika aspekter fast förankrat i kulturens samhälleliga, konkreta former. Den religiösa verkligheten är samtidigt spegel, norm och drivkraft. Den innebär människans förpliktelse gentemot de övermänskliga krafterna. I de handlingar som uppfyller denna förpliktelse sammanförs en rad olika praktiker, former och upplevelser. Att som varit vanligt härvidlag försöka rent allmänt dra en gränslinje för dessa handlingsmönster, och på det sättet bestämma vad som är magi och vad som är religion är en omöjlig uppgift. Eftersom den skiljelinje man drar inte har sin utgångspunkt i praktiken utan i en spekulering, hamnar man mycket riktigt i svårigheter när man sen ska använda begreppen i praktiken.

Frazer som lade magin till grund för religionsutvecklingen uppställde en sådan skiljelinje som blivit normerande. Magin innebär enligt honom en strävan att behärska den övernaturliga kraften. Religion innebär däremot en underkastelse under den. Han menade också att denna skillnad betingades av ett rationellt övervägande från människans sida. När det visade sig att det inte går att behärska det övernaturliga övergick människor efter hand till att försöka beveka det, dvs. man övergår från magi till religion. Gränsdragningen förutsätter att det i den kultiska och rituella praktiken finns ett lika klart åtskiljande av inställning. Så är emellertid inte fallet och därför har de forskare som använt Frazers definition tvingats uppfinna beteckningen magico-religious. Inställningen tycks inte vara det avgörande i det kultiska handlingsmönstret och därför återfinns båda dessa element inom samma ram. Man kan säga att kulten alltid strävar att behärska och styra övernaturliga krafter. Men samtidigt uttrycker den människors beroende och deras underkastelse under de makter som bestämmer och sanktionerar deras tillvaro.

En närmare precisering av skillnaden mellan magi och religion skulle vara att den magiska ritens verkar "av sig själv" medan den religiösa handlingen förutsätter ett ingripande av en mer eller mindre personligt uppfattad gudomlighet. Också här utgår man från hur människan *tänker sig* det övernaturliga och inte från handlingsmönstren för dessa sammanträffanden. Sådana gränsdragningar bortser från den växelverkan mellan olika faktorer vid utformandet av mänsklig tillvaro. Det övernaturliga kan inte uppfattas som en enhetlig, rådande kraft. I dessa föreställningar avsätts en samverkan och ett växelspel mellan krafter. Forskarnas klassifikationer ställs därför på huvudet när de konfronteras med de i verkligheten uttryckta uppfattningarna. Sålunda förklarade t. ex. Nuerna att den magiska ritens fick sin kraft och verkan från Gud.

Dessutom har resonemangen kring magin och de kultiska formerna försvårats av bestämda värderingar med rötter i kristendomen. Magi har i sig setts som något lägre och den magiska ritens utövare har inte någon "äkta religiös känsla". Under en period såg man kult överhuvudtaget som ett förfalls-symptom och magin var då något särdeles primitivt. Att detta har sin bakgrund i värderingarna inom den avkulturerade protestantismen är uppenbart. Hela den kultiska apparaten avlägsnades ju ur gudstjänsten och kyrkorna vitmenades. Magin var redan för traditionell katolicism någonting dubiöst och denna nedvärdering förstärktes också av den uppåtsträvande borgerlighetens rationalism. Det blev inte bättre av att magin främst var anknuten till den folkliga religiositeten. Där återfinns den i de magiska bruken och

---

<sup>1</sup> Termen är inte bra, men det borgerliga språket saknar ord för handlingar av gemenskap och ord som "möte" och "umgänge" har korrumpierats.



uppfattningarna kring helgonens och relikernas helbrägdakraft och i olika former av svart magi eller trolldom. Fader vår t. ex. fungerar både som bön och besvärjelse och skillnaden kan stundom vara hårfin.

Om sammanträffandena med det övernaturliga ska bestämmas utifrån människans ”inställning” till dem blir gränsdragningarna med nödvändighet en smula flytande. Dessutom kan man inte undgå att hamna i cirkelresonemang. Den magiska inställningen bestämmer vad som är magi enligt dessa psykologiserande kriterier. Detsamma har gällt försök att bestämma och avgränsa vad man ska mena med under. Slutsatsen blir här att under är det som uppfattas som under. Man brukar då också skilja mellan natur-under och under i allmänhet. Ett under behöver nämligen inte i sig bryta med händelsernas vanliga gång för att uppfattas som under. Ett naturunder är den speciella typ av under som innebär ett brott mot det vanliga skeendet. Exempel på sådana under är en solförmörkelse, att kunna gå på vattnet eller ett plötsligt tillfrisknande. Det är emellertid inte detta som är det avgörande för underuppfattningen, utan att människan här är föremål för ett ingripande från en högre makt. Det är ett sammanträffande, en händelse där människor ställer sig i direkt och konkret relation till det övernaturliga.

Därför blir underupplevelsen egocentrisk, dvs. den är starkt centrerad på den egna rollen i ett sammanhang. Undret är en fokusering där allt som faller utanför den omedelbara omgivningen reduceras till att enbart förstärka detta framhållande av den egna betydelsen. Det israeliska folket t. ex. såg sin historia som en serie av under eller ingripanden mot dem från Guds sida. Det historiska förloppet är straff och belöningar som ingår i hela den relation som råder mellan Jahve och hans utvalda folk. I den växlande krigslycka Israel utsätts för blir de kringboende folken endast redskap för dessa ingripanden, deras segrar och nederlag tjänar endast de gudomliga syftena med Israel. Att räddas från en olycka där 100-tals människor omkommit kan också upplevas som ett under. Alla de som då inte räddas får bara funktionen att förstärka känslan av ingripande för den egna personen.

Om dessa något vaga cirkelresonemang ska kunna undvikas måste ramen vidgas. De generella psykiska upplevelserna kan få stadga och bakgrund genom att placeras in i sitt konkreta sammanhang. Därmed blir bilden genast mer differentierad och en rad ytterligare faktorer blir relevanta. Vad som då får undersökas är hela mönstret för utgestaltningen av sammanträffandena med det övernaturliga. Upplevelserna av denna makt eller dessa makters verkan måste vara knutna till det allmänna livsmönstret och ideologin. Det är ingen tillfällighet att sådana sammanträffanden aktualiseras vid bestämda tillfällen, antingen i form av organiserad rit eller som upplevelser. Det är också människor och grupper av människor som genom sina rituella funktioner intar en speciell social ställning med grund i hela den sociala organisationen. Därmed föreligger också vissa skillnader mellan de särskilt invigdas föreställningar och en mer eller mindre allmän opinion. Mot de teologiska spekulationerna står de folkliga uppfattningarna. Det rituella ceremonielet tjänar också syftet att skapa ett imponerande skådespel.

### **Magins rituella praktik**

Om vissa riter bör kallas magiska är det nödvändigt att se dem i sitt sammanhang i stället för att koncentrera uppmärksamheten på den inställning de manifesterar. Vidare är magin en del av religionen och det är därför meningslöst att värdera fram en skillnad mellan magi och något slags ”äkta religiositet”. Det skulle innebära att all magi var charlataneri, dvs. bedrägeri och så är faktiskt inte fallet. Intressantare är då att försöka klarlägga det tänkande som vägleder magin och de funktioner den rituella praktiken har för sociala relationer och

uppfattningar.

Frazer utgick från att det magiska tänkandet byggde på associationer enligt ett rationellt och logiskt resonemang av samma karaktär som det vetenskapliga tänkandet. Skillnaden var enligt Frazer endast den att magin bygger på felslut, alltså en fullt logisk tankestruktur uppbyggd på felaktiga associationer. Utifrån denna associativa analys delade han in magin i två huvudkategorier. Man får då homeopatisk magi som bygger på principen att lika framkallar lika och kontagiös magi som bygger på principen att delen av något påverkar helheten. Ytligt sett är det lätt att finna exempel på dessa två typer. Homeopatisk magi är t. ex. sådan regnmagi där riten består i att härma regnets verkan och omständigheter. Att bullra som åskan, hålla ut vatten eller som en stam i Afrika gå omkring med stora blad som paraplyer avser att framkalla regnet. Även att bränna en halmdocka föreställande någon förhatlig representant som exempelvis USA:s president är homeopatisk magi. Kontagiös magi kallas föreställningen att någon som besitter något tillhörande en människa därigenom har makt att skada denna person. Förr var folk exempelvis noga med att ta vara på nagelrester och avklippt hår. I Australien kan man göra en människa halt genom att sticka vassa stenar i hans fotspår. Före jakt och krig är det inte lämpligt att äta hare och antilop medan lejonhjärta eller björn är föda som stärker också sinnet.

Dessa indelningar av magin bortser emellertid från de konkreta handlingsmönster där detta tänkande utformas. De håller därför inte heller streck. Dels får man fall där den homeopatiska och den kontagiösa magin sammanfaller, som i fallet med ätande av lejonhjärta. Dels faller en mängd magiska bruk utanför denna indelningsgrund. Läsande av besvärjelser eller den rituella förvandlingen av bröd och vin till kött och blod är svåra att placera in i detta rationalistiskt uppgjorda schema. Klassifikationen leder till sist in i en cirkel där enbart inställningen kan avgöra vart ett förfarande skall hänföras.

Svårigheterna att bestämma begreppet magi behöver ändå inte leda till en kapitulation, innebärande att man bestämmer sig för att det är meningslöst att försöka särskilja magin som religiös praktik. I stället får nya vägar provas där man till att börja med försöker ge begreppet en mer konkret förankring. Man kan inte nöja sig med att förklara att det magiska tänkandet beror av att man tänker fel. Denna felslutsmekanism måste i så fall ha någon grund. Malinowski menade att magin sätter in på områden som människor inte behärskar. Det riskfria giftfisket inne i lagunen omgärdades inte med någon magi, medan det osäkra fisket ute på havet hos trobriandema krävde ett magiskt ceremoniel. Det är inte säkert att magi alltid uppträder i *faktiskt* osäkra situationer, men de omständigheter som påkallar magisk specialkunskap inrymmer ett behov av åtgärder inför konflikter och osäkra relationer. Magikern har funktionen av en specialist som *äger* sina rituella kunskaper. Förutom att magin i sig har en speciell avgränsad ställning i ett allmänt handlingsmönster, hur alltså också magikern en specialfunktion i det sociala mönstret.

### **Infödingarnas tänkande**

Frazer såg en likhet mellan det magiska och det vetenskapliga tänkandet, men bortsåg samtidigt från att dessa två tankestrukturer fungerar i olika sociala och ideologiska sammanhang, vilket är bestämmande för tänkandets utformning. Om man antar att magin är en pseudovetenskap måste ju därav följa att magikern helt enkelt är dum. (Eftersom magin enligt Frazer ligger först i utvecklingen vore det dessutom fullt konsekvent att kalla vetenskapen en pseudomagi.) I beteckningen pseudo- ligger just tanken att någonting försöker eller är något annat än vad det utger sig för att vara. De som tror att en magisk ritual stärker fruktbarheten på samma sätt som gödning ökar jordens kraft måste leva i en ständig felkalkyl. Det har ju

varit vanligt att framställa infödingen såsom levande i en dimmig obskyr föreställningsvärld styrd av en specifik logik. Magin blir då ett substitut för rationellt tänkande och man bortser från dess verkliga funktion, som från samhällelig synpunkt är en styrka och inte en brist. I frustrerande situationer såsom efter en plötslig död, riskfyllda företag eller långvarig torka och hunger fyller magin en ideologisk, sammanhållande och förklarande funktion och inte en rationell. Det är därför det religiöst ideologiska föreställningssättet som styr den magiska tankestrukturen. Det är verkligen att kasta sten i glashus att hävda att sådan ideologisk utformning av tänkandet bara skulle förekomma hos ”infödingar”.

Tendensen att betrakta det primitiva tänkandet som något helt annorlunda än ”vårt” sätt att tänka ledde till studier i detta tänkandes karaktär. Fransmannen Levy-Bruhl lanserade i början av seklet hypotesen om det ”prelogiska tänkandet”. Som namnet anger skulle detta vara ett förstadium till det logiskt-rationella tänkande som antogs styra vårt handlande och denna prelogik kunde systematiseras enligt bestämda lagar. Levy-Bruhls teori kom att inordnas i de allmänt nedvärderande föreställningar som ligger i linje med att betrakta dessa folk som ett självklart objekt för exploatering. Mot slutet av sitt liv tog han själv avstånd från sin hypotes då den inte syntes honom stämma med tillgängligt material. Ur teoretisk synpunkt fanns det emellertid en fruktbar uppslagsända i att betrakta tänkandet som ett system eller en struktur, som kan studeras. I denna utgångspunkt finns en likhet med det strukturalistiska studiet av mytiskt och ideologiskt tänkande, vilket senare Lévi-Strauss utarbetat på grundval av lingvistik.

Skillnaden ligger i att man i teorin om det prelogiska tänkandet inte skiljer mellan olika tankestrukturer på olika plan och i olika samhällelig funktion. I stället utgår man från att *allt* primitivt tänkande är prelogiskt och den något övermodiga uppfattningen att allt västerländskt tänkande är logiskt och rationellt. Detta resonemang är ju i sig en ”myt” eller en ideologisk fördomsfullhet av det slag som en nutida antropolog kallat ”en av imperialismens värsta illgärningar”. Man får hålla Malinowski räkning för att han från början framhöll att de infödda är fullt i stånd att tänka logiskt och att basera sitt handlande på rationella resonemang utifrån erfarenheten. Tankeförmågan erbjuder heller inte några hinder för utvecklandet av en teknisk förfarenhet exempelvis vid keramik och vapentillverkning, kanotbygge och kultiskt konsthantverk, fast de tekniska *resurserna* på ett nog så kännbart sätt varit annorlunda än västerlandets. Vetenskapen kan i vissa fall sägas undantränga magin, men den utgör därför inte en ersättning och en motsvarighet.

Magins utövare betraktar inte magin på detta sätt som en fristående faktor, som är godtyckligt dominerande, utan i samband med de övriga faktorer där den verkar. Forskaren har kommit att tro att magin kan tillämpas lite nu och då när det kniper. Dansken Knud Rasmussen, som hade ett grönländskt ursprung och som blivit berömd för sina beskrivningar över eskimåernas liv, berättar en liten belysande historia. Han hade lagt märke till att regnmagikern alltid förlade sina riter till tider då den fuktiga sydvästvinden blåste. För att pröva detta förhållande föreslog han en gång lite regnmagi då den torra nordosten blåste och hänvisade till att det ovedersägligen behövdes regn. Eskimån häpnade emellertid över denna naivitet och kunde inte säga annat än ”kan inte göras i nordost”.

### **Den magiska riten**

Utövandet av magi har ofta ansetts vara omgivet av en mysteriös nimbus, medan man i verkligheten i stället finner en nyktert, praktiskt inställning. Malinowski, som utgick från magins funktion, frapperades av frånvaron av någon form av laddade stämningar i samband med handhavandet av de magiska tillbehören. Det föreföll snarare att vara en praktisk syssla

som sköttes utan att man gjorde någon större affär av det hela. Magin ingår i ett mönster i vilket Malinowski betonar dess stabiliserande och behovsuppfyllande funktion. Om man närmare undersöker magins sociala sida visar det sig att den i det kollektiva religiösa mönstret har en privat, avgränsad och individuell karaktär. Magins roll i den sociala strukturen är emellertid inte enhetlig utan differentierad i de olika former och uttryck som magin tar sig i olika kulturer.

Magi som begrepp kan till att börja med inte skiljas från riten och dess tillbehör. Magi står också i intim relation till trolldom och spådomskonst och fyller därvid bestämda uppgifter i mänskliga relationer. Till sin karaktär är magin manipulativ och privat, däremot kan den utövas både för privata och kollektiva syften. Man brukar göra en åtskillnad mellan vit och svart magi. Den vita magin är social, dvs. den utövas för samhällets bästa och gemensamma angelägenheter. Den svarta däremot är antisocial i den meningen att den i privata syften utövas för att skada andra individer eller grupper av individer. Vad som är otillåten magi bestäms givetvis av de förhärskande samhällsidealen.

Den magiska formeln (eng. spell) innefattar den uttalade och utförda ritualen, dvs. de ord som uttalas och själva det rituella handhavandet. Denna formel är stereotyp, vilket innebär att den följer en noga fastställd ordning både vad gäller själva utförandet och de tillfällen då detta kan äga rum, vilka som får praktisera magin osv. Till dessa upprepade formalia hör också ritens tillbehör och hjälpmedel som örter, mediciner, heliga föremål och fetischer. Dessa senare fäste forskningen ett tag så stort avseende vid att deras förekomst ansågs innebära en särskild religionsform, nämligen fetischism. Själva fetischen, vilket inte är en inhemsk utan från början en portugisisk beteckning, är en liten ”grunka” oftast tillverkad av magiska delar. Den är laddad med kraft och används som ett medel. Ibland bor en ande i den, men man kan inte tala om en speciell fetischdyrkan.<sup>1</sup> I den magiska riten är den ett hjälpmedel.

Den magiska praktiken är baserad på en motsättning mellan ont och gott, mellan mänskligt lidande och mänsklig välfärd och lycka. Dess syfte är att avvärja ont och förklara olyckor. Magin håller onda makter på avstånd och anger orsaker till sjukdomar och död. Ofta utpekas i den magiska ritualen en syndabock för inträffade olyckor. Man får veta vem som vållat någons död, vem som stulit eller vem som fördärvat någons skörd osv. Därmed har den en avledande och konfliktöverbryggande effekt. Genom att ange en orsak och anvisa ett botemedel fyller den det behov av förklaring och handling, som i en laddad situation annars kan resultera i öppen konflikt och rubbningar i den sociala strukturen.

Magin prövas inte rationellt utan i dessa socialt, mänskliga funktioner. Det är därför inte avgörande om de orsaker som anges är objektivt riktiga. Ibland kan det t. o. m. ha sitt intresse att skyla över de verkliga konfliktanledningarna. När därför magin misslyckas i den meningen att dess syfte inte uppnås leder inte detta till skepsis utan grundas på ett s. a. s. kompletterande system av förklaringar. Formeln kan vara fel utförd eller magikern kan ha varit olämplig på grund av att han brutit något tabu. All vit magi arbetar dessutom mot en hel arsenal av kontramagi eller svart, antisocial magi.

En stor del av den officiella magin kan ha till huvudsyfte att uppsåra och motverka den svarta magi som utövas eller antages vara utövad av vissa individer. Vit magi utövas av personer med en institutionaliserad ställning i samhället, dvs. magiker med bestämda specialiteter, medicinmän, shamaner osv. Den svarta magin yttrar sig i sjukdomar, död och

---

<sup>1</sup> I överförd bemärkelse har fetischism kommit att beteckna tingdyrkan, utmärkande för det kapitalistiska samhällets varudyrkan.

andra olyckor och praktiseras av trollkarlar och häxor eller ofrivilligt av personer med ond ”utstrålning”. Men det finns alltså personer som medvetet ägnar sig åt asocial magi och de uppnår därigenom en sådan maktposition, på grund av den fruktan man hyser för den, att de inte stöts ut ur den sociala gemenskapen. Förekomsten av sådan magi har en social bakgrund, som varierar från samhälle till samhälle. Deras verksamhet kan vara ett utslag av sociala spänningar, en form av protest och kompensation av socialt missgynnade individer eller en avledande olycksförklarade institution. Häxtron är t. ex. ofta en reaktion mot kvinnoförtryck, med en överbyggnad av religiösa och ideologiska föreställningar om kvinnors natur. I vissa stammar där trolldomen enbart utövas av kvinnor, har männen en socialt dominerande ställning och kvinnor anses opålitliga och farliga. Den kristna ideologin om kvinnan som en syndig, förledande och lägre varelse bidrog till utformandet av den europeiska häxtron, som bland annat kan ses som en omedveten protest från de starkt diskriminerade kvinnorna. Häxkonsterna blir ett medel att skaffa sig fördelar genom en fruktad position.

Nära anknyten till den magi som syftar till att avvärja olyckor är spådomskonsten. Utrönande av framtiden fyller i alla kulturer en både religiös och socialt ideologisk funktion. I den västerländska kulturen innehas denna funktion av statistiska förutsägelser mer eller mindre meningsfulla, vilka genom de former av publicitet de ges kan användas för att styra människors uppfattningar och handlingar. Tidigare i Europa var det astrologin, som fyllde denna roll med hovastrologer, som naturligtvis också skötte de astronomiska beräkningar som var till nytta för navigation och reglerandet av den kyrkliga kultkalendern. Strävan bakom framtids-spådomarna är liksom i magin manipulativ, alltså en önskan att för vissa syften behärska skeendet. Spådomspraktiken använder sig också av olika hjälpmedel, men det är inte all spådomskonst som har magins privata karaktär. De vanligaste medel som kommer till användning är uttolkande av olika naturfenomen, studier av offerdjurens inälvor, framkallade trancetillstånd och olika slags ”mediciner”.

Handhavandet av sådana riter och ceremonier är ett privilegium som tillkommer vissa individer eller grupper av individer. Magiker och specialist blir man på särskilda kriterier t. ex. genom ary eller genom att besitta vissa tecken, som visar att man utrustats med anlag eller makt från andar eller gudar. Det är inte ovanligt att sådana personer uppvisar ett mentalt avvikande beteende och magikerrollen kan bli ett medel att inlemma psykiskt ”störda” i den sociala gemenskapen. Kriterier på mental hälsa är emellertid så varierande från kultur till kultur att man inte kan uttala sig om vad som här är orsak och verkan. Dessa specialister konsulteras vid kritiska tillfällen i det samhälleliga livet och kan komma att besitta en hög social status och därigenom en maktposition. De äger sina kunskaper och rätten och förmågan att använda dem. Nästan ingen religiös funktion har varit föremål för så mycket värderande, till övervägande del nedvärderande, som magin. Skall man på nå got sätt värdera magins roll i en kultur kan man peka på både positiva och negativa funktioner. Till de positiva skulle i en mening höra det avledande, konfliktlösande, möjligheten att ge en förklaring på annars oförklarligt lidande och att genom åtgärder och engagerande ceremonier kunna överbrygga otrygghet och osäkerhet. De enskilda fallen av mänsklig olycka kan inte utan vidare accepteras och därför söker man något bakomliggande i en speciell manifestation av ond vilja. Sjukdom, för tidig död och fattigdom kan kanske generellt ses som nödvändiga tråkigheter i enlighet med en överslätande ideologi. Men i det enskilda konkreta fallet räcker inte detta. Något måste ha verkat så att just min skörd fördärvats, just *min* hustru ligger sjuk eller just min bror har dött. Förklaringen söks i magin, som kan utpeka orsaken. Någon har uppsåtligt eller ofrivilligt haft en ondskefull inverkan eller det visar sig att man själv brutit ett tabu. Förklaringen är funnen och ordningen kan återställas. Den andra sidan av dessa stabiliserande

funktioner är mycken fruktan, förföljelse och maktmissbruk. Hur man värderar blir därför en fråga om ståndpunktstagande mer än en fråga om fördömanden av en hel kultur. Värderingen blir emellertid avhängig av den konkreta kulturens helhet. Social stabilitet t. ex. kan ju inte sägas vara någonting gott i sig. Någon relevant värdering av magi i förhållande till den övriga religiösa strukturen kan man inte göra, varken från sociala, etiska eller teologiska värderingsgrunder. Man kan inte säga att magi står lägre än religion, varken på grund av dess antisociala funktioner eller en förment avsaknad av äkta religiös känsla. Att sådana värderingar ändå är relativt vanliga, och även kommit att styra teorierna på området, har sin historiska bakgrund i kristendomen och konflikten mellan rationellt och religiöst tänkande (tro och vetande). Den officiella kristendomen har alltid bekämpat magin och teologerna har ställt trons överhöghet över de magiska inslagen i den kristna ritualen. Det magiska beteendet har varit utslag av folklig religiositet och därför sammankopplats med folkets okunnighet och "hedendom". Kampen mot magin ingick i de härskandes kamp med folket. Den folkliga magin yttrade sig ju heller inte bara som en magisk uppfattning och användning av kyrkans sakrament utan också som antisocial magi. Det fanns alltid en motsättning mellan kyrkans lära och den folkliga religionen. Avsteg från kyrkans lära sammankopplades med djävulen, vilket bidrog till att ge magin ett än mer suspekt drag.

I striden mellan tro och vetande som markerade den borgerliga ideologins genombrott på religionens område sattes vetenskapen över tron. Kristendomens anpassning till detta s. k. moderna tänkande bidrog till att slipa av de drag som stred mot rationalism och framåtskridande. Kritiken mot det religiösa tänkandet satte in på de punkter som stred mot den nya världsbilden och som stred mot förnuftet och den drabbade främst föreställningar som helvetesläran och de magiska inslagen. För den avslipade förnuftskristendomen tedde sig sedan religionens handfasta former som kult och magi som något lägre stående.

Dessa värderingsgrunder inverkade alltså även på studiet av magin och låg bakom de teoretiska misstagen och förvrängningarna. Fortfarande är användningen av begreppet magi ytterst skiftande och man kan t. o. m. stöta på framställningar som identifierar all magi med trolldom. Det är också svårt att ställa upp generella bestämmningar vad gäller magin, eftersom dess praktik varierar i hög grad med den sociala strukturen. Vissa karakteristiska drag, som klart framgår vid studiet av en viss kultur, kanske inte alls håller streck inom en annan kultur. Det speciella har emellertid ändå alltid relevans för det allmänna och därför är det befogat att sätta kött på de allmänna resonemangen med ett konkret exempel.

### **Giftorakel och kycklingar i Azandes magiska praktik**

Den magiska ritualens funktioner i det sociala mönstret hos Azande i Afrika studerades särskilt av engelsmannen Evans-Pritchard, den tidigare omtalade Radcliffe-Browns efterträdare. Det bör framhållas att magin är särskilt framträdande hos Azande, den har en dominerande betydelse i den sociala strukturen och dess handhavande reglerar hela rättssystemet. Den betydelsefullaste magiska riten är den där giftoraklet kommer

till användning. Det är bara män som får handha detta orakel, kvinnorna är alltså utestängda, vilket hänger samman med att de också i andra avseenden är socialt diskriminerade. Äldre män har större rättigheter än de yngre och det förekommer att de använder oraklet för att stärka sin position gentemot de yngre. Prinsarnas orakel räknas som särskilt värdefulla och ofelbara och därför omges deras orakel av särskilda skyddsåtgärder mot trolldom och orenhet. Eftersom oraklet är bundet till lagsystemet innebär skador och rubbningar en fara för hela den sociala ordningen.

Den magiska riten då oraklet konsulteras förutsätter tillgång till höns och Azande håller höns främst för detta ändamål. Själva oraklet är ett gift som under rituella former ges åt en kyckling vars reaktioner sedan studeras. Man inleder med att ställa den aktuella frågan till själva giftet kallat benge. Därpå ges det i mindre doser åt fågeln. Giftet svarar då på frågan genom de tecken som kan utläsas av kycklingens krampryckningar. Många gånger dör fågeln ganska direkt och detta är ett klart ja eller nej beroende på hur frågan är ställd. Dessutom utläser man svaret ur variationerna i fågelns reaktioner efter den mängd gift man ger den. Den vanligaste fråga som ställs gäller huruvida någon är skyldig eller inte till ett visst brott. Flera kycklingar kan användas inom samma rit för att svaren ska bli säkrare.

Man anser emellertid inte att det är riten, än mindre kycklingen som ger svaret, utan det är själva giftet, som sitter inne med sanningen. Handhavarna är enbart officianter och fågeln ett medium. Förutsatt att oraklet används på rätt sätt och är obefläckat har det ett absolut sanningsvärde. Benge ser och övervakar allt. Detta är grunden till att kvinnorna anses ha särskilt stor respekt för det. Egentligen menar man är benge det enda som kan hålla kvinnorna i schack, ty kvinnan anses otillförlitlig och ond till sin natur.

När benge utpekat en brottsling t. ex. någon som stulit eller sänt sjukdom eller kanske helt ofrivilligt haft ett ont inflytande med lyte hos barn som följd är saken därmed rättsligt avgjord. Straff och rening avgörs och accepteras i allmänhet obetingat också av oskyldiga. Den svarta magin hos Azande utövas uteslutande av kvinnor, vilket är förbundet med den vita magins bundenhet vid det patriarkaliska systemet. På detta sätt är magin en integrerad del av det sociala mönstret och dess bärande ideologi.

## **Släkt och samhälle**

Det torde här ha framgått att religiösa föreställningar och handlingar måste ses i sitt konkreta samband med de övriga faktorer som ingår i en kultur. Religionen är en del av samhället och dess utformning är avhängig av de ekologiska, ekonomiska, sociala och politiska förhållandena. Det är dessa förhållanden som utgör människans värld, och det religiösa system hon skapar sig måste bygga på de föreställningar som spontant erbjuds av de konkreta erfarenheter hon gör. Inte bara så att t. ex. den geografiska omvärlden ger vissa erfarenheter som bestämmer föreställningar om universums uppkomst och inrättning, av människans uppgift i detta och värderingen av livets goda. Även de erfarenheter som kommer från människors sätt att leva med varandra har ett bestämmande inflytande och dessa förhållanden är dessutom mer näraliggande och direkt upplevda. Livets goda är inte manna som regnar från himlen utan en frukt av ett gemensamt arbete, som kräver någon form av grundläggande organisation. Upplevelsen av makt som är så central i religionen bestäms inte bara av naturens och vädrets nycker utan med än större styrka maktrelationerna i de mänskliga gemenskapsformerna.

Organisationen av dessa gemenskapsformer kan sammanfattningsvis kallas social struktur, vilken alltså innefattar de aktuella relationerna, maktförhållandena och funktionerna i ett samhälle. Social struktur kan inte vara ett statiskt begrepp utan betecknar en beskrivning av en aktuell situation i en utveckling. Till följd av inre spänningar eller motsättningar och olika former av påverkan som resulterar i förskjutningar kan den sociala strukturen förändras så att en ny struktur avlöser den gamla med allt vad detta innebär för människornas levnadsförhållanden och uppfattningar. Religionens uppbyggnad och utveckling är avhängig av denna process, i vilken den ingår som en integrerad del. Det har därför visat sig att också studier av religionen är avhängiga av studier av den sociala strukturen.

Organisationsformerna i den sociala strukturen bygger på vissa grundläggande relationer, vilka är olika i olika typer av samhällen. Familjen och släkten är och har emellertid varit den primära relationsform som bestämmer individens plats i den sociala gemenskapen. Blodsbandsrelationerna har en avgörande betydelse för de sociala, ekonomiska och politiska relationerna. Så är inte fallet i det västerländska, kapitalistiska samhället där de dominerande sociala relationerna bestäms av motsättningen mellan arbete och kapital eller företagande och lönearbete. Familjens betydelse har här starkt kringkurits till följd av samhällsutvecklingen. Under Europas medeltid i den feodala samhällsstrukturen byggde emellertid den härskande adeln sina maktrelationer på blodsband. Ett äktenskap var t. ex. nästan uteslutande en ekonomisk-politisk affär. I flertalet av de kulturer vi känner har familj och släktskap i skiftande utformning en grundläggande funktion i den sociala strukturen.

Att släkten är en primär organisationsform innebär inte att den är ”naturlig” i bemärkelsen biologisk och därför inte en kulturell skapelse. Det är tvärtom på grund av att släktskaps-systemet är en så utarbetad och kulturbunden skapelse som studiet av det kan avslöja kulturens sociala struktur. Släktskapsystemet ligger till grund för den sociala skiktningen, maktpositioner, ekonomiska och politiska skyldigheter och rättigheter osv. Det kan vara ytterst komplicerat med invecklade regler för giftermål, sättet att räkna släktskap, och familjeorganisation. I detta mönster avslöjas också dragen i de politiska och ekonomiska relationerna och i religionens organisationsformer och förstållningsvärldens struktur. Släktskapen har en grundläggande betydelse för värderingen av tillvaron. Den är helt avgörande för individens betydelse inte bara rent materiellt utan för meningen med livet. Uppfattningen av släkt och blodsband går därför igen i samhällsideologin.

Den yttre ram som bestämmer meningen och betydelsen med människans liv utgörs av uppfattningen av folkets, stammens, kulturens enhet. Varje individ inordnas som en del av denna enhet utanför vilken hon inte kan existera. Livets angelägenheter är framför allt gemensamma och tjänar till att stärka gemenskapen i arbete, kult och föreställningsvärld. Jakt, fiske, åkerbruk eller boskapsskötsel bygger på social samverkan och omges med riter, föreställningar och ceremonier som murar gemenskapens former fastare samman och förankrar dem i tradition och världsbild. Inom denna kulturens stora sociala enhet finns de mindre enheterna inordnade som byggstenar. Människor lever sina liv som del av definierade och systematiserade kollektiv i släkt och klanorganisationer. Släkttillhörigheten bestämmer hela livsföringen, social status, relationer och solidaritet. Olika släktspecialiteter går i arv och traditionerna förs vidare med släktskapen som grund. Äktenskapen fyller en framträdande social funktion och regleras av ett invecklat system av regler och ideal. Giftermålsbestämmelserna och incestförbudet avgör inte bara de sociala relationerna, utan ingår som en betydelsefull del av den religiösa verkligheten.

### **Släkten som ideal**

Släkten bärs upp av en från generation till generation inplanterad solidaritet och gemensamt ansvar enligt principen en för alla och alla för en. I gengäld för det skydd som släkten erbjuder sina medlemmar utåt, krävs en obetingad lojalitet, som också uttrycks i de allmänna moraluppfattningarna. Om någon begår en förbrytelse drabbar skulden hela släkten. Sonande och upprättelse ligger i hela släktens intresse eftersom anseende och ära i första hand tillkommer släkten och inte individen. Ett mord kan mobilisera alla medlemmarna av de två i konflikten motsatta släktgrupperna. Hämnden kan drabba vem som helst i mördarens släkt. Solidariteten följer ett bestämt mönster enligt vilket de olika släktgrupperna är relaterade till varandra i över och undergrupper, så att det vid varje konflikt är socialt definierade grupper som kommer att



stå mot varandra. Eftersom detta mönster är bestämmande även för politiska och ekonomiska rättigheter och skyldigheter, kommer konflikterna inte att röra någon abstrakt ära. Äran är det dominerande ideal i vars namn sociala motsättningar leder till uppblussande konflikter.

De sociala funktionerna av släktskapssystemet är därför beroende av väl etablerade relationer av sambestämmande mellan grupperna och ett system av konfliktöverbyggande mekanismer. Den mest iögonenfallande konfliktformen i dessa släkterelationer är den så kallade *vendettan*. Den innebär en serie av mord mellan två släkter som ibland kan fortgå tills de båda är utrotade. Ett första mord utlöser hämnd vilket medför förpliktelse till nya mord osv. Den ursprungliga konflikthanledningen i exempelvis en tvist om egendom eller politisk makt förbleknar genom generationerna och striden drivs vidare i namn av äran med oförminskad oförsonlighet. Detta starka ideal som handlingsmotivation kan alltså ha en ganska förödande verkan, men samtidigt kan det fylla funktionen att avleda uppmärksamheten från andra motsättningar som, om de blev akuta, kunde hota vissa dominerande gruppers ställning. Släkttillhörighetens dominans kan motverka en samverkan mellan intressen som faller utanför denna ram.

Det finns vissa utbildade former i vilka den sociala struktureringen av släktsammanhållningen symboliseras och konsolideras. Föreställningen kring släktens ära och fortlevnad är en ideologi anknyten till den övernaturliga maktens manifestationsformer och ingår i det religiösa handlingsmönstret. Samma konkreta anknytning till släktsammanhållningen har förfädersdyrkan och vissa former av s. k. totemism. Den religiösa dyrkan av förfäderna följer ett mönster som korresponderar med släktemönstret. Från den gemensamme urfadern relaterar sedan varje grupp sina förfäder i nedstigande led och enligt en gruppering efter makt och ära. Den gemensamma anfäderskulten uttrycker och befäster solidariteten inom slakten och utgör en konkretisering av traditionen. Utåt är ankulten ett av medlen att definiera släktens enhet och sociala status. Oftast har kulten en lokal förankring, genom att gravarna ligger inom det egna området, och därmed utgör den också ett försvar av egendomen mot inkräktande anspråk. Anfädernas betydelse är vidare kodifierad i myternas berättelser om deras bedrifter. För slakten har dessa en både normerande och styrkeingivande funktion. Människor som av någon anledning kommit att stå utanför denna bakgrund i släkt, diskrimineras av detta system i såväl socialt som religiöst avseende. Dessa kan komma att utgöra en speciell klass, som för sin existens är beroende av de privilegierade släkterna, som exempelvis i det antika grekiska samhället.

Släkt och klan är inte utbytbara begrepp och används för övrigt ganska skiftande i litteraturen. Klanen är en mer utarbetad social gruppform, även om släkttillhörighet många gånger bestämmer klan-tillhörighet. I den sociala strukturen är klanorganisationen en fördelning av ekonomiska och politiska rättigheter, som kan utgöra en mer eller mindre dominerande faktor i samhället, och i relation därtill också avspeglas i ideal och livsuppfattning. I vissa fall kan klanens historia och enhet symboliseras i en form av emblem, som kommit att kallas totem. Totemism är i första hand att betrakta som en ideologi, som i vissa fall kommit att symbolisera klanfördelningen. De företeelser, som legat till grund för utformningen av det generella begreppet totemism, är emellertid mycket olika utformade i de kulturer där totemism anses förekomma. Man har här att göra med teoretiska svårigheter, som har sin grund i den tidigare forskningens inriktning. På grundval av ett antal lösa exempel ställde man upp det generella begreppet, som egentligen mest utgjorde en bearbetning av egna idéer om hur det kunde förhålla sig. När sedan detta generella begrepp skall tillämpas i studier av den konkreta verkligheten hittar man ingenstans någonting som låter sig inordnas i denna

begreppsstruktur utan manipulationer. Tillspetsat kan man med Levi-Strauss säga att totemism är något som bara förekommer i forskarens egen föreställningsvärld, medan verkligheten ser annorlunda ut. Det vore en felaktig metod att i denna situation försöka bestämma vad totemism i själva verket är eftersom nu inte begreppet stämmer. Det vore att hålla fast vid det idealistiska arbetssätt, som ledde till dessa svårigheter. I stället bör man undersöka de företeelser som var utgångspunkten.

Ordet *totem* har hämtats från den nordamerikanska indianstammen algonkins beteckning på släkt — otem eller totem. De första rapporterna om totemistiska system kom från en handelsresande A. Long, vilken sedermera enligt europeisk sed tilldelats äran av att ha ”upptäckt” totemismen. Det som här beskrevs var en speciell relation mellan en grupp inom kulturen (klanen, släkten) och en grupp inom naturen (en djur- eller växtart). Denna relation hopkopplades med en viss social strukturering, ett bestämt beteende gentemot totemet och en religiös inställning till totemets signifikans.

Durkheim lade totemismen till grund för sin teori om religionens natur, men här var det inte indianerna utan vissa australiska stammar som var utgångspunkten. I totemismen menade han sig finna religionens kollektiva grundval i dess mest elementära och uppenbara form. Dyrkan av totemet var dyrkan av gruppens enhet i dess samhällsliga form och därifrån kan man gå vidare till religionen som en samhällets dyrkan av sig självt. Också en rad andra teorier om totemismen producerades, somliga såg den som religionens ursprung och lade ner mycken möda på att finna totemism som ett ursprungsstadium i alla religioner. Djurdyrkan överhuvudtaget identifierades med totemism eller var åtminstone utvecklad ur den. Med signifikant material från världens alla hörn framställdes en generell form för totemismen.

Härvid tvingades man sammanföra element som inte alls hörde samman och därför blev bilden en smula rörig. Det generella begreppet totemism, som används inom forskningen, bör inte förväxlas med dessa element, i synnerhet som de genom denna sammanställning blivit förvanskade. Den generella formen, dvs. forskningens föreställning om totemism, är emellertid som följer i korta drag: Totemet kan vara ungefär vad som helst, djur, växt, himlakropp eller naturfenomen. Totemismen är en släktskap mellan människan och dessa fenomen. Den uppbyggs av en djup religiös känsla samt ingår i den sociala organisationen. Vilket som här skulle vara primärt har det rått en del meningsskiljaktigheter om. Vidare är den omgiven av tabun och solidaritetsregler. Totemiten får inte äta av sitt totem och all nära kontakt är farlig utom under speciella rituella omständigheter. Människa och totem är släkt och bröder samtidigt som totemet är en gud. Att äta totemet är att äta gud och därigenom få del av det gudomliga. Denna tes sammanställdes med den grekiska dionysoskulten och den kristna nattvarden. Totemet är utvalt bland företeelser som var särskilt nyttiga för stammens liv. Individerna fick sitt totem på grund av släkttillhörighet eller i drömmar och visioner vilket ytterligare förvirrade bilden.

Det är kanske missvisande att kalla ovanstående sammanställning ett generellt begrepp, men det var menat att vara det, även om det snarare är ett sammelsurium. En del av de uppräknade dragen återfinns här och var i olika kulturer, men andra gör det inte alls. Teserna om totemismens universella innebörd förutsätter vissa samband som inte är belagda. Den totemistiska symbolikens religiösa signifikans är exempelvis inte alls genomgående, inte heller tabueringarna. Närmast kommer man nog om man betraktar totemet som ett särskiljande emblem för de olika klanerna, men som social organisation är klansystemet inte beroende av totemismen. Därför är det inte heller i första hand nyttiga saker, som fungerar som totem, utan signifikanta företeelser lämpliga som emblem. Eller som Levi Strauss säger;

totem utväljs inte för att de är goda att äta utan för att de är goda att tänka. Det är i första hand en tankestruktur med klassifikatorisk funktion och som följer ett ideologiskt associationsmönster. Belysande är att barn av vita och indianer fick de av européerna införda grisarna och hönsen som totem.

Motsvarigheter till sådant särskiljande av grupper genom emblem och symboler återfinns överallt och totemism ska därför inte betraktas som ett utmärkande, dominerande drag för en kultur. Däremot är de ideologiska uppfattningarna av totem, emblem och klantillhörighet naturligtvis knutna till mytologi, världsbild och sociala verksamheter. Myterna framhåller det kollektiva i denna symbolik som en förutsättning för socialt agerande. Instiftande av totem i myten framställs ofta som ett överordnande av en kollektiv representant över ett individuellt beteende. Emblemets ideologiska budskap är kollektivet och grupptillhörigheten som sammanhållande mening i tillvaron.

Detta budskap uppfattades emellertid inte av dem som studerade totemismen hos indianerna och därför sammanblandades denna kollektiva form med det individuella undfäendet av en skyddsande ofta i djurform. Detta är två helt skilda företeelser. Vissa individer kan i drömmar eller visioner få en privat skyddsande till vilken han sedan har en personlig relation av mer uttalat religiös karaktär.

### **Religiös sanktion av samhällsideologin**

I myter, institutioner och föreställningar manifesteras och bevaras grupptillhörighetens fundamentala betydelse för samhällets medlemmar. I all uppfostran ingår inläring av gruppindelningens lagar och de förklaringar som samtidigt utgör deras legitimering. Totemismen antogs ha en så dominerande religiös betydelse just för att man kan återfinna det mönster av gruppindelning, som går igen i totemsymboliken, manifesterat i den religiösa strukturen av föreställningar och handlingar. Det är emellertid inte genomgående att detta mönster uttrycks just i totemistiska termer. Klantillhörigheten avspeglas i kulten i varierande former. Den totemistiska riten med sakramentalt ätande av totemdjuret är bara en av dessa former. I andra fall dominerar anfäderskulten också där det annars förekommer totemistiska emblem för klanerna. Även kulten har sin statusindelning där klanerna intar en olika dominerande position, vilken har sin bakgrund i tradition och mytologi.

Klanen som socialt indelningssystem kan vara korsad av andra politiska och sociala grupperingar. Klansystemet avspeglar inte direkt den verkliga sociala skiktningen och tjänar i allmänhet mer till att dölja orättvisorna i fördelningen av tillgångar och rättigheter. Det understa skiktet står ibland helt utanför eller bildar en mer odifferentierad grupp, medan klansystemet framhåller och befäster överskiktets ställning. Däremot har klanerna en skiftande relation till varandra. En klan kan med bas i myter, tradition och riter inta en absolut särställning gentemot andra. En sådan klan utgör en adel, vars medlemmar genom sin klantillhörighet är garanterade vissa privilegier. Denna ställning måste emellertid också befästas och legitimeras genom ett utarbetat rituellt uppträdande. Den europeiska adeln var under sin blomstring under feodaltiden en sådan organisationsform, med emblem, traditioner och myter. Det indiska kastsystemet är nästan ett extremfall av den sociala organisationens och privilegiefördelningens befästande och legitimering genom religionens sanktion.

I myterna kring den sociala organisationen och dess uppkomst spåras ett överbryggande av motsättningar och konflikter. I klanens mytiska instiftande definieras en grupp gentemot en annan genom att deras inbördes relationer, revir och rättigheter fastläggs. Vid uppkomna konflikter kan tvisten biläggas genom hänvisningar till dessa mytiska sanktioner. Genom att

de sociala gemenskapsformerna upphöjs till helighet underordnas individen kollektivet och erhåller en plats i den sociala skiktningen, som bestämmer hans möjligheter. Därmed understöds inte bara den sociala solidariteten utan också den sociala bundenheten. Gemenskapsformerna blir en cirkel, genom att utgöra den väg på vilken man tar sig upp respektive hålls nere. För att stabiliteten inte skall rubbas i ett samhälle med stora sociala skillnader och orättvisor, finns i allmänhet i mytologin inte bara en sanktionering av de rådande förhållandena, utan också någon form av komplettering och kompensation. Mot de jordiska lidandena står religionens lika möjligheter för alla att uppnå utomjordisk tröst och lycka. Den indiska själavandringen erbjuder möjligheten till ett bättre socialt utgångsläge i nästa existens. I kristendomen gäller löftet om himmelriket uttryckligen lika för alla och avspeglas i exempelvis gospelsångens konkreta uppfattning om "kalvstek i himlen" (pie in the sky). Tyvärr slår de sociala orättvisorna oftast igenom i den religiösa ideologin. De kastlösa avancerar långsamt i själavandringen och det var mest sämre folk som kom till helvetet. Vikingarnas Valhall var reserverat för hjältar och till det grekiska Elysion kom knappt någon. En bättre kompensation erbjuder därför den dystra förkunnelsen om dödens demokrati där alla oberoende av rang får vistas i samma bleka skuggtillvaro.

Det är inte bara de samhälleliga motsättningarna som avspeglas i myter och kultiska institutioner kring de sociala organisationsformernas ideologi. Det man ofta framhållit i totem-ismen är den solidaritet och samhörighet med naturen, som manifesteras i människans relation till totem. Nu är väl natursymboliken i många fall inte mer än symbolik. Men när indianerna talar om djuren som släkt och bröder innefattar detta en upplevelse av den mänskliga kulturens brott med naturen, som uttrycks i ett tema av grundläggande motsatser i myterna. Även institutionellt kan ett i jakten dödat djurs klan agera som en slags medlare. Man ber djuret om ursäkt för att man dödat det och riterna syftar till att upprätthålla en god relation. I det australiska exemplet från Aranda (ovan sid. 73f.) fungerade klanorganisationen som en pakt mellan människorna och naturen. Man kan säga att mytologi och kult härvidlag utgör ett försök att överbrygga en upplevd motsättning mellan mänsklig kultur och den vilda naturen genom att utforma relationen som ett system av sociala, ömsesidiga förpliktelser.

### **Totemism överallt eller ingenstans**

När totemismen som företeelse först lanserats försökte man ju ehuru med magert resultat, att finna totemism överallt och då särskilt i historiska skeden av andra religioner än de skriftlösa folkens. Dessa teorier har i allmänhet tillbakavisats i brist på övertygande material. Vissa forskare fortsätter emellertid att hävda att man i Egypten haft en ursprunglig totemism eller att dionysoskulten i Grekland från början innebar ett sakramentalt, totemistiskt ätande av guden själv uppenbarad som ett djur. Tanken att totemistiskt tänkande inte har så enastående förutsättningar att det bara skulle förekomma isolerat till ett fåtal kulturformer måste anses vara riktig. Man bör alltså kunna tänka sig att det kan förekomma paralleller till de tankestrukturer som totemföreställningarna hos indianerna uppvisar. Men när man sökte dessa paralleller utgick man från fel förutsättningar eller letade så att säga på fel ställe. Dels utgick man som vanligt från något slags totemismens "väsen" i stället för att ta fasta på konkreta kulturdrag, dels leddes man av föreställningarna om den indianska totemismen till att identifiera totemism med djurdyrkan. Detta senare var ett villospår eftersom dessa två företeelser inte hänger ihop. Djurdyrkan är inte totemism och totemism är inte djurdyrkan. Fler saker än djur kan ju fungera som totem och när totemet är ett djur så innebär inte detta att djuret dyrkas, utan att det fungerar som emblem och metafor. Former av totemism bör därför sökas på det kulturellt, sociala relationsplanet. Nu är ju de s. k. kulturreligionerna relativt lite behandlade ur den synpunkten. Detta har som jag tidigare påpekat sin förklaring i

forskningens filologiska och idealistiska inriktning. Det är främst den religiösa tankebyggnaden isolerad som något fristående som studerats. Dess struktur och utveckling har i allmänhet inte satts i relation till dess sociala, materiella förankring.

Om man alls vill mena att begreppet totemism täcker någonting (det menar inte Levi-Strauss att det gör) så är det i varje fall inte mer än ett tänkande som åskådliggör och karakteriserar sociala gruppformer. Det är därför inte svårt att finna motsvarigheter även om dessa vanligen inte kallas totemism, eftersom totemismens "väsen" anses vara någonting utmärkande för primitiva kulturformer. Den europeiska adelns vapen och emblem utgör som redan påpekats en parallell, de skotska klanerna är en annan. Barns gängbildningar och grupplekar utväljer ofta särskiljande symboler i likhet med totem. Det samma gäller klubbar och även politiska grupperingar.

Från USAs armé under första världskriget finns ett slående exempel på emblemiskt grupp tänkande, som utvecklades till synes slumpmässigt. Det började med att en division råkade få beteckningen Rainbow (alltså regnbåge). Efterhand utbildades inom divisionen en rad föreställningar och bruk med utgångspunkt i denna beteckning. Var och en tillhörig divisionen kallade sig Rainbow vid hälsningar och dylikt. Regnbågen blev en symbol för medlemmarnas solidaritet med varandra. Det ansågs att en regnbåge var ett lyckligt omen, och senare sa man att den visade sig var gång divisionen drog ut till strid. Dessutom spred sig detta bruk till flera andra divisioner tills hela expeditionsstyrkan var indelad i grupper, som särskildes enligt denna emblematiske princip. Kring emblemen (ett var exempelvis frihetsgudinnan) utbildades ett komplex av föreställningar och bruk. Det var strängt förbjudet att använda en annan grupps emblem eller inte visa det tillbörlig vördnad. T. o. m. efter krigets slut när medlemmarna skingrats levde hälsningsceremonierna kvar när de träffades.

Ett system som kallas totemistiskt är sålunda inte begränsat till sin förekomst till de skriftlösa folken. En intressant betingelse för uppkomsten av det här relaterade systemet är kollektivismen i militära sammanhang. Det är för övrigt vanligt att soldater i fält utbildar speciella former av övertro, såsom tro på små andevarelser som ställer till rackartyg och liknande. Det militära livet kan ses som ett särfall av samhälle grundat på en hög grad av gemensamt agerande. Också inom ett större samhälle talar man om subkulturer. Exempel på en sådan är den s. k. fattigkulturen, ett begrepp som lanserats av socialantropologen O. Lewis. Inom en sådan underkultur utbildas föreställningsformer och handlingsmönster som är egna för de levnadsbetingelser som begränsar den som ett samhälle i samhället.

I de religiösa mönster, som framkommer i anslutning till sociala grupperingar, finns en klar illustration till Durkheims påstående att religionen är en skapelse av kollektivism. Det betyder emellertid inte att det inte på denna grundval skulle finnas något utrymme för det enskilda. Individuella idéer och initiativ har en skapande och formande inverkan i den process som för en tradition vidare. Det finns alltid en potentiell motsättning mellan det självständiga agerandet och gemenskapsformernas intressen. Också mellan dessa gruppintressen råder motsättningar vilka kan bilda grund för utbrytningar och förnyelse. Dessa konflikter avspeglas i myter och motsägelser i föreställningsvärlden. Det vore därför fel att tro att den strävan till stabilitet och kollektiv solidaritet som varje samhällsideologi uttrycker innebär att kulturen faktiskt också *är* stabil.

### **Familjen är samhällets ryggrad**

Religionens uttrycksformer präglas av den sociala struktur ett samhälle uppvisar och grundläggande för den sociala strukturen är de sociala organisationsformerna för livsuppe-

hälle, försvar, maktutövning och kulturens upprätthållande. Släkt och familj är inte bara den organisationsform som primärt erbjuder sig; det är också den grundform genom vilken kulturen reproduceras av nya samhällsmedlemmar. Familjen representerar den sociala strukturen på mikroplanet och kring familjen koncentreras också ett mönster av religiösa föreställningar och handlingsmönster, vilka följer livscykeln. Det är ingen tillfällighet att ett värnande om familjen är primärt för varje värnare av det bestående. Det är i familjeritualerna religionen kommer människor närmast och har sitt starkaste grepp. De religiösa familjebestämmelserna formar individen till "ett liv i religionen", dvs. att föda och uppfostra barn, sammanleva och dö i enlighet med ett idealt handlingsmönster. I en sekulariseringsprocess är det i religionens anknytning till familjen den lever starkast kvar. I Sverige finns det exempelvis många människor som besöker kyrkan endast för att döpas, konfirmeras, gifta sig och begravas.

Vid dessa "kritiska" tillfällen i människans liv återfinns man överallt ett religiöst ceremoniel. Ett nyfött barn måste inlemmas i den sociala gemenskapen och innan detta skett kan det t. o. m. representera farliga och okända krafter. I första hand införs det i familjen som en ny länk i den kedja av generationer som sträcker sig bakåt till förfäderna.

Också barnsörden omges därför med tabueringar och ibland måste även kvinnan återtagas in i gemenskapen genom särskilda riter. Förr måste kvinnor efter barnsörd kyrktagas innan de accepterades igen; på Öland hade man enligt uppgift t. o. m. rätt att skjuta en kvinna som gick utåt ägorna innan hon var kyrktagen. Kring dopet utspans en rad seder och föreställningar. I Grekland bars barnet runt härden av en naken man. Hos en indianstam berättades för det lilla barnet olika företeelsers mytiska historia, vattnets, jordens osv.

Barn räknas oftast inte som fullvärdiga människor. Om de dör får de inte samma begravning, eller ingen begravning alls utan grävs helt enkelt ner. Före invigningen i den socialt-kultiska gemenskapen genom olika former av initiation eller s. k. pubertetsriter är de utestängda från många av de gemenskapsformer och institutioner som bär upp det sociala livet. Initiationen, som nödvändigtvis äger rum vid puberteten, är inte enbart en magisk rit varigenom initianden får del av vissa krafter. Den innebär en undervisning om de väsentliga drag i kulturens uppbyggnad och historia som en samhällsmedlem bör känna till och en invigning i de kultiska hemligheter man tidigare varit utestängd ifrån. Vid beskrivningar av initiations-riter fäste man förr störst avseende vid den magiskt-rituella sidan och lämnade rafflande skildringar av de olika manbarhetsprov initianden får genomgå. Isolerade kan dessa seder te sig som meningslösa grymheter, medan de ställda i sitt sammanhang kan förstås som kultiskt-symboliska illustrationer av den svåra passagen från barn till vuxen. Initiationsriterna brukar betecknas som passage-riter — rites de passage — med forskaren van Genneps beteckning.

Initiationen sker gemensamt med vissa intervaller och på grund av att generationsväxlingen räknas mer efter en social än en biologisk måttstock, kan det vara ganska olika åldrar som gemensamt genomgår invigningen. Den sker åtskilt för män och kvinnor och utformas efter könens olika sociala roller. På grund av männens dominerande sociala ställning är initiationen för flickor många gånger mycket mindre omfattande och kvinnans egentliga invigning till sin sociala roll sker oftast vid äktenskapsceremonierna. Även de ogifta männen intar en annan social position än de gifta eftersom familjen utgör den grundläggande sociala enheten.

Äktenskapsceremoniernas utformning är helt beroende av de aktuella släktskapsbestämmelserna och familjestrukturen. Man räknar här med vissa huvudkategorier inom vilka variationerna sedan kan vara ganska betydande. Släktskap kan räknas bilateralt, dvs. på både faders- och moderssidan, som vi vanligen gör, eller unilateralt, dvs. bara på endera sidan som

när man vid uppställandet av ett stamträd endast räknar efter den manliga linjen. Vidare kan principen för arv, hemort, familjedominans osv. vara antingen moderrättslig eller faderrättslig. I en moderrättslig struktur flyttar mannen från sin släkt till kvinnans, barnen tillhör kvinnans släkt och har nästan alltid en speciell relation till sin morbror som är deras närmaste manliga överhuvud. Förutom att fadern har en social roll som sin hustrus man och sina barns far, har han alltså ett större ansvar för sin systems barn. En faderrättslig kultur är i princip det omvända: kvinnan flyttar till sin mans släkt och barnen tillhör farssidan och ärver sin far. Dessa olika principer bör inte förväxlas med de allmänna uppfattningarna av matriarkat och patriarkat. Även i en moderrättslig kultur kan männen inta en socialt dominerande position, och gör det i allmänhet också, vilket ju -arrangemanget med morbrodern visar. Möjligen kan man vänta sig ett större kvinnoförtryck i en faderrättslig kultur därför att kvinnans position där är svagare. Till reglerna för äktenskapet hör också de antingen endogama eller exogama principerna. Endogami innebär att man gifter sig inom den sociala gemenskapsform man själv tillhör, exogami att man måste gifta sig med någon ur en annan grupp. Valet av äktenskapspartner följer ett noga differentierat schema, släktskap kan exempelvis räknas i ända till tolv led bakåt vid fastställande av lämplig partner.

Äktenskapet är liksom initiationen en invigning av övergång från en social status till en annan. Ofta koncentreras riterna på kvinnan, vilket ju även är fallet i den brudmystik som utvecklas hos oss. Den gifta kvinnans status innebär ett steg uppåt på den sociala skalan, men också en rad förpliktelser, försiktighetsmått hon måste iakttaga och undervisning i de kunskaper hon måste ha för att uppfylla sin roll. Denna roll är sedan beroende av samhällets ekonomiska förhållanden och organisation. Kvinnan ska inte bara föda barn och "sköta hushållet" hon har dessutom bestämda uppgifter i produktionsprocessen. Den sociala arbetsfördelningen mellan könen är noga reglerad så att män och kvinnor fyller olika funktioner vid exempelvis skötseln av boskap, jordbruksarbete, jakt osv. Denna ekonomiska struktur ligger till grund för kvinnans sociala ställning och avsätter sig också i de religiösa och kultiska formerna. Kultformer från vilka det ena könet är utestängt är inte ovanliga. På många håll är kvinnorna utestängda från hemligheterna i den manliga initiationen, vilket bidrar till att upprätthålla männens ställning. Å andra sidan kan det förekomma officiella kultinstitutioner för enbart kvinnorna eller en kompensation i form av ett utbrett praktiserande av svart magi från kvinnornas sida som fallet var hos Azande.

### **Gemenskapsformer och religion**

Dessa kultformer är förbundna med ekonomisk och politisk makt. På sina håll bildar männen slutna sällskap vilkas verksamhet omges med rituella bruk och upprätthåller en dominerande politisk maktfunktion. Den övriga befolkningen är alltså inte bara utestängda från de -hemliga kultformer, till vilka de får vara åskådare, utan från varje delaktighet i de politiska och ekonomiska beslut som reglerar folkets liv. För sådana s. k. hemliga sällskap har religionen en viktig funktion för upprätthållande av ett socialt förtryck. De hemliga sällskapen har alltid en betydelsefull ställning i det sociala systemet. Mycket omtalade har de mer eller mindre tillfälliga terror- och rebellorganisationerna i exempelvis Afrika varit. De omger sin politiska verksamhet med en rad kultiska bruk med invigningar, maskdanser, kannibalism osv. Sällskapens funktioner är dock inte alltid förtryckande sett från befolkningens synpunkt, men de är i allmänhet mycket fruktade. Som ett sådant hemligt sällskap får man betrakta den sedan medeltiden fortlevande Frimurarorden i västerlandet. Riddarordnarna under medeltiden hade i allmänhet ett gott anseende och gav sina medlemmar en stark social position. Det hände dock att de råkade ut för kyrkans misstro, vilket var en följd av maktkonkurrens. Mot de mäktiga tempelriddarna slungade kyrkan en gruvlig salva av anklagelser för de mest fantastiska

kätterier, som grund för sin förföljelsekampanj. Till följd av ordens slutenhet har det inte kunnat bli någon klarhet i om det låg något sanningsvärde i dessa anklagelser. Det är dock troligast att förklaringen ligger uteslutande på det maktpolitiska planet.

Med de hemliga sällskapen är vi tillbaka i den sociala strukturen på makroplanet. Familjen är genom sin könsrollsfordelning, levnadsföring, förnyelse genom uppfostran, nya medlemmars upptagande i seder och kult en avspegling i liten skala av den sociala struktur vars grundenhet den utgör. Det religiösa livet tar sin utgångspunkt i familjen där det även återskapas genom generationerna. Den gemensamt organiserade kulturen i ett samhälle utgör ofta en kopia av familjekulturen. Faderns och moderns funktionerna utgör en maktrelation som går igen på högre plan. Härskaren blir en fadersauktoritet för folket och utifrån maktfördelningen i den sociala organisationen struktureras uppfattningarna av den övernaturliga makten. Detta mönster utgör en samverkande helhet, i vilken sociala relationer och religiösa bruk och uppfattningar understödjer och återverkar på varandra. Om denna harmoniska överensstämmelse är en utgångspunkt eller ett ideal, så är den emellertid i allmänhet inte verklighet. Medan den sociala verkligheten till följd av ändrade betingelser och skärpta motsättningar förändras och omstruktureras, bevaras i religionen de ideal och föreställningsformer som har sin utgångspunkt i en annan verklighet. Religionen har sin förankring i mytiskt historiska förhållanden, men uppställer samtidigt ideal och förhoppningar för framtiden. Till följd av den eftersläpning religionens konservatism förorsakar, kan diskrepansen mellan den verklighet människor lever i och den som religionen framställer bli så stor att den leder till öppna konflikter. Dessa kan bryta ut i form av katteri och religionsförföljelser eller i rörelser som för fram en ny religiös ideologi och ofta i våldsamma former drar med sig folket. Därmed skapas nya former för gemensamma ansträngningar och i detta ligger en revolutionär styrka som återverkar på hela samhällslivet. Den historiska verklighet, som människor lever i, avspeglas därför mångfacetterat i religionens drömmar, motsägelser och värden. En främmande religions föreställningar och seder kan te sig meningslösa, absurda eller direkt frånstötande, om man inte ser dem mot den bakgrund de har i människors liv och historia. Inte bara vissa resandes och missionärens åsagor om hedningarnas vilda seder och vanföreställningar utan också s. k. vetenskapliga framställningar har därför mest haft effekten att bygga på fördomar och bristande förståelse för främmande religioner. Den sakligaste beskrivning av en tro eller en kult kan få den att verka enbart löjlig och obegriplig. Följande skildring av muslimernas heligaste kultutövning, vallfärden till Mekka, kan omöjligt bidra till en ökad förståelse av den islamska religionen:

”anläggande av pilgrimsklädnaden och inträdande i det heliga ihrám-tillståndet, sju omlopp kring Kaba med kyssande av den svarta stenen, en ”löpning” mellan kullarna Safa och Marwa, samling vid foten av berget Arafat, 18 kilometer längre bort, där en ”predikan” hålles, hastig förflyttning i daggroningen till Muzdalifa (halvvägs tillbaka till Mekka), där följande natt tillbringas under vaka, och vidare till Mina, där man kastar stenar på tre stenhopar, vilket kallas att stena Satan, och slutligen offer av får och kameler, som förtärs i en offermåltid.”<sup>1</sup> Det hela är till ytterlighet sakligt med alla dessa namn och måttangivelser, men ter sig mer som en beskrivning av ett utbrott av vansinne än som den gemensamma kulthandling, som för miljoner muslimer utgör höjdpunkten i deras religiösa liv. Inte ett ord till förklaring av detta besynnerliga uppträdande ges. En liknande ”saklig” skildring av en kristen högtid skulle väcka en storm av protester, men det är lätt att kasta sten då man sitter i glashus.

Bristande kunskaper och fördomsfulla värderingar är intimt förbundna, men kunskap är inte

<sup>1</sup> Ringgren–Ström, *Religionerna i historia och nutid*. Andra upplagan, Stockholm 1959, sid. 149.



liktydigt med s. k. objektiva sakupplysningar (i texten ovan finns ett enda direkt värderande uttryck, endast citationstecknen vid predikan) utan förståelse av ett sammanhang. En sedvänja är inte enbart ett beteende utan en för utövaren meningsfull handling, som inte är ett uttryck för en enstaka idé utan ingår i en struktur av samverkande faktorer. Malinowski, som i regel höll styvt på att inte blanda in sig själv i sina fältforskningar utan hålla sig på den utomstående "objektiva" nivå, kunde en gång inte upprätthålla denna princip. Det hade kostat honom mycken möda att lista ut trobriandinnevanornas invecklade föreställningar kring ett barns tillkomst, vilka inte tog någon som helst hänsyn till det fysiologiska faderskapet utan byggde på de dödas återvändande som små foster, som tog sig in i livmodern. Faderns roll är uteslutande social och samhället är för övrigt moderrättsligt. Malinowski försökte då förklara det fysiologiska förloppet vid ett barns tillkomst, eftersom han ansåg att dessa föreställningar hade sin rot i bristande kunskap. Det svar han fick på sin utläggning är mycket belysande: Jaså sa man, är det så man gör hos vita, det är inte vår sed. Sakupplysningen togs alltså för en beskrivning av en sed (custom) och detta utvisar också att denna tro på barnens tillkomst inte var en enstaka föreställning utan just en sed, en del av en större struktur. Historien är begriplig för att Malinowski här redovisat hela den ram där föreställningen har en mening, medan kunskap om det fysiologiska faderskapet inte har det. I de fall där bara föreställningen meddelas ter den sig meningslös.

Religion utgör en struktur av föreställningar och handlingar, som visserligen kan vara motsägelsefulla, men där varje moment har en mening och representerar ett värde, annars skulle inte människor inrätta sina liv i enlighet med utsagor som till sin natur är okontrollerbara. Medan kunskap är ett medel att behärska tillvaron och uppnå frihet genom att *förändra* den, är religionen ett medel att bevara den rådande tillvaron genom att ge den spontant upplevda verkligheten en mening. Kunskap ger människor makt, medan religionen förankrar makten i ett för människor okontrollerbart område. Denna upplevelse av högre makt och sättet att föreställa sig det övernaturliga har många gånger förklarats vara det centrala i religionen. Denna inställning är genomgående i de försök till religionsdefinitioner som uppställts. Religion är "en känsla av beroende" (Schleiermacher) eller "en allvarlig och social inställning hos individer eller grupper gentemot den makt eller de makter som de anser har den yttersta kontrollen över deras intressen och öden" (den amerikanske religionspsykologen J. B. Pratt). Det egendomliga är att man inte frågat efter orsakerna till denna maktupplevelse utan t. o. m. vördsamt förklarat att detta religionens "objekt" ligger utom forskningens gräns (E. Ehnmark). Den övernaturliga maktens skiftande utformning i olika religioner och den varierande omfattningen av dess "kontroll" skulle därmed falla utanför forskningens och därmed kunskapens gränser. Så är lyckligtvis inte fallet, det är fullt möjligt att placera in religionen i ett mänskligt, socialt sammanhang och förstå dess uppenbarelseformer utifrån studier av den kultur där den hör hemma. Även om tron på övernaturlig makt uttalar sig om förhållanden, som i princip inte går att kontrollera, kan de *former* i vilka man föreställer sig den förstås och förklaras som en del av mänskliga och sociala förhållanden. Det är mot denna bakgrund man bör se den övernaturliga makten. Mot bakgrund alltså av människors utsatthet och lidanden, kampen mot en obegriplig natur, de sociala formerna för gemensamt arbete och människors makt över varandra i en historisk process av kulturskapande, förtryck och uppror. Det var minst sagt en halvsanning att gå med på att den övernaturliga maktens ingripanden rör förhållanden som ligger utom mänsklig kunskapsförmåga. Den "kontroll" som den övernaturliga makten utövat över människors liv i Europa har genom tiderna inskränkts genom ökade kunskaper. Det är emellertid viktigt att komma ihåg att bristande kunskaper inte är en följd av dumhet. Kunskaper erhålles inte på grund av intelligens utan som produkt av ett

arbete, som fordrar tid, pengar och möjligheter till ideologisk frihet. Kunskap är en social tillgång.

Den övernaturliga makten är religionens kärna, man har också hävdad att om en uppfattning av övernaturlighet inte föreligger, har man inte att göra med religion utan med filosofi. Den ursprungliga buddhismen som är i princip ateistisk har visserligen ur denna aspekt utgjort ett problembarn. Gentemot invändningen att buddhismen skulle komma att falla utanför denna syn på religion, kan man dock påpeka att den buddhistiska tron alltid är förenad med en tro på andar och gudar, som oftast varit ursprunglig i de områden dit buddhismen kommit. I sin sociala funktion är buddhismen otänkbar utan denna tro. (Den föga utforskade västerländska buddhismen skulle kunna vara ett undantag — eller också är den att betrakta som filosofi).

Uppfattningarna om det övernaturliga var emellertid utgångspunkten i den tidiga forskningens försök att klassificera religionen och de har kvarstått som ett centralt intresse i de olika skolor som utbildats. Varje beskrivning av religion eller religioner brukar därför börja med en redogörelse för gudsföreställningarna. Man startar med gudarna och tar sig över myt, kult och moral fram till döden. Det är emellertid inte så säkert att detta ger den begripligaste bilden av en religion. Gudsföreställningar kommer inte från ovan, utan från mänskligt tänkande grundat i den verklighet som människor upplever. Bilden bör därför bli klarare om man så att säga börjar på jorden i stället för i himlen. Insikten om gudsföreställningarnas konkreta förankring växte först fram i studier över social struktur och religion hos skriftlösa folk, men detta samband gäller i lika mån exempelvis de babylonska stadsgudarna eller medeltidens änglahierarkier.

## **Gud**

Det finns två böcker som bägge behandlar gudsföreställningar hos två grannkulturer i Afrika tillhörande de s. k. nilotiska folken; en beteckning som anger att de hör hemma i närheten av Nilens övre lopp. Gudsföreställningarna hos dessa två kulturer är tämligen överensstämmande och röjer båda en komplicerad struktur vars grund ligger i folkets livsföring och sociala organisationsformer. Den tidigare forskningen fann en överensstämmelse med Gamla testamentets gudsbild i utsagorna om den högsta maktens manifestationer. Det förbryllande var emellertid att medan man bestämt förklarade att gud är en, talade man om den gudomliga makten som flera.

De två böckerna kommer fram till en likartad bild av strukturen i föreställningarna om det övernaturliga, men på helt motsatta vägar. Den äldre boken är den brittiske socialantropologen Evans-Pritchards *The Nuer*. Den handlar alltså om nuerna och framställningen börjar med Gud. Utifrån dessa föreställningar fortsätter boken fram till den sociala strukturen, därför att en kännedom om den visar sig vara den enda möjligheten att förklara gudsföreställningarnas sammansatthet. Den andra boken, som alltså handlar om grannkulturen dinka och är skriven av den i forskningstraditionen yngre britten Lienhardt, heter *Divinity and Experience*, Gudomlighet och erfarenhet. Den börjar inte med Gud utan med boskapen. Eftersom boskapen utgör grundvalen för dinkas ekonomi, bestäms deras sociala organisation och föreställningsvärld utifrån förhållandet till boskapen. Med början i relationerna, sederna och föreställningarna kring boskapen och dess skötsel växer en framställning av konturerna i dinkas samhälle och världsbild fram. Den sociala organisationsformens struktur, så som den ter sig för dinka och den historiska bakgrunden i mytens form, är förutsättningarna för den tankestruktur som avsatt sig i gudsbildens enhet och mångfald. Gud är en därför att begreppet gud i sig är enhetligt, men han är många för att uppenbarelseformerna och kultformerna är flerfaldiga. Lienhardts metod blir därför inte ett letande efter förklaringar utan en följdriktig

beskrivning av ett sätt att leva och tänka. Den tillåter också en beskrivning i dinkas egna kategorier och belyser skillnaden mellan att uttolka och att förstå. Naturligtvis har boken sina begränsningar, men i jämförelse med Evans-Pritchards innebär den ett framsteg i den metod den lägger fram.

Gudsuppfattningarna i skilda religioner blev tidigt en central problemställning i religionsforskningen. Eftersom man för att bestämma en religion i allmänhet utgick från de manifesterade gudsföreställningarna kom man från början på fel spår. Föreställningen att det skulle finnas folk, som var så primitiva att de inte ens hade någon religion, uppkom därför att man inte kunnat finna någon föreställning i stil med gud hos vissa folk. Darwin förklarade sedan han besökt eldsländarna att de saknade religion, eftersom de uppenbarligen varken trodde på Gud eller gudar. Nu förhöll det sig så att eldsländarna var förtänksamma nog att hålla sin gudstro hemlig. Svårigheterna att finna gudstro hos främmande folk har annars mest emanerat ur det faktum att dessa folks gudsföreställningar har sin grund i annorlunda förhållanden, och därför fullt konsekvent är utformade på ett annat sätt än det kristna eller andra mer välbekanta gudsbegrepp. Det är lika svårt att sätta sig in i gudstrons former som att sätta sig in i en främmande kulturs levnadsbetingelser och världsbild, så att man kan få en glimt av hur den ser ut inifrån. Det är också svårt att frigöra sig från sina egna uppfattningar så att man kan se dem teoretiskt, i stället för att acceptera dem med den förrädiska självklarhet som utmärker ett ideologiskt tänkande. Omedvetet utgick forskarna därför från det kristna gudsbegreppet antingen det nu berodde på att de var troende eller bara en följd av uppfostran. Det är då inte lätt att i berättelser om en gubbe i skogen, ett vörnadsfullt sätt att tala om himlen eller i en död förfader igenkänna uppfattningen av gudomlig makt. Tro på flera gudar som i Grekland eller Indien sågs helt enkelt som ett mångfaldigande av Gud i ental. Det dröjde innan man kom fram till att polyteismen utgör en annan maktstruktur än monoteismen och utgår från andra förutsättningar. Monoteism kan inte uppkomma genom att gudarna i ett polyteistiskt system reduceras till en i ett evolutionistiskt utvecklingsschema

Uppgörelsen med evolutionismen vållade sina svårigheter Det var svårt att komma ifrån uppfattningen att monoteism är något "högre" än polyteism. Förekomsten av engudatro hos folk som betecknades som mycket primitiva betraktades som sensationell. Den blev utgångspunkten för en skolbildning om gudsuppfattningens utveckling. Bakom de skilda formerna av gudstro sökte man världen över efter den ursprungliga guds-bilden. De gudar man korn att studera visade sig ha högst skiftande och egendomliga drag. Somliga verkade närmast illasinnade medan andra uppvisade så litet personlighet att de närmast tedde sig som en helt obestämd övernaturlig kraft. Medan en del gudar är påtagligt närvarande och ingripande i människors liv, kan vissa gudar inta en ytterst tillbakadragen ställning. De har skapat världen och sört för dess moraliska inrättande, men sedan har de spelat ut sin roll och är därför försummade i kult och tro. En sådan tillbakadragen skapargud kallar man deus otiosus, dvs. sysslolös gud. Dessa har varit av särskilt intresse för anhängarna av teorin om en urmono-teism, vilken ledde fram till en teori om s. k. höggudar. Höggudarna menar man sig återfinna världen över, de anses ha uppkommit genom dyrkan av himlen och besitta återkommande karaktärsdrag, som kan ge dem en ursprunglig funktion. Tron på andra gudar har uppkommit genom en "avspjälkning" av vissa av höggudens sammansatta karaktärsdrag.

Relationen mellan polyteism och monoteism skulle enligt detta sätt att resonera bestå i att det ena uppstått ur det andra. Höggudsteorin kan ses som ett slags omvänd evolutionism där polyteism uppkommer ur monoteism. Nämnas bör dock att teorins förespråkare blir synnerligen upprörda var gång de anklagas för att föra fram en omvänd evolutionism.

Avspjälkningsteorin skall nämligen inte innebära att utvecklingen går från högre till lägre former. Därför skiljer exempelvis italienaren Pettazzoni mellan den ursprungliga eller primitiva monoteismen och ”äkta” monoteism. Den senare kännetecknas av att den uppkommit som en medveten protest mot en förefintlig polyteism. Det lilla ordet äkta tilldöms ganska ofta ett teoretiskt värde som faktiskt bara krånglar till det hela.

## Makt

De olika föreställningar om övernaturlig makt som återfinns inom olika religioner kan emellertid inte betraktas enbart som ”idéer”, utan som alla andra produkter av mänskligt tänkande måste de vara utgångna från en erfarenhet, även om denna erfarenhet inte återges klart utan i symbolisk och mytisk form. Tron att det faktiskt finns en gud som uppenbarar sig för människorna och att detta alltså skulle utgöra erfarenheten kan vi här lugnt lämna utanför. Det skulle i varje fall återstå att förklara varför denne gud ter sig så olika för olika folk och i olika tider. Föreställningen om gud och gudar är en föreställning om *makt* och står därmed i relation till de allmänna maktbegreppen i ett samhälle. Makt är ju inte bara religiöst färgad, dvs. övernaturlig makt, utan sammanhänger i hög grad med de ekonomiska, sociala och politiska realiteter människor lever i. Guds föreställningen som en föreställning om en övernaturlig makt, som råder över människans villkor, kan inte ses isolerat från maktfördelningen i samhället och de föreställningar om makt som denna fördelning erbjuder. Också den upplevelse av naturen som människor får genom sitt levnads- och försörjningssätt, måste ha en avgörande betydelse för hur de kommer att uppfatta den övernaturliga makten.

Naturföreteelserna som det gudaskapande har ibland drivits mycket långt, liksom man ju bakom varje mytisk berättelse fann en omstuvad naturföreteelse. En rad av gudarnas funktioner rör ju naturens värld, från regn, storm och torra till jaktbyte, fruktbarhet och sjukdomar. Det avgörande är emellertid inte iakttagelsen av naturen i sig utan motsättningen mellan kultur och natur, eller människans kamp mot naturen. Härmed förs också de kulturella maktrelationerna in i bilden eftersom de sociala organisationsformerna inte kan skiljas från relationerna till naturen.

I ett löst organiserat stamsamhälle där olika maktgrupper samverkar och konkurrerar med varandra, föreligger en grund för att se makten manifesterad i flera former. Större enhetlighet kan man vänta sig i ett samhälle, som bygger på en långtgående centralisering av ekonomisk och politisk makt. Mono-teismen har ett bättre underlag i ett auktoritärt styrt samhälle där makten samlas hos en enda person eller institution. Den grekiska religionens utveckling från polyteism till en allt starkare monoteistisk tendens, har sin motsvarighet i den politiska utvecklingen och ett liknande samband finns i den egyptiska historien. Betydelsefullt är naturligtvis inte bara maktens former som en eller flera utan dess karaktär. Den övernaturliga makten är ju också förklaringsgrund till den maktlöshet människor upplever. Fattigdom är en följd av guds allvisa rådslag och den världsliga makten står under högre beskydd.

Paralleller av detta slag kan inte härdragas, eftersom det ligger i religionens natur att inte återge verkligheten klart utan i symbolisk, mytisk och värdeskapande form. Inom den allmänna ramen förekommer det därför stora variationer i maktens utgestaltning. Makten kan vara mer eller mindre personifierad och mer eller mindre konkret tänkt. Liksom konsten skiftar gudarna med människors fantasi. Det gudomliga kan det vara lite så och så med, i varje fall om man tar sin utgångspunkt i den kristna gudsuppfattningen. Inställningen till gudarna kan vara mera kamratlig än respektfull och det finns böner, som mer liknar en utskällning än det prov på underkastelse, som man menat utmärka den ”äkta” religiositeten.

I gudomlighetens personifiering förekommer allt från sådana gudar som kanske bara ifråga om odödligheten skiljer sig från människorna till en uppfattning av gudomlighet nästan helt utan personliga drag. Hos flera av de nordamerikanska indianerna förekommer en uppfattning av gudomlig makt, som är i det närmaste opersonlig. Denna makt kallas hos sioux-folken för wakan, wakanda, hos irokeserna orenda och hos algonkin för manitou. Dessa föreställningar var aktuella i debatten i samband med ”upptäckten” av det melanesiska kraftbegreppet mana. Som vanligt tillades dessa uppfattningar en ursprunglig, generell betydelse och de stora skillnaderna mellan dem slätades ut. Medan mana är ett närmast magiskt kraftbegrepp, i sina verksamhetsformer knutet till ting, är exempelvis wakanda en självständig makt som skapat världen och till vilken man ber.

Den gudomliga makten behöver inte vara personligt utformad för att uppfattas som skapare och välgörare och som den samlande makt som garanterar tillvarons bestånd. Gudsbegreppet är inte absolut. Ett flertal gudar kan existera sida vid sida som uttryck för olika aspekter av tillvaron, eller som representanter för olika grupper. Nästan alltid förekommer emellertid en tanke på samverkan och enhetlighet, som kan ses som ett uttryck för strävan till enhet inom samhället. Det kan utformas så att en gud är den högste och råder över de andra som i grekernas gudastat. Men strukturen kan också vara mera komplicerad, som då de olika gudarna ses som manifestationer av en enda. Gud är då en, trots att man dyrkar, ett flertal gudomligheter. Relationen mellan enhet och mångfald utgestaltas inte som en motsättning, utan som en strukturering av mångfalden under enheten. En sådan tankestruktur finns i hinduismen och den finns också hos nuer och dinka, som jag beskrev tidigare. I övrigt råder stora skillnader mellan dessa olika religioners gudstro.

Mellan människorna och den högsta makten föreställer man sig en rad mellanformer. Ofta kan man rätt tydligt se hur dessa uppkommer som medlande, mer närstående gestalter till en gud, som blivit alltför hög och oåtkomlig för att besväras med vardagliga bekymmer. Sådana är de katolska helgonen i medeltidens folkstro, liksom mindre lokala gudomligheter i ett pantheon av officiella storgudar eller de högsta gudomliga förfäderna. I Afrika representeras den högsta makten ofta av en urfader, som sägs vara skapare. Det har ibland förts diskussioner om hur man bör uppfatta dessa lägre gudomligheter och var gränsen ska dras mellan gud och gudomliggjord människa. Eftersom dessa manifestationer av övernaturlig makt inte karakteriseras av vad man kallar dem, utan av deras ställning i den religion och kultur där de hör hemma, bidrar sådana generella gränsdragningar mellan idéer oftast inte till någon klarhet.

## **Öde och förutbestämelse**

Ödesuppfattningen står gudsuppfattningen nära och kan allmänt sägas vara en mekaniserad uppfattning av den övernaturliga makten. Generella bestämmelser av vad öde är för något råkar emellertid strax in i motsägelser, eftersom ödesuppfattning i hög grad är knuten till människors konkreta livssituation. Det är en opersonlig, obestämd uppfattning av att en makt råder över och har utstakat ens tillvaro. Det händer att man försöker påverka ödet genom att undvika en bestämd bana, men att be till det är inte lönt. I relationen gud-människa kan ena ledet uppfattas som determinerat eller förutbestämt. I den s. k. predestinationsläran anses människan vara helt underställd Guds vilja. I islam och hos Augustinus finner man uppfattningen att Gud på förhand bestämt vilka som skall frälsas och vilka som är förtappade. Människan är determinerad och i ödestron är hela tillvaron det. Allting är på förhand bestämt och händelsernas gång följer ett mekaniskt mönster. Om det ena inträffar så inträffar med nödvändighet det andra. Det är helt likgiltigt av vem och när det har bestämts, huvudvikten ligger vid förutbestämelsen i sig. Det latinska ordet för öde, *fatum* (jfr fatalism), betyder det

är sagt. Ödet är blint, som man säger, man kan inte beveka det och det finns ingen vilja eller moralisk princip bakom ödet.

Ödestro möter man vanligen som inslag i ett större system av övernaturlig makt. I vissa tider har dock utvecklats en omfattande ödestro, som dominerar människors inställning. I exempelvis senantiken har ödestron sin bakgrund i de omfattande sociala och politiska omvälvningarna, som ryckte undan marken för de traditionella gudsuppfattningarna. Ödestron har förklarats vara ”i grunden irreligiös”, den lämnar ju inte utrymme för tro och kult, logiskt sett. I verkligheten utvecklas dock under trycket från ödestron just under senantiken en rad spridda fenomen i form av spådomskonst, magi, mystik och exotiska kulturer. Det är visserligen inte logiskt, men det är religiöst.

Inslag av ödestro är både utbrett och svårpreciserat. I folklig föreställning finns ofta tanken att människans livsmått är utmätt på förhand. Ett gammalt svenskt talesätt är att ”han inte var öden” att leva längre. Man kan också säga att ingen dör förrän Gud vill och tiden är ute, vilket visar att tron inte har svårt att förena de motstridiga tankarna; dels att Guds vilja avgör, dels att tiden är utmätt på förhand. En slags ödestro är också de ganska vanliga, vaga föreställningarna om att det som händer människan har en ”mening”. Det var väl menat så, säger man, inför ett händelseförlopp, som av någon anledning väckt en förundran.

En förening av ödestro och gudstro kan ge upphov till en motsägelse i uppfattningen av den övernaturliga makten. I Grekland räknade man med en världens inneboende ordning, nedlagd i tillvaron vid skapelsen. Denna ordning står över gudarna eftersom världen skapades före dem. Stundom kan ordningen uppfattas som ett bestämmande öde i konflikt med den gudomliga makten. Själva gudarna måste då böja sig för den lott ödet givit en människa.

Att ödet i grunden bara är ett uttryck för händelsernas gång, och att uppfattningen av detta är beroende av en speciell helhet av maktuppfattning i en kultur, visas av att man likaväl som en konflikt mellan gud och öde kan möta tanken att gud råder över och styr ödet. Vissa gudar liknar mer ett öde än en gud, som t. ex. de efter sitt värv sysslolösa skaparegudarna och några av de gudar som kallats höggudar.

### **Förbannelse, välsignelse och tabu**

Ödet kan vara hårt eller gunstigt, men i sig är det egentligen varken gott eller ont, eftersom det är uttryck för ett skeende och inte en vilja. Gudamakten kan däremot vara god eller ond och det är inte så säkert att den alltid är god. Gud är ofta ganska tvetydig eller som man brukar uttrycka det, det finns en ambivalens (dubbeltydighet, vacklan) i gudsbilden mellan gott och ont. Det gudomliga är den makt som råder över människornas villkor eller snarare en projek-tion av maktupplevelse. Det är främst obegripligt och skrämmande och ter sig ofta ont trots försöken att se det som gott. Olyckor tillskrivs inte alltid illasinnade väsen, utan sänds av. Gud och gudar och kan många gånger inte förklaras. Ibland kan orsaken spåras i försummelser och ofullkomligheter hos människorna, men ofta får olyckan accepteras som ett obegripligt utslag av makt. Det är emellertid svårt att alltid böja sig under obegripligheten, och inom varje religion finner man därför försök till förklaringsmodeller, men också skepsis, tvivel och uppror. Tanken att en god och mäktig gudomlighet styr tillvaron låter sig inte utan vidare förenas med denna tillvaros uppenbara hårdhet och orättfärdighet. Att ett moraliskt liv och underkastelse är denne gedom behagligt kan förefalla litet tveksamt, när den dygdige och fromme lever i misär under en skur av olyckor, medan förtryckarna självsvaldigt lever i överflöd utan att minsta tecken till reaktion från ovan förmärks. Lösningarna på detta problem som man brukar kalla teodicé-problemet (frågan guds rättfärdighet) är dock många. Det är

Jobs problem, som inte får någon annan lösning än en hänvisning till Guds storhet och allmakt, när Gud svarar Job ur stormvinden och talar om skapelsens under. Visserligen får Job upprättelse sen, men det förklarar ju inte hans olycka. Problemet har en nästan kusligt konsekvent lösning i den indiska själavandringsläran där varje gärning skördar sitt noggranna mått av påföljd och varje olycka har sin grund i tidigare existensers försyndelser. Ett annat sätt att förlägga olyckans orsak bakåt i tiden är föreställningen om släktskuld. I de grekiska myterna är släktskulden en förbannelse som följer generationerna. Vad fäderna förbrutit får de efterkommande gälda. Gamla testamentets gud förföljer missdådaren ”intill tredje och fjärde led”. Tanken förutsätter en stark ideologi kring släktens enhet, baserad på släktens funktioner i det sociala livet. Med släktsamhällets upplösning i Grekland kommer också protesterna mot denna uppfattning att ”oskyldiga får lida”, betecknande nog först från statsmannen Solon. Och när lösningen på detta problem inte står att finna i det mänskliga livets ordning så återstår ingen annan utväg än att förlägga lösningen bortom graven. Här ligger bakgrunden till paradisen och helvetena, som i olika religioner har så stor dragningskraft. Denna lösning på tillvarons ondska kan också lösa ett socialt problem. De fattiga till himlen, om de sköter sig, och förtryckarna till helvetet, ty de fortsätter ju ändå att inte sköta sig. Tyvärr tenderar emellertid religionen ofta att bli en ganska världslig affär, så att jordens mäktiga även har de största chanserna till paradiset och då är det inte lätt att vara fattig. Det kan lugnt sägas vara en förbannelse ty, som Buddha sade, med fattigdom följer stöld, lögn och hor.

Inte underligt då att makten är ambivalent. Det heliga har karakteriserats som ett mysterium tremendum et fascinans (ett skrämmande och lockande mysterium). Och det fordrar inte bara och inte alltid främst ett moraliskt uppträdande, utan omges med en rad restriktioner för människans kontakter med denna makt, vars välsignelse så lätt kan vändas i förbannelse. Tron på svart magi är ytterligare en förklaring på det ondas problem. Den visar också att den övernaturliga makten lika väl kan verka ont som gott. Och denna skadliga verkan kan också inträffa utan människors medvetna förskyllan som i den svarta magin. Om rit, kult och andra kontaktområden inte omges med bestämda regler kan mötet med det övernaturliga innebära direkt fara och skada. De gränser och föreskrifter som måste iakttagas brukar man benämna med det polynesiska ordet tabu, som betyder förbud.

Heliga platser får inte beträdas utan reningsceremonier, vissa handlingar får bara utföras av särskilt invigda. Präster, hövdingar och medicinmän måste iakttaga en rad försiktighetsmått, därför att de som medlare står särskilt nära det övernaturliga eller gudomliga. Vid kultfester och gudstjänster, då kontakten med det gudomliga intensifieras, fordras särskilda förberedelser och efterföljande reningar. Också i det dagliga livet förekommer tillfällen och förhållanden som medför orenhet efter kontakt med heliga och farliga krafter.

Dessa taburegler blir något invariant och därför är det rätt missvisande när de beskrivs som en serie tyngande påbud. Iakttagelsen fungerar utan närmare reflexion som led i ett traditionellt handlingsmönster. Därför lever tabueringarna ofta kvar även sedan den omgivande ramen glömts bort och inte längre är aktuell. Platser helgd, förhållningssättet inför döden, sexuella förbindelser, barnsbörd och menstruation, för att nämna några exempel, omges helt naturligt, dvs. nästan instinktivt med tabueringar. Deras förekomst utvisar den gräns mellan heligt och profant som teoretiskt beskrivits som religionens gränslinje. Det profana kräver inga försiktighetsmått,

120 det utgörs av hela den del av tillvaron som inte innebär kontakt med krafter och makter av övermänniskt slag. Men denna gränslinje växlar i olika kulturers och gruppers uppfattningar av tillvaron. Stundom kan tabueringarna utvecklas till ett invecklat ceremoniel som binder

hela tillvaron i föreskrifter och bruk. Exempel på en sådan omfattande rituallag för tillvarons alla angelägenheter finns i moselagen i Gamla testamentet och i former av s. k. folklig vidskeplighet.

Den övernaturliga kraft, som tabueringarnas bestämmelser avser att skydda mot, är i allmänhet vagt och obestämt föreställd. Den är mest ett uttryck för det okändas okontrollerbarhet och uppfattas som en kraft man just strävar att bringa under en viss kontroll. Gudar och andar är manifestationer av övernaturlighet som fångats i en form och därmed blivit i någon mån bekant och påtaglig. För dem känner man fruktan, för att man vet vilken makt som blivit den tilldelad, men inte den lurande skrällen inför det okända, som kan innebära vad som helst från gott till ont. Den gudomliga makten har en viss struktur och uppträder i avlägsnare eller mer närstående former i enlighet med välbekanta kategorier. Det har sagts många gånger att fruktan är religionens uppkomst, ”redan av de gamla grekerna” för övrigt. Religionen är i så fall också ett försök att övervinna denna fruktan genom att ge den namn och form, göra den tillgänglig för kommunikation i mänskliga kategorier och inordna den i det samhälleliga livet.

## Själ

Den övernaturliga maktens former i gudar och andar, i kult och myt är en återspeglning av mänsklig erfarenhet i symboliska tolkningar. Föreställningarna utgör en konkretisering av upplevelser och de olika religionerna uppvisar ett rikt varierat mönster. Det finns därför inte något enhetligt från religion till religion återkommande gudsbegrepp, utan sättet att föreställa sig den gudomliga makten bör snarare ses som en del i en tankestruktur, som går igen på övriga områden inom en kultur och som betingas av förutsättningar i den speciella kulturens levnadsförhållanden. Själsbegreppet är en olikartad tankeprodukt på samma sätt som gudsbegreppet och dess teoretiska historia inom forskningen har flera paralleller till resonemangen om gudsbegreppet. Själsbegreppet har i västerländsk kultur en bestämd idémässig, historisk och social bakgrund, vilken bestämt dess utformning. Man kan inte vänta sig att återfinna samma föreställning i en kultur där den historiska och sociala bakgrunden är annorlunda. Däremot finner man en motsvarighet till vad vi menar med själ eftersom människor ändå tänker i likartade kategorier. Man behöver inte avstå från att alls använda begreppet själ, som man ibland i desperation inför denna mångfald har menat. Men det måste få inrymma en mångsidighet och får inte låsas vid de egna föreställningarna om själ, utan i stället grunda sig på det generella i alla dess speciella utformningar.

Tylor satte gudsföreställningarna som norm för en indelning av religionerna, men förlade deras uppkomst i en teori om själen. Hans teori om själstrons uppkomst refererades tidigare (ovan sid. 33) och även något av den kritik som riktades mot hans uppfattning. Det väsentligaste i den kritik som framfördes mot Tylor var åsikten att primitiva folk inte har en utan flera själar för varje individ. Detta påstående har sin grund i att det hos både skriftlösa och andra folk ofta förekommer flera beteckningar för själ och att dessa används i skilda sammanhang. Själsfunktionen är intimt knuten till kroppens funktioner, i synnerhet till livgivande organ. Själ är sålunda ofta associerad med blod, hjärta, lever och andedräkt. Dessutom är själsföreställningarna knutna till döden, den döda kroppen eller en existensform efter döden, där själen uppträder självständigt som i drömmar och visioner. Själens blir ofta en slags följeslagare och konkretiseras gärna genom att associeras med skuggan, som ju också är en immateriell gestalt som följer människan.

Detta är enbart en ofullständig översikt över en del huvuddrag i själsföreställningarna i religiöst tänkande. Själsföreställningar är aldrig fristående utan ingår i ett komplex av tro



och kult där de har sin mening. Emellertid hade forskarna ett behov av att sortera det rikhaltiga mönstret av själar och därvid föll de tillbaka på Tylor. Han hade angivit två rötter till själstrons uppkomst och även karakteriserat den föreställning som i respektive fall blev resultatet. Det ena är själen som livgivare, den faktor som skiljer en levande kropp från en död. Det andra är själen som självständig i drömmar, visioner och i dödsriket. Detta fick nu bli två huvudtyper av själ, en kroppssjäl och en frisjäl. Dessa preciserades till karaktär och förmågor och därpå inträffade det som brukar hända med idealister. Forskarna började själva tro på sina uppställda begrepp, och när det undersökta materialet inte uppvisade de rätta dragen, ansåg de på fullaste allvar att detta berodde på en brist hos materialet, eller att det var en brist hos de människor som inte haft de rätta föreställningarna. Ty frisjäl och kroppssjäl var fastställda och på sin höjd kunde de modifieras i underkategorier. De olika föreställningarna kan då indelas i blodsjäl, hjärtsjäl, bensjäl, skuggsjäl, jagsjäl, tankesjäl, drömsjäl och själar för speciella tillfällen. Dessa grupperas sedan efter utvecklingslinjer och grundmönster.

Det hela gör naturligtvis ett egendomligt intryck. Vid läsningen av sådana schematiseringar<sup>1</sup> blir intrycket alltmer förvirrande, och eftersom man själv till sist inte kan hålla reda på hela uppsättningen måste man bli oerhört imponerad vid tanken på de människor som ledigt hanterat hela det komplicerade systemet. Vid den tjugonde speciella själen börjar man misstänka att allt inte står rätt till. Hur ska detta material behandlas?

Typiskt för framställningar av denna typ är att de endast ägnar ett förstrött intresse åt den tillvaro dessa så rikt själs-utrustade varelser lever i. I stället selekteras själsföreställningarna ut och man strävar att samla material från ett så stort område som möjligt.

För att finna en struktur i denna mångsidighet måste man ställa den i relation till den omgivande föreställningsvärlden och dess grunder i människors sätt att leva sina liv. Själsföreställningar kan inte sägas uppkomma ur spekulationer rätt och slätt, utan ur det sätt på vilket människor upplever sin tillvaro, samhörigheten med de döda, livskraften och den psykiska och intellektuella kapaciteten i kommunikation mellan människor och med högre makter. Själsföreställningarna är inte konstanta utan aktualiseras vid särskilda tillfällen, som då också säger något om deras grunder. Två olika beteckningar för själ behöver inte betyda två själar utan endast skilda funktioner i skilda sammanhang. Exempelvis har inte människor en viss form av dödstro, för att de spekulerat ut en själ efter döden. I stället formas denna själsföreställning utifrån en upplevelse av att de döda på något sätt ”finns kvar” med grund i släktkänsla, vördnaden för äldre, det invanda mönstret av relationer till den som plötsligt försvunnit osv.

Att människans själsfunktioner benämns med olika namn som flera ”själar”, kan förstås utifrån konkreta sammanhang och denna mångsidighet utesluter inte en bakomliggande enhet. Detta mönster får ses i likhet med uppfattningar av enhet och mångfald i gudsföreställningar. Man kan inte vänta sig att själsfunktionernas relationer till varandra ska följa ett logiskt konsekvent mönster.

Själsföreställningar har en särskild anknytning till döden och utformas då i enlighet med föreställningarna om de dödas tillvaro. Själens tänks ju många gånger leva i ett dödsrike och detta innebär inte så mycket att den enskilde hoppas leva vidare, utan utgår snarast från tanken att de döda som man minns, finns någonstans. Människan blir efter död och begravning en slags andevarelse i dödsriket utrustad med särskilda egenskaper och med relationer till de

---

<sup>1</sup> Se exempelvis A. Hultkrantz, *Conceptions of the soul among North American Indians*. Doktorsavhandling, Stockholm 1953.

levande. Denna tillvaro kan vara mer eller mindre konkret utformad, ofta som en avbild av det jordiska livet, ibland som ett obestämt kollektiv av döda. Samtidigt knyts själen helt naturligt till den döda kroppen och till graven. Föreställningen om ett gemensamt dödsrike kan mycket väl existera parallellt med tanken att den döde finns i graven där han mottar offer. Likaså kan själva den döda kroppen tänkas vara verksam, som en gengångare.

Man kan möta den döde och han ser då ut exakt som han gjorde sist i livet. Den mördade har sina blödande sår, fången släpar sina kedjor, krigaren bär sina blodiga vapen osv. Föreställningarna korsas utan att man upplever någon motsägelse. Människan tänks inte uppspaltad på olika själar, det är samma person aktuell i olika sammanhang och utifrån olika associationspunkter.

Själ är också personlighet och kan utformas som en mer eller mindre definierad makt eller potens hos människan. Livet, som skiljer de döda från de levande, uppfattas lätt som en särskild kraft med säte i kroppens organ, blod eller andedräkt. Personlighetens och livets kraft kan sträcka sig utöver individen till ägodelar och verksamhet. Den kan avskiljas och verka på egen hand medan kroppen sover eller ligger som död. Den föreställningen utbildas ofta i samband med att trancetillstånd används som en form för kommunikation med gudar, andar eller döda. Sådan kontakt äger rum under rituella former för bestämda syften och är förbehållen speciellt utrustade individer. De kan uppträda som profeter och förkunna en guds eller andes vilja och anvisa botemedel i bekymmersamma situationer.

Själ som verkar på egen hand oberoende av kroppen tillhör särskilt olika former av s. k. shamanism. Utpräglad shamanism förekommer hos nordeurasiatiska folk, eskimåer och indianer, men liknande fenomen finns även på andra håll. En shaman är en med övernaturliga förmågor utrustad individ. Med hjälp av olika metoder försätter han sig i trance, varpå kroppen ligger till synes livlös medan själen beger sig på resa, ofta till de dödas värld. Syftet är att utreda orsaken till olyckor, sjukdomar osv. Shamanen kan anvisa botemedel eller hämta hem en sjuk persons själ från dödsriket dit den begivit sig.

I detta sammanhang bör påpekas att den i kristendomen från grekisk uppfattning övertagna *dualismen* mellan kropp och själ ingalunda är någon generell föreställning. Kropp och själ uppfattas i denna dualism som två skilda kvaliteter hemmahörande i olika världar och underkastade skilda villkor.

Vida vanligare är tanken att kropp och själ är förbundna med varandra, och att själen därför är beroende av kroppen och tänks i mer eller mindre materiella termer. Shamanens själ som ger sig av på egen hand blir därmed något exceptionellt. Detta kristna, eller som man något vagt brukar säga, västerländska själsbegrepp är ofta missvisande. När vi använder begreppet själ för de varierande själsföreställningarna i en främmande religion, tänker vi lätt i ett dualistiskt mönster.

I grunden kan själsuppfattningarna inte skiljas från människosynen. De är en spegel av hela livssynen, av uppfattningarna av människans ställning i tillvaron, hennes relationer till sin omgivning och till de vidare sammanhangen. Den totala bild som uppbär denna livssyn utgör alltså även här den bakgrund mot vilken föreställningar och handlingar får ses. Individens livssituation formas av och påverkar också sambanden i de kollektiva uppfattningarna, utbildade i ett mönster av relationer till den övernaturliga makt som håller samman världen. Därmed återkommer vi alltså till den världsbild som bildade utgångspunkt och till växelspelet mellan människors sociala verksamhet och tankeformer å ena sidan och världsbildens stabiliserande och styrande funktion å den andra.

### III. Religioner i historiska samhällen

Följande avsnitt upptar korta översikter över religioner i historiska samhällen. De är långtifrån uttömmande och urvalet är också begränsat. Avsikten med dessa översiktliga beskrivningar är att ge en belysning, att peka på särdrag, bakgrunder och problem. Religionen är en del av samhället och detta ställer vissa krav på framställningen, som ibland har varit svårbemästrade. De icke-europeiska och förkapitalistiska samhällena är endast rudimentärt utforskade och uppfattningarna om dem är ideologiskt präglade. En vetenskaplig framställning av religionen förutsätter kunskaper om produktionssätt, social organisation, arbetsfördelning och klasser. Religion kan inte behandlas som en metafysisk storhet och beskrivas som en samling idéer och handlingar, utan måste ses utifrån sin sociala roll i förhärskande samhällsideologi. Först därigenom kan religionens värld avmystifieras och dess historiska nödvändighet i en samhällslig utveckling förstås. Den måste ses utifrån den betydelse den haft för människor och dessa människor är inte någon allmän abstrakt storhet. De ingår i ett samhällsligt kollektiv av härskare och förtryckta, av sociala strävanden, omvälvningar och förhoppningar. En sådan kunskap kan bli meningsfull, dvs. lära någonting om vår egen tid och tillfoga material till den historiska erfarenhet, som är utgångspunkten för förståelse och befrielse från förtryck. Genom att inte skyla över historiens motsättningar påvisar man den betydelse sociala motsättningar har för den historiska utvecklingen med direkt relevans även för dagens klasskamp. För att utvinna de kunskaper som den historiska erfarenheten ger, fordras emellertid ett nedbrytande av de ideologier, som hindrar den, och detta arbete befinner sig ännu i sin början. Följaktligen är även min framställning endast en början.

Fältet för religionshistorien är oerhört omfattande och vilka religioner, som skall behandlas i en kortare översikt där utrymmet är begränsat, vållar därför problem. De religioner jag valt att behandla kan i en eller annan mening anses centrala. De har klara förbindelser med den västerländska historien och har även av den anledningen något att lära. Greklands, Egyptens och Babylons forntida kulturer tillhör Europas mytiska urtid. Den europeiska världsbilden har här sina grunder och i synnerhet Grekland har utnämnts till "kulturens vagga". I den grekiska historien sker det brott med det religiöst-mytiska tänkandet, som utgör den första förutsättningen för den europeiska vetenskapen. Därmed har grekisk kultur utsatts för en idealisering, som blivit till en del av den borgerliga ideologin under nyare tid. Egypten och Babylon har alltifrån antiken fått stå för det främmande och exotiska, vars övervinnande kan sägas vara religionsvetenskapens huvudsyfte.

Islam och Indiens religioner är i dag världens största vid sidan av kristendomen. Den kulturella historia de utgått ur kan i bredd och djup väl mäta sig med västerlandets. Islam och den arabiska kulturen var länge arvfienden för Europa.. Under en period som kristenheten gärna glömt, hade islam och araberna det obestridliga övertaget såväl politiskt som kulturellt. Indien framstod först för Europa däremot som ett idealiserat drömland, fyllt av lockande rikedomar och andlig vishet. Det är först i nutiden som föraktet mot Indiens religioner satt in, som en lättvindig förklaring till den underutveckling och nöd som kolonialismen och imperialismen inneburit för det indiska folket. Medan den indiska religionen i historien framstår som en överklassreligion, har den i dag sin starkaste förankring bland de mest fattiga och förtryckta.

Att skriva om just dessa religioner är därför ett försök att röja undan en del av de ideologiska fördomar, som behärskar uppfattningarna om dem. Därför handlar denna framställning inte om det exotiska och besynnerliga med främmande religioner, utan om religionen som en historisk nödvändighet och som bärare av mänskliga och sociala värderingar. Detta är också

vägen till ett övervinnande av den historiskt betingade okunnigheten om religion i nutiden. Grunden för de europeiska fördomarna om främmande religioner och kulturer är kristendomen och den samhälleliga ställning den intagit genom historien. Detta visar också på den roll kristendomen haft i den västerländska expansionen över världen.

Det kan däremot vara svårare att motivera varför en rad religioner uteslutits från denna översikt. Ett motiv är naturligtvis utrymmesskäl, men därmed kommer man inte ifrån det val som detta innebär. Jag har alltså sett områden som det gamla, förrevolutionära Kina, den fornnordiska, den iranska, zoroastiska, de hellenistiska och den romerska religionen som mindre centrala för denna bok. Det gamla Kinas främsta religion var buddhismen, vars historiska grund ligger i Indien. Konfucianismen var inte en religion utan en samhällsfilosofi, som sammankopplades med en religiöst underbyggd härskarideologi. Taoismen kan inte heller betraktas som ett religionssystem. Den är en mystiskt färgad naturfilosofi, som ganska snart uppgick i en folklig, magisk praktik.

Den fornnordiska religionen tillhör religionshistoriens utmarker, trots den ställning den haft i chauvinistisk ideologi. Källorna är sena och osäkra. Till vikingarnas religion finns knappast ett trovärdigt vittnesbörd, resten, som flitigt brukats, är hörsägnar och förmodligen delvis fantasier. Studierna av den nordiska eller germanska kulturen motiverades av en uppflammande romantisk nationalism. Påfallande är hur mycket av dessa studier som senare bedrevs i 30-talets Tyskland. Förutom att studierna alltså måste bygga på osäkra källor, torde den fornnordiska religionens betydelse för vår kulturella bakgrund vara övervärderad. En folklig s. k. hedendom har visserligen levt kvar genom århundradena efter kristnandet, men den är något annat än den fornnordiska överklassregion, man kan konstruera fram ur sagor och andra källor.

Iransk, zoroastrisk och romersk religion har fallit utanför denna framställning främst av utrymmesskäl. Till en del är det också här så att källornas bristfällighet är en svårighet. Materialet till den iranska religionen och till zoroastrismens uppkomst är ytterligt svårtolkat, och alltjämt rör man sig här huvudsakligen med rekonstruktioner där endast enstaka punkter är säkra. Detsamma gäller den gamla romerska religionen, som i historisk tid överlagrats och förvandlats genom politikens utveckling och det grekiska inflytandet. Hellenismens utelämnande måste sägas vara en brist, som dock i viss mån täcks genom att framställningen av dess grunder faller under avsnittet om Greklands religion<sup>1</sup>.

Den stora gruppen av de folk som till helt nyligen kallades nutida primitiva folk, utgör ett större problem. Det har redan framgått att det är oegentligt att sammanföra deras historiska kulturer till en grupp. Men om också dessa religioner ses i ett historiskt sammanhang, så har de undergången genom mission, kolonialism och imperialism gemensam. Den europeiska kulturens historiska del i dessa kulturer är just denna undergång. Att studera dem fristående från denna historia innebär ett dilemma som måste utmytna i ett ställningstagande för eller mot det imperialistiska förtrycket. De afrikanska kulturernas historia tillhör Afrikas folk, liksom de nutida indianska kulturpillrorna i Latinamerika tillhör dessa folk. Länderna i Afrika, Latinamerika eller Sydostasien tillhör emellertid i nuläget inte folket, utan behärskas av främmande och inhemska förtryckare i förening. Den vita omsorgen om folkets kulturella historia blir i detta läge ett Skansen- och lappmarknads-företag och andra åtgärder av solidaritet kan synas mer påkallade. Studier och teoretiskt arbete är nämligen en fråga om ett ställningstagande och en prioritering. I denna bok se därför dessa kulturer i samband med i det

<sup>1</sup> Se även Ambjörnsson-Elzinga-Törngren, *Tradition och Revolution* del I.

avslutande avsnittet om religioner under imperialismens epok. En behandling av dem i den traditionella luftvärlden utom imperialismens rama kommer indirekt att stöda förtrycket. Att rädda dessa kulturernas historia kan inte vara en viktigare uppgift än den historiska uppgiften att krossa imperialismen.

## **Grekerna**

### **Det guldrika Mykene**

Det äldsta grekiska samhället är mest bekant genom myter, sånger och bilder. Hjaltesagorna hade länge berättat om dessa människors liv i Argos, Tebe och Mykene där arkeologerna också kunde gräva fram spåren av deras verksamhet. De återkommer hos Homeros i sångernas på en gång förlängda och komprimerade tidsperspektiv. Ändå blev inte forskningen övertygad om att detta var det äldsta grekiska samhället, förrän det förelåg bevis som övertygar forskare mer än vad myter, sånger och gravarnas guld kan göra. Och det betyder att det dröjde ganska länge, ungefär tre årtusenden efter det att denna tidiga kultur övermannats av mer barbariska fränder norrifrån. 1952 lyckades den engelske arkitekten Michael Ventris tolka den skrift dessa människor lämnat efter sig i form av underliga tecken på lertavlor och det befanns att de talat en ålderdomlig grekiska. Människor som skriver grekiska måste vara greker och därmed var det fastställt, att den kultur som kallas den mykenska efter dess mest betydande, mest besjungna stad också var det äldsta grekiska samhället.

Denna kultur blomstrade ungefär mellan 1400 och 1100 före vår tideräknings början. Att man så starkt ifrågasatte att den var grekisk hade främst två skäl. För det första har inte grekerna alltid bebott Grekland. De tillhör den indoeuropeiska gruppen och invandrade i etapper norrifrån, medförande ett osäkert arv från någon slags indoeuropeisk gemenskap. I varje fall har forskningen länge räknat med något indoeuropeiskt "urhem", fast man inte kommit överens om var det skulle legat. Allt detta är högst osäkert och får betraktas som en av forskningens myter, men så mycket är fastslaget som att de olika grenarna av indoeuropeerna har ett besläktat språk. Och om de nu hade ett urhem eller ej så trivdes de inte där, för alla indoeuropeer har vandrat iväg åt olika håll och somliga kom alltså till Grekland. Invandringen var en långvarig historia, de kom inte i klump utan stam för stam, de första alltså någon gång före 1400 och de sista, dorerna, omkring 1100. Innan det framkom att mykenarna var greker trodde man inte att invandringen började så långt tillbaka i tiden.

Det andra skälet till att de inte skulle vara greker, var de arkeologiska fyndens likhet med den minoiska kulturen på Kreta, om vilken man säkert kunde säga att den inte var grekisk. På grund av dessa likheter antog man att båda kulturerna uppburits av samma folkslag. När så visade sig inte vara fallet bestämdes att mykenarna "lånat" från den mer avancerade kulturen på Kreta, fast ett utbyte mellan kulturer är något ganska komplicerat. Den särpräglade minoiska kulturen blomstrade ungefär mellan 1600 och 1400 före vår tideräkning, och vilka de människor var som uppbar denna blomstring har det hittills inte blivit någon klarhet i. Den skrift de använde är rätt lik den mykenska som kallas linear B, medan den från Kreta kallas linear A. Denna senare är forskare fortfarande sysselsatta med att tolka och det är inte fastställt varifrån detta folk kom. Kulturen visar en del stildrag från Egypten med vilket de uppenbarligen hade handelsförbindelser. I övrigt är den säregen med sina barbröstad kvinnor, prästinnor eller gudinnor och de storstilade byggnader, som i mytens minnesvärld blivit labyrinten i Knossos. Tjurar, horn och dubbelyxor är också återkommande beståndsdelar i denna kultur, vars föreställningsvärld vi inte vet mycket om, men vars överklass uppenbarligen fört ett luxuöst liv med användande av mycken mänsklig arbetskraft. Några

måste ju ha anlagt badanläggningarna och byggt palatsen och det var säkerligen inte de behagfulla gestalter som återfinns på de konstfulla målningarna.

Någon gång kring 1400 drabbas emellertid denna kultur av ett dråpslag och därefter blir ingenting som förr. Vid pass 1200 dör den ut, om av dekadens eller stridigheter övermäktiga för dess bärande skikt vet man inte. Men det går ju an att gissa och här kommer till att börja med mykenarna in i bilden, ty den första knäcken för den minoiska kulturen stämmer med tiden för den mykenska kulturens uppgång. Ett härnadståg, förmodligen flera i samband med ett mellanting av handel och röveri, kan också förklara likheterna mellan de två kulturerna. Längre fram bor det greker även på Kreta, men myten bevarar en del minnen och kretensarna anses litet avvikande, bl. a. beskylls de för att vara storljugare. Av någon anledning påstod de att själve Zeus dött på Kreta och de förevisade t. o. m. hans grav.

Aven den mykenska kulturen står ganska isolerad i det historiska förloppet. Den sista grekiska invandringen innebar nämligen denna kulturs undergång genom stamkrig. Därefter följer en lucka av kulturellt ”mörker” som till en del beror på ett bristfälligt källmaterial, men som av andra förhållanden att döma också verkligen innebar ett traditionsbrott ur vilket den historiska grekiska kulturen tar form. Ett traditionsbrott medför emellertid inte en total utplåning av en föregående tradition. Tvärtom karakteriseras den nya traditionen av att det gamla där lever kvar som rester och i förvandlad form. Det äldsta grekiska samhället är därför betydelsefullt genom de myter som där har sin upprinnelse och de föreställningar om världen för vilka det stått modell. Med rötter bakåt i den okända tiden före invandringarna utgör detta materialet för grunderna till den grekiska världsbilden.

Det guldrika Mykene försvann in i mytens värld och det samhälle där dess herrar och deras tjänare levat, kom att återspeglas i maktstrukturen i gudarnas värld. För efterföljande tider blev minnet av denna period en guldålder då kulturens grunder lades av gudomliga hjältar. De mäktigaste släkterna förlade sina anor till den och upphöjdes i ära och storhet av mytberättare, som fyllde den dubbla uppgiften att föra traditionen vidare och att lägga grunden till en samhällsideologi. Härigenom uppkom en ökande samling av berättelser, som fördes vidare genom generationerna och antog en allt mer strukturerad form. Dessa yrkesberättare försvann i allmänhet i anonymiteten, som herrarnas tjänare i allmänhet gör, men en av dem kom genom en förening av speciella omständigheter att själv uppnå mytisk berömmelse och det var Homeros.

Det finns flera olika åsikter om vem Homeros var; om det alls existerat en diktare bakom verken Iliaden och Odysseen, om dessa är kollektiva samlingsverk, eller om de härrör från en person, som samlat materialet från de muntligt traderade sångerna. Detta senare förefaller väl numera vara mest sannolikt, däremot är det tveksamt om båda verken kan härröra från samme författare, eftersom Odysseen stilmässigt både är annorlunda och yngre. Det betydelsefulla med dessa verk är emellertid inte vem som skrev dem utan att de just *skrevs*, och alltså bevarades i en fast form. Deras tillkomst ligger århundraden efter de händelser och den tid de berättar om. De är inte historia utan myt, men genom att de bevarades i skriftlig form utsattes de mindre för de omvandlingar som myterna med tiden brukar genomgå. Därför fixerades här ett liv och en gudavärld, som genom att verken blev stommen i grekisk bildning, även blev normerande för människors föreställningar.

Jämsides med de homeriska verken levde också den övriga mytologin vidare. Berättelserna om den gyllene forntidens hjältar och deras gudar fick en funktion i nuet för senare släkter, som här såg sina ideal och sin storhets upprinnelse och som här sökte grunderna för tillvarons lagar. Myterna sammanflätades med den samhällsideologi och den världsbild, vars förutsätt-

ningar skapas i den historiska utvecklingen, från ett jordbrukande samhälle med dess släktfejder till de handelsförande och krigande stadsstaterna.

Det äldsta grekiska samhället dominerades av inbördes stridande jorddrottar, av vilka somliga kunde uppnå en viss överhöghet som exempelvis kungen i Mykene. De framgick ur mäktiga släkter vilkas makt baserades på innehavet av jord, boskap och en stor tjänarstab. Det var alltså en slags släktfeodalism för vilken äran och rikedomar i feta djur, goda skördar och till dels krigsrövat guld representerade livets goda. Vi vet inte mycket om dessa människors religiösa verklighet annat än genom myter, bevarade kultplatser och analogier med senare tro. Men i den historiska tidens polyteism, som den först framträder hos Homeros, finns det mykenska samhällets maktstruktur tydligt bevarad i den s. k. gudastatens feodala ordning. Zeus är gudars och människors fader och härskar liksom det kungliga släktöverhuvudet över en skara motspänstiga herrar; de livskraftiga gudarna med var och en sitt maktområde och sina gunstlingar. Och liksom folket fick böja sig under herrarnas villkor och tjäna dem, stod människorna under gudarnas auktoritet. Livsinställningen formades av denna värld. Det finns ingen enhetlig makt som styr tillvaron, men en slags bakomliggande ordning som gudarna vakar över och använder sig av. Livets enda mening är den jordiska tillvarons korta lycka och släktens ära och sammanhållning. Det finns ingenting utöver detta och mellan människorna och gudarnas "lättlevda" tillvaro ligger ett oöverbryggligt avstånd som mellan de höga hjältarna och folkets hårda lott. Att skiljas från livet är att skiljas även från livets gudar och ingenting annat än en tom skuggtillvaro återstår. I de hårdnande tiderna efter Mykenes fall blir konsten att böja sig under sin lott den högsta dygd och övermodet det största brottet mot gudarna och tillvarons ordning.

### **Kolonierna och moderlandet, expansionen**

Homeros, om han nu fanns, levde inte i det egentliga Grekland utan i Jonien på mindre Asiens västkust. Detta var ett av de tidigast koloniserade områdena, och här verkade några århundraden efter de homeriska eposens tillkomst på 700-talet, de första grekiska vetenskapsmännen eller de s. k. naturfilosoferna. Expansionen från moderlandet fortsatte och sökte sig allt längre bort runtom i Medelhavet. Fram till 500-talet stod kolonierna för den snabbaste kulturblostringen. Kolonierna grundades som dotterstäder till städerna i moderlandet för att underlätta den ökande handeln och, får man anta, till följd av försörjningssvårigheter i hemlandet. De utflyttade grekerna hade en större frihet även vad gäller tänkandet, då de i de nya områdena både kom i kontakt med andra idéer och dessutom i viss mån var befriade från traditionens band.

I moderlandet hårdnade folkets villkor. Skillnaden mellan fattiga och förslavade bönder och de rika släkterna ökade allt mer. Jorden slogs samman i stora enheter eftersom bönderna till följd av skuldsättningar och jordpantningssystemet fick sätta sig själva i pant, och slutligen alltså förslavades under de stora jordägarna. Makten och rätten i detta samhälle låg hos släkten och jorden. Jordlösa och inflyttade måste ge sig under en jordäggande familj för att åtnjuta ett socialt skydd. Utanför släkten var man nämligen rättslös. Husfaderns auktoritet var tyngdpunkten i familjens alla angelägenheter och när maktenheterna efterhand växte överfördes denna auktoritet till ett mer utbildat och mer omfattande styrelseskick. Slavar, inflyttade och naturligtvis kvinnorna var alltid ställda utanför, under de härskande männens beskydd och övermakt.

Dessa samhälleliga missförhållanden medförde att allt större delar av folket utarmades. Också sådana som tidigare haft det rätt bra kunde störtas i olycka. Under tiden kunde de rika sola sig i en växande framgång genom att skickligt utnyttja dessa möjligheter, genom lyckade

krigsföretag och handelsfärder. Hela samhällsbilden visade emellertid på en tillvarons orättfärdighet och mot denna ställs tilltron till den tillvarons ordning som gudarna vakar över. Hesiodos, som är moderlandets förste betydande diktare, klagar på 600-talet över den orätt bönderna utsätts för. Han talar ur egen bitter erfarenhet av att ha blivit berövad sin rättmätiga egendom genom svek från en broders sida och detta tycks ha öppnat hans ögon för förhållandena. I skriften *Verk och dagar* talar han manande om den Zeus' rättvisa som övervakar tillvaron och hämnas mänskligt övervåld. Han ser orättvisorna som ett brott mot tillvarons gudomliga ordning och sätter sin tilltro till Zeus. Den betrycktes utväg i denna hårda värld är fromheten. Livets mening är att uppfylla gudarnas bud och att underkasta sig deras villkor i övertygelsen om deras rättfärdighet. Fromheten slår hos Hesiodos över i en ritualism

lägger under sig det dagliga livets alla sysslor. När man plöjer ska man bedja till Zeus och sädens gudinna Demeter, var gång man går över en bäck ska man två sig och hedra den gudom som bor där. Till sist gäller buden också sättet att lägga skeden över blandkärlet då man reder till vin. I varje handling lurar möjligheter till brott mot gudomliga krafter.

Vädjan till en tillvarons gudomliga ordning är inte bara ett utslag av mänsklig vanmakt, den grundar sig på hela uppfattningen av världen eller kosmos, som just betyder ordning. Världen har uppkommit ur kaos då det ur dunkla stridiga krafter framgick en i vidaste mening beboelig värld baserad på jämvikt. Denna värld tog gudarna i besittning ty de skapades sedan kosmos redan blivit till, och den ordning de övervakar är alltså nedlagd i tillvaron som en innersta princip. Tanken på en tillvarons jämvikt återspeglar strävan till en mänsklig ordning och en rättvis fördelning av livets goda. Kosmos är därför moraliskt och måste förverkligas även i människornas värld. Om solen lämnade sin bana vore detta ett brott mot gudomliga lagar, på samma sätt som en människas orättfärdigt vunna rikedom och ära är ett brott.

Världsuppfattningen förutsätter därför en samhällelig jämvikt och därmed utgör de verkliga sociala förhållandena utgångspunkten för en motsättning, som det religiösa tänkandet arbetar med, tills den bryter fram som en öppen konflikt. Kosmos, den ordnade tillvaron, är ett ideal att förverkliga som en fromhet i enlighet med gudarnas vilja. Att efterleva deras bud i kult och moral innebär ett uppnående av en gudomlig jämvikt eller inre frid om man så vill. Men kosmos kan också bli en ödesmakt mot vilken de personliga gudarna förbleknar. Den nedlagda ordningen består i ett lika mått och en tilldelad gräns, som inte får överskridas. Och denna tilldelade lott är en tillvarons lag som också gudarna måste efterleva. Lott är det grekiska ordet för öde och mänsklig lycka och olycka ses ibland som utslag av en mekaniskt utjämnande princip. Gudarna är ett verkställande mellanled och människan har bara att foga sig i dessa utslag av en högre ordning som för det individuella livsödet ter sig obegripliga.

Men om också gudarna inte är allsmäktiga är de ändå oändligt mycket förmer än människorna. De är starkare, skönare, lyckligare och de är odödliga, vilket är deras främsta kännetecken och privilegium. Det mänskliga brottet framför andra är att försöka överskrida sin begränsning, sin tilldelade lott att vara människa. Övermodet, hybris, är en utmaning mot gudarna som straffas utan misskund. Gudarna vakar svartsjukt över alla former av människors framgång och lycka. Blott det att ha det bra ansågs väcka gudarnas vakande hämnd. Underkastelsen var en del av naturens ordning. Trots alla de fromma och visa formuleringar i bevingade uttryck som omger hybristanken, så var den i grunden en enkel vidskepelse. Rättvisan vilar här på en rädsla att utmana gudarna genom att bli lik dem. Den består främst i att de som har det bra ska få det sämre, inte i att de som har det dåligt ska få det bra.

Underkastelsens fromma etik formulerades utifrån de samhälleliga villkoren av de allt



fattigare rättslöshet. Samhällets ordning var baserad på släkten och det var också genom släkten som tillvarons rättfärdighet manifesterades för människorna. Brott och straff vandrar genom generationerna, vad fäderna förbrutit får de efterkommande gällda. En rättfärdig man som drabbas av olycka kan söka förklaringen i en gammal släktskuld. Ett fromt liv i armod kan bära frukt i senfödda släktingars lycka. Den nedärvda släktskulden bildar ett återkommande mönster i de stora mytiska hjältesagorna, så som man berättade och uppfattade dem. Ett ursprungligt brott föder en serie av olyckor och förbrytelser och detta är en moralisk ordning, som människan är underkastad. Släktens ära, lycka och sammanhållning är ens enda beskydd och dess skuld och olycka är ens andliga arv som obevekligt uppfylls. Det hårdaste straffet är släktens utplånande. Då fanns det ingen som förde äran vidare, främmande upptog dess egendom och gravarna förföll. Det innebar den fruktade förintelsen för bortom döden fanns ingenting utöver minnet.

Det släktsamhälle som uppbar denna ideologi bar emellertid som alla förtryckssystem sin egen undergång inom sig. Då de rika släkternas inflytande ökade, och detta skedde genom att de slog under sig allt större delar av befolkningen, splittrades den samhälleliga släktstrukturen upp. Folket förslavades eller tvingades söka sin utkomst på annat sätt. Sysselsättningarna differentierades och städernas betydelse ökade. Krigen och egendomsförvärven samt handeln skapade underlag för den ekonomiska och politiska struktur, som kännetecknar ett samhälle bestående av stad med omgivande landsbygd. Samtidigt som de stora släkterna lade de första grunderna för denna samhällsform medförde den en släktsamhällets upplösning. Maktens villkor förändrades och med denna brytning kommer också de första protesterna mot släktideologin. Dessutom blev den utplundrade och förslavade bondestammen ett problem i de framväxande ekonomiska och politiska förhållandena. Den utgjorde ett alltför dåligt befolkningsunderlag i en differentierad ekonomi och för de styrelseformer den fordrade.

### **Staten, lagen och gudarna**

Brytningen mellan de jordägande släkternas och stadsstatens samhälle och mellan de skilda maktrelationer dessa representerar, manifesteras på en rad områden av samhället, inom kulturen och världsuppfattningen. Solon, som både räknades till de sju vise och kallats den första statsmannen, verkade på 500-talet i Athen. Som politiker lade han grunderna för ett statssystem som innebar ett angrepp på släktadelns makt. Delvis är han legendarisk eftersom den athenska staten såg honom som en grundare av statens progressiva uppblomstringsperiod. När Solon får stå för yttringarna av brytning mellan gammalt och nytt och samtidigt är en av de sju vise, som kodifierat den gamla moralen, ligger där bakom en lång utveckling för vilken Solon blir en sammanfattning. Han genomförde en rad jordreformer, som skulle upphäva den skeva egendomsfördelningen, och införde lagar mot möjligheterna att sätta sig själv i pant för lån. En rad slavar blev fria igen och befolkningens villkor förbättrades. Adelns självstyre började ersättas med de fria medborgarnas rätt att delta i politiken. Därmed skapades förutsättningar för en fortsatt utveckling av stadskulturen. Solon får också bli den förste som uttrycker uppfattningen att släktens rätt inte är någon rätt. I en av sina dikter säger han om brottslingen, att han ibland inte själv drabbas av gudarnas straff och då slår det ner på hans släkt: ”fast oskyldiga måste hans söner eller hans släkt till sist gälla det straff han förskyllt”. Med släktsamhällets upplösning blir också dess religiösa ideologi ohållbar och efterhand måste man börja söka rätten på annat håll.

Solon var athenare och Athen var den av de grekiska stadsstaterna som i hård konkurrens med tiden uppnådde en viss hegemoni. Greklands antika stadsstater skapade aldrig någon nationell enighet. I stället kom stamkrigen och släkfejdena och härnadstågen att fortsätta i ständiga

krig mellan de självständiga städerna. Tebe, Korint, Athen och Sparta var de mest betydande maktcentra och mellan dem rådde en obruten rivalitet som bröt ut i upprepade krig. När det persiska storväldet hotade grekerna, var det endast temporärt de lade ner vapnen mot varandra. Halvtannat århundrade senare talade Demosthenes förgäves om vikten av nationell enighet mot den uppåtsträvande makedonska övermakten.

Däremot fanns det en kulturell enhet genom språk, traditioner och religion. De stora gudarna var gemensamma med vissa lokala variationer och en del stora kultfester var all-grekiska, som exempelvis de olympiska spelen. Kultorter som Delfi och senare Eleusis och Epidauros besöktes av alla greker. Men eftersom religionen följer de samhälleliga förhållandena så sammanknöts inte den ideella religiösa gemenskapen av någon organisatorisk samordning. Det fanns inte något fast prästerskap och inte något enhetligt trossystem. Efter de stora släkterna sköttes kultutövningen av präster, som samtidigt innehade sysslor som vanliga medborgare. Därmed fanns också en ideologisk frihet och möjlighet för tänkandet att finna nya vägar. En av den grekiska vetenskapens förutsättningar ligger alltså i förhållanden som betraktas som den grekiska kulturens största svaghet, nämligen bristen på nationell enighet och därmed frånvaron av en hegemoniskt slutna ideologi.

Det fanns inte någon enhetlig grekisk religion i likhet med exempelvis det auktoritära, centraliserade system som den medeltida kristendomen i Europa utgjorde. Därför brukar man tala om "strömningar" av olika inriktning inom den grekiska religionen. Det är emellertid klart att dessa skilda former av religiositet, som ibland är direkt motstridiga, står för någonting bakomliggande och avspeglar motsättningar inte bara religiöst-ideologiskt utan även samhälleligt. Även religionen har sina centrala punkter såsom jordbruket, släkten och senare staten och lagarna. De stora allmänna gudarna, som hos Homeros bildar den s. k. kallade gudastaten vilken avspeglar det äldsta samhällets maktstruktur, förblir genom tiderna de härskande och härskandes gudar med vissa historiskt betingade förskjutningar i maktstrukturen. De kallas de olympiska efter berget Olympos där deras mytiska boning är belägen. (De olympiska spelen har däremot sitt namn efter staden Olympia, där de ägde rum.) Med Zeus i spetsen åtnjöt de allmän dyrkan. De stod för tillvarons ordning, de beskyddade egendomen, kriget, familjen och staden. I människornas relation till dem framträder främst avståndet. Deras kultplatser återfanns över hela Grekland, men folket vände sig många gånger hellre till mindre, lokala gudomligheter, såsom heroer och gudar knutna till heliga platser.

Två av de stora grekiska gudarna står egentligen utanför olympiernas krets och de representerar även en religiositet som innebar en avvikelse från den förhärskande. Det är Dionysos och Demeter, vinets respektive sädens gudomligheter, vilka i likhet med mindre, folkliga gudomligheter intar en undanskymd plats hos Homeros. Dessa gudomligheter är inte bara en manifestation av makt och ordning utan näralliggande krafter i form av jordens fruktbarhet. I människornas relation till dessa gudar utbildas en närhet till det gudomliga. Kulten som här innebär en delaktighet i det gudomliga, som saknas i kulten av olympierna, kan anta extatiska och orgiastiska former. Dionysos blev föremål för en rörelse som tydligen innebar en samhällsfara medan Demeters popularitet ligger i en senare tid och avlänkades i individualism.

Den dionysiska rörelsens framväxt finns emellertid bara återberättad i mytens form. Myterna har dock så mycket mer att säga om dess styrka och den lockelse den innebar för folket. Kultens genombrott i Grekland bör ligga omkring den historiska tidens början, dvs. kring 8-700-talet före vår tideräkning. Myterna berättar om hur extasen grep i synnerhet kvinnorna, som störtade från sina dagliga sysslor ut i skogarna där de nattetid dansade till fackelsken tills

de utmattade föll samman, tyckte sig höra tjurvrål och se mjölk och honung bryta fram ur marken. Kultens höjdpunkt var sönderslitandet av ett vilt djur som förtärdes rått, det talas också om sönderslitande av barn. Det fanns tydligen också stark reaktion från det etablerade samhällets sida, som i dessa vilda former såg en fara. Sådan som rörelsens karaktär skildras i myterna stred den ju mot de gängse idealen av måttfullhet och jämnvikt. Att främst kvinnor greps av rörelsen innebär ett ovanligt, självständigt handlande från de allmänt förtryckta och nedvärderade kvinnorna. Om kvinnorna verkligen betedde sig på detta vis hotades familjen av upplösning. I den officiella kultutövningen var kvinnorna diskriminerade och i mytologin framställs de som illasinnade, lättledda och egoistiska. Detta är vanliga ingredienser i ett patriarkaliskt samhälle och det kan leda till utbrott i form av orgiastiska rörelser. Månaderna, som Dionysos dyrkare kallades, sågs därför också av den anledningen med skepsis. Sedan den mytiske sångaren Orfeus i sorg efter sin Eurydike infört den manliga homosexualiteten, sägs han ha blivit söndersliten av månader och detta är ingen tillfällighet utan ett utslag av de skarpa könsmotsättningarna i det grekiska samhället. Våldsamheten i Dionysoskulten är emellertid mytisk. I historisk tid återfinns kulten av Dionysos inordnad vid sidan av Apollonkulten i Delfi. Den domineras alltjämt av kvinnor, men nu i reglerade former och vid bestämda tillfällen. Kulten kommer dock alltid att representera en sida av religiositeten, som hade föga utrymme i dyrkan av olympiska gudarna, nämligen extasen och mystiken. Det stundom i kulten kraftigt framhävda sexuella draget och anknytningen till jordens fruktbarhet utgör en förutsättning för denna inriktning. Den grekiska mysteriekulten som senare utvecklas, uppkommer ur den agrara ritens kring sädesgudinnan Demeter och anknyts till Dionysos. I denna religionsform betonas den hemlighetsfulla närheten till det gudomliga och den blir därigenom en folklig religiositet, som kommer att överleva maktens förflackning hos de officiella gudarna.

## Apollon och lagen

Ur familje- och släktkulten utvecklas en officiell kult i takt med samhällsförändringen. Detta sker inte utan motsättningar och medför en förändring av religionen, då den tas i tjänst av och anpassas till en ny maktstruktur och nya ideal. De grekiska idealens sentida beundrare har i denna utveckling särskilt framhållit hur den äldre kultiska inställningen ersätts med en etisk. Fromheten förläggs därigenom inte längre till de kultiska tabureglerna utan till den religiösa inställningen och den allmänna ideologin. Häri har de igenkänt det egna — västerländskt, borgerliga — samhällets syn på moralen. Idealet av underkastelse under normer och lagar är förbundet med etablerandet av statens och överhetens auktoritet. De bildade borgarna i Europas 1700-tal ägnade därför inte utan skäl den antika måttfullheten en närmast devot beundran. Därigenom har bilden av den grekiska kulturen täckts över av ett skal av denna beundran som döljer dess historia. En historieskrivning som godtar ett samhälles värdering av sig självt och däri ser ett ideal för sin egen tid, ger inte kunskap utan ideologi och har ungefär samma funktion som myten. Historia blir kunskap först när man börjar bryta igenom dessa dubbla skal av värderingar.

Den grekiska måttfullheten var ett ideal, men inte en verklighet. Den omfattande samhälls-omdaningen och de nyskapande krafter den frigjorde var inte måttfull, utan manifesterades genom en kamp mellan motsatta krafter. Den officiella religionens kamp mot släktideologin utmynnar med tiden i krisartade utbrott av å ena sidan religionskritik och den andra en folklig religiositet med inslag av ren hysteri. I dessa omvälvningar ligger den progressiva livsnerv varigenom den grekiska kulturen kom att lägga grunden för den europeiska utvecklingen.

Under den tid då stadsstaternas kultur växer fram, korn Delfi att utgöra Greklands religiösa

centrum. Delfi var Apollons kultort framför andra och sedan urminnes tid fanns där ett orakel, varigenom den gudomliga makten förkunnade sin vilja. Kring Apollons orakel utvecklades en betydande kultorganisation och en religiös ideologi, som även avspeglar samhällsordningen. Varje ort med självaktning uppförde åt sig skattehus i Delfi där gåvor samlades i utbyte mot de gudomliga råden.

Orakelinstitutionen handhades av Apollons präster, som tolkade de ofta dunkla utsagorna som hans prästinna avgav i extas. Att pytian, som hon kallades, skulle varit berusad av ångor är däremot en myt utan grund, härstammande från någon kyrkofader. Bakom detta påhitt ligger möjligen tanken att en ”hednisk” gud som Apollon inte skulle kunna inge extas, men det är faktiskt fullt möjligt att uppnå den religiösa extasen utan konstlade medel. Pytian åtnjöt en aktad ställning, hon var exempelvis den enda grekiska kvinna som fick gå på teatern, dvs. besöka de stora dramatiska dionysosfestligheterna i Athen.

Apollon var extasens och därmed skaldernas gud, eftersom inspirationen ansågs komma från gudarna. Hans mest framträdande sida i Delfi var hans krav på rening från befläckelse. I Iliaden är Apollon den som sänder pesten över grekernas läger sedan en av hans präster blivit kränkt av kung Agamemnon. Han sänder pesten också över Oidipus' stad som straff för oförsonad blodskuld. Den som sänder sjukdomen sitter också inne med dess upphävande och därför är Apollon renhetens gud. Sjukdom och missväxt och andra olyckor uppfattades som hämnd från gudarna för oförsonade brott. Brottet medförde orenhet som spred sig som en smitta, till dess man tagit reda på orsaken och genom soning renat sig. Det svåraste brottet var att utgjuta en människas blod och det medförde en befläckelse som fordrade rening.

Med tiden ställdes frågor till oraklet i de mest skiftande ärenden, från lämpligheten av en privatresa till utgången av ett krigsföretag. Härigenom kunde orakelinstitutionen få ett ganska stort inflytande, som även kunde utnyttjas för att styra den politiska utvecklingen. Särskilt Athen använde sig av sin dominans i Delfi i kampen om hegemonin, vilket bidrog till att oraklets anseende med tiden minskade. Grunden till det inflytande oraklet uppnådde låg i dess inskränkning av sambandet mellan brott och rening. Problematiken kring tillvarons rättfärdighet får här en ny belysning, som innebär en brytning med den gamla släktmoralen. Enligt släktens ideologi skulle ett taget liv hämnas på mördarens släkt, och släkten har därmed makt att själv skipa rättvisa. Oraklet kräver soning i stället för hämnd och därmed också att rättvisan skall underställas en högre instans. Soningen skall ske enligt vissa regler med religiös sanktion och dessa regler är de samhälleliga lagarna, som ställs över släktens självtagna rättigheter. Staten blir den instans som handhar de gudomliga lagarna och förfogar över rättskipningen. Samtidigt blir sonandet inte blott en rening utan just en fråga om rättvisa med individen som föremål och i enlighet med ett samhälleligt system. Brottsligheten kan uppfattas som en social angelägenhet, som en utveckling av den gamla tron att befläckelsen drabbade hela den stad där en mördare fanns.

Denna utveckling från släktmoral över reningar till rättskipning enligt etiska principer har setts som en rent religiös utveckling. Den svenske antikforskaren Martin P. Nilsson menar att ”Apollon tog lagstiftningen i sin tjänst för att inskräpa kravet på renhet”. Det är rimligare att se förhållandet omvänt. Orakelinstitutionen blir ett instrument för att etablera staten som rättskipande instans.

I förhållanden till templet i Delfi fanns inristade en rad tänkespråk som tillskrevs de sju vise och som blev en måttstock för den allmänna moral, som även utlärdes av oraklet. Där återfinns de bevingade uttrycken ”Känn dig själv”, ”Intet till övermått”, ”Var måttfull”, m. fl. Dessa tänkvärda minnesord har även setts som måttstock på grekernas andliga mognad. Huruvida

Apollon också här tog samhällssträvandena i sin tjänst har man inte fått veta, än mindre att det skulle kunna vara tvärtom.

Hela den inställning som Apollonreligionen representerar brukar kallas lagiskheten. Den var strävan att vinna gudarnas bevägenhet genom att uppfylla deras bud. Och det främsta bud människorna hade att iakttaga gentemot de olympiska gudarna var just ”Känn dig själv”, dvs. kom ihåg att du bara är en människa. Man fick inte överskrida den gräns som var satt mot makten och lyckan, inte förhäva sig ty då drabbade gudarnas vakande hämnd. Fromheten var att böja sig och underkastelsen ledde till kvietism. Idealet var att tillhöra de ringa i samhället och att foga sig i sitt öde. Det fanns en rad sedelärande berättelser om rika och mäktiga män som störtats i olycka, naturligtvis inte för sina förbrytelser mot folket, utan därför att deras storhet varit en utmaning mot gudarna. Moralen var ett utslag av hela den grekiska världsuppfattningen som i harmonin och jämvikten såg grunden för tillvarons ordning. Måttfullhet var samtidigt ett lämpligt ideal i ett samhälle med ökande klyftor mellan befolkningsgrupperna.

### **Slavsamhället**

Att hålla slavar var en gammal sed i Grekland. Homeros omtalar handel med slavar och sannolikt förekom de redan i det äldsta grekiska samhället. Slaveriet ökar emellertid under den tid då det grekiska samhället utvecklas mot en stadskultur. Stadsstaten innebär ett genombrott för slavarbetet, som utgör basen för dess ekonomi. Den ökade slavhållningen var till en början en frukt av de ständiga krigen mellan grekiska städer. Då en stad intogs jämnades den med marken, den vuxna manliga befolkningen dödades och kvinnor och barn to som slavar. Den allt rikligare förekomsten av slavar bidrog till släktsamhällets upplösning genom att de utgjorde en stor befolkningsgrupp, som inte hade familj och helt tillhörde sin ägare. Det var både oekonomiskt och farligt att inte sysselsätta denna grupp i större arbetsformer, som samtidigt gick

utöver ramarna för släktsamhällets ekonomi. Ordet för slav, *andrapodon*, betyder ungefär ”manfoting”, som kan jämföras med ”fyrfoting” för djur, och en slav var alltså arbetskraft och ingenting annat. Med slavarbetets genombrott upphör även de tekniska uppfinningarna och därmed den tidigaste naturvetenskapen. Handeln med slavar ökar i betydelse och grekerna börjar förslava även icke-greker, eller barbarer.

Solons reformer var alltså inte något ingrepp mot slaveriet utan mot släkterna och utarmandet av den egna befolkningen. Stadsstatens politik grundades på de fria medborgarnas styre och även om greker förslavade greker, var det en skillnad mellan slavar tagna i krig med andra städer och förslavande av medborgare. Även fattiga medborgare kunde skaffa sig slavar. I stället för de rika släkterna framträder nu stadens medborgare som en härskande klass. Medborgarna åtnjöt en rad konstitutionella privilegier. Förutom ekonomiska privilegier som rätt till inkomstbringande ämbeten, utdelningar vid officiella kultfester och dylikt, hade medborgarna ensamrätt till den politiska makten. Detta var innebörden av den berömda grekiska demokratin. Alla fria män hade lika rättigheter att rösta och delta i maktutövningen. Uteslutna var majoriteten av befolkningen dvs. kvinnor, främlingar och slavar. Demokratin var alltså som ofta är fallet i själva verket en styrelseform, där en klass i kraft av ekonomiska och politiska privilegier härskade över folkmajoriteten. Att det kallades demokrati, det grekiska ordet för folkstyre, berodde på att det sågs i motsats till enväldet eller tyranniet. Dessutom räknades inte kvinnor och slavar som människor och främlingarna kunde inte erhålla medborgerliga rättigheter, eftersom de inte var födda i staden utan kom från någon annan del av Grekland. Uteslutandet av dem från demokratin var förmodligen ett försiktig-

hetsmått på grund av de ständiga krigen mellan greker. De utgjorde annars en betydande del av befolkningen och fyllde en viktig ekonomisk funktion.

Det grekiska samhället utvecklades till ett slavsamhälle och stadskulturens uppblomstring inneslöt början till dess upplösning. Den ekonomiska utvecklingen stagnerar i en process som sträcker sig från 400-talets storhet till den grekiska kulturens uppgående i hellenismen på 200-talet före vår tideräkning<sup>1</sup>.

Slaveriet har emellertid i mycket ringa utsträckning avsatt sig i myt, tro och litteratur och detta faktum har tagits till intäkt för att slaveriets betydelse inte var så stor. Slavarna var för detta samhälle en självklarhet och det skulle ha fordrats en öppen problematik, för att man över huvud skulle ha blivit medveten om deras roll. Det är helt naturligt att ett samhälle inte producerar en klar bild av sig självt utan tvärtom en idealiserad och döljande. Det är också på grund av den ideologiska uppfattning som de borgerliga historikerna hade av den grekiska kulturen, som också de haft ett intresse av att förringa slaveriets dominerande roll. Västerlandets borgerliga samhälle grundade också det sin uppgång på slavar, i slavhandeln från Afrika och i slaveriet i Nordamerika, USA. Det föll sig naturligt för den överklass historikerna tillhört att göra gemensam sak med de grekiska slavägarna, (ty slavägare var alla fria medborgare i stort sett). Inte heller har proletariet ansetts vara det bärande underlaget för den industriella utvecklingen i Europa, inte förrän det fått egna talesmän vill säga.

Det är inte slavarna som skrivit den grekiska historien. De hade ingen del i den politiska makten och inte i kulturutövningen; de såldes och förbrukades som arbetskraft. Därför kan vi bara spåra deras existens och liv i de återspeglings av samhällets syn på sig självt, som avsätter sig i myt, religion och ideologi. Människornas förhållande till gudarna ges ibland drag, som röjer en likhet med slavens till sin ägare. Fromheten blir som vi sett ofta en upplevelse av maktlöshet och underkastelse. Gudarna var som människor fast oändligt mycket starkare, skönare och mäktigare. På samma sätt betraktade man slavarna i relation till fria människor. Slavar var människor, men utan mänskliga rättigheter. Man kunde förfoga med dem som man ville, sälja dem, kastrera dem, döda dem eller ha en viss förlustelse av dem. Sådana analogier får sällan några öppna uttryck, men det finns åtminstone en talande historia. Sokrates, som var begåvad med en sällsynt intuition, sätter fingret på denna punkt. I dialogen Faidon avhandlas döden och självmordet i Sokrates sista samtal i fängelset före dödsdomens verkställande. Sokrates hävdar att en sann filosof hela livet bör förbereda sig för döden och sträva att nå den. Men man bör dock inte ta sitt liv ty ”det lär inte vara rätt”. ”Människan är nämligen underställd gudarnas vilja och detta kan ses på samma sätt som slavarnas förhållande till oss.”

”Vad som säges härom i de hemliga lärorna, att vi människor befinna oss i ett slags fängelse och att vi ej få befria oss själva eller rymma, det synes vara ett djuptänkt tal, som det ej är så lätt att få klarhet i. Men i alla fall synes mig *ett* uttalande vara alldeles riktigt: att det finns gudar, som vårda sig om oss och att vi människor äro en del av gudarnas egendom — äro deras slavar. Eller tycker du ej det? Jo, det gör jag, sade Kebes.

Och om någon av dina slavar dödade sig själv utan att du givit tillkänna att du önskade att han skulle dö — skulle du då ej bli förargad på honom och vilja straffa honom, om du på något sätt kunde?”

---

<sup>1</sup> Som läsaren kanske märkt används inte här det kristna uttrycket före och efter Kristi födelse. Det skulle vara särskilt oegentligt i en bok som framför allt behandlar icke-kristna religioner.

Här uttrycks den ”slavsamhällets mentalitet” som borgerliga historiker gjort sig blinda för och den uttrycks av en av detta samhälles mest lysande företrädare. Sokrates säger inte detta av något slags ”ondska”, i stället var han en ovanligt ärlig människa. Passagen är inte en lapsus utan ett av de få tillfällen då vi får veta något av hur man såg på denna stora befolkningsgrupp som dömts att förtigas och arbeta. De slukades av stenbrotten och vapenfabrikerna, medan deras ägare stoppade pengarna för deras arbete på fickan utan närmare reflexion. Aristoteles framhåller att slaveriet var en nödvändighet och det hade han rätt i. Slavhållningen var nödvändig i det grekiska samhället, men Aristoteles menade som en sann samhällsideolog att den därmed också var *natur*nödvändig. Därvidlag har historien vederlagt honom även om senare samhällen också betraktar sina ekonomiska villkor som naturlagar och en följd av människans natur.

## Religionens omvälvning

Inom den kulturella ramen i Grekland förekommer skilda religiösa inriktningar som avspeglar motsättningar och skillnader i inställning hos olika grupper av folket. I stadsstaternas samhälle dominerar de politiska idéerna och religionen sammanknyts inte till ett fast trossystem. Frånvaron av religiös dogmatism sammanhänger också med samhällets expansiva utveckling i den grekiska kulturens historia. Ett enhetligt och oföränderligt religiöst tros- och normsystem sådant som exempelvis den medeltida kristendomens, förutsätter en någorlunda statisk samhällsbild och är inte möjlig i ett samhälle som genomgår närmast omstörtande förändringar. Därför sker också i Greklands historia en genomgripande utveckling av det religiösa tänkandet. I samband med det politiska och kulturella genombrott, som manifesteras i 400-talets Athen, undergår de religiösa uppfattningarna på flera områden en omvälvning. Hela den kulturella utveckling som har sin grund i samhällets historiska förändringar kan gott kallas revolutionär.

Den tillvarons ordning som låg i grunden för den religiösa världsuppfattningen, kunde inte ses på samma sätt då den mänskliga tillvarons villkor förändrats. Problemet med tillvarons rättfärdighet som gestaltats inom släktens ramar resulterade i en öppen motsättning i och med släktsamhällets fall. Man kan sedan följa rättsproblemet i tänkandet där de lösningar eller snarare försoningar det ges, står i överensstämmelse med förskjutningar i en större struktur. Det utgör det centrala temat för de s. k. tragikerna, dvs. 5- och 400-talets dramatiska diktare Aischylos, Sophokles och Euripides. Den äldste av dem, Aischylos, förlägger skuld och straff till slakten och bryter därmed med en folklig fatalism som i växlingen av lycka och olycka bara såg en utjämnande princip.

”På bergens högsta toppar, slår blixten oftast ner.” Mot detta ställer Aischylos rättfärdigheten manifesterad i släktens skuld, ”blott gudlöst dåd föder nya, ett brottets yngel som liknar sin mor” och därav förklaras alltså de olyckor som drabbar slakten. Sophokles lämnar frågan om olyckans förklaring öppen. Mot människornas osäkerhet och ovetenhet ställer han den fromma tilltron till de gudomliga lagar som styr tillvaron. Människan kan inte veta vilket arv hon bär inom sig, och hon kan inte sätta sig till doms över gudarnas rättfärdighet.

I de fria medborgarnas demokrati bryter individualismen igenom. I den utveckling dessa dramatiker representerar finns en förskjutning från de stora gudomliga sammanhangen till det mänskliga livets problematik. Den dominerar hos Euripides som driver den mot ett ifrågasättande av den gudomliga allmakten. ”Om gudarna gör något orätt är de inte gudar.” Detta ingår i en kritik mot de traditionella uppfattningarna, där de gamla motsättningarna inte längre förses med lösningar utan leder till en brytning. Kritiken ledde även, som vi skall se, till en öppen konflikt med maktens jordiska intresser.

Frågan om tillvarons rättfärdighet utgick från övertygelsen att tillvaron var en sedan skapelsen *ordnad* tillvaro, och att ordningen var gudomlig och övervakades av gudarna. Denna gudomliga ordning borde då även manifesteras i människornas liv i enlighet med rättfärdigheten. För en sådan syn måste det bli ett problem att komma till rätta med den uppenbara orättfärdighet, som råder genom att fromma och rättskaffens människor lever i olycka, fattigdom och sjukdomar, medan gudlösa njuter en oförtjänt välmåga. Grekernas första lösning var släktskulden, tanken att efterföljande fick lida för förfädernas brott. När denna rättvisa inte längre kan upplevas som någon rätt i samband med släktsamhällets upplösning, ställs problemet på nytt. Det finns antingen möjlighet att återfalla i underkastelsens fatalism, ingen kan förstå de gudomliga lagarna och det är bäst att inte eftersträva någon lycka. Men med individualismens genombrott följer kravet på rättvisa i individens liv. ”Så ropar Rättfärd med rungande röst, — att gärningsmannen ska lida” (Aischylos). Detta blir temat i Apollon-religionens utveckling av tanken på en reglerad rättskipning. Att individen straffas för brott enligt en social ordning kan emellertid inte lösa problemet med tillvarons rättvisa. Ett samhälle med klasskillnader är inte rättfärdigt och när detta samhälle menar sig vara sanktionerat av gudomliga normer kvarstår alltså problemet, även om det onekligen blivit gripbarare. Rättvisa för individen kan, om man fasthåller idén att tillvaron är gudomligt ordnad, slutligen bara uppnås på ett sätt, nämligen genom att straff och belöning förläggs till ett liv efter döden. De traditionella grekiska uppfattningarna av livet efter döden som normerats efter Homeros' skildringar, gav inte utrymme åt en sådan tanke. Hades var en tom skuggtillvaro, och den bleka minnesbild av den en gång levande människan, som man tänkte sig vistas i Hades, var inte i stånd att känna och lida. Människans liv och personlighet var helt knuten till den jordiska tillvaron och efter hennes död t. o. m. mer till hennes kropp — liket — än till hennes avbild i Hades. Iliaden inleds med Achilles' vrede, som var ”olycksdiger till tusende kval för akajernas söner,

och som till Hades en mängd av tappra krigares *själar* störtade ned, men lät *dem själva* för hundar och fåglar ligga på marken till rov — Zeus' vilja var det som skedde.”

(Min kurs.)

Ett liv utanför kroppen var otänkbart, och innan ett liv efter döden kunde fyllas med ett innehåll fordrades inte bara en förändring av själsbegreppet, utan hela den livsuppfattningarnas omvälvning som äger rum i den historiska utvecklingen. Tänkandets nydaning får ett samlat uttryck i Platons filosofi under övergången mellan 4— och 300-talet. Där får även rätts. problemet den lösning som förlägger straff och belöning till livet efter döden. Bakom den sammanfattning av sin tids tendenser som Platons filosofi utgör ligger en lång tankeutveckling, vars inspirationskällor vållat senare forskning sådana problem att de uppfunnit en särskild beteckning för dem, nämligen orficismen. Det skulle här föra för långt att gå in på detta problemkomplex, men det kan vara befogat att påpeka att någon orfisk rörelse inte kunnat beläggas för tiden. före Platon. Flera århundraden senare berättas om orfiker, men de tidiga orfikerna är lika mytiska som sångaren Orfeus själv. Att det skulle existerat en sekt med denna beteckning på Platons tid är ett löst antagande. Däremot anknöts den förändrade uppfattningen av människan och själen till vissa myter om Orfeus och Dionysos.

Det har redan flera gånger framhållits här att grekernas förhållande till sina gudar dominerades av ett avstånd. I döden manifesterades den skarpa skiljelinjen mellan människor och gudar. Det var endast gudarna som ägde odödligheten och när människan dog skildes hon för alltid från de gudar hon dyrkat i livet. Den största synden är att försöka bli lik gudarna, de



vakar svartsjukt över sina privilegier. Underjordens gudar är olympierna främmande och även i kulten går en gräns mellan dyrkan av livets och av dödens gudar. Detta avstånd innebär att människan inte har någon del i det gudomliga, ty det gudomliga är främst odödligheten.

Brytningen med denna syn innefattar en omvärdering av såväl människan som livet och gudarna. I dionysoskulten fanns en närhet till det gudomliga och i kulten av sädesgudinnan Demeter kommer underjord och fruktbarhet att förbindas med liv och uppståndelse. I myten om dionysosbarnet, som räknas som den centrala av de s. k. orfiska myterna, ligger fröet till en ny människosyn. Denna myt berättar hur Titanerna, en slags ondskefulla jätteväsen, sliter sönder och förtär dionysosbarnet. När Zeus upptäcker detta dåd förbränner han titanerna med sin blix, medan gudinnan Athena lyckas rädda Dionysos' hjärta. Av detta skapas en ny Dionysos och ur askan efter Titanerna skapar Zeus människorna. Tolkningen av myten blev att människan har en dubbel natur, en ond och en god. Det onda kommer från Titanerna, medan det goda härrör från dionysosbarnet, som Titanerna förtärt innan det brändes till aska. Denna goda del är därför gudomlig och den är liktydig med människans själ.

Härmed öppnas en rad möjligheter, vilka finns utförda i Platons filosofi. Enligt honom är människans onda natur detsamma som kroppen och hela det materiella livet en förtappelse, som hindrar människan att förverkliga sin sanna natur vilken är själens gudomliga andliga liv. Om själen är gudomlig måste den också vara odödlig och ha del i gudarnas värld. Detta är den sanna världen, som är alltigenom andlig och obefläckad av det kroppsliga materiella. Därifrån kommer själen och dit kan den efter döden återvända. Förutsättningen för detta återvändande är att den hållit sig ren och strävat efter att inte befläckas av det kroppsliga. Människan bör hela livet bereda sig på att dö, som Sokrates sade, och det innebär att man bör ägna sig åt filosofin. I filosofin umgås själen med den andliga världen, eller idévärlden, dvs. de rena begreppen och idealformerna av vilka den materiella världen är en dunkel avspegling.<sup>1</sup> Filosofin är enligt Platon även en strävan att så mycket som möjligt bli lik gud. Den människa som i livet inte beaktat detta, utan hängt sig åt det kroppsliga livet kan inte återvända till det gudomliga, utan måste undergå reningar. Reningarnas plats blir det gamla Hades, som i t. ex. dialogen Gorgias blivit ett fullfjädrat helvete med raffinerat uttänkta straff för olika försyndelser enligt en princip av lika för lika (jus talionis). Straff och belöning är sålunda förlagda till ett liv efter döden och tillvaron kan i sin helhet betraktas som rättfärdig. Det pris som denna lösning kostat är visserligen att hela det materiella livet blivit ont, men det har ändå sitt existensberättigande som en prövning för människan och som en avglans av de gudomliga formernas värld.

Platons tänkande är tidstypiskt på det säregna sätt som kännetecknar genombrottsperioder. Det är som man brukar säga "före sin tid" men det är detta i kraft av en sammanfattning och en nyskapande strukturering av sin tids tendenser. Samtidigt som det ingalunda saknas paralleller till denna omvälvning på andra områden, så kommer de nya tankestrukturerna i Platons filosofi att först långt senare bryta igenom i de allmänna uppfattningarna

Det finns en benägenhet att betrakta idéutvecklingen inom filosofi, religion osv. som resultatet av enstaka individers skapelser. Man bortser då från varje tänkandes beroende av förhärskande idéer och traditioner, och från dessas beroende av den bild av tillvaron som människornas omgivning ger dem och att denna bild har sin grund i de samhälleliga förhållandena. Även om Platon är en ovanlig jätte i tankens värld så kan inte heller detta tänkande ha skett i fria luften.

<sup>1</sup> "Idévärlden" är egentligen en missvisande beteckning på grund av be, tydelseförskjutningen i ordet idé. Det grekiska ordet eidós betyder form, det besläktade ordet eidola betyder bild, avbild. "Formvärlden" vore därför en bättre beteckning.

Inte heller kan det vara tillräckligt och särskilt meningsfullt att hänvisa till vad man kallar ”den orfiska riktningen”. Omvälvningen i människosyn och livsuppfattning måste också ses i samband med förutsättningarna för de nya idealen i samhällsförhållandena. Den förändrade samhällsbilden efter statsstaternas etablerande avsetter sig inte bara i faktum av tänkandets uppblomstring utan också i innehållet av detta tänkande.

Framväxten av en individualistisk människosyn har ett klart samband med de fria medborgarnas samhälle. Att detta samhälle i grunden var ett slavsamhälle avspeglar sig däremot inte lika klart i tänkandet, och det har sin grund i att ett samhälles härskande klass har ett ideologiskt intresse av att bortse från motsättningen till den klass de härskar över. Denna motsättning framhävs inte i den härskande ideologin utan skyls över och legitimeras och avspeglas därigenom endast indirekt. Det samhälle Platon levde i dominerades av människor som ägnade sig åt att bedriva politik, rättsutövning, prata och diskutera. De deltog i offentliga kulturfester, besåg processioner och skådespel och ägnade sig åt litteratur, konst och undervisning. Men de arbetade inte, ty detta skötte slavarne. Det andliga livet var ett liv för fria män och det mest kroppsliga, materiella liv som detta samhälle uppvisade var slavarnas liv. Platons statsideal var en filosofernas diktatur över ett arbetande, krigförande folk. Demokratien i Athen föraktade han, inte för att den inte var någon demokrati utan för att den utvecklade en inre maktkamp, som urartade i ett rent intrigspel enligt känt mönster. Sålunda betydde de personliga avslöjandena lika mycket i spelet om den politiska makten i 300-talets Athen som i våra dagars USA.

### **Konflikt och upplösning**

Efter perserkrigen uppnår Athen på 400-talet sin verkliga storhet, som emellertid snabbt går mot sitt fall under en närmast hektisk kulturutveckling. Den offentliga religionsutövningen blir ett viktigt instrument för den statliga patriotismen, samtidigt som de gamla motsättningarna i den religiösa världsuppfattningen slår ut i öppen kritik. Denna tid är därför religionsprocessernas tid, men också mysteriekulternas.

Religionskritiken drabbar den mytiska världsuppfattningen som hade sin grund i en äldre tids förhållanden och därför framstod som orimlig. De grovkorniga myterna om gudarnas mellanhavanden ansågs strida mot moralen och de mytiska förklaringarna av tillvarons uppkomst och inrättning råkade i konflikt med den framväxande naturvetenskapliga teorin. Konflikten orsakades dock inte direkt av ett ifrågasättande av de religiösa utsagorna, ty dessa var inte dogmer som exempelvis den kristna mytiska världsbilden. Men den kultiska religionsutövningen hade sin grund i myten, eftersom den hade en tyngdpunkt i tydande av naturhändelser som sågs som järtecken från gudarna. Religionsutövningen gjordes till en grundval för medborgerlig lojalitet då statskulten främst tjänade patriotismen. Om naturhändelserna gavs vetenskapliga förklaringar undanrycktes förutsättningarna för spådomskonsten och på den vägen kom naturfilosofer att betraktas som gudlösa. I själva verket måste den naturvetenskapliga teorins framväxt innebära en kamp mot religionen. Den var ett övervinnande av de uppfattningar som bakom tillvaron ser en struktur av övernaturliga krafter.

Att förklara ”månen vara en sten och solen ett glödande klot” var inte bara pietetslöst, i sina konsekvenser ledde det till ett hot mot samhällets grundvalar. I den religiösa ideologin var tillvaron ordnad enligt gudomliga lagar och hela världen var en moralisk ordning. Såväl naturens gång som det mänskliga livet vilade på eviga lagar. Detta hade ju redan tidigare lett till ett rättfärdighetsproblem som givits skilda religiösa lösningar. Den naturvetenskapliga synen på tillvaron öppnar här möjligheten till ett ifrågasättande inte bara av att månen är en

gud utan av att samhällets inrättning kan legitimeras genom gudomliga principer. Det finns en direkt förbindelse mellan naturfilosofin och de s. k. sofisterna. Att detta ord fått en dålig klang har flera skäl, dels beror det på att sofisterna invecklade sig i politiska intriger och ordvrängeri, dels på att de stod för en kritik av en samhällsordning vars ideal sentida borgerliga historiker identifierat sig med.

Sofist betyder vishetslärare och den konst de lärde ut var argumentationskonsten. Deras förekomst är typisk för ett samhälle där man talar sig till den politiska makten och talar sig fri från anklagelser i offentliga rättegångar. Det var också naturligt att de kom att ägna sig åt samhällsfilosofi. Den hetaste debatten stod kring begreppen fysis och nomos, där fysis betecknar naturens ordning och nomos (lag) betecknar samhällets. Sofisterna hävdade att det var endast fysis som var naturnödvändiga principer (alltså naturlagar) medan nomos var konvention och sedvänja. Nomos var en mänsklig produkt och den kunde därför ifrågasättas. I klartext kunde man alltså ifrågasätta samhällets ”spelregler”, de följer varken någon gudomlig eller naturlig nödvändighet. De kan förändras och eftersom de har tillkommit genom människors försorg så kan de också ändras genom människors försorg.

Nu framställde sofisterna denna lära i eget intresse och utan att hävda att nomos vore orättfärdigt. Men frågan var ställd och resultatet blev en rad av religionsprocesser vilkas verkliga innehåll var politiskt. Juryn i en vanlig athensisk rättegång bestod av 500 fria medborgare och det var därför tacksamt att utnyttja ett labilt, religiöst läge för att röja motståndare ur vägen och på längre sikt försöka rädda den maktstruktur som redan befann sig i upplösning.

Religionsprocesserna skördade många offer och ett av dem råkade bli Sokrates. Dvs. saken har alltid framställts så att man tog Sokrates för sofist och fällde honom därför, medan han i själva verket var deras argaste motståndare. Det är svårt att få klarhet i denna fråga eftersom vi bara har Sokrates genom Platon och hos Platon skulle inte Sokrates kunnat vara ett ideal om han inte stått upp till försvar av nomos och den gudomliga rätten till makt. Saken kompliceras av att de som drog Sokrates inför rätta uppenbarligen utnyttjade den religiösa hetsen mot solisterna, medan deras egna skäl var politiska. Anklagelsen var betecknande: Sokrates förförde ungdomen och missaktade statens gudar och ville införa egna väsen. Den sista punkten är faktiskt mest konfunderande.

Hur man än betraktar dödsdomen så var den ett justitiemord. I statens ögon dvs. dess makthavares, kan dock Sokrates inte ha varit en oförarglig figur och de hade ingen anledning att skilja mellan honom och sofisterna.

De statens gudar han anklagas för att missakta är emellertid inga andra än olympierna, även om dessa blivit liktydiga med patriotism och medborgerlig lojalitet. De framstod alltmer som en samlad makt och deras alltför uppenbara användning som statlig maktsymbol kom att degradera dem. Medan man å ena sidan finner en tendens till en monoteistisk gudsuppfattning kommer gudsbegreppet å den andra att närma sig en ren ödesuppfattning. Gud, gudarna och ödet blir utbytbara begrepp och de gamla gudarna fyller inte längre funktionen av den övernaturliga maktens representanter. Den statliga religionen blir ett tomt sken av bröd, skådespel och lönande prästämbeten.

Den individualistiska strömningen inom religiositeten vände sig i stället till mer närstående gudar. Den gamla kulten av heroerna blomstrade upp och eftersom dyrkan av en hero var knuten till hans grav gick detta samman med lokalpatriotismen. Kulten av läkedomsguden Asklepios i Epidaurus blir ett centrum för individualistisk fromhet och helbrägdatro. Asklepios överflyglar Apollon och kulten fortsätter med oförminskad popularitet långt fram i

senantiken. Den religionens upplösning som yttrar sig i kritik, vantro och religionsprocesser och dessutom den statliga kultens förflockning, innebär inte att människorna slutade vara religiösa. På de grekiska stadsstaternas undergång vid först den makedonska och sedan den romerska erövringen följer en uppflammande folklig religiositet. Den s. k. vidskepelsen, dvs. folklig magi, spådomar och amuletter blir ett allt påtagligare inslag i den samhälleliga upplösningen. De högre klassernas religionsform framför andra under hellenismen blir mysteriekulten.

Mysterieformen utvecklades först kring sädesgudinnan Demeter och hennes dotter Kore. Varje år firades i den lilla staden Eleusis en bit från Athen en skördefest till Demeters ära. Det var från början en agrar rit, vilket även framgår av den myt som låg till grund för kulten. Den berättar hur Demeters dotter Kore rövats bort av underjordens och rikedomens gud Pluton. Demeter sörjer sin dotter så att all växtlighet försvinner. Slutligen kommer Kore tillbaka, men har då förtärt en granatäppelkärna hos Pluton och detta att hon ätit något i underjorden binder henne vid den. Hon måste därför i framtiden vistas en tredjedel av året hos Pluton, som blir hennes make och egentligen inte är någon annan än Hades. Kore är den unga säden som på våren skördas och läggs in i underjordiska förråd. Sen följer den heta grekiska sommaren då allt förvissnar. Till hösten kommer grönskan tillbaka då säden tas upp och sås ut.

I kulten av Demeter kom uppfattningarna att centreras kring livets försvinnande och återvändande, som åskådliggjordes i symboliska former. De gudar som här dyrkades förbands med samma underjord som människan kom till i döden. Så uppkom tanken att den som tagit del av kulten efter döden skulle få möta sina gudar. Deltagandet i kulten var ett undfående av något gudomligt som sedan inte fick yppas för icke invigda. Det var ett mysterion, dvs. något man måste hemlighålla. Det var endast de invigda som fick en bättre lott efter döden och invigningen sågs som en rening. De oinvigda skulle få ligga i smutsen som man uttryckte det. Också här kommer alltså tanken på en form av straff och belöning efter döden. Den utvecklingen fanns ju också i Platons filosofi och den var ödesdiger. Under de följande århundradena med dess öppet folkliga religiositet blir religionen ett uttryck för en upplevelse av skräck och straff. Underjorden blir ett helvete som utmålas i sadistiska färger som nästan kan mäta sig med raffinemanget hos kristna helvetesskildrare. Gudarna viker undan för ett obevekligt öde mot vilket ingen fromhet och knappast trollkonster hjälper. Mysterierna var en undflykt undan både helvetet och ödet men de var inte för folket. Det kostade pengar att bli invigd och tron förefaller ha varit vacklande. I Roms överklassmiljöer blir mysteriekulterna närmast rafflande modekulter.

Samtidigt fortsätter strävan att skapa en samlade religion. Monoteismen blir en självklarhet för filosoferna och en strävan hos de maktavande. Varken kejsarkult eller soldyrkan kan dock fylla den samlade makten med ett religiöst innehåll. Dessa århundraden utvecklar det religiösa klimat som blir kristendomens utgångspunkt.

## ***Främre orienten flodkulturer***

### **Egyptierna**

#### **Floden och makten**

Som flertalet av de äldsta organiserade kulturer historien känner var den forntida egyptiska kulturen en flodkultur. Floden var den ekonomiska grunden därigenom att de möjligheter den erbjöd också var förutsättningen för utvecklandet av en kultur. Vattnet är ursprunget till liv, men vattnets reglerande är ursprunget till ett samhälle. I mytologierna är vattnet ofta ett

kaotiskt ursprung som gudarna på något sätt ordnar genom skapelsen. Gud skapar inte vattnet i Genesis, han skiljer det åt så att det ska vara på bestämda platser. I den babylonska myten skaffar sig gudarna makt över vattnen och tämjer dem därmed. De kulturskapande krafterna uppfattas i den övernaturliga maktens kategorier.

Den ålderdomliga egyptiska kulturen är därför ingen gåta, den är en fråga om bevattning. Nilen svämmade årligen över sina bräddar och när den drog sig tillbaka kvarlämnade den ett fruktbart slam. Denna tillgång kunde utnyttjas bättre om man reglerade och portionerade ut vattnet. Detta fordrade emellertid beräkningar och organisation. Bevattningssystemets organisation betingar den sociala organisationen, till en början i mindre enheter. Ett samlande av dessa enheter under en enda centralmakt blir sedan förutsättningen för ett blomstrande jordbruk, som kunde försörja en stadskultur. Beräkningarna kunde lägga grunden för en omfattande administration, vilken genom att upprätthålla en social ordning kunde ta hand om överskottet i jordbruksproduktionen. Beräkningarna utvecklar en avancerad kunskap om tiden, grundad på solens gång och stjärnornas ställning. Det är inte för att solen skiner het över Egyptens land den dyrkades. Den ordnande makten överfördes på solen och Farao är den gudomliga solens son och själv gudomlig. Från bevattningskanalernas reglering till förvaltningen av överflödets skatter uppbyggdes makten i en hierarkisk struktur. Makten försågs med gudomliga attribut och inordnades i ett kosmiskt mönster. I egyptisk mytologi manifesteras skapelsen av solens födelse. Religionens historia följer den politiska utvecklingen mot ett enat rike och manifesterar maktstrukturen i skapelsemyter, kunga-ideologi och dödstro.

Egyptens äldsta historia ligger i ett dunkel före omkring 3000. I denna äldsta tid bestod landet kring Nilen av lokala områden utan närmare samröre med varandra. Varje sådant område var en enhet, möjligen en ansats till övergång från by till stad, och vart och ett med sin lokale huvudgud som gällde för den främste av gudar. I denna tid har de egyptiska gudarna fått sin ursprungliga karaktär vars mest utmärkande drag tycks vara motsättningen till naturen. Makten är manifestationen av faran från öknen och vildmarken eller av den alltid dyrkansvärda fruktbarheten. Detta är i varje fall en tänkbar förklaring till att så många av de egyptiska gudarna har djurgestalt. Det har också framställts andra teorier, t. ex. den tidigare nämnda (sid. 99), att det skulle röra sig om en ursprunglig totemism, som ju emellertid grundade sig på en missuppfattning av vad totemism är. Eftersom djurgestalten i historisk tid är en konservativt bevarad karaktär hos gudar, som genom den samhällliga utvecklingen fått en annan innebörd, måste omfattande teorier om "ursprunget" förbli spekulationer.

Paret Schu och Tefnut från trakten av Heliopolis är liksom gudinnan Sachmet gestaltade som lejon. Horus är en falk och Thot en ibisfågel. Av tamdjuren finns kattgudinnan Bastet från Bubastis, kon Hathor från deltat och vädurguden Chnum från övre Egypten där det förekom fåravel. Människogestaltade gudar förekommer också och då mest som fruktbarhetsgudar med starkt framhävd fallos som exempelvis Min från Koptos och Ptah i Memphis. Att gudarna har djurgestalt innebär inte att man dyrkade djuren, det är fortfarande en gudadyrkan på samma sätt som gudar i mänsklig gestalt ändå är gudar.

Gudarna är lokalt bundna, de tillhör den ort där de dyrkas och denna hemhörighet behåller de även sedan de blivit erkända över ett större område. Strävandena att slå samman de små enheterna till större med gemensam administration tar sig uttryck i en kamp mellan de lokala gudarna. Denna process påverkar även gudarnas karaktär. När en ort blir huvudort med hegemoni över kringliggande områden manifesteras dess gud som härskare över de andra. Om de andra har en likartad karaktär med huvudguden kan han slå ut dem. Alla falkgudar kommer

t. ex. så småningom att uppgå i Horus. Men gudarna kan också modifieras så att exempelvis en lejongudinna förses med haröron, eller så att flera gudar slås samman och så att säga får bilda familj enligt en hierarkisk struktur.

Med utvecklandet av en mer omfattande social organisation följer också en ökad inriktning på sociala, kulturella och mänskliga förhållanden. Gudarna gestaltas som människor med bibehållande av sina attribut. Ofta har de en människokropp med djurhuvud, som den ibishövdade Thot. De får också attribut i enlighet med denna inriktning. Thot blir skrivares och lärdes gud, Bastet blir en kärleksgudinna och Horus den kungliga maktens gud.

Denna utveckling är rätt mycket en konstruktion utifrån de spår den historiska utvecklingen mot ett enat rike lämnat. Det är först när man kommer fram till den genom kungalängder och andra källor historiskt dokumenterade tiden, som man befinner sig på säkrare grund. Kampen för överhöghet över hela Egypten resulterade först i två riken, Övre och Nedre riket. Dessa två har en naturlig olikhet och en motsättning mellan dem bevaras även sedan de slagits samman till ett. Kungaresidenset ligger omväxlande i Övre och Nedre Egypten och faraos kallas konung över de båda länderna, de har också olika kungakronor.

Hur den folkliga religionen gestaltas under utvecklandet och konsoliderandet av den enhetliga makten får man gissa sig till. Så som oftast är fallet har inte folket fört någon talan inför historien. Den förhärskande religionen är också de härskandes religion. Kring den centrala makten utvecklades en prästerlig teologi som bygger under rikets storhet och enhet. Kungaresidenset flyttades vid dynastiernas maktskiftet mellan de stora städerna och prästerskapet där hade en viktig uppgift inte bara kultiskt utan även religiöst-ideologiskt. Redan i de tidiga enhetssträvandena sammanfördes gudarna i grupperingar och denna tendens underbyggs till teologiska system i det enade riket. De centrala orterna med anspråk på överhöghet utvecklar mytiska skapelseberättelser som knyts till faraos makt. På grund av maktkampen mellan olika områden konkurrerar dessa mytiska världsförklaringar med varandra och lyckas för vissa perioder slå ut varandra. Det finns fyra sådana stora system, vilka även röjer en stark ömsesidig påverkan; det osirianska, det heliopolitanska, det hermopolitanska och Ptah-teologin i Memphis. Vart och ett av dem är alltså knutet till ett bestämt område eller stad, dvs. till det lokala prästerskap som stod bakom och tidvis hotade faraos makt.

Myten om Osiris från Busiris i deltat har bevarat mycket av en ursprunglighet och den hade tydligen också en stark folklig anknytning. Dess popularitet varade genom hela Egyptens historia och kom att överleva den och bli en av romarrikets modekulter. Under dessa tusentals år har givetvis dess innebörd undergått förskjutningar och uttolkningarna av den är också många. Dessa förskjutningar måste ha inletts redan då den i äldsta tid lades till grund för kungaideologin. Osiris skall ha varit en forntida kung som härskade i Busiris. Han lärde sitt folk goda seder, sädesodling och instiftade kulturella institutioner. Han hade en ond broder, Seth från Övre Egypten, som genom en dolsk plan lyckades mörda Osiris. Seth tillverkade en kostbar kista och lovade den till den som den passade för. Eftersom den var gjord efter Osiris' mått sluter den till om honom, Seth skruvar på locket och kastar kistan i Nilen. Osiris' maka Isis återfinner den emellertid, varpå Seth sågar Osiris i 14 bitar som sprids över landet. Då Isis med stor möda hopsamlat även dessa återuppstår Osiris som härskare i de dödas rike. Deras son Horus hämnas sin far och efterträder honom som kung.

Här återspeglas den sociala utvecklingen, den ursprungliga splittringen i lokala områden, rivaliteten mellan Nedre och Övre Egypten och slutligen Nedre Egyptens överhöghet för hela riket. I kungaideologin identifieras faraos död med Osiris och hans efterträdare representerar Horus. Som Osiris fortlever faraos i dödsriket vilket länge var ett kungligt privi-

legium. Längre fram i tiden kan envar, åtminstone envar som var stadd vid kassa, hoppas på ett liv som Osiris efter döden. Den levande farao är som Horus en gud på jorden, invigd genom tronbestigningens ritualer.

De statsteologier som efterhand konkurrerar ut den osirianska visar både på en maktförskjutning och en förändring av den religiösa världsbilden. De är uppbyggda som solära kosmogonier, dvs. en myt om kosmos skapelse med solen som den dominerande kraften. Utvecklingen visar också hur nya gudar infogas i systemen efterhand som de uppnår en omfattande betydelse. Den helipolitanska skapelsemyten handlar från början om det urtillstånd då jordguden Geb och himmelsgudinnan Nut ligger förenade i en omfamning. Detta statiska tillstånd upphör då Nut häver sig upp för att föda deras son solguden Re. I den utbildade teologin är den en niogudakrets med de osirianska gudarna infogade. Farao blir Res son och solgudens makt upphöjs till den centrala. Efter döden förvandlas eller blir farao genom ett invecklat begravningsritual till en ljusande som får färdas med solgudens båt. Den centraliserade administrationens högste potentat är son till den makt som bringat skapelsens ordning i världen. Denna makt är samtidigt den ordning som reglerar kalendern. Solkalendern var unik för Egypten, de övriga antika samhällena, Grekland, Rom, Babylonien hade månkalendrar. Solguden Re förblev inte ensam om sin ställning utan kom att få konkurrens av andra solgudar till följd av maktförskjutningar och maktkamp inom riket. Nedre Egypten, där även Heliopolis låg, lyckades inte i längden behålla sin dominans. Det hermopolitanska systemets huvudgud var solguden Amon, född av urtidskrafternas fyra gudapar. Hermopolis låg i Övre Egypten och när denna "rikshalva" uppnår en starkare position får Re maka åt sig till förmån för Amon. Konflikten löses genom en kompromiss och under en lång tid bär riksguden dubbelnamnet Amon-Re, tills Amon ensam kvarstår. Under historiens gång kommer kungaideologin att inta en allt mer dominerande roll. Maktkoncentrationen avspeglas i den påkostade kultiska och religiösa apparaten där solguden som Amon kommer att framstå som den högste och ende. Därigenom stärks och legitimeras faraos gudomlighet och de rituella formerna kring tronbestigningen, det heliga äktenskapet och kungabegravningen utgör en manifestation av makt. Kultens praktfulla former och hela religionens koncentration på den gudomlige farao betingas av nödvändigheten att skydda och bevara den maktstruktur som bar upp förvaltningen. Den byråkratiska förvaltningen var i själva verket ytterst sårbar. Varje maktskifte innebar en fara och ett anfall utifrån kunde slå sönder den för århundraden framåt. Därför krävdes en oavbruten inriktning på att klä detta system i en styrka manifesterad i faraos helighet, i överflödets rikedomar och i ett övervinnande av själva undergången, dvs. döden. I takt med kungaideologins dominans växer därför prästerskapets inflytande. Den inre maktkampen blir till sist rikets fall mer än vad yttre fiender kan sägas förorsaka det.

### **Prästerna som chefsideologer**

De faror för konflikter och upplösning som betingades av de ekonomiska och politiska förhållandena, framkallade en strävan till en stark sammanhållande religiös ideologi. Det religiösa tänkandet har även ett påfallande försonande och bevarande drag. I det fjärde teologiska systemet, Ptah-religionen från Memphis på gränsen mellan övre och nedre Egypten, handlar myterna om samordning och försoning. I skapelsen framstår Ptah som en överordnad allgud som skapat världen "genom sin tungas ord och sitt hjärtas tanke" medan de övriga gudarna varit biträdande och vittnen. Gudarna jublar över Ptahs verk och Ptah själv är en gåtfull gud vars karaktär i sig rymmer ett flertal motsättningar i förening. Myten berättar också om en symbolisk försoning mellan Horus från Nedre och Seth från Övre Egypten vid Ptahtemplets portar.

Religionen över huvud har ett starkt konservativt, alltså bevarande, drag. Gudarnas karaktär, de rituella formerna och bildframställningarna bevarar sina särdrag trots de förändringar och förskjutningar som inträffar. Fast tidens gång manifesteras i dynastiernas växling och kalenderberäkningarna förblir intresset för evigheten dominerande. Konservatismen slår ut möjligheterna till en historisk medvetenhet. Förändringarna sker omärkligt genom små förskjutningar under långa perioder. Föreställningar av skilda ursprung sammanfogas i harmoniska system och kulten bevarar de ålderdomliga formerna. När den egyptiska kulturen blev känd för kringboende folk var det just dess säregna och av ålder märkta former som imponerade. Den grekiske historieskrivaren Herodotos betraktade egyptierna som världens mest religiösa folk. När någonting ansågs vara mycket gammalt sade man att det härstammade från Egypten.

Religionen var givetvis inte bara ett instrument, det religiösa tänkandet och idealen påverkade även kulturens övriga former. Den avancerade matematiken utvecklades inte bara i administrationens tjänst utan i än högre grad för de storslagna tempel- och pyramidbyggnaderna. Skrivkonsten förfinades i sin kultiska användning medan man för administrativt bruk kunde begagna sig av enklare former. Kalenderberäkningarna sammanvävdes med mytiskt stoff, trots att de grundades på noggranna observationer. Den egyptiska kalendern, som senare övertogs av Rom under Caesar (den julianska kalendern, som alltså ligger till grund för den västerländska) utgick från solåret om 365 dagar. Nyåret inträffade vid midsommartid då stjärnan Sirius visar sig i daggryningen i en viss position. De stred emellertid mot egyptiernas dyrkan av regelbundenhet och mot deras konservatism att laborera med skottdagar. Kalendern försköts därför 1/4 dygn vart år i förhållande till solåret, ett faktum som man var väl medveten om och höll noga reda på. Efter något mer än 1400 (sic) år hade kalendern gått runt, dvs. nyårsdagen inföll åter vid den astronomiskt rätta tidpunkten. Vid detta tillfälle firades en stor fest och från Egyptens långa historia känner man faktiskt till flera sådana fester, vilket även är en god hjälp vid beräkandet av kronologin.

Det är naturligt att öppna konflikter måste vara en sällsynthet i detta samhälle och att omstörtande förändringar knappast kunde vinna framgång. De motsättningar som förekom har dolts av ideologin, vilket hindrat dem att komma till öppet uttryck. De människomassor som släpade sten till tempelbyggen och pyramider och de som plundrades på sitt arbetes avkastning till de statliga sädesupplagen hölls nere med slag och okunnighet och hade föga möjligheter att hota den dominerande makten. Vi finner inte ens några uttryck för folkets liv kanaliserat i religiöst tänkande förrän under den begynnande maktupplösningen på 13- och 1200-talen f. v. t.

Under perioden av det s. k. Nya riket från 1500-talet förstärks Amons-prästernas inflytande över centralmakten. Residenset ligger i Tebe i Övre Egypten och samtidigt som denna period är en glanstid innebär den början till upplösningen. Prästerskapets möjligheter till kontroll av förvaltningen sätter dem i stånd att för egen räkning disponera de hopsamlade skatterna. Begravningsformer och kult omges med en slösande prakt, utarmningen ökar och farao reduceras till en galjonsfigur utan reell makt. Amon hävdas som den ende guden, vilket ansetts vara en utveckling av religionen mot ett "högre", nämligen monoteistiskt stadium.

Vid denna tid inträffar farao Amenhotep IV:s revolutionsförsök. Han tar sig namnet Echnaton, proklamerar den tidigare obetydliga solguden Aton som riksgud och flyttar residenset till Amarna. Innebörden av denna ensamstående händelse har varit omtvistad. Att den har en politisk bakgrund synes helt klart, med denna åtgärd kunde farao komma undan Amons-prästernas makt. Echnaton står emellertid även för en förfinad konstutveckling (den berömda



Nefertite var hans gemål) och för en innerlig religiös poesi. Aton besjungs som den ende guden i ordalag som har stora likheter med Psaltarens lovprisningar i Gamla testamentet. Sådana hymner hade visserligen tidigare agnats Amon, men Echnaton bedriver en ihärdigare religiös propaganda. Att hans omvälvning var politiskt motiverad utesluter ingalunda att han själv omfattade den ideologi den kläddes i och till och med kunde ge denna ideologi högstämda religiösa uttryck. I samspelet mellan religion och politik är det inte fråga om ett antingen eller utan just om ett *samspel* vars villkor bestäms av den historiska och materiella nödvändigheten.

Revolutionen blir emellertid kortvarig och med Echnatons efterträdare är den gamla maktordningen återställd. Efterträdaren var en veklig figur, som råkat bli berömd därför att hans grav undgått plundring. Hans namn var Tut-anch-amon, vilket anger återgången till Amon-ideologin. Tebes präster återtar sin makt och kungamakten återhämtar sig aldrig. Till sist, några århundraden senare, utropar översteprästen sig själv till farao över de båda länderna. Egypten blir ett lätt byte för främmande erövrare.

## Döden och folket

I de minnesmärken den egyptiska kulturen efterlämnat, framstår trotsandet av döden och undergången som dess mest påtagliga drag. Det monumentala gravskicket, likets balsamering och de rikt utsmyckade gravkamrarnas berättelser om färden till dödsriket kan inte enbart vara ett utslag av en vidskeplig tro på att livet inte är slut med döden. Inriktningen på evigheten röjer samma strävan att bevara en kontinuitet och upphöja en makt som även manifesteras i den teologiska kungaideologin. Hela dödstron emanerar ur gudomligförklarandet av samhällets enhet i dess högsta maktsymbol.

Osiris som var den mytiske, förste kungen, bevarar sin härskarställning genom att uppstå i dödsriket. Då farao vid sin död identifieras med Osiris upprepas denna mytens innebörd. Makten bevaras och efterträdaren legitimeras som den rätte arvtagaren, Horus, i en kontinuitet. Uppståndelsen som Osiris i underjorden var från början ett kungligt privilegium, hur det gick med andra människor efter döden var helt enkelt inte intressant. Dödstrons utveckling följer därför kungaideologin. När de solära kosmogonierna slår igenom och solguden blir den riksgud, som representeras av farao, förläggs, livet efter döden till himlen. Farao blev vid sin död föremål för invecklade ceremonier som gick ut på att framkalla en *ach*, ett slags ande eller själsprincip som gjorde farao i stånd att färdas till solguden. Hela den dödsbok som behandlar begravningsceremonierna kallas boken om att framkalla en *ach*.

Varje människa har från födelsen en själ ungefär som en dubbelgångare, kallad *ka*. När hon dör och begravs stannar denna själ vid graven och det är den som mottar gravgåvorna, medan en ny själsprincip, *ba*, framställd som en liten vingad varelse, är i stånd att lämna kroppen och förflytta sig till ett gemensamt dödsrike. Detta dödsrike var enligt en tro en slags fortsättning på det jordiska livet fast under angenämare former i de s. k. Earufälten. Med tiden modifieras det gemensamma dödsriket i överensstämmelse med den tro som utbildades kring den döde farao. Det var enbart farao som vid sin död blev en *ach* och bara han som fick resa i solgudens båt efter att ha tagit sig igenom den himmelska topologin. Efterhand förenades denna föreställning med den osirianska underjordstron, eftersom denna redan grundlagda föreställning bevarade sitt grepp. Solbåten tänktes då färdas genom underjorden på sin nattliga resa. Inträdandet i dödsriket beskrevs som ett övervinnande av en rad svårigheter. De faror som mötte den döde nödvändiggjorde att han hade en ingående kunskap om dem, så att han kunde de rätta formlerna som garanterade honom vistelsen hos gudarna. Denna ”guide” till dödsriket skrevs därför på gravkammarens väggar eller nedtecknades på en papyrusrulle som den döde fick med sig. Svårigheterna utarbetades med tiden allt mer och får ses som en

ayspeglning av begravningssedernas privilegierande natur.

I dessa beskrivningar över färden till dödsriket inflätas efterhand de olika föreställningskretsarna till en allomfattande dödstro. Den gamla tron att själarna blev stjärnor på himlen, liksom vistelsen i Earumarkerna, blir moment på vägen mot slutmålet. Förintelsens avgrund i väster, som kallades Dat och var den plats där stjärnorna försvinner, blir en av de faror den döde ska kunna undvika och resan i solbåten blir en etapp på färden. Trots solteologins centrala roll återvinner Osiris' underjordsrike sin dominans i dödstron och det blir slutmålet. Osirianismen trängde ju också in i den heliopolitanska kosmogonin och när vanliga människor får s. a. s. tillträde till dödsriket är det till Osiris' rike de hoppas få komma. Genom att delta i kulten av Osiris, skänka gåvor till hans tempel och helst bli begravd vid Abydos i övre Egypten, kan man efter döden garanteras samma uppståndelse som Osiris. Ett privilegium förblir dock denna döds Kult. Hoppet om en vistelse hos gudarna vilar inte på from tro utan på omfattande och kostsamma förberedelser och ritualer. Att få sin staty uppställd i Osiris' tempel där den i gengäld för tempelgåvor fick del av den dagliga kulten och att få den invecklade rituella begravningen var inte något för fattigt folk.

I det Nya rikets dödsbok, som man kallar grav och pyramidtexterna från denna tid, finns hela dödsideologin utarbetad med alla de provningar och faror den döde hade att genomgå. Höjdpunkten är den s. k. domstolsscenen där den dödes hjärta vägs mot sanningens fjäder inför Osiris' domstol. Detta prov övervinner den döde genom att uppläsa en negativ syndabekännelse, dvs. ett förnekande av en rad synder. Bekännelsen ger en bild inte bara av moralen utan också av det liv de högre klasserna levde.

”Jag har inte gjort så att någon blivit sjuk. Jag har inte gjort så att någon gråtit. Jag har inte dödat. Jag har inte låtit döda. Jag har inte förorsakat någon människa lidande. Jag har inte minskat offren i templen. Jag har inte skadat gudarnas offerbröd. Jag har inte stulit de dödas offerbröd. Jag har inte haft olovligt könsumgänge. Jag har inte bedrivit otukt. Jag har inte ökat eller minskat kornmättet. Jag har inte tillskansat mig åker. Jag har inte fuskat med lodet på vågen. Jag har inte förgripit mig på den ringe. Jag har inte tagit mjölken ur barnets mun. Jag har inte baktalat en tjänare inför hans överordnade. Jag har inte misshandlat ett djur. Jag har inte tagit bort fodret från boskapen.”

Domstolsförfarandet är inte till för att den döde ska frias eller fällas, det finns inte några alternativa utgångar. Inte heller är det adekvat att som man ibland gjort betrakta hela den negativa syndabekännelsen som en magisk formel, som alltså tvingar gudarna att släppa förbi den döde. Provningarna efter döden är just provningar och inte straff. Dödsriket är enklast uttryckt inte till för folket utan ett privilegium, det handlar om fortvaro efter döden och inte om ont och gott och därför saknas den dubbla utgången. Hela dödstron är knuten till begravningsritualerna som uttrycker en strävan att rädda den döde inte från straff utan från förintelse. Det är helt naturligt att uppnåendet av detta inte framställs som ett resultat av en privilegierad samhällsställning, ty det var man inte medveten om, utan som en följd av en from levnad.

Syndabekännelsen uttrycker även en viss omsorg om de ”ringa” i samhället, men deras tro och förhoppningar om döden var förmodligen enklare. Den vet vi inte mycket om. Det är först fram i tiden för maktupplösningen det förekommer några spår av en folklig religiositet. Från tidigare tid finns det exempelvis inga privata böner till gudarna. De lokala gudarna får också antas ha behållit sin ställning hos folket, medan den statliga kultapparaten kring solguden mer var en föreställning som skapade beundran och respekt. Olika magiska bruk intar med tiden en allt mer framträdande roll, vilket är en naturlig följd i en religionsstruktur där det religiösa tänkandet centreras kring makten och uppbäres av överklassen.

## Babylonier

### Landet och erövrarna

Tvåflodslandet eller Mesopotamien som var grekernas beteckning på Eufrat-Tigris-området, blev liksom Nildalen tidigt säte för en flodkultur. Flodområdet från Mindre Asiens bergland och över slätterna ner till utloppet i Persiska viken har emellertid inte Egyptens geografiska slutenhet. Det har därför varit mer utsatt för förändringar, både vad gäller flodernas lopp, som inte har Nilens regelbundenhet, och vad gäller den kulturella historien. Nya folkslag har trängt in över landet och etablerat sig som härskare samtidigt som de anammat och fört vidare den redan befintliga kultur, som mötte dem. Kampen om överhöghet fördes inte bara mellan städer utan även mellan folkslag med olika kulturell bakgrund, vilket orsakat en större splittring även om landets kultur i historiens långa perspektiv företer en viss enhetlighet. De yttre motsättningarna har utövat ett tryck genom upprepade krig och sammanstötningar med kringboende folk. Strävan att etablera riken med en stark centralmakt ledde till öppna konflikter, omvälvningar och maktförskjutningar.

Det härskande skiktet satt inte så säkert i sadeln och dess dominans över folkets liv och tankar kunde inte bli enhetlig och total. Religionen som samhällets ideologi blir därigenom sammansatt och motsägelsefull. Den rymmer öppna frågeställningar, dvs. en problematik som inte slätas över och skjuts undan. Det finns en inriktning på det mänskliga livets mening och tillvarons ondska, som slår över i pessimism och magiska bruk. Gudarna är på en gång mer mänskliga och mer oberäkneliga än de egyptiska.

Dessa religionens särdrag får ses i sammanhang med den växlingsfyllda politiska historia som utmärker området. Flodlandets kultur byggdes upp av krigiska invandrarfolk under ständiga inre maktstrider. Historien är mer landets än ett folks historia, eftersom de dominerande folken växlar. Babylonierna, dvs. det folk vars härskare residerade i Babylon och därifrån styrde landet, var semiter liksom deras efterträdare assyrierna i Nineve. Grunderna till landets kultur lades dock av sumererna som tydligen också var invandrare i landet, men vars ursprung i övrigt är okänt. Redan kring 3000 finns de båda folkslagen i landet och maktkampen har påbörjats i en tidig stadskultur. Sumererna utvecklade kilskriften, var de första att bygga upp en politisk enhet och efterlämnade en rik skatt av kungakronologier, myter och hymner. Semiterna byggde i flera avseenden vidare på den sumeriska grunden. Flera av gudarna har både sumeriska och semitiska namn, myterna finns i skilda versioner på båda språken osv. I denna högre värld avspeglas också maktförskjutningen mellan de olika folken som härskare. I äldsta tid dominerar alltså sumererna vars riksbildningar låg i södra delen av flodlandet. Efterhand uppnår semiterna en allt starkare position och efter en tid av växlande dominans, främmande överfall och återhämtning kommer de att helt överflygla sumererna vilkas kultur de delvis assimilerar.

Babyloniens maktcentrum ligger norr om sumerernas område och assyrernas riksstad Nineve upp mot Mindre Asiens bergland. Liksom i Egypten kommer alltså den politiska tyngdpunkten i området att flyttas från flodmynningen och uppför flodernas lopp.

Den sociala organisationen baseras på staden också sedan de från början självständiga städerna slagits samman till större enheter. Liksom i Egypten konkurrerade de stora städerna om hegemonin, men trycket från yttre fiender är påtagligt i Mesopotamien. Då och då drabbas det mödosamt uppbyggda riket av främmande invasioner. Källorna berättar om städers förstörelse och undergång i klagosånger, som tillskriver gudarnas vrede den olycka fiendens ankomst medfört på samma sätt som Israel såg sin historia. Fiendeinvasionerna innebär också

en kulturell nedgång tills en annan stad griper detta tillfälle att ställa sig som centrum för en omfattande administration och makten övergår till en ny dynasti.

Härskaren utgör den samlande makten i rikets enhet i politisk bemärkelse, men kanske framför allt ideologiskt. Kungaresidensets stad blir en ekonomisk tyngdpunkt som centrum för administrationen, men allt detta baseras på religionen och staden framstår i första hand som den religiösa medelpunkten. Härskaren har sin ställning i kraft av sin förbindelse med gudarna, det är de som skänker kungamakten och står bakom den. Den religiösa kungaideologin eller det sakrala kungadömet som det brukar kallas, utgör garantin för rikets enhet. Prästerskapet spelar därför en betydande politisk och ekonomisk roll, tidvis har de helt handhaft administrationen. Gudarna insätter kungen i hans ämbete och landets välgång är beroende av att de välsignade hans härskargärning. Förbindelsen mellan människorna och gudarna har kungen som en medlande länk och denna förbindelse måste upprätthållas genom en kultisk apparat. Om störningar inträffar i kungens relation till gudarna drabbas landet av missväxt, sjukdomar och olyckor eftersom gudarna då drar undan sitt beskydd.

Stadens tempel är maktens säte och gudarna bor i staden. I inledningen till den babylonska flodberättelsen heter det: ”Denna stad var redan urgammal då gudarna i densamma — fingo lust att ställa till en stormflod.” Detta innebär inte att gudarna identifieras med gudabilderna i templen utan en upphöjelse av staden som centrum i den sociala organisationen. I templet finns gudarnas väg till människorna och genom kungen regerar de landet. Tempelbyggnaden, den s. k. zikkurraten, var byggd i etager till en bergliknande formation av ansenliga mått. Sannolikt var det en sådan som Israels barn kallade Babels torn och uppfattade som en hädelse. Kungen var en ”stor människa” och på bild framställdes gudarna som ännu större människor. De mytiska kungarna från forntiden som t. ex. Gilgamesh var till en viss del gudomliga.

Dessa förbindelser mellan människornas värld och gudarnas är samtidigt manifestationer av makt. Men människorna har inte del i den gudomliga världen utan är helt underkastade gudarnas välvilja och kan aldrig uppnå gudomlighet, dvs. odödlighet. Liksom i Grekland betingas människornas relation till gudarna av ett avstånd som markerar en oöverbygglig gräns mellan mänskligt och gudomligt. Gudarna har skapat världen och vakar över dess ordning. I stjärnornas gång på himlen såg man ett uttryck för denna ordning så att himlakropparna i själva verket var gudar. Människan är endast till för att tjäna gudarna och har därför att finna sig i händelsernas gång. Denna syn kan dock inte förklara tillvaron och överbygga motsättningen mellan tanken på en gudomlig ordning och det onda i människornas liv. Gudarna blir oberäkneliga och nyckfulla och för att lägga en mening i maktens ingripanden tillägger man dem mänskliga egenskaper av ganska tvivelaktig moralisk halt. Gudarna är maktlystna, svartsjuka och hämndgiriga, egenskaper som egentligen står i motsättning till deras gudomlighet. Det finns också en osedvanlig rikedom på gudagestalter. Förutom de höga gudar som svarar för årets gång och den sociala ordningen i landet, har varje område av mänsklig erfarenhet sina speciella makter och gudomligheter. Bakom naturföreteelserna som stormen, åskan, regnet, osv., agerar gudar liksom i himlafenomenen, växtlighet och hantverkskonster, så att tillvaron är uppfylld av gudamakter. Det finns officiella gudalistor med över 600 namn Dessutom förekommer det skaror av demoner, en slags lägre makter som står bakom ondska och olyckor och flitigt anropas i besvärjelser.

Om man utgår från gudstron råder därför en ganska stor kontrast mellan den babylonska och den gammaltestamentliga religionen. Trots detta har de emellertid flera beröringspunkter. Det finns flera babylonska (och sumeriska) texter som visar stora likheter med bibeln, i några fall

så stora att de helt klart måste ha en gemensam källa. Mest påfallande är syndaflodsberättelsen som utgör en parallell till den bibliska, in i detaljer. Detsamma gäller delar av skapelseberättelsen. Livsuppfattning och tänkesätt har framträdande likheter, det finns t ex. en babylonsk hymn som kallats den babylonske Job. Även i Israel finns det sakrala kungadömet (Herrens smorde). Dessa paralleller visar att gudstron inte är avgörande för en religions karaktär i den mening som man haft då man skilt mellan monoteism och polyteism. Avgörande är i stället grundläggande betingelser för kulturens utformning, uppbyggnaden av den sociala organisationen och den sammanhängande strukturen i världsuppfattningen. Likheterna mellan de två kulturernas religiösa uppfattningar kan nämligen inte förklaras vara lån från det ena eller andra hållet. Religiöst tänkande kan inte lånas som man byter varor, det bygger på en tolkning av den verklighet människor upplever och det måste därför finnas något gemensamt i den ekonomiska och sociala strukturen om samma föreställningar återfinns i kulturer som annars är åtskilda.

### Från skapelsen till döden

Myterna, hymnerna, kulten och besvärjelserna återspeglar världsuppfattningen och människornas liv, men det är en sammansatt bild dessa ger. Dels härrör olika element från skilda kulturella miljöer och har sedan traderats och modifierats genom tiderna, dels rymmer uppfattningarna motsägelser med grund i olika utgångspunkter — gudarnas maktfullkomliga värld eller det mänskliga livets villkor. I den babylonska kulturen finns varken den jämna kontinuiteten eller enhetligheten i det religiösa perspektivet från de härskandes villkor som utmärker den egyptiska religionen. Kungadömet centrala betydelse baseras emellertid även i Babylon i skapelsen. Kungen har sin makt genom Babylons nationalgud Marduk, som sägs utöva Enlildömet i Babylon, ty Enlil var sumerernas nationalgud. Marduk är därför skapelsens hjälte och i det kultiska upprätthållandet av skapelsens ordning centreras ceremonierna kring kungens relation till Marduk och därmed gudarnas värld.

Enuma elish, som betyder ”då däruppe”, dvs. i gudarnas värld, är inledningsorden till den babylonska skapelsemyten och har även givit den dess namn. Gudarna har skapat världen men de är också själva framgångna ur skapelsen. Från början fanns bara kaos, representerat av vattnen, det kvinnliga havsvattnet Tiamat och det manliga sötvattnet Apsu. Ur mötet mellan dessa två framgick de unga gudarna vilket samtidigt innebär landets uppkomst. Man kan jämföra detta med uppgrundningen vid flodmynningarna genom det slam floderna för med sig. Kaoskrafterna är emellertid passiva och störs därför av de unga gudarnas aktivitet. Skapelsen framställs här som ett resultat av flera gudaväsens aktivitet. Trots detta har förloppet nära paralleller med det i Genesis. Där liksom i denna berättelse frambringas landet; vattnen och himlafästet ordnas, tiden fastställs genom himlakropparnas bestämda banor osv. I Genesis skildras emellertid inte skapelsen som en *kamp* mellan urtidskrafterna och den skapande aktiviteten.

I den konflikt som uppstår, besegrar guden Ea sötvattnet Apsu och blir för all framtid dess herre, sötvattnet ställs därigenom i den gudomliga ordningens tjänst. Tiamat frambringar då en serie odjur och sänder dem mot gudarna med Kingu, som fått hand om ödestavlorna, i spetsen. Ingen av gudarna vågar möta honom och hans anhang. Ea har emellertid i Apsu-huset frambringat Marduk, som är villig att åta sig uppdraget. Vid ett rådslag hyllar gudarna Marduk som konung och ger honom oinskränkt auktoritet. Efter en kamp dödar Marduk Tiamat och fängslar hennes anhang och genom denna seger kommer ordningen att övervinna kaos och det aktiva skapandet träder i stället för det passiva utillståndet. Av Tiamats kropp

får ena halvan dana himmel, sedan Marduk skapat himlavalvet som ett fäste mot hennes vatten och den andra halvan får förbli därnere, dvs. haysvattnet. Därpå bestämmer han gudarnas platser och gör stjärnbilderna till deras avbilder.

”Han fastställde året och bestämde dess indelning  
så att var och en av de tolv månaderna fick tre stjärnbilder.  
När han hade fastställt årets dagar enligt stjärnbilderna,  
placerade han Niburus band (djurkretsen) som mätare för dem alla.  
På det att ingen måtte bli för lång eller för kort,  
Och han utpekade platser för Enlil och Ea  
Han skapade öppna portar på bägge sidor  
Med starka lås åt öster och åt väster.  
Och i mitten fäste han zenith.  
Han lät månen skina klart och ställde vatten under dess herravälde  
Han befallde månen att dväljas i natten och mäta tiden ...”

Slutligen förkunnar Marduk för Ea sin plan att skapa ”en sinnrik skapelse”, dvs. människan. Kingu offras som ett försoningsoffer för det blodbad gudarna ställt till med på sitt upphov. Av Kingus blod danar Ea människan som får till uppgift att tjäna gudarna. Därefter upprättas även människans förbindelse med gudarna genom uppförandet av Marduks tempel Esagila i Babylon och instiftandet av dess riter.

Vart nyår firades en kultfest där denna myt reciterades och dramatiskt åskådliggjordes. Höjdpunkten utgjordes av en förnyelse av kungens intronisation som Marduks ställföreträdare. Avklädd sina kungliga insignier förs kungen av översteprästen inför Marduk där han får böja knä och avlägga en negativ syndabekännelse. Prästen tilldelar honom en örfil som tecken på hans ödmjukande inför guden. Därpå meddelas Marduks förlåtelse och löfte att beskydda kungen som nu ikläds sin kunglighet på nytt. Därpå får han ett nytt slag för att framkalla varsel. Tårar i kungens ögon tyder på att guden verkligen förlåtit och att ett gott år är att vänta. Myt och kult går här samman i en upphöjelse av nationalguden och kungen, rikets centralmakt. Skapelsens ordning är direkt förbunden med den sociala ordningen. Enuma elish är en sen babylonsk nedteckning i denna version och visar ganska tydliga spår av ideologisk bearbetning med syfte att framhålla kungamakten, dvs. Marduk. Han överordnas de gudar som i andra källor framstår som de högsta, t. ex. Enlil och Ea. Anu är en skapargud i andra sammanhang med sumeriska anor, vilken efter världens inrättande bestämt ödet och dragit sig tillbaka till den högsta himlen Han har därför knappast någon plats i kulten, men förbinds i allmänhet med ödet. Anmärkningsvärt är också att fruktbarhetens och kärlekens gudinna Ishtar inte tilldelas någon roll i skapelsen. Hon var under olika namn (t. ex. Astarte) känd som morgonstjärnans gudinna över ett mycket stort område. Det förhållandet att det i andra myter är andra gudar som spelar huvudrollen visar inte bara att Enuma elish utsatts för ideologisk bearbetning, utan också på världsuppfattningarnas sammansatta och motsägelsefulla karaktär.

Det mytologiska materialet följer många vägar och har många funktioner i en kultur. Enuma elish har en kultiskt central ställning och en klart legitimerande funktion. Andra myter försvinner ur de officiella texterna och lever vidare endast i en folklig kult och åter andra flätas samman med centrala problemställningar och undergår en redigering som efterhand förvandlar dem till mer av litteratur än av myt, fast man här i allmänhet inte har några fasta kriterier för var man ska dra gränsen. Flodberättelsen ingår i bibeln i ursprungsmytologin som ännu en skapelse. Det finns vissa paralleller till denna placering i gamla sumeriska källor, men som den nu föreligger i fullständigt skick ingår den i en berättelse om människan och döden.

Flera av de i bibeln framträdande mytiska dragen<sup>1</sup> saknas i den babylonska versionen och därför har man hellre talat om ett epos än en myt, fast den mytiska grunden är tydlig.

Gilgamesh-eposet där den babylonska flodberättelsen ingår, har sitt namn efter hjälten Gilgamesh, som var till två tredjedelar gud och till en tredjedel människa och kung i staden Uruk. Han förde ett hårt regemente och pålade folket så mycket arbete med sina storstilade anläggningar att folket klagade inför gudarna. Dessa skapar då en vild varelse Enkidu, för att han ska avleda Gilgamesh uppmärksamhet. Enkidu lever på fälten bland de vilda djuren tills han förförs av en kvinna från staden, som genom att inviga honom i den mänskliga sexualitetens konst gör honom till en civiliserad varelse och ”lik en gud”. (Detta avsnitt brukar västerländska uttolkare censurera till den kristna moralens fromma.) Enkidu kommer till staden och möter Gilgamesh, varpå de två efter ett envig sluter evig vänskap. Tillsammans förgör de först vidundret Humbaba i vederskogen och när de hemkomna hyllas som hjältar, fattar kärleksgudinnan Ishtar tycke för Gilgamesh och erbjuder honom att bli hennes älskare. Gilgamesh avslår emellertid anbudet med hänvisning till hur illa det gått för Ishtars föregående älskare. Upptänd av sårad stolthet utkräver Ishtar hämnd hos gudarna, som sänder himmelstjuren mot Gilgamesh stad. Även denna besegras av de två hjältarna, men därpå är det slut med framgången. De babylonska gudarna var inte mindre måna om sin särställning än de grekiska. Enkidu som två gånger förgripit sig på gudomliga varelser trots att han i motsats till Gilgamesh inte är mer än människa, blir sjuk och dör. Detta blir ett hårt slag för Gilgamesh, som otröstligt sörjer sin vän och frågar sig vad livet har för mening om han själv en gång ska dö som Enkidu.

Resten av eposet handlar om Gilgamesh' sökande efter livet, dvs. evigt liv. En enda människa vet han som uppnått odödligheten och det är Utnapishtim, den babylonske Noa, som vistas ”fjärran vid strömmarnas mynning”. Efter en rad besvärligheter och episoder på vägen når han fram till Utnapishtim, som uppnått den eviga friden och ”ligger på rygg i ett gudagemak” som denna sällhet uttrycks. Gilgamesh förundrar sig över att denne man inte ser annorlunda ut än han själv och har samma mått, dvs. han är inte större som ju gudarna var. Han frågar hur Utnapishtim kunnat uppnå detta och får hela flodberättelsen till svar. Utnapishtims insatser då stormfloden korn, belönades med att han fick dela odödligheten med gudarna tillsammans med sin hustru. Men dessa speciella omständigheter kan ju inte upprepas för Gilgamesh' räkning. I stället ger han honom anvisning på hur han ska finna en ört som skänker odödlighet. När Gilgamesh funnit denna ört i havet beger han sig på hemväg och förlorar örten då en orm snappar bort den medan han badar i en källa. Gilgamesh är åter utan livet som han sökte och ingenting annat återstår än att bege sig hem till Uruk, åldras och dö.

Flodberättelsen återges av Utnapishtim i jagform och följer samma story som den bibliska, men har ett mer dramatiskt och nyckfullt förlopp och avspeglar en annan miljö och en annan uppfattning av den gudomliga makten. Genom jagformen och hela eposets karaktär ses förloppet ur ett mänskligt perspektiv, medan den bibliska berättelsen följer det gudomliga perspektivets stora linjer. Flodens ankomst skildras i Gilgamesheposet som en enorm katastrof med blix, jordbävning, översvämning och storm och när vattnet brett ut sig över allt land förorsakar detta känsloutbrott. Gudarna blir rädda, drar sig upp till Anus himmel och kryper ihop som hundar vid ringmuren. De klagar och brister ut i självförebåelser för vad de ställt

<sup>1</sup> Eftersom man i skolan i allmänhet inte får lära sig att bibeln innehåller mytologi, kan det vara befogat att peka på några av dessa mytiska drag för att klargöra innebörden: Förklaringen av floden i människornas ondska, instiftandet av ett förbund mellan Gud och människorna, Guds löfte till Noa och utväljandet av de rena och orena djuren är element typiska för en myt.

till med och Utnapishtim storgråter över människornas undergång, när han ser liken flyta omkring. I bibeln stiger vattnet lugnt och planerligt och därpå konstateras: ”Då förgicks allt kött som rörde sig på jorden. Fåglar och boskapsdjur och vilda djur och alla smådjur, som rörde sig på jorden, så ock alla människor.”

Om anledningen till floden sägs inte mycket i Gilgamesheposet. Till en början får man bara veta att gudarna ”lingo lust att ställa till en stormflod”. I slutskedet förefaller det dock som om det också här varit människornas ondska, som varit avgörande för en önskan att förgöra dem och allt liv, när Ea förebrår Enlil för detta urskillningslösa straff som drabbar även oskyldiga. Det var emellertid inte meningen att någon skulle räddas. Medan Noa utväljs av Gud får Utnapishtim på avvägar, genom Eas skvaller reda på den planerade stormfloden och får sedan klara sig på egen hand med skeppsbygge och last. Det fordras även en del övertalning innan Enlil, som ansvarar för floden, finner sig i faktum att Utnapishtim räddat livet och mänskligheten (dessutom räddar han kulturen genom att ta med sig ”alla hantverksmän”). I båda fallen är det dock tack vare ett välbehagligt doftande offer som den gudomliga makten försonas och ångrar sitt förstörelseverk. Gilgamesheposet beskriver hur ”gudarna skockar sig som flugor kring den offrande”. Upplösningen är olika; medan Utnapishtim får bo hos gudarna, sluter Herren genom Noa ett förbund med mänskligheten. I den babylonska berättelsen finns inga uttalade garantier för att de oberäkneliga gudarna inte kommer att upprepa denna katastrof. Herren däremot lovar att ”härefter icke mer förbanna marken för människans skull, eftersom ju människans hjärtas uppsåt är ont allt ifrån ungdomen”.

Det intressanta med den babylonska berättelsens mänskliga perspektiv är den stundom respektlösa synen på gudarna. Detta har tagits till intäkt för att inte betrakta Gilgamesheposet som en myt eftersom det anses innebära en ”brist på verklig religiös känsla”. Det finns emellertid ingen anledning att inskränka religionen till visad underdånighet. Dessutom har man därmed inte förklarat någonting av denna attityd utan bara sagt vad man inte anser den vara. Spänningen i Gilgamesheposet mellan gudarnas makt och oberäknelighet och deras mänskliga uppträdande, hänger samman med de motsättningar som kommer till uttryck även på andra områden inom den babylonska kulturen. Det är en motsättning mellan det mänskliga livets villkor och ideologin om gudomliga makter som styr tillvaron, vars uttryck möjliggörs genom stridigheterna i den politiska maktstrukturen och motsägelserna i denna ideologi.

När gudarna skapade människan bestämde de död för henne, men behöll livet i egen hand. Därför bör man njuta det korta liv som står en till buds; ”fyll din buk, gläd dig dag och natt med dans och spel, håll daglig glädjefest, med rena kläder, huvudet tvättat och kroppen badad. Njut synen av barnet som tar dig i handen och låt kvinnan glädja sig i din famn” Detta råd får Gilgamesh på sin färd av en värdshuskvinnor, som f inner hans sökande lönlöst. Efter döden väntar ett dystert dödsrike där ingen är hög och ingen lägre och där det enda glädjeämne som kan tänkas är en dryck friskt vatten. Det är som i Hades eller det judiska Scheol. Människan är inte gudomlig, hon är gudarnas tjänare. Det finns flera underjordsskildringar och en av de utförligare skildrar gudinnan Ishtars besök i dödsriket. Den döde Enkidu lämnar också en beskrivning i Gilgamesheposet. Uppgifterna är något olika och ganska knapphändiga men det råder en överensstämmelse i att det inte är någon god lott som väntar efter döden. Det talas om stoft och maskar, om kungakronor som ligger i dammet. Där nere härskar döds-gudinnan Ereshgikal som aldrig släpper någon ur sitt våld om han väl kommit dit. Ishtar torde vara den enda som varit där och kunnat återvända. När hon var borta upphörde all växtlighet och all åtrå på jorden eftersom Ishtar rådde över kärleken. Denna händelse har satts i samband med växtlig-hetsguden Tammuz, som även var Ishtars älskare och vars död firades med



klagokulter vart år. Hur detta skulle hänga ihop ger källorna inget besked om. Gilgamesh anspelar på detta samband då han avvisar Ishtars närmanden med hänvisning till att hon bestämt klagan för Tammuz.

Den pessimism som präglar uppfattningen av döden går igen i hymner och besvärjelser där man strävar att bemöta och förklara livets ondska. I den s. k. babylonska Jobshymnen klagar en man som störtats i olycka över att han inte kan se någon förklaring till detta utslag av gudarnas vrede. Han har alltid varit en from man som prisat sin gudinna. Tidigare solade han sig i framgångar och tackade gudarna. Plötsligt ligger han slagen av fattigdom och sjukdom, hans ovänner gläder sig och alla hans försök till gottgörelse och försoning med gudarna är förgäves. Liksom Job får denne man slutligen en upprättelse, men inte heller här ges något svar på frågan varför gudarna hemsöker en rättskaffens man.

Andra sätt att försöka gardera sig mot tillvarons oberäknelighet är besvärjelser och spådomar. De magiska besvärjelserna intar en framträdande plats ty det kaos som gudarna bekämpade i skapelsen hotar ständigt människornas ordnade värld. Onda makter kan sända sjukdomar, sinnesförvirring och förstörelse och mot dem är kulten av gudarna och magin ett ständigt nödvändigt medel. Guden Ea som kuvade Apsu är mästaren i vishet och alla magikers herre. Om gudarna drar undan sitt beskydd hotar kaos onda makter. Pest och missväxt drabbar landet om gud inte beskyddar kungen. Också i de mindre sammanhangen av människornas dagliga tillvaro är de onda makterna närvarande och de kan naturligtvis också anropas i asociala syften för att skada fiender och skaffa sig fördelar.

Spådomen är ett sätt att bemöta kaos genom att utröna själva ordningen i tillvaron. Från skapelsen är människornas tillvaro förbunden med världens inrättning. Gudarna har ödestavlor i sin hand och de råder över människorna. Som tecken för denna ordnade värld är himlakropparnas lopp bestämt och stjärnbilderna satta som bilder för gudarna. Därigenom regleras tiden, men samma princip reglerar också tillvaron i sin helhet. Liksom man kan beräkna tiden genom astronomiska observationer, kan man på samma sätt utröna tillvarons gång utifrån himlakropparnas ställning. Denna uppfattning utgjorde förutsättningen för utvecklandet av en avancerad kunskap om stjärnornas gång, men även för astrologin, dvs. konsten att utläsa framtiden på grundval av astronomiska observationer.

Astrologin blev babyloniernas för eftervärlden mest kända spådomsform, men det var inte den enda och inte i alla tider den viktigaste. De äldsta horoskoperna föreligger inte förrän vid 400-talet före vår tid. I äldre tider spådde man genom tydningar ur offerdjurens inälvor, framkallande och tydande av andra tecken eller också avgav särskilda siare spådomar. Dessa har förkunnat gudarnas vilja, ofta riktad till härskaren och de fyllde ungefär samma funktion som de bibliska profeterna, med vilka de har flera likheter. Deras främste gud var solguden Shamash, som ser och övervakar allt. Shamash helgedomar i Larsa och Sippar var betydande centra för spådomskonsten. Han blir även rättvisans övervakare framför andra och anropas i Hammurabis lag som rättvisans givare. Däremot är han inte särskilt framträdande i mytologin, i Gilgamesheposet nämns han endast som tidsbestämmare.

Den gudomliga makten får sin karaktär och sina funktioner genom dess anknytning till olika områden av mänsklig verklighet. Kring samhällslivets institutioner utbildas ideologier som präglar den religiösa strukturen. I den egyptiska religionen sätter kungaideologin helt sin prägel på det religiösa tänkandet, medan det i den babylonska kulturen har funnits ett större utrymme för skilda delar av samhällslivet och därmed motsättningarna i den sociala strukturen. Det religiösa tänkandet blir mer sammansatt och problemfyllt liksom även gudarnas karaktär. Kärleksgudinnan Ishtar har i sin anknytning till härskardömet en minst lika

framträdande funktion som krigsgudinna, den som håller kungens vapen blanka. Hos Ishtar finner man även de motsägelser som utgör ett återkommande tema i det religiösa tänkandet. Hon beskyddar och leder, skänker barmhärtighet och glädje samtidigt som hon framstår som egensinnig och nyckfull. Strävan att förena tanken på de höga gudarnas planer med tillvaron med det mänskliga livets elände lyckas aldrig utan utmynnars i klagosånger, syndabekännelser och ständigt återkommande frågor. ”Vem kan förstå gudarnas råd i himmelen? Gudens plan är som djupvatten, vem kan förstå den?”

## **Islam**

### **Hatet mot islam och hotet mot Europa**

Islam betyder underkastelse och var det namn Muhammed gav sin lära, ordet muslim betecknar anhängare av islam och är bildat på samma stam. Underkastelsen gäller Gud, Allah, som är en och inte tål någon vid sin sida. Beteckningen muhammedanism härrör ur en felaktig analogi med kristendomen. Muhammeds ställning i religiöst avseende motsvarar inte Jesus', eftersom han menade sig enbart vara Guds språkrör och varken hans son eller representant.

Islam är kristendomens ärkefiende och varje västerländsk framställning av profetens lära präglas av detta faktum. Denna fiendskap grundades redan under medeltiden och beror mer på de historiska och religiösa beröringspunkterna än på främlingskap och olikheter. Både kristendomen och islam har sin utgångspunkt i den judiska traditionen och de har båda påverkats av den grekiska. De är stiftade, dvs. deras tillkomst går tillbaka på en människas gärning, Jesus och Muhammed och de är monoteistiska, även om islam menar att kristendomen endast säger sig vara det. Människans religiösa historia ses av båda som ett drama från skapelse till dom och uppståndelse. Övertygelsen att vara den enda sanna läran har givit dem en starkt expansiv tendens och ett fast dogmsystem. Deras utveckling har bestämts av att de utgjort det härskande skiktets ideologi, varigenom de blivit intimt förbundna med samhällslivet och dess förhärskande ideal.

År 622 enligt vår tideräkning utgör utgångspunkten för islam. Dess första århundraden präglades av en expansiv utbredning varvid en rad av de äldsta kristna områdena erövrades. Genom den samhälleliga omvälvningen i de islamiserade områdena och det politiska enandet av det arabiska språkområdet, utvecklades den arabiska kulturen snabbt och var snart överlägsen den europeiska kristna kulturen. Den var ekonomiskt starkare och dessutom innebar förenandet av de arabiska traditionerna med det antika och kristna vetandet en revolution inom tänkandet, som den religiösa dogmatismen ännu inte mäktade förkväva. Européerna hämtade efterhand in detta försprång, till en del på grund av att de via araberna återfick det antika arv de avskurit sig från. Under en period kring 1000-talet var de två kulturerna i det närmaste jämbördiga och uppvisade en likartad struktur. Under denna tid har de kristna korstågen nått sin största omfattning och genom dem grundläggs den kristna fiendtligheten gentemot islam. Det torde vara en historisk efterhandskonstruktion att i islams uppträngande i Spanien och ”hot mot Europa” se grunden för detta hat. Man kan knappast vid denna tid — 800-talet — tala om någon medveten europeisk kultur. Karl den store, som från början var frankernas härskare, utkämpade här mer ett stamkrig än ett försvar av ekonomiska, sociala och kulturella värden. Den materiella grunden för dessa var ännu inte lagd och ”hotet mot Europa” upplevdes först i efterhand.

Korstågen misslyckades på lång sikt med sitt uppsåt att erövra Jerusalem, som fram till 1900-talet kom att övergå till den arabiska kulturen. Däremot lade de grunden för ett ekonomiskt uppsving genom handeln och även till en ideologisk upprustning. Efter detta uppsving på

1100-talet börjar den ideologiska kampanjen mot islam. Utvecklandet av det kristna hatet mot islam sammanfaller med de stora utrensningsskampanjerna inom den kristna kyrkans egna led. I kättarprocessernas anklagelser förekommer ofta islamska trosämbeten, vilka tillvitats heretikerna tillsammans med andra blasfemier. Parallellt härmed kommer teologernas utläggningar över bedragaren Muhammeds irrlära. Islam är inte heller någon tolerant religion, men det finns inte någon motsvarighet till de kristna förtalsdokumenten på islamskt område. En lika häftig ideologisk strid äger inte rum inom islam, som vid denna tid avslutat sin konsolideringsperiod. Dessutom gavs innebörden av den rätta läran en vidare betydelse inom islam än inom kristendomen.

Från 1100-talet framväxer den kristna synen på islam som en falsk lära, grundad av en bedragare. Muhammed skildras som på en gång obildad och illistig, driven av maktbegär och ett offer för vidskeplighet. Som sådana har man också gärna sett hans efterföljare.

Det går inte att komma förbi denna syn på islam. Den har genom århundradena modifierats och i senare tid har det skrivits enstaka verk som även muslimer kunnat läsa. Samtidigt har emellertid negativismen fått ny näring genom den moderna imperialismen och rasismen. Så har exempelvis den ideologiska inställningen till motsättningarna i Västasien underblåst även anti-islamska fördomar. I kampen mellan det expanderande Israel med sin bakgrund i västerländsk ekonomi och kultur och de arabiska folken med sin bakgrund i islamsk kultur, är det endast den islamska religiösa propagandan som väcker förskräckelse och inte de sionistiska herrefolksidealen. Black muslims eller de svarta muselmanerna (som de betecknande nog kallas på svenska) betraktas i den allmänna liberala opinionen som ett utslag av rasfanatism, medan den kristne Martin Luther King sågs med välvilja som en god och medgörlig människa. Slutligen tar man ofta till religionen som ett lättvindigt och döljande sätt att förklara underutvecklingen och det sociala förtrycket i de islamska länderna, som lagts under den västerländska imperialismen. Även här kommer den traditionella kristna synen på islam väl till pass och används flitigt också av s. k. fritänkare, vilka inte menar sig hämta sina åsikter ur kristna källor.

Det ligger en lång utveckling mellan medeltidens kristna korstågsoffensiv och dess ideologiska propaganda och dagens imperialistiska verklighet och dess döljande ideologier. Under denna tid har grunden för hatet mot islam bestått, medan hotet mot Europa förvandlats till ett hopp om befrielse för folken.

Mot denna ideologiska bakgrund är det svårt att skriva om islam utan att framställningen får ett drag av försvarstal. Religiösa religionshistoriker, som velat ”göra islam rättvisa” har råkat in i omöjliga problemställningar av denna anledning. För att bryta med den grundmurade uppfattningen att Muhammed var en bedragare har man velat visa att hans uppenbarelser var ”äkta”, att han var en ”verklig” profet osv. Denna inriktning leder i sina konsekvenser till frågan huruvida Muhammed verkligen var inspirerad av Gud eller inte och därmed är man inne på ett område för tro och inte för kunskap. Att Muhammed hade en övertygelse vars religiösa innehåll kunde delas av andra, behöver det inte råda något tvivel om. Det räcker här att hänvisa till islam självt, liksom man får anse kristendomen vara ett bevis för att Jesus inte var en upprorsman som endast använde religiös ideologi som ett medel.

Att ”göra islam rättvisa” är mer en fråga om att inse dess kulturbärande och, under de samhälleliga förhållanden där den utvecklas, nödvändiga funktion. Den har utgjort en sammanhållande ideologi i stora riket, som kunnat erbjuda betingelser för utvecklandet av handel, teknik och kultur. Därmed kan man emellertid inte bortse från att islam lika väl som kristendomen utgjort ett medel för förtrycket, att dess etablerade auktoriteter strävat att bevara

ett orättfärdigt samhällssystem. Den har verkat avledande genom att förlägga grunden till lidande, straff och belöning till himlen i stället för till jorden. Islam är dock, lika litet som kristendomen, en orsak till förtrycket utan endast ett uttryck och ett medel. Religion är ett opium för folket, dvs. ett tveeggat njutningsmedel som hindrar människor att bli medvetna om sin situation. Förtrycket däremot har en materiell grund i utnyttjandet och fördelningen av naturliga och samhällseliga tillgångar. Också av denna anledning måste religionen ses som en del av samhället.

### **Stammen och staden**

Det samhälle som producerade den islamska religionen var löst organiserat och oenhetligt. Arabien före Muhammed bestod av ett flertal samhällsformationer utan närmare samröre med varandra. I söder och norr fanns mindre riksbyggnader men de dominerande samhällstyperna var de självständiga handelsstäderna och den nomadiserande ökenbefolkningen.

Arabien är ungefär så stort som en fjärdedel av Europa. Större delen av det inre upptas av öken. I norr finns stäpper som är fruktbara om regnen kommer i rätt tid. Centralarabien genomkorsas av höjdsträckningar med oaser och i väster ligger det bördiga Jemen, genom tiderna ett politiskt tvisteämne. De södra kustlanden har genom konstbevattning kunnat uppbära en ekonomisk blomstring och en mer utvecklad social organisation.

I söder avlöste olika riksbyggnader kända sen 800 före vår tid varandra. Ekonomiskt baserade sig dessa rikena på konstbevattningen och handel. Handelskolonier grundades härifrån längs Röda havets kust och norrut upp till Gaza. Sydarabien erövrades emellertid av Abessinien 525 efter vår tid och något århundrade före Muhammed. Den sydarabiska kulturen är känd huvudsakligen genom inskrifter. Kungadömet har varit sakralt och släktadeln spelade en dominerande roll och kring den var även samhällsideologin uppbyggd. Det finns rester av tempel på platser, som även varit knutpunkter för handeln eftersom religiösa fester hölls samman med marknader. Prästerskapet har haft en viktig rådgivande funktion och har därigenom också kunnat uppnå ett visst politiskt inflytande. Det förekommer en rad gudanamn och de ofta dyrbara votivgåvorna, som skänkts på släktens vägnar, ger en bild av ett visst ekonomiskt överflöd. Den religiösa konsten vittnar om inflytande långväga ifrån genom handelskontakterna med Egypten, Persien, Babylon och den grekisk-romerska världen.

I Nordarabien är det främmande inflytandet än påtagligare, förmedlat huvudsakligen av araméerna norr om Arabien. Politiskt har området varit klämt mellan det persiska väldet och senare de hellenistiska och romerska. Dessutom var det utsatt för en konstant invandring från öknen, men en rad mindre kungadömen finns ändå dokumenterade. Även i Centralarabien grundades ett rike, men detta skedde först omkring 500 efter vår tideräkning.

Arabien befolkning bestod alltså dels av nomader, dels av stadsbor. Det ekonomiska över-skikt som uppbar statsbyggnader och stadskultur, har dock inte förmått bryta upp den grundläggande sociala struktur, som baserade sig på den nomadiserande befolkningens levnadssätt. Det arabiska samhället förblev ett släktsamhälle och därför var också dess ideologi, religion och livssyn grundade i nomadkulturen.

Beduinernas ekonomi baserades på boskapsskötsel, dvs. kameldriften och en blandning av röveri och handel. Den sociala strukturen hade sin grund i släkten. Släkten hålls samman av gemensamma intressen och gemensamt försvar av dessa. Solidariteten är därför okränkbar och den makt den vilar på uttrycks i äran, som manifesteras i fädernas bedrifter och den ställning som tillkommer stammens ledare. Äran måste ständigt hävdas genom nya bedrifter, ett starkt ledarskap och uppfyllandet av den sociala moralen. Det åligger stamledaren eller shajken att

beskydda fattiga och att visa en storslagen gästfrihet gentemot främlingar. Varje medlem står under stammens beskydd och varje form av kränkning han utsätts för är en gemensam angelägenhet. Varje samhällskonflikt är en konflikt mellan släkter och löses genom överenskommelser och förhandlingar. Dråp kräver nya mord om man inte genom förhandlingar kan komma överens om erläggande av mansbot i kameler. Äktenskap binder släkterna samman och utgör en ekonomisk-politisk affär vars sanktion utgöres av brudpriset. Polygamin var vanlig, därigenom säkrades även en större avkomma och ett inlemmande av alla kvinnor i det sociala systemet. Kvinnan synes ha haft en bättre social ställning före islamiseringen, men detta hänger förmodligen mer samman med ändrade sociala förhållanden och upplösningen av släktsystemet än med religionen i sig. Det finns inte inom islam en ringaktning av kvinnan inbyggd i den religiösa dogmatiken på samma sätt som i kristendomen. Däremot förekommer ett socialt kvinnoförtryck till följd av att samhället är patriarkaliskt och detta avspeglas i religionen.

Den sociala organisationen inom stammen kunde utvidgas genom att flera stammar slöt en pakt för gemensamma syften. Handeln var uppbyggd genom ett paktsystem och handelsstäderna styrdes av de dominerande släkterna genom liknande reglerade överenskommelser. Handelsförbunden mellan knutpunkterna för handeln var grundvalen för städernas uppblomstring och makt. I denna utveckling innefattades en tendens till skapandet av en mer omfattande och enhetlig politisk struktur för vilken släktorganisationen verkade hämmande. Släktideologin var socialt begränsad och verkade splittrande inom en större ram, på grund av de ständigt hotande konflikterna mellan de stora släkter som tävlade om hegemonin. Det förelåg en potentiell motsättning mellan en expanderande handel och de vidgade kulturella kontakter den medförde å ena sidan och den sociala organisationens grund i slakten och dess begränsade ideologi å den andra.

Vid handelsvägen från Sydarabien upp till de norra delarna låg Mekka, som blev den miljö som producerade Arabiens stora religiösa och politiska geni, nämligen Muhammed. Att döma av de ödsliga omgivningarna har den naturliga oasen här varit en urgammal rastplats. Sin stora betydelse som handelscentrum fick staden först på 500-talet efter vår tid, då kriget mellan det byzantinska och det persiska väldet spärrat vägen för den norra handelsrutten. Då handeln fick söka sig nya vägar blev Mekka en handelspolitisk knutpunkt. Det mottog varor från Indien, Persien, Abessinien, korn från Ost-jordan och olja från Syrien och från Mekka utsändes två huvudkaravaner årligen, en mot norr och en mot söder. Staden styrdes av ett råd, sammansatt av företrädare för de adliga köpmannasläkterna. Dessa ingick handelstraktat med andra städer och länder och grundade privata handelskolonier för att säkra sin ekonomiska grund. De härskande köpmannasläkterna hade även ingått en social pakt sinsemellan, som gick ut på att trygga ordningen i staden och beskydda fattiga och främlingar.

Den ekonomiska utvecklingen i Mekka baserades på ökande klasskillnader och socialt förtryck. Handelns uppsving skapade inte bara det rika härskande skiktet utan uppbars även av ett ökande antal slavar, fattiga, arbetande och tjänande. De förnämsta släkternas sociala överenskommelse att beskydda fattiga och främlingar var inte ett utslag av storsinhet. Det var en nödvändig åtgärd för att de skulle kunna skydda sin egen ställning inom de ökande klassklyftorna. Därigenom kunde förhållandet mellan rika och fattiga, härskande och förtryckta socialt regleras och den fattiga mängden hållas nere. Den sociala organisationsform, som detta samhälle framgick ur, var emellertid egentligen inte bärkraftig i den expanderande ekonomiska utvecklingen och härigenom utgjorde den växande underklassen en grund för en social brytning. Släktsamhällets ideologi kunde inte legitimera det härskande skiktets ställning och

de förtrycktas sociala misär blev iögonfallande, eftersom den avvek från de uppfattningar som grundlagts utifrån traditionella förhållanden.

Genom detta handelspolitiska uppsving blev Mekka också ett religiöst centrum. Kaban med den heliga svarta stenen var den förnämsta helgedomen och även stadens centrum. De stora marknaderna var samtidigt kultfester och alla viktiga avtal sanktionerades genom att de ingicks vid den heliga källan invid Kaba. Någon omfattande tempelbyggnad fanns dock inte utan endast en omgårdning av den heliga platsen. Kulten bestod i kyssandet av den svarta stenen och ett rituellt omlopp kring Kaba.

Mekka blev en huvudort för hela den omgivande trakten och främmande befolkningsgrupper, bland dem judar och kristna flyttade in i staden. Med de närmaste handelsorterna slöt Mekka en pakt för att säkra handeln. Under fyra månader av året rådde allmän gudsfred, dvs. de annars vanliga krigen och överfallen fick då inte förekomma. Denna ”vapenvila” upprätthölls med religiös sanktion och därmed fick helgedomen och kulten i Mekka betydelse inom ett större område. Samtidigt som den religiösa enigheten stärktes genom den betydelse den hade för den ekonomiskt politiska, blev Mekka mötesplatsen för ett ökande inflytande från andra kulturer. Religiösa fester och marknader sammanföll, men vid marknaderna utväxlades inte bara varor utan även nyheter och inflytanden från länderna utanför det arabiska området. En rad heliga män som kallades hanifer skall före Muhammed ha predikat om den ende guden. Det är troligt att dessa påverkats av judendom och kristendom, men någon förbindelse mellan dem och Muhammed tycks inte ha förelegat. De kom naturligtvis att betraktas som föregångare och vägröjare, men Muhammeds framträdande var inte direkt beroende av dem. Mekka erbjöd vid denna tid goda betingelser för religiösa reformrörelser inte bara på grund av inflytanden och kontakter. Den samhälleliga utvecklingen genom det ekonomiska uppsvinget skapade motsättningar mot den traditionella livssynen och även detta skapade betingelser för nya läror.

## Muhammed

Omkring 570 enligt vår tid föddes Muhammed i Mekka under ganska påvra omständigheter inom en fattig sidogren till stadens mäktigaste köpmannasläkt. Han blev tidigt föräldralös och uppfostrades av en farbror. Redan som barn fick han bidra till sitt uppehälle med att vakta får och som ung man råkade han få anställning hos en rik änka. Han skötte sina finansiella uppdrag väl och hon kom att fatta tycke för honom och erbjöd honom äktenskap. Khadidja, som hon hette, var avsevärt äldre än Muhammed och fick stor betydelse för honom inte bara genom att han genom henne fick en tryggad ekonomi och möjligheter att företa resor. Hon var också vad man brukar kalla ett moraliskt stöd och så länge hon levde tog han sig inte någon ytterligare hustru.

Detta är allt som historiskt kan fastställas om Muhammeds liv innan han började sin religiösa mission, men den fromma legenden vet mer. Liksom Jesu liv utbroderades med underberättelser alltifrån födelsen, upphöjdes även Muhammeds tidigare liv. Järtecken förebådade hans tillkomst och vid födelsen uppvaktades han av änglar som öppnade barnets bröst och avlägsnade den svarta arvsynen. Gud beskyddade hans väg, fostrade honom med provningar och skänkte honom Khadidja. Hans framgångar som köpman var även det ett verk av Allah. När så tiden var mogen kallade Allah Muhammed till hans gärning genom ängeln Gabriel och från den stunden var han ett språkrör för Guds vilja.

När Muhammed var ungefär 40 år började han anfäktas av religiösa grubblerier. Mycket litet är känt om bakgrunden till denna förändring från ett utåtriktat verksamt liv till ett tillbaka-

draget och inåtvänt. Att döma av innehållet i hans senare uppenbarelser hade han dock tydligen kommit i kontakt med judar och syrisk kristna och i synnerhet de senares förkunnelser om en stundande domedag enligt den högste och ende gudens vilja hade gjort starkt intryck på honom. Det förhåller sig emellertid inte så enkelt att Muhammed vidareförde detta budskap som han uppfattat på sina resor. Muhammed blev kallad till sitt folks profet och det innebär att han omsatte monoteismen och läran om domen i egna upplevelser och egna termer. Därmed kom detta budskap att ta sin utgångspunkt i den ideologi som Muhammed växt upp i och formas utifrån de förhållanden han levde under. Inte så att den lära han framförde var hans privata, utan så att bakgrunden till dess utformning ligger i det tänkande och de levnadsförhållanden som var förhärskande i samhället.

Mycket utforskande har ägnats frågan hur mycket som var "lån" och hur mycket som kan tillskrivas traditionell arabisk livssyn i Muhammeds förkunnelse, medan kärnfrågan ligger i samspelet mellan dessa två faktorer. Hur mycket "lån" och traditionell livssyn man än lägger ihop så blir det nämligen inte islam av det, men det betyder inte att man måste gripa till högre makter för att förklara detta mysterium. Mysteriet ligger varken hos Gud eller Muhammeds person utan i en samhällelig utveckling som lett fram till en brytningsperiod. Det spontana tänkande som grundar sig på denna ansamling av motsättningar, ger just vid mötet med ett främmande inflytande upphov till en skapande process, vilken koncentrerats i Muhammeds lära, men vars samhälleliga livskraft visar sig i att den lever vidare efter honom. Detta är inte att nedvärdera betydelsen av Muhammeds insats. Omstruktureringar inom tänkandet sker inte "av sig själv" i någon slags idévärld, utan genom mänsklig aktivitet och vilja, men denna process är inte begränsad till individen, utan har sin genomslagskraft i relation till de samhälleliga förhållandena och det samhälleliga tänkandet. Kristendomen är inte tänkbar utan romarriket, islam inte utan det arabiska handelsnätet, de uppblomstrande städerna och den tidiga expansionen.

Det finns ett par olika versioner av hur det gick till vid Muhammeds första uppenbarelse, som båda antyds i Koranen. Muhammed ska ha dragit sig tillbaka till en grotta där han brukade ägna sig åt bön. Där uppenbarade sig ängeln Gabriel för honom, visade honom en duk på vilken något stod skrivet och befallde honom att läsa. Då Muhammed sade att han inte kunde, tryckte ängeln duken mot hans ansikte och befallde honom på nytt att läsa. Tredje gången detta upprepades var Muhammed nära att kvävas och frågade slutligen vad han skulle läsa. Ängeln sade då orden i sura 96: "Läs, i din Herrens namn, han som skapade, skapade människan av stelnat blod! Läs, ty din Herre är den nådigaste, han som undervisade med pennan, undervisade människan om vad hon ej visste." Jämsides med denna version av den första uppenbarelsen förekommer en annan om en vision ute i öknen. I sura 53 hänvisas till hur Muhammed sett ängeln uppenbara sig vid den klara horisonten: "Han stod stilla i himmelens höjd; sedan närmade han sig och svävade ned och kom på två båglängders avstånd eller ännu närmare och uppenbarade sina uppenbarelser för sin tjänare." I båda fallen var det en vision Muhammed fick varpå han mottog de uppenbarelser som sedan finns återgivna i Koranen. Efter detta följer ingivelserna på varandra. Muhammed brukade falla som i vanmakt, svettades ymnigt och tuggade fradga och hörde den himmelska rösten först som ett mumlande och sedan klart och tydligt. Han uppfattade sig själv uteslutande som ett redskap, uppenbarelsen var en röst som dikterade för honom och som han inte hade någon kontroll över.

Till en början var Muhammed förskräckt och tveksam inför sina upplevelser. Han rådgjorde med sina närmaste och blev småningom alltmer övertygad om att detta var en uppenbarelse

från den högste, som utsett Muhammed till sitt språkrör. Han är kallad att omvända sina landsmän till tron på den ende guden och varna dem inför den stundande domen Liksom judar och kristna skall även araberna få en helig skrift. Meningen med uppenbarelserna är att de skall utgöra en Koran, ett rättesnöre där Allahs ord meddelas människorna. Koranen blir den fasta grunden för Muhammeds övertygelse, då han börjar predika för sina landsmän.

I ungefär tolv år förkunnar Muhammed budskapet från Allah för sina landsmän i Mekka under det att uppenbarelserna fortsätter. Han vinner under denna tid mycket ringa gehör och Koranen bär tydliga spår av det tvivel och hån han möttes med. Att Allah är en hade man möjligen hört förr, men att denne högste gud kallat Muhammed till arabernas profet inför en stundande domedag, då de döda skulle uppstå och alla få stå till svars för sina gärningar, det budskapet gick inte hem. Domen intar en central plats i Koranen och utläggs gång på gång i målande beskrivningar av världens undergång. ”När solen rullas ihop, när stjärnorna för-mörkas, när bergen röra sig, när de dräktiga kamelerna försummas, när de vilda djuren skockas, när haven översvämma, när själarna förenas, när den levande begravna spörjes, för vilken synd hon blivit dräpt, när bladen rullas upp, när himmelen slitel bort, när avgrunds-elden tändes på och paradiset nalkas, då skall varje själ få erfara vad hon uträttat” (Sura 81). Upprepade gånger försäkras att Gud, som skapat människan och låter henne växa i moderlivet och som skapat hela världen, också när det behagar honom kan låta allt detta förgås och låta människan uppstå från döden. Tonen är upprört polemisk mot ett anteciperat tvivel. ”Tänker väl människan att hon skall lämnas åt sig själv? Har hon ej varit en droppe utgjuten säd? Sedan blev hon stelnat blod och han skapade och fullkomnade och danade därav tvenne kön, det manliga och det kvinnliga. Har ej denne makt att uppväcka de döda till liv?” Även uppenbarelsernas sanning inpräntas ”Icke far eder landsman (Muhammed) vilse, och icke bedrager han sig. Ej heller talar han av egen drift. — — — Icke har hans hjärta uppdiktat vad han sett (ängeln i öknen); skolen I då tvista med honom om vad han såg?”

Trots dessa motgångar tvivlar Muhammed inte på sin mission. När man begär att han ska göra under för att bevisa sitt profetskap hänvisar han till Koranen som det största av under. Någon gång kan han tydligen gripas av missmod ty Koranen försäkrar i Sura 93: ”Din Herre har ej övergivit dig och hatar dig ej; det sista skall sannerligen bli dig bättre än det första, och din Herre skall giva dig så att du bliver tillfredsställd!” Sin kallelse tvivlar han dock aldrig på, trots de ringa framgångarna och trots att stämningen mot honom i Mekka blir alltmer fientlig. Dels är han övertygad om sina upplevelsers riktighet, det är verkligen Allah som talar till honom och inte en ande eller djinn, vilket tvivlarna förfäktade. Dels delar hans närmaste denna övertygelse och dels har han sin förebild i den judiska och den kristna religionen, vars läror han anser sitt eget budskap överensstämma med. Under de tolv åren i Mekka menar inte Muhammed att han kommer med någon ny lära, i stället är hans mission att till sina landsmän meddela samma uppenbarelse som Gud tidigare givit judarna och de kristna och Koranen är därför en motsvarighet till bibeln. Bibelns profeter är även Muhammeds föregångare liksom Jesus är det. Detta grundar han i den uppfattning han fått av de bibliska religionerna vid de kontakter han haft och de predikningar han hört på sina resor. Sannolikt kunde han inte läsa, det vore annars svårt att förklara hans något speciella uppfattningar av innehållet i bibeln och den kristna läran. Dessa skiljaktigheter kom dock i dagen först senare och Muhammed var i Mekka övertygad om att det var samme Gud och samma uppenbarelse. Detta kan bidra till att förklara orubbligheten i hans tro, ty det är faktiskt det som kräver en förklaring i stället för ett ifrågasättande av Muhammeds övertygelse och diskussioner om ”äktheten” i hans budskap, vilket brukar vara den vanliga problemställningen.



Muhammed började efterhand angripa den traditionella religionsutövningen i Mekka allt hetsigare. Det var många gudar som dyrkades vid Kaba och detta månggudereri förklarade Muhammed vara en styggelse över vilken han nedkallade Allahs straffdom. Stadens härskande började finna honom besvärande eftersom Kaba hade en central betydelse även handelspolitiskt. Så gott som alla Muhammeds anhängare var nära släkt till honom och det var en fattig gren av stadens mäktigaste släkt. Situationen blev alltmer tillspetsad och Muhammeds närmaste började frukta för hans liv, då det kom ut att stadens ledande anstiftat en komplott för att röja honom ur vägen. Efter överläggningar beslöt Muhammed att lämna Mekka och med sina anhängare slå sig ned i grannstaden Medina. Mot bakgrund av samhällets levnadsformer och ideal var detta inte något enkelt beslut. En människa kunde inte bryta med sin släkt och sin ställning i samhället, därför att hela hennes liv definierades utifrån denna position vare sig den var hög eller låg. Så länge Muhammed var kvar i Mekka hade han något att falla tillbaka på, men efter brytningen har han enbart sitt budskap och sin begränsade anhängarskara. Dessutom tror han sig ha trosfränder i judar och kristna, men det visar sig bli en bitter besvikelse.

## Islam och revolution

Muhammeds utvandring från Mekka till Medina kallas brytningen, *hidjra*, därför att den betecknar den avgörande vändpunkten för islams del. År 622 då denna brytning ägde rum är utgångspunkten för islams tideräkning och *hidjra* innebär alltså islams tillkomst som en självständig religion. Under Mekkatiden hade Muhammed varit en förkunnare av en variant av biblisk monoteism, i Medina står han som ledare av en församling som utgör fröet till en världsreligion. Brytningen är inte bara religiös utan även social och betecknar inledningen till en omfattande politisk och social omstrukturering av samhället.

Den lilla skaran av anhängare befann sig i ett utsatt läge i Medina utan sociala eller ekonomiska förbindelser. Muhammed sökte sig därför helt naturligt till judar och kristna, vilka han måste betrakta som sina närmaste fränder, sedan han genom detta steg helt baserat sitt liv på religionen. Dessa ville emellertid inte veta av honom, de tycks ha betraktat honom som en okunnig och anspråksfull pratmakare. De drog fram bristen på överensstämmelse mellan hans budskap och bibeln och hånade honom för vad de betraktade som ”missuppfattningar”. Detta måste bli en vändpunkt för Muhammed. Han kunde inte vidgå fel i Koranen, ty den var Guds ord som han i direkta upplevelser hade mottagit. Därför fanns bara möjligheten av en medveten brytning. Judar och kristna som före honom mottagit uppenbarelsen hade förvanskat den sanna läran, som nu i stället uppenbarats för Muhammed. Det gemensamma ursprunget går tillbaka till Abraham som var en ren monoteist (hanif) och varken jude eller arab. Abraham och Ismael, som är arabernas stamfader, har en gång instiftat den rena religion som Muhammed är kallad att återupprätta, sedan judar och kristna förfalskat den med människopåfund. Jesus var en profet som förutsade Muhammeds ankomst, men de kristna har gjort honom till gud och därmed förvanskat läran om den ende guden. ”Otrogna är förvisso de som säga: 'Gud är förvisso Kristus, Marias son', ty Kristus sade: 'Israels barn, dyrken Gud, min och eder Herre!' Om någon sätter någon vid Guds sida så förmenar Gud honom förvisso paradiset, och hans hemvist varder elden; ja, de orättfärdiga skola ej få hjälp.” (Sura 5, 76ff). Islam, underkastelsens religion, är den enda sanna läran och därmed en självständig religion även om man alltid bevarat insikten om dess frändskap med ”bokbesittarnas” religioner. ”Skola de ej omvända sig till Gud och bedja honom om förlåtelse? Ja, Gud är överseende och barmhärtig.”

Den ena brytningen medför nästa. Islam är en självständig religion och dess församling måste

inrätta sig för ett självständigt liv i samhället enligt egna principer och ideal. Det kan inte finnas några sociala normer som står över dem som givs genom Koranen och Muhammed måste leda församlingens liv i enlighet med dess principer och försvara dem mot angrepp från samhällets sida. Kort efter överflyttningen till Medina manifesteras även denna brytning i en händelse som skulle få vittgående konsekvenser. I en av de månader som enligt Mekkas religiösa ideologi var helgad genom gudsfred (se ovan sid. 193), lät Muhammed en skara av sina anhängare överfalla och plundra en mekkansk karavan. Därmed klipptes det sista bandet med släktideologin och den traditionella religionen. Händelsen var chockerande i sin samtid och har även ansetts betänklig av senare tiders historiker, men förmodligen ur något olika perspektiv. Att överfalla och plundra en karavan var inte i och för sig något så enastående, det var en risk som handelsintressenterna fick räkna med. De fyra heliga månaderna, då överfall inte fick ske, markerar ju just ett annorlunda tillstånd än det vanliga, hade det inte varit så skulle ju gudsfreden varit onödig.

Samtidens upprördhet berodde på att överfallet skett i en helgad månad och att Muhammed riktade det mot det besläktade Mekka. Det var ett flagrant brott mot den samhälleliga ideologin och därmed en historisk nödvändighet, eftersom detta brott var en logisk följd av att islam betraktades som en självständig ideologi och en självständig församling. Det var dessutom en ekonomisk nödvändighet, ty försörjningssituationen för församlingen i Medina var prekär.

Genom karavanöverfallet manifesterades islams självständighet emellertid inte bara utåt utan också inåt. Församlingsmedlemmarnas solidaritet med islam ställdes här inför ett prov och det krävdes en omställning i deras medvetenhet för att de skulle kunna acceptera händelsen. Det var därför också nödvändigt för Muhammed att framställa angreppet som i grund och botten ett försvar. Karavanens ägare var den mäktiga köpmannasläkt i Mekka, som förutom att de var släkt med profeten även varit hans ivrigaste förföljare. Det kunde därför inte vara emot Guds vilja att islams anhängare försvarade sig mot sanningens belackare. Detta meddelas även i en uppenbarelse som inträffar strax efter händelsen. I Medina avsätter sig Muhammeds och lärans nya ställning tydligt i uppenbarelserna som blir längre och ofta ansluter sig till dagsaktuella problem. De vägleds av behovet av föreskrifter för utformandet av den självständiga samhällsformationens liv, även om detta för Muhammeds del sker övervägande omedvetet. Muhammed blir inte en bedragare därför att han visar sig vare en genial religionspolitiker. Religionens bedrägeri, om man ska kalla det så, är en mer intrikat fråga. Den är inte avhängig av om förkunnaren tror på sin förkunnelse eller ej. Även Paulus var en genial religionspolitiker, men det betyder knappast att han medvetet använde Guds ord som det behagade honom. Muhammed skilde inte mellan religion och politik och skulle heller inte ha kunnat göra det. Islam som självständig lära måste medföra att församlingen blev en självständig enhet i samhället och levde efter sina egna seder. Om läran skulle bestå och leva vidare måste den även ha en samhällelig grundval i människors liv. Religion är inte någonting som enbart existerar i huvudet på människor, den är också en levnadspraxis grundad på konkreta förhållanden i samhällets utformning. I och med islams ställning efter hidjra kom den att stå i ett motsatsförhållande till det övriga samhället i vidare mening än vad som kunde manifesteras i en strid om ord. Karavanöverfallet markerar inledningen till den långa rad av heliga krig varigenom islam på kort tid erövrar större delen av den för dessa människor kända världen. Liksom karavanöverfallet ses det heliga kriget i Koranen som ett försvar, det är inte fråga om angrepp. Detta är inte enbart sofistisk. Den islamska församlingen, umma, sågs som en nation eller ett folk och det traditionella arabiska samhället skulle inte tolerera uppkomsten av en annorlunda samhällsformation inom dess ram. Det ligger därför en viss insikt i att

betrakta det heliga kriget som ett försvarskrig, även om den unga församlingen förekom reaktionen och även om försvaret i Koranen gäller den rena läran mot de otrogna.

Man kan emellertid inte betrakta islams snabba expansion enbart som en följd av det heliga kriget. Den starka vikt man lagt vid denna krigiska sida beror naturligtvis först och främst på den mer eller mindre medvetna önskan att framställa islam i dåliga dagar. Men den har dessutom sin grund i oförmågan att se religionen som en del av samhället och i samverkan med de krafter som skapar samhällets motsättningar. Den politiskt motiverade förföljelsen av de kristna i romarriket berodde inte på något missförstånd, som man gärna velat se det, utan på att kristendomen verkligen var en samhällsfara som hotade det bestående. Likaledes var islam en samhällsfara och i det löst organiserade arabiska samfundet med dess ekonomiska expansion, besatt den enhetligt organiserade islamska församlingen en revolutionerande styrka. Ersättandet av den hämmande släktideologin med solidariteten med islam och umma, församlingen, innebar helt nya möjligheter till social, politisk och ekonomisk samverkan.

Efter den första vågen av strider för islams sak ger sig stam efter stam och område efter område under det nya samfundet och efter några få år var hela Arabien enat under islam. Åtta år efter hidjra kunde Muhammed intaga Mekka och stod nu vid slutet av sitt liv som religiös och politisk ledare av en stark teokratisk stat. 632 företog han vallfärden till Kaba och kort därpå dog han, tio år efter hidjra och efter en helt revolutionerande utveckling. Hans död orsakade en viss förvirring, men sedan ny ledare utsetts fortsatte erövringsvågen och inom tio år förenades östra och norra Arabien, Syrien, Irak och Egypten med det islamska väldet. På mindre än ett århundrade utvidgades detta välde västerut över Nordafrika till Spanien, norrut till Mesopotamien och Persien och österut till Indien med utlöpare bort mot Kina.

Alla otrogna var fiender och kampen mot dem fördes med den religiösa fanatismens hela oförsonlighet till dess de omvänts till islam. Inom islam rådde däremot en ganska vid tolerans och såväl skiftande trosriktningar som kvardröjande hedniska bruk kunde rymmas inom dess ram. De islamska lärde var främst sysselsatta med att utarbeta den islamska lagen och inte med att finslipa dogmatiken. Ett undantag bland de otrogna kom de kristna, judiska och i viss mån zoroastriska religionerna att utgöra. Dessa "bokbesittare" som hyllade läran om den ende guden kunde tillåtas behålla sin tro om de betalade skatt till den islamska överheten.

Arabien blev ett enat rike under islam och i de ickearabiska länderna etablerade sig araberna som ett härskande skikt, som till en början ganska litet ingrep i de sociala förhållandena. De tog inte jord utan utkrävde endast skatt och ägnade sig främst åt handeln. Genom rättsväsendets utarbetande genomsyrades samhället efterhand av de islamska idealen och genom enhetligheten och kommunikationerna i det arabiska väldet lades grunden till en arabisk kultur.

## **Islams lära**

De första århundradena från Muhammeds kallelse och Koranens tillkomst till den arabiska kulturens höjdpunkt på 1000-talet är islams guldålder och samtidigt den period då uppbyggnaden av dess struktur sker. En religion är en produkt av en historisk process, men denna utveckling sker i en ständig motsättning mellan trycket av de historiska omständigheterna och strävan att bevara idealen från religionens ursprung. Därför betecknas även de nydaningar som de facto inträffar som ett återställande av ursprungliga ideal. Luther menade sig återvända till evangeliet, Jesus sade sig inte vara kommen för att kullkasta utan för att återupprätta och även Muhammed såg sin uppgift som ett återställande av den rena monoteismen och det ursprungliga budskapet. Den mytiska urtiden är religionens ankare och

den historiska utvecklingens omstörtande förändringar är den främmande och kan endast accepteras genom att kläs i idealet av ett återvändande.

Islams grundvalar låg i Koranens tillkomst och utformningen av den första församlingen. Från dessa förhållanden var det emellertid ett stort steg till islam som världsreligion i ett världs-herradöme. Hela den utbyggnad av lärans struktur, som den historiska utvecklingen nödvändiggjorde, måste emellertid fotas på den ursprungliga grundvalen. Den formalism som kännetecknar islams uppbyggnad är ett utslag av religionens självbevarelsedrift. Utan detta fasthållande vid grundstrukturen skulle islam ha lösts upp och assimilerats av det utbildade tänkandet och styrkan i folkets traditioner i de underkuvade länderna. Assimilationen var nödvändig, men det gällde att klä den i en islamsk ideologi. Det är därför inte någon lugn utveckling som när man genom att foga sten till sten till sist har en färdig byggnad. I stället konstitueras denna process av en kamp mellan ett flertal motsättningar. Liksom kristendomen får islam kämpa för att hävda trons överhöghet över det grekiska vetenskapliga tänkandet, samtidigt som detta tänkande infogas i den religiösa strukturen och, liksom inom kristendomen, måste den folkliga utvecklingen av religionen omvandlas i de härskandes ideologi. Själva strävan att bevara det bestående förutsätter en ständig anpassning, i vilken bristen på överensstämmelse mellan de religiösa idealen och den verklighet människor lever i alstrar nya konflikter

Islams lära finns sammanfattad i de fem s. k. pelarna, som utgör religionens grundval. De är tron, bönen, allmosan, vällfärden och fastan. Tron innebär underkastelsen under Allah och erkännandet av Muhammed som hans profet, dvs. erkännandet av Koranen som Guds ord och Muhammed som religiöst föredöme. ”Det finns ingen Gud utom Gud och Muhammed är hans profet.” Det senare ledet är ett tillägg, som inte fanns med från början. Muhammed predikade läran om att Gud är en och den stundande domedagen. Det var först senare man började framhålla Muhammeds person. Trons pelare är islams obetingat absoluta krav och upphöjelsen av Gud som den ende utgör dess kärna. Den första suran i Koranen är en bön som står som inledning till skriften och häri sammanfattas denna gudsbild:

”I Guds, den barmhärtige förbarmarens namn! Lov och pris hör Gud, all världens Herre till, den barmhärtige förbarmaren, Domedagens Konung! Dig dyrka vi och dig anropa vi om hjälp; led oss på den rätta vägen, deras väg, vilka du bevisat nåd, vilka ej drabbats av vrede och som ej fara vilse!”

Allah är världens konung med oinskränkt makt. Den högsta makten formas efter den jordiska och förebilden till islams gudsbegrepp ligger i det orientaliska kungaidealet. Spänningen i gudsbilden ligger mellan Guds allmakt och hans barmhärtighet. På domedagen kommer han att förgöra de otrogna och syndiga, som drabbats av hans vrede. Människans öde är sålunda förutbestämt eller *predestinerat*, hon kan inte själv utverka sin frälsning utan är helt hänvisad till Guds nåd. Samma predestinationslära återfinns i kristendomen och är även där förenad med tanken på Guds nåd. Logiskt sett borde tron att människan redan på förhand är bestämd till frälsning eller förtappelse, leda till ren fatalism och det borde vara omöjligt att som här bedja att man måtte tillhöra de utvaldas skara. Tron är emellertid inte logisk utan lever av spänningen mellan Guds allsmåktiga stränghet och hans barmhärtiga nåd. I stället för att leda till fatalism utgör predestinationsläran tvärtom en sporre, eftersom det ligger i sakens natur att människan inte kan veta sitt öde vilket manifesteras just i hennes gudsförhållande.

Domedagen är den händelse vari Guds allmakt och nåd uppenbaras. Den är de troendes lön och de otrognas straff, ”den skall förnedra och upphöja” som det står i Koranen, som ständigt återvänder till detta budskap. Med särskild förkärlek dröjer den vid utbroderandet av

paradiset, vilket skildras som en ljuvlig lustgård: ”Där få de vila på guldstickade troner mitt emot varandra, medan evigt unga svenner kretsar omkring ibland dem med skålar, krus och bågare med flödande dryck varav de ej få huvudvärk eller bedövas, med frukter, som de skatta högt, och kött av fågel, som de önska sig, så ock mörkögda tärnor till lön för vad de gjorde. Där skola de ej få höra fåvitskt tal eller förebråelser, utan fridfullt, ja fridfullt tal.” (Sura 56). Detta är de särskilt utvaldas paradiset, de s. k. föregångsmännen. De rättfärdiga som vid domen får gå till höger kommer till paradisiska trädgårdar, medan de otrogna ”som hållit sanning för lögn” får gå till vänster till ett helvete vars favoriter utformats efter öknens plågor. Inspirationen till denna materialistiskt utformade hinsides värld har Muhammed fått från de syriska kristnas skildringar, men den har också sin utgångspunkt i ett tänkande för vilket den asketiska fientligheten mot det kroppsliga livet är främmande. Muhammed varnade för ett utsvävande liv, men manade samtidigt sina trogna att uppskatta livets glädjeämnen som gåvor från Allah. Han hade ingen ”påle i köttet” och uppfattade vare sig det sinnliga eller ens det sexuella som i sig syndigt. Hans uppskattning av kvinnor och hans många hustrur har varit en av huvudpunkterna för den sexual- och kvinnofientliga kristendomens angrepp på islam. Frånsett att Muhammed tog sig fler hustrur än de fyra, som sattes som gräns för den vanlige muslimen, levde han dock ett avsevärt enklare liv än vad hans ställning gav honom möjlighet till, även om det var långtifrån tagelskjortor, vatten och bröd. Det var först senare islam fann asketismens port till den religiösa upplevelsen.

Inriktningen på den nära förestående domedagen är en följd av den första tidens brytningsperiod och liksom inom kristendomen förskjuts perspektivet på framtiden parallellt med att religionen uppnår en etablerad ställning i samhället och grunden för ett betonande av uppbrott försvinner. Dess funktion blir att förlägga människornas strävan till en hinsides värld av straff och belöning.

Den andra pelaren, bönen, är den dagliga gärning varmed den troende uttrycker sin underkastelse under Allah. Genom att den förrättas gemensamt markerar den också sammanhållningen inom det islamska samfundet. Före brytningen med judar och kristna betraktade Muhammed Jerusalem som världens religiösa centrum och vid bönen vände man sig därför i riktning mot Jerusalem. För islam får i stället Kaba i Mekka ställningen som den centrala helgedomen, även om Jerusalem förblir en helig ort även för araber vilket ytterligare understryks då Jerusalem blir en arabisk stad. Själva böneritualen hade också judisk förebild, men antog efterhand för islam säregna former. Den skall förrättas fem gånger dagligen med trosbekännelse, knäfall och vidrörande av marken med pannan, lovprisningar och koranrecitationer. Bönetimmarna utropas från minareten, det höga tornet på moskén och bönen leds i allmänhet av en iman (böneledare). Orienteringen mot Mekka markerar även hela den islamska världens enhet. Den betydelse fastställandet av riktningen mot Mekka hade kom faktiskt att bidra till geografins utveckling i den arabiska vetenskapen. Det räknas som förtjänstfullt att förrätta bönen i en moské, men detta är inte något krav. Till fredagens middagsbön hör en predikan, men den kultiska apparaten är enkel och har aldrig krävt ett omfattande prästerskap som inom kristendomen. Den skatt som ovan omtalats att de islamska erövrarna uttog är den tredje pelarens allmosa, jämförlig med det tionde som erlades inom den kristna kyrkan. Från början var allmosan även här en frivillig gåva som förvandlas till en religiös och social institution. Koranen uppmanar de troende att ge allmosa till släktingar, faderlösa, fattiga, tiggare, resande och till friköpande av slavar. Här finns ganska mycket av den traditionella släktmoralen, trots att själva idén om allmosegivandet är hämtad från judendomskristendom. Det är en social barmhärtighetsgärning och en religiös merit. Man ska ge till Guds ära och inte till människors. I det utvecklade samfundet får allmosan en ekonomisk

funktion och blir alltså en reglerad skatt, samtidigt som den religiösa aspekten inskräps. Någon socialt utjämnande åtgärd är emellertid inte allmosan och lika lite som inom kristendomen är det inom islam fråga om ett ideal av social rättvisa. Tvärtom tjänar det religiösa idealet till att förhindra uppkomsten av ett socialt rättvisekrav, genom att stämpla detta som materialism och egoism. Religionen hyser ingen önskan att för, ändra samhället och ingår alltid förbund med de härskande så länge dessa garanterar, icke de religiösa idealen, men religionens sociala ställning. Detta är inte ett utslag av beklaglig mänsklig "maktinstinkt", utan av de samhällseliga förhållandena där de härskande ständigt strävar att bevara sin ställning gentemot samhällets förtryckta. I Koranen saknas även det inom kristendomen aldrig efterlevda idealet att ge allt till de fattiga, därför att rikedom förhindrar tillträde till himmelriket. Koranen varnar för slöseri i polemik mot den skrytsamma givmildheten hos beduinherarna.

Om inställningen bakom det religiösa allmosegivet i ett samhälle av förtryckare och förtryckta skriver Tor Andrae: "Den (inställningen) har sin psykologiska grund i känslan av att den hinsides världen mister sitt värde och sin realitet i samma mån som vi känner oss fullt tillfreds med nuet och verkligen trivs i denna världen. När världen är trång och led kan själen lyfta sin vinge till det som är evigt och förblivande. Rikedom med dess möjligheter att skapa bekvämlighet och trevnad i detta livet känns därför som en naturlig fiende till den religiösa evighetsstämningen. Den fromme borde egentligen göra sig fri från all egendom men då människan av naturliga skäl sällan har mod att vara så konsekvent blir allmosan en lämplig ersättning."<sup>1</sup> Frånsett att det här inte främst är fråga om en psykologisk grund och "naturliga" skäl, utan en ekonomisk grund och sociala skäl, kunde den religiösa ideologin inte uttryckas klarare. Andrae bortser helt från det faktum att problemet för majoriteten av folket inte är att göra sig av med rikedom utan att skaffa sig uppehälle för dagen i det islamska såväl som det kristna samhället.

Tron, bönen och allmosan var de tre ursprungliga pelarna, men redan under Medinatiden tillfogas fastan och vällfärden, vilka även de är ett resultat av brytningen med de bibliska religionerna. Fastan sammanföll till en början med den judiska fastemånaden, men efter brytningen instiftar islam en egen fastemånad under Ramadan, emedan Koranen ansågs ha nedkommit under denna månad, som är årets nionde enligt islamsk tideräkning. Under denna månad får man inte äta från solens uppgång till dess nedgång och nätterna ägnas koranrecitationer och bönevaka. Det är en fridlyst månad under vilken krigsoperationer inte får företagas. I ekonomiskt-socialt avseende blev Ramadan en motsvarighet till den traditionella mekkanska gudsvreden, ehuru den inte betingades av samma nödvändighet, eftersom den allmänna sociala ordningen på ett annat sätt var tryggad i det islamska samhället. Ramadans funktion blir snarare att markera religionens dominans i det sociala livet och stärka samhörigheten. De nattliga sammankomsterna fick karaktären av fester, vilket inte bör ses som någon form av lössläpphet, utan som ett uttryck för religionen som bärare av tillvarons glädje, värde och meningsfullhet.

Gemenskapen och enigheten inom islam skapades främst genom gemensamma former och handlingar och upprätthölls inte så mycket som inom kristendomen av kravet på rättrogenhet. Den centrala punkten i islams världsherradöme blev kulten vid Kaba i Mekka. Sedan islam blivit herre i Mekka rensades Kaba från det hedniska mångguderiet medan dess riter i stort sett bibehölls. De blev det band som knöt den nya religionen vid traditionen och vid dess historiska uppkomst. Kulten vid Kaba är en levande symbol för islams enhet och styrka och i vällfärden möts muslimer från hela världen. Varje rättrogen bör, om han har möjlighet, företa

<sup>1</sup> Tor Andrae/Geo Widengren, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm 1967, sid 92.

pilgrimsfärden till Mekka åtminstone en gång i sitt liv. Deltagandet i den ålderdomliga kulten och besöken vid de heliga platser där Muhammed levte och verkade, blir också för de troende en sammanfattande manifestation av trostillhörighet och solidaritet. Innebörden är här densamma som i hela religionens ständiga återvändande till ursprunget för att där finna garantin för de värden den uttrycker. Den gemenskap som religionen skapar kan även utgöra grunden för en mänsklig solidaritet.

De fem pelarna utgör islams grundstomme, läran baseras på Koranen och uttrycks i gemensamma kultiska former. För att fylla sin roll i samhällslivet måste islam dock genomgå en vidareutveckling, i vilken inte bara de religiösa idéerna systematiseras utan också de religiösa levnadsreglerna, etiken, utarbetas i ett socialt, rättsligt system. Islams samfund utformades från sin uppkomst som en teokrati, dvs. ett världsligt styre som hade sin auktoritet av Gud och som därmed skulle vägledas av de religiösa principerna. Redan under den första församlingens tid i Medina visar sig detta i att Muhammeds uppenbarelser för att svara mot de sociala behoven blir längre och utförligare. De börjar innehålla föreskrifter för samfundets liv, lösandet av rättstvister, handhavande av egendom osv. Efter Muhammeds död får samfundets ledare en annan ställning, eftersom han inte på samma sätt som Muhammed är den högsta religiösa auktoriteten utan endast en ställföreträdare (kalif). Föreskrifterna i Koranen visar sig snart otillräckliga i det snabbt expanderande samhället. Den vägledning man då tillämpar vid sidan av Koranen utgår från föredömet i Muhammeds levnad. Den vanliga florin av fromma berättelser om profetens liv utformas som ett system av mönsterbildande exempel. De sociala och rättsliga problemen löses i enlighet med Muhammeds föreskrifter i liknande situationer.

Traditionen om profetens liv är *sunna*, bestående av enskilda berättelser, hadith, vilka inleds med en redogörelse för sagesmännen i traditionen. På så vis förs varje berättelse tillbaka till någon i Muhammeds närmaste omgivning, vilket utgör en garanti för dess tillförlitlighet. Traditionen eller sunna blev det grundläggande rättesnöret vid sidan om Koranen och de som följer sunna är islams ortodoxa eller rätttroga. Under islams första århundraden svälde sunna ut till ett alltmer omfattande omfång och till sist blev det nödvändigt att göra en utrensning, varvid en fast kärna kodifierades.

De problem som ställdes genom islams hastiga expansion till ett världsimperium vars enande faktor var islam, gjorde att styrelsen genom islam blev religionens dominerande fråga. Den islamska församlingen betecknas med ett ord, *umma*, som betyder folk eller nation, vilket också anger att islam är en samhällsideologi med ett teokratiskt ideal. Det finns inte inom islam en motsvarighet till den kristna kyrkan, som en avgränsad religiös organisation inom samhället. Den religiösa organisationen är i stället liktydig med samhället varav följer att de verkligt kritiska frågorna i islams utveckling inte varit dogmatiken utan rättssystemet och ledarfrågan. Sunna, som sammanfattar det ortodoxa islam är mer en fråga om social levnadspraxis än trosfrågor. Grundfrågan för de muslimer som inte följer sunna har varit en avvikande syn på det religiösa idealet för samhällets ledning och det framstår som något sekundärt att de även utarbetat en islamsk lära som avviker från sunniternas.

### **Kampen för att härska och leda**

Islams teologer är de rättslärde, vilka genom tiderna haft den dominerande positionen såväl i trosfrågor som i socialt-politiska frågor. Den grund man hade att utgå från i Koranen och sunna vid uppbyggnaden av den sociala strukturen i det islamska samhället visade sig tidigt otillräcklig. Till en början försökte man möta kravet på en fast och enhetlig lära genom att skapa en tillförlitlig koranedition och genom att göra tillägg till sunna. Det var emellertid nödvändigt att utarbeta ett fast rättsväsende och detta blev samtidigt den väg på vilken de

religiösa idealen infiltrerade samhällslivet och en enhetlig kultur växte fram.

Muhammets uppenbarelser hade tillkommit efterhand och osystematiskt traderats och nedtecknats. Genom den avgörande betydelse de fick, kom de snart att få en vid spridning i delvis varierande versioner. Islams häftiga expansion förhindrade ett systematiskt arbete med läran och det var först under den tredje kalifen och de begynnande lärostriderna som en giltig koranedition fastställdes. Vid det laget var det inte längre helt klart i vilken ordning surorna tillkommit och i det läget valde man att utgå från en formell och inte en kronologisk redigeringsprincip. Surorna ordnades efter sin längd med de längsta först och den kortaste sist. Undantaget är den första suran som står som en inledning till skriften.

Vidare anges om suran tillkommit i Mekka eller i Medina om detta är känt. Totalt omfattar Koranen 114 suror, vilket alltså betyder stycke eller kapitel, av högst varierande längd. Eftersom de kortaste surorna i allmänhet tillhör en tidigare period och Medina-surorna fick en omfattande utredande karaktär är kronologin genom redigeringsprincipen i det närmaste omvänd. Koranen bör man läsa bakifrån eller i varje fall inte från början och rätt igenom, för att dess livfullhet och konkreta innehåll ska komma till sin rätt.

Rättssystemet byggdes upp på Koranen och sunna enligt principer som hämtats från den romerska rätten och inordnats i den religiösa ideologin. Mönstret för detta inordnande framgår av den viktigaste principen enligt vilken en lag stiftas på grundval av full överensstämmelse. Det alla är överens om kan upphöjas till lag enligt den romerska rättens consensus-princip (= överensstämmelse). I den islamska rätten grundas denna princip på ett uttalande av Muhammed som ska ha sagt: ”Min menighet kan inte vara överens om en villfarelse”. Detta är *idjma*-principen som blir det viktigaste instrumentet för nydaningar inom islam.

Den islamska rätten, *sharia*, utarbetades inom olika skolor vilkas system kallas *fiqh* och som huvudsakligen skiljer sig ifråga om metod. Härigenom fastställdes även de religiösa buden så att de formella aspekterna på exempelvis bönen förrättande och allmosans erläggande blev desamma. Den formalistiska prägel som hela det religiösa livet fick, hotade att förkväva den religiösa upplevelse av tillvaron som det är religionens uppgift att vidmakthålla. Det skapades med andra ord en motsättning mellan en strävan att styra det religiösa livet och den folkliga religiositet som är varje religions livsvillkor.

Inom kristendomen utbildades den dogmatism, som klavbinder människors tänkande, genom kampen mot den folkliga ”hedendomen och vidskepelsen”. I islam har den stela formalismen sin grund i den sammansmältning mellan religion och politik som manifesterades i Muhammeds person och lever vidare i det teokratiska idealet. Detta ideal bestämmer lagens centrala ställning och att frågan om det religiösa och politiska ledarskapet haft och har en avgörande betydelse i islams historia.

Vid Muhammeds död var det nödvändigt att utse en efterträdare som kunde leda församlingen. Han efterlämnade inte någon manlig arvinge, varför man inte kunde hemfalla till den traditionella släktuppfattningen, utan tvingades göra ett ställningstagande beträffande det religiösa och politiska ledarskapet. Situationen löstes tillfälligt genom att Muhammeds närmaste vän, Abu Bekr, som stått vid hans sida sedan den första tiden i Mekka, valdes till att vara en ställföreträdare, dvs. kalif. Kalifens politiska funktion blev mycket snart dominerande, eftersom detta var islams mest kritiska expansionsperiod. Den andre kalifen, Omar, förenade hela Arabien under islam, men under hans efterträdare Uthman utbröt de religiöst-politiska stridigheterna kring ledarfrågan. I det inbördeskrig som utbröt kring den fjärde kalifen, som var Muhammeds svärson Ali, gav den politiska maktkampen mellan Ali och den syriska



ståthållarens pretentioner på kalifatet upphov till islams betydelsefullaste sektbildning, dvs. en icke-sunnitisk rörelse. Alis anhängare baserade nämligen hans rätt till kalifatet på en religiös ideologi enligt vilken Alis släktskap med profeten innebar en gudomlig skickelse för ledarskapet. Sedan den syriske ståthållaren segrat i striden om kalifatet, vars säte från 660 förlades till Damaskus, avsöndrade sig Alis anhängare i Irak som ett särskilt parti. ”Parti” heter Shia och shiiterna utbildade, då både Ali och hans söner mördats i striderna, en religiös lära om ledarskapet influerad av messianska tankegångar.

Till en början var Shia endast ett samlingsnamn för en rad avvikande läror som påverkats av skilda religionsriktningar i de erövrade områdena. Efterhand utkristalliseras läran om den gudomliga ledaren eller *imamen*, vilket även skiljer Shia i olika riktningar. Man räknar med en rad gudomliga ledare av vilka den siste försvunnit och håller sig dold, för att i tidens fullbordan träda fram och införa gudsriket på jorden. Skiljelinjen mellan Shias olika riktningar går vid dess ledare, av de två huvudriktningarna räknar den ena med tolv och den andra med sju ursprungliga imamer. Den lära som utbildas påverkas alltmer av gnostiska tankegångar, enligt vilka den väntade imamen är ett förkroppsligande av en gudomlig princip för världens frälsning. Shia erkänner inte idjmaprincipen eftersom den religiösa och politiska ledaren är ett och besitter obetingad auktoritet. I väntan på den gudomlige imamens återkomst leds shiiterna av jordiska imamer. Irak kom även i framtiden att förbli shiitiskt och sekten har också haft ett fäste i Indien.

Islams tyngdpunkt var dock kalifatet som efter något århundrade flyttas från Damaskus till Bagdad. Med de ekonomiska förutsättningar som handeln skapade och förutsättningarna för sammanhållning, växte kalifatet till ett mäktigt välde med en rik utveckling på kulturlivets alla områden. Grundvalen för det arabiska väldets enhet var det gemensamma språket och den gemensamma religionen och därmed samhällsideologin. Kalifen i Bagdad har inte för intet blivit en legendomspunnen institution, ty han var centrum i ett välde som utvecklade en tidigare oanad styrka, rikedom och bildning. Det är betecknande att Europas härskande skikt varit så snara att glömma glansen och rikedomen hos den arabiska kulturen och dessutom förvandlat den till ett barbariskt hot mot den egna kulturen, eftersom varje kultur placerar världens centrum i värderingen av den egna storheten. Det arabiska väldet bedrev handel med Indien, Kina, Afrika och Europa, dess härskare speglade sin makt i praktfulla palats och moskéer, dess lärde studerade den grekiska vetenskapen och utvecklade astronomin, geografien, matematiken, filosofin och teologin. I de forna byzantinska områden, som lagts under islam, kom islams intellektuella i kontakt med den antika vetenskapen, vars verk översattes till arabiska, studerades vid de vetenskapliga skolorna i Bagdad och Damaskus och härigenom införlivades i den arabiska kulturen. Från Kina kom viktiga impulser för den tekniska utvecklingen och man lärde sig att framställa porslin, siden, stål och papper. Tekniska uppfinningar gjordes även genom handelsverksamheten som underlättades genom olika navigationsinstrument. Europa kunde inte bidra till denna blomstring, däremot förmedlade araberna till Europa stora delar av den grekiska vetenskapen, som ”glömts bort” på grund av det ensidiga sysslandet med teologi som upptog de europeiska lärde.

Mötet med den grekiska vetenskapen ställde emellertid också islam inför en rad filosofiska problem vad gällde lärans struktur. Man fann liksom kristendomen gjort i det grekiska tänkandet ett finslipat instrument för utvecklandet av ett trossystem, men det var ett tveeggat instrument. Den islamska världsbilden, gudsbilden och människosynen utformades i enlighet med den grekiska filosofin. Härigenom kunde man filosofiskt förklara Guds enhet och allmakt, man kunde fastlägga det ondas problem och människans ställning i tillvaron. Med

utgångspunkt från den grekiska tesen att förnuftet bör vara kriteriet i trosfrågor riktar den tidiga islamska teologskolan, de s. k. mutaziliterna, sin kritik mot de populära föreställningarna. Den teologiska filosofin vänder sig framför allt mot gudsbilden. Om Gud är en kan han inte ha egenskaper eftersom det skulle strida mot hans enhet att tillskriva honom något. Godhet, allmakt, visdom är därför inte egenskaper hos Gud utan han är detta i kraft av sitt väsen. Härav följer att Gud alltid verkar i enlighet med sitt väsen. Hans rättfärdighet leder till att han sänder människan profeter och vägledning och verkar för hennes bästa, eftersom det ingår i hans plan med henne att hon skall frälsas. Han har vidare givit människan en fri vilja och om hon använder denna vilja för sin frälsning leder detta följdriktigt till verkan av Guds nåd. Vidare kan, eftersom Gud är en och inte tål något vid sin sida eller kan tillskrivas attribut och egenskaper, Koranen inte vara evig utan är skapad. I klartext betyder denna konsekvens att Guds ord inte är evigt.

Detta finslipade system fyllde en funktion som härskarideologi. Problemet var bara att Gud så att säga efter denna behandling inte var sig riktigt lik sådan man kände honom från Koranen. En Gud som i kraft av sitt väsen måste verka det goda, skiljer sig avsevärt från Koranens bild av en upphöjd allsmäktig Gud, som med sin allenarådande vilja i ett huj kan utplåna sin skapade värld om så behagar honom. Den fria vilja som i mutaziliternas teologi tilldelas människan strider mot koranens första sura där människan ber: ”Led oss på den rätta vägen, deras väg vilka du bevisat nåd, vilka ej drabbats av vrede och som ej fara vilse” (min kursiv). Att koranen skulle vara skapad satte hela frågan om Muhammeds uppenbarelser i gungning.

Det var emellertid inte lätt för de uppskakade gammaltroende att hävda sin mening, ty deras tro var inte klädd i den grekiska filosofins slipade former. Mutaziliternas tänkande kunde därför slå igenom och hela islams andra århundrade kom att behärskas av denna diskrepans mellan tro och lära. Den skolning i filosofiskt tänkande som utvecklades vid de vetenskapliga lärdomsätena blev efterhand emellertid också ett medel att komma tillrätta med dessa diskrepanser. Det dagliga koranstudiet inpräntade uppfattningar om Guds natur och Koranens helighet, vilka måste bryta igenom i teologin. I början av 900-talet modifierades den mutazilitiska läran till en bättre överensstämmelse med koranen av al'Ashari. Han hävdar att gud inte är bunden att vilja det goda och komme: i filosofiskt skarpsinniga formuleringar ”tillrätta” med de logiska orimligheterna i läran om predestinationen och den fria vilja, som måste tillskrivas människan för att hon ska kunna betraktas som ansvarig för sina gärningar. Koranen är evig, men för att kunna hävda detta måste man skilja mellan Guds eviga ord och den konkreta text som står att läsa i Koranen.

Dessa teologiska spetsfundigheter måste förstås mot bakgrund av den utveckling av tänkandet, som skedde på grundval av de materiella förutsättningarna, de utökade kommunikationerna och den rika tillgången till kulturella impulser i det islamska väldet under de första århundradena. Enandet genom islam hade frigjort en rad samhällliga krafter, vilket inte bara resulterade i en ekonomisk uppblomstring utan även en tidigare oämnad utveckling av den kulturella och vetenskapliga aktiviteten. Lika som kristendomen fört en ojämn kamp med det grekiska tänkandet och för några århundraden lyckades lägga kunskapsproduktionen under sitt bann, ställdes även islam inför att försvara den religiösa tankestrukturen. Det som utmärkte den grekiska vetenskapen var inte att den var ett ”fritt” tänkande, ty tänkande är en verksamhet i samhället och har därmed sina förbindelser med samhällslivets övriga områden och detta bestämmer dess villkor. I det grekiska samhället hade emellertid tänkandet kunnat bryta med det mytologiska betraktelsesätt, som förlägger grunden för den upplevda verkligheten och människans villkor till övernaturliga krafter. På teologins område måste det därför

rymma farliga konsekvenser, samtidigt som detta tänkandes uppenbara resultat inom övriga vetenskapsgrenar medförde att dess tankemetoder inte kunde förbigås utan måste integreras i den religiösa strukturen.

Dogmatismens utveckling skapade inte endast en motsättning inom tänkandet. Den gav också upphov till en motsättning mellan de lagar som uppställdes för lärans uppbyggnad och den spontana religiositet som utvecklades av folket. Detta underströks genom den formalistiska prägel som var följden av att islam som samhällsideologi dominerades av dess ledande roll inom rättsväsen och politik.

Dessa motsättningar orsakade emellertid knappast några öppna konflikter av mer omfattande art. Det ortodoxa islam som sunniterna omfattade var ett vitt begrepp som kunde rymma ett flertal meningsriktningar. Snarare än att driva motsättningarna till öppna konflikter, visade den härskande ortodoxin i längden en tendens att upptaga och inordna olika riktningar och utslag av den folkliga religiositeten i det religiösa systemet. Denna form av tolerans har alltid varit ett verksamt medel att bevara ett system, i nutiden i de västerländska samhällena har detta fenomen kallats repressiv tolerans. Repressiv, alltså förtryckande, på grund av att uppdragandet inte medför några förändringar och därigenom döljer motsättningar i stället för att lösa dem.

Under tiden för rättsväsendets utarbetande och de teologiska lärostriderna, framväxte inom islam en folklig religiositet som främst manifesterades som en mystisk strömning. Mystiken inom islam utbildades redan under det första århundradet, råkade i konflikt med de etablerade teologerna, men tilltog sedan i styrka och omfattning och inordnades helt följdenligt mot 1100-talet i ortodoxin. Det säges främst ha varit genom den syriska munkkristendomens föredöme, som de asketiska idealen och formerna för den direkta gudsupplevelsen kom in i islam. Men även inom islam självt fanns grunden för denna utveckling och mystiken vann från början spridning i de folkliga lagren. Till en början var det enstaka män, som enligt de asketiska idealen drog sig undan i ensamhet och meditation och försakade världsliga bekvämligheter. De brukade klä sig i en grov yllemantel som kallades suf och härifrån härstammar även beteckningen sufism för mystiken inom islam. Det centrala i mystiken är varken lära eller religionens former utan den mystiska upplevelsen. Genom bön, fasta och vaka når mystikern fram till ett psykiskt tillstånd där jagupplevelsen försvinner för ett totalt uppgående i objektet för hans strävan, Gud. Han känner alltså sin själ identifierad med Gud, jagkänslans utplånande innebär en känsla av befrielse. Hela denna extatiska, momentana upplevelse blir också en övertygande bekräftelse på religionens verklighet. Vägen till denna upplevelse genom egna intensiva ansträngningar blir ett medel till försoning med religionen som ligger helt utanför de goda gärningarnas tvång.

Asketismens utövare kom att betraktas som heliga män på grund av sina direkta upplevelser av det gudomliga. Genom dem kunde man hoppas på en förmedlad kontakt och bönhörelse och folk vallfärdade därför i skaror ut till eremiterna i öknen. Mystikern drivs ofta själv att meddela det innehåll i sina upplevelser som han finner utsägligt och därigenom blev flera mystiker spontant lärare. Genom dessa kringvandrande lärare spreds sufismen och en lära kring den mystiska upplevelsen började utarbetas. Sufismen kom att betona gudskärleken och själen på ett sätt som var frånvarande i dogmatismens lärouveckling. Gudsförhållandet ställdes i centrum och detta ledde även till en ny syn på den religiösa erfarenhetens innebörd. Känslan av identifikation med Gud sågs som en direkt manifestation av Guds verklighet. Själen blev till Gud och mystikerna kunde därför säga ”jag är Gud”, eftersom jaget blev helt betydelselöst. För de ortodoxa stred emellertid denna tanke på Guds inkarnering mot hans

enhet och upphöjdhet. Då den mystiska rörelsen växte sig starkare, helt utom de härskandes kontroll, utvecklades även en alltmer antagonistisk stämning. Förföljelserna mot sufismen fick sin kulmen då sufiern al'Halladj avrättades i Bagdad 922. Han hade uttalat orden ”jag är Gud” och korsfästes för denna hädelse. Detta innebar även ett ingrepp mot hela den sufiska rörelsen, som härefter sökte sig mer etablerade former, eftersom man inte hade möjlighet att på denna grund ta upp en kamp med den härskande religionsideologin. Det sociala i mystiken låg helt i en strävan att ställa sig utanför och inte i någon önskan att bryta med de etablerade religiösa och sociala formerna. Sufismen inordnades i olika skolor och upprättade ett slags ordensväsende vilka utövade gemensamma andaktsövningar ledda av lärare och i enlighet med fastställda metoder för den religiösa upplevelsens uppnående. Ett par århundraden efter al'Halladj är sufismen respekterad och inordnad i den ortodoxa läran genom islams siste store lärobyggare al'Ghazzali.

I sufismens spår följde en spontan framväxt av helgondyrkan inom islam. Liksom folken tidigare dyrkat fäderna vid gravarna började man nu dyrka de heliga asketernas gravar. Försöken att bryta den utvecklingen var ganska lama och snart fann sig ortodoxin i faktum. På så sätt uppkom en kult av islams stora män, moskéer restes över deras gravar och fester firades vid bestämda tillfällen i anslutning till de sufiska ordnarnas religionsutövning. Den gamla kombinationen av fest, kult och marknad präglade helgondyrkan och de större helgongravarna blev vallfärds- och handelsmål. Vallfartsorten framför andra förblev dock Mekka och genom helgonkultens framväxt måste Muhammed bli helgonet framför andra. Mekka blir ett centrum för helgonkulten och dyrkan av Muhammed och islams första anhängare som levtt och verkat i Mekka och Medina blir en levande symbol av islams förflutna. Legenderna kring profetens levnad får ett helt annat liv än berättelserna i sunnas mönsterbildande historier. Under berättelserna var ett betydelsefullt moment i kulten av helgonen och Muhammeds person tilläggs nu den gudomlighet som han själv egentligen alltid bekämpade.

För sufismen fanns emellertid direkta anknytningspunkter till Muhammed. Han var inte bara helgonet över alla helgon utan i hans uppenbarelser kunde mystikerna också igenkänna sin egen religiösa erfarenhet. Mystiken är en direktupplevd fromhet som går sina egna vägar och bryter med den formalistiska prägeln och den stela dogmatiken. Den fränkännes det härskande skiktet dess monopol på religionen, men kan i längden inte innebära något reellt hot. I stället kommer den sufiska fromheten, när den efter hand når spridning i allt bredare lager bland folket, att utgöra den kraft varigenom islam lever vidare. Efter läroutvecklingens avslutande med al' Ghazzali blir de religionslärdes främsta strävan att bevara denna struktur. Porten är stängd, som man säger, eftersom den läromässiga strukturen härigenom lyckats inordna skilda riktningar och skolor i ett harmoniserande system. Detta fastslående kan emellertid endast vara inledningen till en under gång eftersom varje religion, som en del av samhället måste anpassas efter den historiska utvecklingen. Den folkliga fromhet, som sufismen lyckades vidmakthålla för den spontana erfarenhetens alla legendariska uttryck blev den kraft som upprätthöll islam.

Den tendens till förstelning och slutenhet som utmärker islam från 1100-talet och några århundraden framåt har sina rötter i det islamska väldets upplösning. Kalifatet hade sprängts i tre delar och även i det sociala livet hade det islamska styrelseskicket börjat visa sina svagheter. Handeln utgjorde den enda ekonomiska grundvalen för den arabiska övermakten och härigenom skedde endast små förändringar i de islamska ländernas traditionella ekonomi. Den arabiska kulturen och den islamska samhällsideologin kom visserligen efterhand att dominera samhällslivet, men denna grund för enhet och sammanhållning kunde inte motstå motsätt-

ningarna inom samhället. Det fanns en spänning mellan de förislamiska samhällsformationerna och islam och en ökande klyfta mellan det härskande skiktet och de förtryckta som slavar, arbetare och fattiga. Någon vetenskaplig analys av samhällsstrukturen i kalifatet, när det islamska väldet stod på höjden av sin makt och sin kulturella utveckling, har emellertid inte gjorts och därför är det något otillfredsställande att endast kunna peka på dessa tendenser till upplösning och de motsättningar som drev fram utvecklingen. Nedgången medför också försöken att stärka islam som samhällsideologi och att bevara en fastlåst struktur. I detta sammanhang tar dogmatismen även överhand över det vetenskapliga tänkande som utvecklats vid de stora lärdomssätena. Hela den uppblomstring av filosofi och olika vetenskapsgrenar som geografi, astronomi, historia och matematik, som frigjorts i det islamska samhällets framväxt, mattas av och förmår inte genomföra något uppror mot ortodoxin. Mycket av denna vetenskap kom att övertagas av Europa och utgöra en verksam del i den omvälvning inom tänkandet, som möjliggjordes genom nedbrytandet av den feodala struktur, på vilken kyrkan och teologin stödde sin makt. I det islamska samhället tar i stället ortodoxin alltmer överhanden inom tänkandet. Det är betecknande att den kulturella aktivitet som undgår att ryckas med i upplösningen är den sufiska litteraturen och poesin, som även utgjorde den islamska kulturens främsta litteratur.

Det är helt fel att förlägga orsakerna till den kulturella och vetenskapliga nedgången i ortodoxins framväxt och styrka. Tvärtom betingas denna strävan till religiös slutenhet och ideologisk dominans av samma faktorer som orsakar det islamska väldets upplösning. Dödstöten för detta vacklande välde kommer med mongolstormen på 1200-talet. En våg av asiatiska nomader sveper ner över Mindre Asien och Mesopotamien och träffade det redan värnlösa kalifatet i dess hjärta. Bagdad föll 1258, städer lades i ruiner, handelsvägar slogs sönder och bevakningsnätet kring Eufrat och Tigris brakade samman. Härefter följer en lång period av nedgång, återhämtning och assimilering om vilken man inte brukar få veta mycket eftersom det inte funnits några härskare att skriva om. Islams andra storhetsperiod följer när denna assimileringprocess är över och de vilda mongolerna "blivit" de turkar som grundar det ottomanska väldet varigenom islam en andra gång skulle bli ett hot mot Europa, men denna gång under helt andra omständigheter.

## ***Religion i Indien***

### **Historien och samhället**

Det dominerande religiösa systemet i Indien är hinduismen, som inte är en etablerad lära utan ett system av åskådningar, tro, kultformer och sociala inrättningar. Hinduismen är framvuxen i en lång, historisk process, som ett led i etablerandet och vidmakthållandet av det indiska samhället. Detta samhälle uppvisar inte i sin helhet en centraliserad struktur, som exempelvis det egyptiska, det islamska eller det feodala europeiska. Den traditionella sociala organisationens grundläggande enhet är byn med en självständig ekonomisk produktion. Städerna växer upp som maktens säten och det härskande skiktet bygger sin makt på administration av större eller mindre områden. Religionen är inte heller enhetlig och dess struktur uttrycker inte den strävan till enhetlighet, som man finner i ett centraliserat samhälle. Den är "mångfacetterad", dvs. den rymmer olika gruppers religiösa tänkande från härskarideologier, frälsningsfilosofier och till byceremoniernas demonfördrivande magi utan att dessa skilda nivåer systematiserats till en enhet. Religionen är en samhällsideologi och en teologiskt-filosofisk spekulation, men innehåller samtidigt en rikedom av spontana föreställningar om naturen, om människans villkor och om tillvarons ordning.

Att beskriva hinduismen är en mycket omfattande uppgift och den enda möjligheten att göra en samlad framställning är att följa den historiska utvecklingen. I en kort översikt som denna är det dessutom nödvändigt att göra begränsningar. Väsentligast att framhålla i hinduismens utveckling är karaktären av dess sociala förankring. Religionen är inte någonting som äger rum i huvudet på religiösa personer och vars struktur utbildas utanför eller ovanför samhället. Det är därför en vrånbild om man framställer det religiösa tänkandets utveckling som ett autonomt skeende. Denna vrånbild leder vidare till misstaget att se religionens förbindelser med samhällslivet som en påverkan. Religionen kan inte sägas påverka samhället eftersom den ingår i det som •en nivå i den samhälleliga strukturen i dess helhet. Den kan därvid vara mer eller mindre dominerande, men den är alltid förbunden med samhällsutvecklingen, vilken i sista hand bestäms av materiella och inte av ideella faktorer. Det är till exempel helt felaktigt att i nutiden se hinduismen som det avgörande hindret för Indiens utveckling, eftersom religionens försvinnande är en helt sekundär fråga i förändringen av ett ekonomiskt och socialt system. De krafter som förhindrar denna förändring måste också vara ekonomiska och sociala, dvs. det avgörande hindret för Indiens frigörelse utgöres av USA-imperialismen och de inhemska förtryckarna. Hänvisningar till religionen tjänar också till att dölja att den ekonomiska utvecklingen förutsätter en frigörelse av det indiska folket, vilket ensamt besitter den kraft som kan störta förtrycket.

I framställningar av hinduismens utveckling beskrivs vanligen endast religionens överskikt, eftersom den traderats och formats av det härskande skiktets intellektuella. Den folkliga religiositet som för varje religion utgör villkoret för dess existens, trängs genom denna ensidighet i bakgrunden. "Folktron" får bli en leverantör av enstaka idéer och nyheter, vilket anser förklara förändringar inom religionen. Men det härskande skikt som präglade hinduismens utveckling var inte fristående från folket, utan bestämdes just av dess härskande ställning i samhället. Dess tänkande är därmed de härskandes tänkande och folket tänker inte "för sig själva", utan deras tänkande bestäms genom dessa förhärskande idéer och handlingsmönster, men också av deras direkta erfarenheter, vilka socialt är annorlunda, i flera avseenden motsatta, det härskande skiktets. Den litterära traditionen, som har sin utgångspunkt i Veda-böckerna och fortsättes genom prästspekulationen, religionsfilosofin och de episka verken, får inte ses som religionens centrum. Litteraturen är källan för vår kunskap om hinduismen, men religionens kärnpunkt ligger i samspelet mellan tänkandet hos det härskande skiktet och folkets tänkande och föreställningar.

I en kort översikt över religionen i Indien är det främst dessa förhållanden som förtjänar att framhållas. För att inte göra gemensam sak med det religiösa förtrycket är det nödvändigt att man utgår från att religionen har sin plats i samhället och att den där formas i samspelet mellan folkets och det härskande skiktets erfarenheter och tänkande. Huvudvikten läggs därför inte på en beskrivning av det religiösa tänkandets alla idéer, utan vid ett försök att påvisa detta tänkandes sociala ställning och sociala implikationer.

### **Erövrarna och traditionen**

Man brukar säga att indierna tillhör indoeuropéerna, men det är inte svårt att genom en blick på Indiens befolkning övertyga sig om att detta är felaktigt. Denna befolkning utgöres nämligen av en mycket omfattande rasblandning. Däremot lades grunderna till den indiska kulturen av indoeuropéer och språket, dvs. det ursprungliga sanskrit, tillhör också den indoeuropeiska språkstammen. Dessa erövrare som framemot 1500-talet före vår tid vandrat ner i Punjab-distriktet i norra Indien, grundade sin tidigaste kultur på krigföring och utbredde sig efterhand över landet. Ett härskande skikt av indoeuropéer etablerar sin makt även över de

inhemska folkgrupperna. I den s. k. sanskritiseringsprocess varigenom dessa folkgrupper införlivas i det ursprungliga indoeuropeiska samhället, upphör emellertid kulturen att vara indoeuropeisk. Det härskande skikt som präglar traditionens utformning bevarar en grundprägel från den indoeuropeiska tiden och vissa idéers ursprung ligger där. Men det indiska samhälle där hinduismen utvecklats är inte längre indoeuropeiskt. De indoeuropéer som vandrade ner i Indien kallas arier och hade närmast bakom sig en gemensam tid med iranierna. De associationer som beteckningen arier ger är helt riktiga. Betonandet av det indoeuropeiska eller ariska inslaget i den indiska kulturen, härstammar från europeiska forskare och har sin källa i den europeiska rasismen. Herrefolksmentaliteten legitimerade den vita rasens utbredning över jorden och det var för denna mentalitet helt naturligt att inte tillerkänna andra folk en kulturskapande förmåga. Även om just ideologin om *den* ariska överlägsenheten avslöjats genom den nazistiska fascismen, så lever samma andas barn vidare i europeisk, västerländsk överlägsenhet och u-hjälpsattityd. Denna idé är fortfarande mycket verksam och handlingskraftig. Den yttrar sig inte bara i vanföreställningar som att den indiska kulturen i varje fall ursprungligen är indoeuropeisk, eller i att man letar efter ”vita, skäggiga” kulturgrundare lite varstans på jordklotet. Den används också som en lämplig förevändning för att ta hand om icke-vita folks råvarutillgångar och för att bränna människor i napalm. Det är därför det är viktigt för europeiska borgare att framställa den indiska kulturen som indoeuropeisk.<sup>1</sup>

Den kultur som de indoeuropeiska invandrarna grundlade skiljer sig emellertid avsevärt från den som producerade hinduismen. Det var en ganska lös samhällsform vars sociala organisation baserades på släkten och vars ekonomi och politik grundades på boskapskötsel och krig. Den föreställningsvärld dessa människor levde i pekar snarare bakåt mot ett förflutet före invandringen än framåt i tiden mot det indiska samhället. Källorna till vår kunskap om denna föreställningsvärld finns emellertid i hinduismens heliga litteratur.

Vedalitteraturen, som den heliga litteraturen sammanfattande kallas, är synnerligen omfattande och har en lång tillkomsthistoria. Den avspeglar därför också en historisk utveckling från den tidigaste indoeuropeiska kulturen, som brukar kallas den äldre Vedatiden, fram till dess uppbyggnad och framväxten av det indiska samhället och hinduismen. Denna samling av hymner, offerformler, myter och anvisningar för kulten traderades länge uteslutande muntligt och nedtecknades först relativt sent. Dess olika delar är därför svårdaterade, skillnaderna mellan olika partier betingas dessutom inte bara av att de härstammar från olika tider utan även av att de avspeglar olika befolkningsgruppers föreställningsvärld.

Veda omfattar fyra böcker till vilka fogar sig den prästerliga litteraturen med uttolkningar av Veda och spekulationer och ett utarbetande av den religiösa föreställningsvärlden. Äldst och viktigast av de fyra Vedaböckerna är Rigveda som innehåller hymner till gudarna. Därefter kommer Samaveda, sångernas veda med melodianvisningar, Yajurveda, offerformlernas veda och slutligen Atharvaveda som huvudsakligen innehåller trollformler, främst avsedda att hålla onda makter borta från offerhandlingen. Den prästerliga litteratur som räknas till Veda i vid mening är brahmanatexterna och Upanishaderna, men mellan dem och Rigvedas äldsta delar ligger flera århundradens utveckling. Hela Vedalitteraturen är helig, dvs. den har ett gudomligt och inte ett mänskligt ursprung. Veda som betyder vetande har funnits av evighet eller frambragts av den högste och den kommer till människorna genom särskilda skådare, rishis.

Denna litteratur är den främsta källan till den historiska utvecklingen. De äldsta delarna av Rigveda hänför sig till den tidiga kulturen och återger dess föreställningsvärld. Verket är

<sup>1</sup> Jfr. rasismen i Ringgren—Ström, *Religionerna i historia och nutid*, sid. 173f.

emellertid både ålderdomligt och dunkelt och mycket av dessa föreställningar är därför svåra att klarlägga. I dess hymner framträder konturerna av livet hos ett krigiskt herdefolk, för vilket den samhällliga ordningen förbands och upprätthölls av hela tillvarons gudomliga ordning och för vilket omvärlden framstod som en hotande kaotisk maktvärld. Gudarnas krig mot ondskan och oordningen var förebilden och garanten för människornas strävan att genom samhällligt arbete skaffa sig mat och rikedomar och genom krig utöka sitt välde. Kultutövningen var väsentligen förlagd till familjen, men förrättades inte som i det grekiska samhället av husfadern utan av en särskild präst. Med hjälp av krig och erövringar har vissa släkter fått en ökad makt och betydelse och kultutövningen blev det främsta medlet att manifestera en härskande ställning i samhället. Därvid har de stora kultfester som slakten bekostade alltmer blivit en social angelägenhet. Offerhandlingarna demonstrerar makt och styrka och prästerskapet ökar både i antal och betydelse. Genom offret skänker gudarna rikedom, fruktsamhet och framgång, de beskyddar den samhällliga rätten genom upprätthållandet av tillvarons ordning och detta innebär främst naturens regelmässiga gång.

Gudarna hänförs till företeelser i naturen, men framstår som kulturens och samhällets makter. Vissa av de besungna gudarna i Rigveda är tydligen bleknade gestalter vilkas betydelse får antas ligga i ett förflutet före invandringen. Dit hör främst himmelsguden Dyaus pitar som är klart besläktad med grekernas Zeus och romarnas Jupiter. Han kallas den högste, men har inte varit föremål för någon nämnvärd dyrkan. De i kulten och det sociala livet betydelsefullaste gudarna har i stället varit rättens beskyddare Mitra och Varuna och den krigiske demondräparen Indra. Varuna är en himmelsgud och vakar över rätten. Han straffar edsförbrytare och beskyddat ingångna avtal. Hymnerna till honom uttrycker en fruktan och underkastelse, som annars inte är vanlig och vars grund får sökas i rättsordningens betydelse i ett samhälle i omdaning och ständig kamp. Jämte Mitra värnar Varuna den eviga världsordning som finns nedlagd i naturen och den sociala ordningen. Denna tillvarons inneboende princip är *rita*, som uttrycker normen och idealet för hela skapelsen och som kommer att framställas såsom stående över gudarna. Här finns alltså samma ambivalens som i den grekiska världsuppfattningen och ytterligare den likheten att den sociala ordningen och naturens ordning följer en och samma gudomliga lag. Denna uppfattning kommer att bestå i Indien och dess främsta uttryck blir senare läran om själavandringen och gärningarna, karman, en lära som dock ännu helt saknas i de äldsta uppfattningarna. Föreställningarna om livet efter döden var i den äldsta tiden inte särskilt betydelsefulla. Man sörgde för de bortgångna anhöriga inom familjens och släktens ram och de döda tänktes uppehålla sig kring gravarna vid boplatserna eller i ett gemensamt dödsrike där livet liknade det jordiska. Livets mening låg i det jordiska livet, i rikedomar och hjordarnas fruktsamhet och en härskande ställning, som befördrade detta livets goda. Den ordning man eftersträvade och uttryckte i kulten av gudarna var en samklang mellan den mänskliga sociala ordningen och naturens. Härigenom garanterade fruktsamhet och lycka på samma gång som upprätthållandet av den sociala ordningen och dess härskare legitimerades.

Rikedom betydde stora och fruktsamma hjordar av nötboskap, men förutom boskapsskötseln hade kriget en grundläggande ekonomisk och social funktion. Invandrarna medförde hästen till Indien och hästen användes uteslutande i krig. Genom denna teknik besatt de ett vapen, som gjorde det möjligt för dem att under århundradenas lopp utbreda sig över Indien, underkua den inhemska befolkningen och bevara sin härskande ställning. Karaktären av denna utbredning förändras under historiens gång från krigserövring till ett uppbyggande av en social ordning, som senare blir det främsta instrumentet för att underkua och härskare.



Det framgångsrika kriget betyder nya betesmarker, en växande skara tjänare och möjligheten för goda härförare att skapa sig en härskarposition. Kriget ses som ett förgörande av onda krafter och utbredande av människornas ordnade värld, dvs. i sista hand den gudomliga rita. Gudarnas kamp mot kaos' demoniska makter är därför en förebild för kriget och den främsta gestalten i denna kamp är Indra. Han förbinds med åskvädret och hans vapen i kampen är blixten. I den centrala hymnen till Indra besjungs hans hjältebragder ”de första som han gjorde blixbeväpnad; /han draken slagit, vattnen öppnat banor/ och bergens innandömen sönderklivit”. Draken som längre fram kallas Vritra, är en ond makt som hållit vattnen tillbaka där den låg lägrad på berget. När Indra dödat draken och klivit berget öppnas banor för vattnet som löper mot havet till människornas välsignelse. Han hyllas som en kung över ett boskapsskötande folk och framstår som den som skapat kulturens livsbetingelser genom att ge vattnet dess rätta lopp. Vattnet har, i synnerhet i Indien, en helt avgörande betydelse för människornas försörjning och Punjab som var säte för denna tidiga kultur är ett utpräglat flodområde. Indra leder därmed kampen för ordning mot kaos och dess demoniska makter och framställs som en okuvlig slagskämpe. Innan han går ut i striden berusar han sig med den gudomliga drycken, *soma*; ”med tjurbegär han sökte efter soma/ av bryggda drycken drack han trenne sår.”

Somadrycken, som tillreddes av saften i en speciell ört, hade en central betydelse i kulten och det fanns också en gud som var Soma. Tillredandet av drycken framställs i hymnerna symboliskt som ett offer och drickandet av den var en helig kommunion där kultdeltagarna genom dess rusande kraft fick del av gudomlighet och odödlighet. Indra var då den främste av de gudar som inbjöds till offret och liksom han genom soma får kraft för sina strider, blir också människorna starka och oövervinnerliga av dryckens rusande verkan i den gemensamma kultfesten. Detta berusande kultmedel är en parallell till vinets religiösa betydelse för grekerna och mjödet i den fornnordiska religionen. Tor i Norden var ju också liksom Indra blixbeväpnad och styrkte sig med mjöd före sina bravader mot jättarna.

Offerritualen i dess helhet följde årscykeln och manifesterade upprätthållandet av naturens gång och fruktsamheten. Efterhand kompliceras riterna och inriktas på de sociala förhållandena allt eftersom den sociala ordningen och ett härskande skikt utvecklats och religionens betydelse ökar. Samhället upprätthålles nämligen främst genom religiös ideologi och häri ligger drivkraften bakom religionens utveckling. De religiösa tankarnas systematisering härrör ur den prästerliga spekulatjonen. Prästerskapet uppkommer genom behovet av en särskild kultpersonal och bygger sin makt och försörjning på att besörja de stora kultfester, varigenom de rika släkterna och de stora härskarna demonstrerar och underbygger sin sociala ställning. Redan tidigt finner man därför ansatser till en härskarideologi och en koncentration på ett gudomliggörande av den sociala ordningen.

Det märkligaste offret från denna tid är det vediska hästofferet, som också tydligt uttrycker upphöjelsen av härskaren och prästerskapets betydelse. Offer av hästar har en storartad rang i den vediska kultmytologin. Det berättades om guden Brahma att han en gång vid Ganges offrade 10 hästar och denna prestation jämfördes med skapelsen i betydenhet. Det vediska hästofferet ombesörjdes av kungen och innebar en höjdpunkt av hans makt och inflytande. Ceremonien i dess helhet löper över ett helt år och engagerar ett stort antal präster. Inledningsvis utdelar kungen en stor mängd kor, guldstycken och risgröt till de församlade offerpräster. Därefter genomvakas en natt under tystnad och den påföljande natten skall kungen ligga hos sin nästförmästa hustru mellan hennes ben och han måste då iakttaga en absolut kyskhet. Detta är en invigning till det heliga tillstånd som ceremonin förutsätter och den

hingst som utsetts till offret föres fram och vigs till gudarna inför folket. Denna utvalda hingst får sedan under noggrant beskydd fritt ströva omkring ett helt år tillsammans med en hjord av hundra gamla hästar. Under loppet av detta år berättar de församlade prästerna om kungens förfäders bedrifter och varje berättelse avslutas med en lovsång till kungen själv. Gudomliggörandet av härskarställningen skall leda fram till det slutliga offret av hingsten. Efter ett år infångas hingsten och som förberedelse till offret invigs kungen genom en tre dagar lång somafest. Vid kultens höjdpunkt dödas hingsten genom kvävning och så snart den störtat till marken går kungens främsta hustru fram och lägger sig hos den. Ett täckelse kastas över dem och kungagemålen för hingstens könsorgan till sitt sköte, medan kungen och prästerna står runtom och med drottningen utväxlar repliker fyllda av kraftladdade sexualord. Offret avslutas då hingsten styckas, blodet offras och köttet steks enligt rituella regler.

Hela ceremonin går ut på ett stärkande av kungens makt genom ett framkallade och framhävande av fruktbarheten. En stark kung är alltså i denna ideologi detsamma som, och beroende av, en god fruktbarhet, stora hjordar, riklig avkomma och framgångar i krig. De bedrifter kungen och hans förfäder lovprisas för är bedrifter i krig och hästen är det viktigaste medlet för att föra krig. Prästerskapet är en slags chefsideologer och kultapparatusens förvaltare.

I Rigvedas hymner framträder ett avsevärt rikhaltigare mönster av gudsföreställningar och uppfattningar av tillvaron än vad som redovisats här. Till stor del är dessa föreställningar utpräglade mytologiska. Hymnerna innehåller berättelser om gudars handlingar utan att de har någon direkt referens till kulten. Många gudar framstår endast som namn på företeelser och uppfattningen av dem är varken orienterad efter makt eller personlighet. Agni, elden, besjungs exempelvis i ett flertal hymner och kallas offerpräst, men han är inte personligt utformad och uttrycker inte makt. Många mindre gudagestalter är snarast mytologiska utsmyckningar. Prästerskapets utveckling har också avsatt spår i en begynnande spekulation kring gudarnas väsen, skapelsen och tillvarons inre sammanhang. Häri invävs uppfattningar med bakgrund i den sociala utvecklingen och denna tendens blir alltmer framträdande.

### **Prästspekulation och samhällsideologi**

Härskarinstitutionen hade utvecklats på släktsamhällets grund. Kungen legitimerade sin ställning genom sin släkt och dessa förfäders krigiska bedrifter. Den gemensamma kulten utgick från familjen och de stora kultfesterna ombesörjdes för folket av rika släkter som underhöll den erforderliga kultpersonalen. Genom härskarskiktets utveckling kom samhällets religiösa praktik att centreras till dessa större kultfester, som uttryckte ett gemensamt bästa och tjänade till härskarnas upphöjelse. Då prästyrket var ett alltmer betydelsefullt inslag i samhällslivet legitimerades också rätten att vara präst genom släkttillhörighet. Prästfamiljerna fick genom en vördad ställning och goda inkomster en maktposition som kunde mäta sig med adels- och härskarätternas. Det uppstod med andra ord en motsättning mellan härskare och prästerskap och i den sociala utvecklingen mot ett stabiliserat samhälle bygger prästerskapet alltmer ut sin ställning. Deras medel är helt naturligt religionen.

Den prästerliga spekulation som avsatt sig i den litteratur som följer på de egentliga Veda-böckerna inriktas främst på det område av religionen som direkt sammanhänger med deras egen praktik, nämligen kultritualen. I brahmanalitteraturen utbyggs spekulationerna kring offerceremonins religiösa betydelse till en hel världsåskådning över tillvarons inre struktur. Dessa åskådningar utgör sedan grundvalen för den fortsatta utvecklingen i Upaniskaderna av de religiösa läroren om människans bestämmelse i livet. Här framträder också på ett mer konkret sätt religionens sociala förankring, eftersom den offerritual, som utbyggande av religionens struktur utgår från, är en social praktik. Den tjänar till att sammanfoga samhällets

medlemmar i gemensamma handlingar och upplevelser och till att upphöja de härskare som är det sociala livets centrum.

Offrets religiösa syfte är att utverka att de makter som råder över tillvaron upprätthåller dess regelmässiga funktioner, — skänker fruktbarhet och håller ont borta. Tillvarons regelmässighet är dess innersta väsen och denna norm, rita, är normen även för människornas liv. Inte bara i förhållande till naturen, regn, hjordarnas förökning, skörd, utan också i mänskliga angelägenheter, lagar och seder, är människornas beroende av denna regelmässighets funktioner. Rubbas den inträder demoniska förstörande krafter, vilka ständigt hotar den ordnade lugna tillvaron och som man därför ständigt genom magiska ritualer måste hålla från livet. Även i själva offerceremonin måste regelmässigheten upprätthållas. Den måste in i detaljer följa de föreskrivna formulärens och den blir ett ömtåligt kraftcentrum som måste skyddas från skadligt inflytande. Ceremonielet blir med tiden allt mer invecklat och prästerskapet, som behärskar detta blir kultiska experter som härigenom har makt över folkets väl och ve.

Makten över människornas lycka som utverkas i offret ger emellertid inte endast social makt utan i sista hand makt också över gudarna. Vid offrets rätta utförande upprätthåller gudarna tillvarons regelmässighet. Parallellt med att prästerna framhäver sin egen roll blir ledet över gudarna alltmer onödigt. Likaväl som att offret via gudarna hänför sig till tillvarons inre ordning kan de ju göra det direkt. Offret blir medlet att upprätthålla tillvaron och prästerskapet har makten över denna ordning. Man kan jämföra denna makt med prästernas makt att ”binda och lösa” i den medeltida kristna kyrkan. Denna makt att skicka människor till helvete eller himmel var ett viktigt medel för uppbyggandet av kyrkans auktoritära sociala position.

Offrets mönster står därmed i direkt förbindelse med tillvarons mönster. Gudarna förbleknar och fram träder prästerna, brahmanerna. ”All världen står i Guds hand, men Gud står i bödens (offrets) hand och bönen i brahmanens hand. Alltså är brahmanen mig min Gud.” Detta förtryck uttryckte sig paradoxalt nog i en subtil religionsfilosofi som i den indiska kulturen blivit en av dess största tillgångar. Majoriteten av befolkningen uteslöts från denna filosofi och härigenom också från den intellektuella traditionen. Prästernas monopol över religionen var ett monopol över hela det teoretiska arbetet eller den ”andliga odlingen”, ty dessa sammanföll både i praktiken och i åskådningen. Det utbildades inte ens någon motsättning mellan tro och vetande i Indien och religionens auktoritet var inte förankrad i klara dogmer utan i Vedas helighet och prästernas obestridda auktoritet på vetandets område.

Sammanhanget mellan offerhandlingen och kraften i hela tillvarons struktur sågs som en korrespondens mellan mikrokosmos och makrokosmos, mellan människans värld och den gudomliga, mellan tingens värld och universum. Det råder därför inte någon skarp gräns mellan mänskligt och gudomligt och för den insiktsfulle kan det gudomliga uppenbara sig direkt i erfarenheten. Människan kan vara gudomlig och hon kan genom strävanden uppnå det gudomligas värld. I den prästerliga spekulationen kring offret blir medlet för detta förverkligande av det gudomliga kraften det heliga offerordet. Själva den formel som kommer offret att verka besitter den kraft som bringar människan i kontakt med tillvarons innersta gudomlighet och denna kraft kallas brahman.

Uppfattningen av rita som en helig norm inneboende i tillvaron, leder till att den ordning som upprätthålles i tillvaron härleds till skapelsen där det gudomliga ursprunget ligger förborgat. Tanken på en korrespondens mellan universum och människans värld innebär då även att den mänskliga ordningens ideal måste härledas till skapelsen. Ur spektionerna över tillvarons innersta väsen framgår på så sätt en samhällsideologi med gudomlig sanktion.

Prästerskapets kamp med de ledande adelssläkterna om maktpositionen i samhället ledde till att de släkter, som skaffat sig dominans över prästsysslan alltmer avgränsade sig som en homogen grupp och även till att adelssläkterna befäste och avgränsade sin samhällsposition. Detta härskarskikt byggde sin makt huvudsakligen på den krigiska verksamheten vars främsta följd var ett underkuvande av de kringboende stammarna. Den ursprungligen indoeuropeiska kulturen utbreddes därmed sitt inflytande över Indien och dess härskande skikt överlagrade den inhemska kulturen med sin egen. Underkuvandet av de främmande stammarna och den utveckling av samhället som lett till uppkomsten av ett härskande skikt krävde emellertid en fastare social organisation. För att bevara sin ställning avgränsar sig adels- och prästgrupperna inte bara gentemot varandra utan också mot det arbetande och tjänande folket. I synnerhet krävdes en sådan avgränsning gentemot den allt större gruppen av de i krig underkuvade, vilka fått en ställning som slavar och som genom sin annorlunda kulturella bakgrund innebar ett hot mot den egna kulturens grundvalar. En ohämmad inverkan från dessa element skulle kunna medföra en allmän upplösningstendens och det är därför av instinktiv social självbevarelse som de härskande utesluter dessa från viktiga sociala och religiösa institutioner och förbjuder äktenskap och annan beblandelse. Samhället kommer att indelas i fyra grupper enligt en norm som utgör ett mellanting av social ställning och social verksamhet, dvs. yrke. Detta är de fyra ursprungliga kasterna, dvs. krigar- och adelskasten kshatriya, prästkasten brahmanerna, den "närande", arbetande kasten vaishya, slavkasten shudra. Ur dessa utbildas ett omfattande system som i den samhällsliga utvecklingen slutligen kommer att bestå av tusentals kaster, underkaster och kastlösa.

Uppkomsten av det indiska kastsystemet får sökas i de här skisserade faktorerna av prästerskapets utveckling och betydelse för det religiösa tänkandet, av dess sociala och ideologiska roll mot bakgrund av de samhällsliga förändringarna i samband med underkuvandet av de inhemska folkgrupperna. Det är fortfarande en mycket omdiskuterad fråga hur kastsystemet uppkommit och vad dess innebörd är. De åsikter som ofta framförts är å ena sidan att kastväsendet är helt förankrat i religionen och har uppkommit genom att det religiösa tänkandet "påverkat" samhället och å den andra att dess tillkomst hade sin grund i ett rasistiskt behov av att skydda den ariska rasen. Mot den första åsikten måste man framhålla att den bortser från själva det religiösa tänkandets sociala förankring och ser det som någonting som utifrån inverkar på samhället vilket enbart är mystifierande. Den andra åsikten förutsätter att den rasistiska medvetenhet som dess förespråkare uppenbarligen besitter förefanns också hos de indoeuropeiska invandrarna. Säkerligen hade detta erövrande folk en önskan att bevara sin ställning och sin kultur, men detta innebär inte att de utgick från en *biologisk* rasmedvetenhet. Det mesta tyder på att så inte var fallet bland annat det faktum att denna "ariska ras" inte alls har bevarats. Kastväsendet är inte en åtgärd av praktisk rashygien utan till hela sin karaktär en religiös samhällsideologi och en social institution.

I enlighet med den religiösa synen på tillvarons innersta ordning är kastväsendet av gudomligt ursprung och har tillkommit vid skapelsen. En av de sena hymnerna i Rigveda, vilken härrör ur den prästerliga spekulatjonen, handlar om kasternas skapelse och är samtidigt den första gången som kasterna omtalas i den religiösa litteraturen. Den handlar om urmänniskan, Purusha, och beskriver hur världen uppkommer då gudarna offerar Purusha åt Purusha. De fyra kasterna framgick därvid ur Purushas mun, armar, ben och fötter; alltså i denna ordning brahmaner, adel, näringsidkare och slavar. Liksom dessa kroppsdelar bildar en organism ledd av andan, som utgår ur munnen genom talet, bildar också de fyra kasterna en harmonisk ordning vars samverkan är nödvändig för samhällets bestånd. Hela synen på skapelsen är typisk för den prästerliga filosofin. Den sker genom ett offer, gudarna uppträder endast som

agenter och Purushas väsen är en manifestation av uppfattningen av korrespondensen mellan mikro- och makrokosmos. Genom detta offer uppkommer enligt hymnen världens gudomliga struktur och häri ligger kasterna nedlagda. Kastväsendets gudomlighet och därmed totala oundviklighet utarbetas sedan i religionens utveckling i takt med kastväsendets sociala utveckling. I hinduismens religiöst-sociala system förbinds kastväsendet med de centrala religiösa uppfattningarna och blir en norm för hela religionsutövningen. Det ingår som en integrerad del i läran om själavandringen och frälsningen och det bestämmer formerna för utbildning och den gemensamma kulturen.

I den sociala förändringen innebär kastväsendet ett nedbrytande av den traditionella släktideologin och skapandet av en ny grundval i den sociala organisationen. Kasttillhörigheten bestäms visserligen också genom giftermål och släkttillhörighet men det avgörande är att det binder individen vid en bestämd social funktion. Kastväsendet får därigenom en stabiliserande och självuppfyllande roll i samhället, genom att det samordnar samhällets motsatta grupper och förhindrar öppna konflikter. Kasttillhörigheten bestämmer individens hela levnad in i detaljer och att avskilja sig från kastväsendet blir liktydigt med att avskilja sig från samhället. De asketer som försakar världen och därmed löser sig från alla sociala band står även utanför kastväsendet och tillhör inte längre sin kast. Någon annan väg än den totala världsförsakelsen finns inte.

### **Individ och frälsningsmonopol**

Utbredningen av den indoeuropeiska kulturen över Indien, kastväsendets uppkomst och etablerandet av en ny typ av samhälle medförde djupgående förändringar i religionen. Under tiden mellan ungefär 1000 före vår tid och fram till vår tideräknings början utbildas hinduismens grunddrag och de väsentliga läroriktningar inom och utom hinduismens ram som framtiden kommer att bygga på. Upanishaderna som Vedas sista utlöpare tillkommer omkring 800 och omkring 500 uppkommer jainismen och buddhismen, vilka båda står i opposition till det prästerliga frälsningsmonopolet inom hinduismen. I slutet av denna period frambräcker en opposition inom hinduismen i bhaktirörelsen, som kan antas ha uppstått någon gång vid 200-talet. Bhakti är knuten till krigarkasten och förankrar frälsningen i en folklig rörelse, som efterhand kommer att bryta mot kastsrankorna.

I det samhälle där kastväsendet utkristalliseras läggs tonvikten allt mer på den sociala gemenskapen. I och med att ett härskande skikt och en dominerande prästkast uppkommit, finns också klart uttalade intressen av att bevara den sociala stabiliteten och att stärka gemenskapsformer och solidaritet. Detta innebär en förändring gentemot det äldre släktsamhället där släkterna stod relativt autonoma gentemot varandra, konkurrerade om inflytandet och inte bands samman av gemensamma intressen mot andra befolkningsgrupper. Etablerandet av det nya samhället medför även uppkomsten av sociala lagar och en social etik som tar sin utgångspunkt i kastväsendet. Tidigare baserades rättssystemet på släktideologin, och det förelåg inte heller samma behov av sammanbindande sociala och rättsliga former.

Uppbrytningen av släktsamhället innebär emellertid inte bara att människorna i högre grad förankras socialt och binds vid bestämda funktioner i samhället. Dessutom innebär det möjligheten till en individualistisk livsuppfattning i första hand inom de högsta, privilegierade kasterna. I utvecklingen av den prästerliga spekulativen, som avspeglas i de viktigaste religiösa dokumenten från denna tid, dvs. Brahmanatexterna och Upanishaderna, framstår prästerskapet som en allt mindre homogen grupp. Detta kan synas paradoxalt eftersom det är under denna period prästerskapet klart avgränsas som en kast gentemot de övriga grupperna i samhället. Men i och med att prästerskapet efter en lång period av kamp och enighet lyckats

etablera en dominerande position, kan olika riktningar och individuella uppfattningar uppkomma inom denna ram utan att prästernas position därför behöver hotas.

I den prästerliga spekulativen läggs till en början huvudvikten vid ett framhävande av prästernas betydelse. I litteraturen intar prästkasten en helt dominerande roll och framställs som samhällets härskande skikt. I verkligheten har de haft hård konkurrens om denna position av krigar- och adelskasten och det som återspeglas i litteraturen är därför inte de reella samhälleliga förhållanden, utan skapandet av en ideologi som kan legitimera ett prästerligt monopol över viktiga samhällsfunktioner. I vidareutvecklandet av spekulativen är detta ideologiska drag inte längre dominerande utan i stället träder individualiserande uppfattningar i förgrunden. Förändringen är ett resultat av den frihet på det kulturella och intellektuella området, som följer med att tillhöra ett härskande skikt vars uppfattningar och levnadsformer är samhällets tongivande. På samma sätt hade teologerna den största intellektuella friheten i det medeltida Europa och på samma sätt har i modern tid borgarklassen skaffat sig ett herravälde över utbildning och kulturaktiviteter, vilket medför att den lovprisade individualismen, och den intellektuella friheten i själva verket är ett klassprivilegium och ett förtryck.

Upanishadernas tänkande innebär en avgörande vändpunkt i den indiska religionshistorien, genom att det lägger grunderna för de läror som utgör stommen i hinduismen och även i de läror som uppkommer i opposition mot hinduismen. Detta tänkande inriktas på själen och frälsningen och utbildar föreställningarna om själavandringen och karmas eller gärningarnas lag. Det tar sin utgångspunkt i den tidigare prästerliga spekulativen och dess uppfattningar om världens gudomliga struktur och tillämpar dem på individen i en praktisk religiös levnadsvisdom. Eftersom den äldre spekulativen bygger på Veda föreligger här en kontinuitet, men denna kontinuitet inom det religiösa tänkandet kan inte förklara eller överskylla de avgörande förändringar och traditionsbrott, som detta tänkande genomgår på grund av att det ingår i den samhälleliga utvecklingen. Ett överbetonande av den historiska kontinuiteten, som är ett framträdande drag i nutida borgerlig historiesyn, leder till att de nya ”idéer” som uppkommer inom tänkandet måste ses som en slags lån från andra samhällsgrupper eller kulturer.

Ordet upanishad betyder sitta ned, dvs. sitta ned som lärjunge, vilket har sin bakgrund i de former för utbildning och undervisning som etablerades inom kastsamhället. Förutom religionsutövningen handhade prästerskapet även utbildningen, som främst innefattade kunskap om de heliga texterna och om brahmanernas religiösa filosofi. Den lägsta kasten och dess senare avläggare var utestängda från såväl denna undervisning som från huvudmomenten i religionsutövningen. De tre högsta kasten hade däremot en period av lärjungeskap hos en brahman som en social plikt. Utbildningen ledde fram till en invigning, vilken sågs som ett andra inträde i samhällslivet efter födelsen som det första. Dessa kast kallas därför de ”två gånger födda” som ett tecken på att de är kvalificerade för sin ställning i det sociala livet. Utbildningsperioden blir det första stadiet i hinduens livscykel, som totalt kan omfatta fyra perioder. Endast den andra perioden är strängt taget obligatorisk och den innebär ställningen som husfader och den viktigaste händelsen är därvid födelsen av en son. När sonen är vuxen att överta familjeansvaret kan den tredje perioden börja, vilken är en slags pensionärstillvaro. Tillsammans med sin hustru flyttar mannen då ut från byn för att leva i djungeln och ägna sig åt meditation och studier. Oftast bor flera sådana par ihop i små kolonier. Det fjärde livsstadiet är ganska sällsynt och innebär en total världsförsakelse och ett kringvandrande tiggarsliv.

Utbildningen är sålunda inte ett fastslaget obligatorium, men medför en privilegierad social ställning. Brahmanerna ombesörjer denna undervisning och detta lägger grunden för en in-

tellektuell, religiös tradition i vilken kulturens vetande förs vidare från generation till generation genom en lärarinstitution vars främsta kännemärke är en obetingad auktoritet. Utbildningen av präster sågs naturligtvis som det viktigaste i denna tradition, men den medförde också att den prästerliga filosofin allt mer kom att dominera samhällsideologin och tänkandet. Upanishaderna utgöres av samtal mellan lärare och elev och de läror som här meddelas framstår klart som nya och betecknas också som hemliga. Det är inte lämpligt att sprida dem eftersom de ännu inte är allmänt accepterade.

Det problem som Upanishaderna sysselsätter sig med kan allmänt formuleras som människans ställning i universum. Man söker efter en bestående enhet i människan som kan förbindas med den gudomliga enheten i universum. Liksom offret förbands med regelmässigheten i hela tillvaron och offerhandlingen tilläggs en kraft, som förverkligar tillvarons innersta helighet, söker man nu samma samband med utgångspunkt i individen. Den sanning eller det budskap Upanishaderna förmedlar är att det är människans själ eller innersta jag som förbinder henne med den heliga kraften i eller bakom universum. I grunden är människans själ identisk med den kraft som upprätthåller hela denna värld och insikten härom innebär ett gudomliggörande och en frälsning. Genom denna insikt blir människan löst från bundenheten vid de yttre konkreta levnadsbetingelserna och förenas med tillvarons innersta heliga väsen.

Sökandet av någonting gudomligt under eller bortom tillvarons yttre former, i vilket människan kan finna frälsning och tillflykt, uttrycker en radikal förändring av livinställningen jämfört med den äldre vedatiden. De vediska gudarna var garantier för det jordiska livets lycka och rikedom. Livets mening var ett gott jordiskt liv och offrets syfte var att tillförsäkra människorna fruktbarhet och framgång. Det gudomliga mötte människan i det jordiska livet, i jordiska rikedomar och mer direkt i kultens stämning. Människans öde efter döden var med denna inriktning inte något påträngande problem. Vid döden lämnade hon den tillvaro där gudarna fanns och förde sedan någon form av bleknad existens. Det är en genomgående positiv inställning till livet och en optimistisk tro på dess värde. I Upanishaderna utgår man från en negativ inställning till den jordiska tillvaron och uttrycker en pessimistisk syn på människans möjligheter att uppnå lycka och gudomlighet i detta liv. Ondskans problem eller tillvarons orättfärdighet framträder först efter den samhälleliga omdaning som bl. a. innebär kastväsendets etablerande och detta är ingen tillfällighet. Orsakerna bakom denna förändring ligger emellertid inte i kastväsendet i och för sig, utan i hela den process genom vilken ett samhälle stabiliseras med ett härskande skikt, där de rika blir allt mäktigare och de fattiga blir allt fler och allt mer förtryckta, där ett socialt system av etiska och rättsliga normer stabiliseras med hjälp av en religiös ideologi, som inskräper att straff väntar den orättfärdige och belöning den rättfärdige. Detta inskräpande av en etik som hävdar tillvarons rättfärdighet måste med nödvändighet ställa frågor vilkas svar inte kan ligga inom detta jordiska livs ramar utan utanför det i en gudomlig värld. Sökandet efter gudomlighet måste då medföra ett förkastande av möjligheten att uppnå denna lycka inom det jordiska livet. Det är mot hela denna bakgrund man får se den pessimism som bryter igenom med Upanishaderna och i fortsättningen präglar det religiösa tänkandet i Indien.

Det begrepp vari Upanishaderna försöker fånga tillvarons innersta mening och väsen i en gudomlig princip är *brahman*. Ordet brahman är neutrum och betecknar alltså inte någon gud. I Veda och i Brahmanlitteraturens spekulationer är brahman offerordet och kommer också att beteckna den gudomliga kraft eller inspiration som kommer offret att verka. I Upanishaderna blir brahman den mest centrala föreställningen. Brahman är enheten bakom allt, det är den kraft som upprätthåller tillvaron och uttrycket för dess helighet och gudomlighet. Osynligt och

ogripbart är det ändå liktydigt med världen, det uppenbarar sig i hela tillvaron men måste ändå sökas bortom denna tillvaros yttre, omedelbara former och uttryck. Då brahman är närvarande överallt finns det också i människan och för att finna denna gudomlighet inom sig måste individen bortse från sitt yttre jag och söka sitt innersta själv. Det innersta jaget kallas *atman*, som från början betydde andedräkt och här kan sägas beteckna den odödliga själen i speciell bemärkelse. Den för Upanishaderna avgörande insikten ligger i människans upptäckt att hennes innersta jag är identiskt med tillvarons innersta gudomliga väsen. Atman är lika med brahman eller ”du är det” (tat twam asi) upprepas gång på gång i exemplifieringar och samtal. Förhållandet mellan brahman och världen och mellan brahman och atman illustreras med hjälp av bilder i samtalen mellan lärare och elev.

Aruni undervisar sin son om brahmans närvaro i världen genom att likna förhållandet vid saltets närvaro i ett kar med vatten. Han säger åt sin son att lägga ett stycke salt i vattnet och ber honom nästa dag att ta upp det igen. Saltet kan man inte längre få tag på, men då man smakar på vattnet är det salt. ”Fast saltet är i karet kan du inte känna det (ta på det), men det är där ändå. Detta fina (subtila) är detsamma som det hela världen består av, det är det enda verkliga, det är självet, atman, det är du själv.” På ett annat ställe säges om brahman: ”Brahman är hela denna världen och det är mitt innersta jag, mindre än ett ris- eller ett sädeskorn, eller ett senapskorn, eller hirs-korn, eller kärnan i ett hirs-korn: det är mitt innersta jag, större än jorden, större än luftrummet, större än himlen, större än dessa världar, det är mitt innersta jag, det är brahman, det skall jag uppgå i när jag lämnar denna värld.” Resonemanget är dialektiskt; motsatser som stort och litet, närvaro och frånvaro ställs samman och insikten växer fram ur den spänning dessa motsatser skapar. Döden innebär att vinna odödlighet, försakelsen av världen innebär en närvaro i hela världen. Insikten är inte ett nyktert konstaterande av ett s. k. faktum och inte heller en kunskap som produceras genom ett teoretiskt arbete, utan en religiös upplevelse eller erfarenhet i vilken insikten ingår som en känsla av befrielse från det begränsande jaget och en förening med det gudomliga.

Den religiösa praktiken i Upanishaderna är med andra ord mystisk och just denna form av mystik har kallats oändlighetsmystik till skillnad från personlighetsmystik. Denna gränsdragning har lanserats av protestantiska, kristna forskare (Nathan Söderblom), utifrån ett behov av att avgränsa den speciella form av mystik, som förekommer eller anses bära förekomma inom protestantismen där mystiken alltid setts med skepsis. Det utmärkande för personlighetsmystiken skulle vara dess inriktning på en personlig gudom, medan oändlighetsmystiken har en panteistisk prägel och uppfattar det gudomliga som en allestädes närvaro. Det betänkliga med distinktionen är inte bara dess ideologiska grund utan att den i sina konsekvenser leder till att all religiositet psykologiskt sett måste betraktas som mystik, vilket enbart är ett utsuddande av begreppen. Om mystik och religiositet sammanfaller behövs det ju inte två begrepp för att beteckna samma sak.

Upplevelsen av att människan i grunden är ett med det högsta gudomliga medför också en förändring i människosynen. Människan består av ett yttre jag förbundet med kroppen och genom kroppens begärelser fångat i tillvarons yttre sken. Människan har även ett innersta jag eller en odödlig själ som är hennes sanna väsen och vars mål är att genom befrielse från livets yttre former uppnå gudomlighet och förenas med det högsta gudomliga. Själens odödlighet medför att den inte förgår när människan dör, men den kan inte heller utan vidare då uppgå i brahman eftersom detta förutsätter en insikt. Innan människan nått denna insikt är den odödliga själen bunden vid det kroppsliga livets former. Därmed måste tänkandet leda till två konsekvenser, en vad gäller det kroppsliga livet och en vad gäller livet efter döden.



För det första innebär uppfattningen av människans innersta jag att det kroppsliga livet är en olycka. Det vanliga livet på jorden strider mot människans sanna natur och är inte något som i första hand ska förbättras utan undvikas. Därvidlag är det viktigt att komma ihåg att detta tänkande producerades inom prästkasten och att det därmed även har vissa sociala konsekvenser. Prästerna levde inte ett särskilt kroppsligt liv, dvs. de arbetade inte med kroppen utan med huvudet. De som arbetade i samhället hade en dålig social ställning och levde ett sämre liv, de var sämre också ifråga om religiösa meriter. I den indiska konsten är gudarna upphöjda, släta, orörliga och okroppsliga medan demoner och andar och andra lägre väsen är levande, har muskler och utför olika rörelser. Skillnaden är ännu ett utslag av förbindelserna mellan den omedvetna erfarenheten av det sociala livets former och det religiösa tänkandet. Att det kroppsliga livet är en olycka uttrycker inte i det prästerliga tänkandet en medkänsla med samhällets betungade utan ett avståndstagande. Frälsningen är inte för dem, de är i stället fångna i det kroppsliga livet och denna fångenskap beror just på deras kroppslighet.

Den andra konsekvensen av den odödliga själen är att den fortlever efter döden och att detta fortlevande utbildas till en lära i överensstämmelse med religionens grundtankar om människans religiösa och sociala ställning.

Den människa som i livet är bunden vid det kroppsliga livet måste efter döden besitta samma bundenhet och därför återgå till ett kroppsligt liv. Hon *återföds* alltså och detta är odödlighetstänkandets första upptäckt, och den ses i förstone som något positivt. Återfödelsen är på det sättet direkt beroende av det föregående livet. Människan har inte nått insikten och själen är inte befriad och härifrån är steget inte långt till att se människans hela liv som utslagsgivande för nästa existens. ”Den som gjorde gott blir född som god, den som gjorde ont blir född som ond. Allt eftersom någon består av det ena eller det andra, allt eftersom han handlar, allt eftersom han vandrar, därefter blir han född”. Detta innebär också möjligheten av ett bättre liv efter döden och en lösning av rättfärdighetsproblemet. Den som lever ett liv i nöd trots att han uppfyller alla sina förpliktelser kan hoppas på en bättre nästa existens och den man ser leva ett liv i välmåga trots att han begår onda handlingar kommer att återfödas till ett sämre liv.

De goda gärningar som meriterar människan för ett bättre liv är inte tänkta som en allmän etik, ty någon sådan fanns inte. All lag och all etik var knuten till kast och att leva ett rättfärdigt liv innebar att man iakttog och efterlevde kastlagarna. Det fanns inte någon etik som var giltig för alla människor utom just detta övergripande att man ska följa kastlagen. Någon likhet inför lagen har det aldrig varit tal om i Indien, inte ens som en icke efterlevd ideologi som i Västerlandet. Läran om själavandringen är därför i grunden bunden till kastväsendet. Existens är i själavandringläran i första hand existens inom en kast, men återfödelsen kan vara en födelse såväl i gudarnas värld som i djurens, växternas eller demonernas värld. Det avgörande är själva existensen och det finns inte för denna syn någon kvalitativ eller essentiell skillnad mellan olika former av existens.

Att denna lära om återfödelse i första hand ses som något positivt, beror kanske främst på att den löser rättfärdighetsproblemet. Liksom i andra religioner som producerat lösningar av detta problem, förläggs straff och belöning till ett liv efter döden, medan det karakteristiska för hinduismen är att detta liv föreställs som en återfödelse. Detta är emellertid inte den avgörande skillnaden mellan exempelvis den lönemoral man finner inom islam och kristendom och hinduismens lära om gärningarna. Läran om gärningen, karman, som bestämmande för nästa existens innebär att människan själv avgör sitt öde. Straff och belöning utdelas inte av Gud

efter en dom. Läran om karma är en lag, som uppfattas på samma sätt som en naturlag, och häri ligger domen så att säga given från början. Det är inte fråga om att utverka nåd eller bli ledd på den rätta vägen. Den som handlar gott *blir* sådan att han återföds som god, det är fråga om en inre kvalitet uppnådd genom goda gärningar, ock det är hela saken. Själavandringen och karma förutsätter alltså inte någon form av gudomligt ingripande, men detta innebär" inte att det är fråga om ett öde som människan är underkastad. Hon är underkastad karmas lag, men den förutsätter i själva verket någon form av fri vilja varigenom människan kan råda över sitt handlande. Annars skulle den onde för evigt förbli ond och den gode god genom existensernas kedja. Dessutom skulle det inte givas någon väg ut ur kretsloppet och detta är ändå Upanishadernas väsentligaste budskap.

Själavandringen ger livet mening genom att öppna möjligheten till ett bättre liv efter döden, men för Upanishadernas tänkare är denna meningsfullhet en kortsiktig sådan. Den odödliga själens återfödelse blir, i samma stund som tanken uppstår och flätas samman med förhärskande föreställningar, en fångenskap. Tillvarons djupare mening måste sökas, inte i den odödliga själens existens, utan i dess inre kvalitet. Detta innersta jag är gudomligt och detsamma som det gudomliga i eller bakom världen och tillvarons sanna mening ligger i denna insikt. Det inre odödliga självet står i motsättning till det ofullkomliga, föränderliga kroppsliga livet och binds till det endast genom begär efter detta liv. ”Den som är utan begär, fri från begär, med stillat begär, hans livsandar draga icke ut (dvs han återföds inte); utan brahman är han och i brahman går han upp.” All strävan efter världens goda är tom åstundan och frälsningen består i att söka sin tillflykt till det innersta jaget, atman, brahman. ”Men han, atman, är icke så eller så. Han är ogripbar, ty han gripes icke, oförstörbar, ty han förstöres icke, oanhäftlig, ty det häftar ingenting vid honom; han är icke bunden, vacklar icke, lider ingen skada.” Detta är den store läraren Yajnavalkyas lära i Brihad-Aranyakaupanishaden.

Läran om karma och sansara (kretsloppet) framförs i Upanishaderna som en ny och hemlig filosofi. Den har sin grund i det tänkande som Upanishaderna utgår från och den sammanvävs med föreställningarna om gudarna, om människans natur och världens inre sammanhang och med den sociala grunden i kastväsendet och brahmanernas exklusiva ställning. Det är därför felaktigt att betrakta dessa nya läror som någonting främmande som på något sätt lånats eller tagits upp annorstädes ifrån. Denna utveckling inom tänkandet sker i konsekvens med de omvälvningar som inträffar på kulturens övriga områden. På samma sätt som man inte kan betrakta en ny social struktur som ett resultat av lån utifrån, kan man inte heller kapitulera inför tänkandets revolutioner. Tänkandet uppkommer visserligen inte direkt ur den sociala, materiella grundvalen, men det baseras på den tidigare traditionen och de nya erfarenheter som förändrade materiella villkor ger människorna och även omvänt på tänkandets och ideologins inverkan på det sociala livet.

Om läran om själavandringen till en början var begränsad till vissa kretsar inom prästkasten, så kom den efterhand att grundligt slå igenom i hela den religiösa strukturen just på grund av dess inre sammanhang och dess materiella grundval. Frälsningen förblev däremot en exklusivitet begränsad till de tre högsta kasten och i realiteten till brahmanerna. Endast dessa hade förutsättningar att leva det liv och tillägna sig det vetande som förde fram till den frälsande insikten. Brahmanerna hade monopol på frälsningen och detta monopol kom att befästas genom vidareutvecklandet av tänkandet, men det kom också att brytas mot konkurrerande frälsningsläror.

## **Hinduismen som religionsfilosofi och som religionsutövning**

Rubriken ovan kunde också lyda hinduismens teori och praktik eller dess tro och kult. Det

råder nämligen en diskrepans mellan det religiösa tänkandet och det religiösa handlingsmönstret inom hinduismen, vilken lett till att översiktliga framställningar tenderar att reducera hinduismen till en fråga för det intellektuella överskikt, som brottats med dess djuplodande problem. Hinduismens verkliga karaktär kan emellertid framträda endast med utgångspunkt från hela dess omfattning och från dess betydelse för folkets flertal i stället för en visserligen ledande, men ytterst begränsad grupp.

Hinduismen är inte en vid ett bestämt tillfälle instiftad religion och den har inte heller alltid funnits i Indien. Den uppkommer i den process av social omvälvning, som indoeuropeernas utbredning över Indien medför, och denna uppkomst innefattar främst kastväsendets, frälsningstänkandets och själavandringens tillkomst och sammansmältning till en religiös-social struktur. För religionens del bygger denna process på prästerskapets enastående ställning och auktoritet. Under den tidigare, indoeuropeiska kulturens skede kan man alltså inte tala om hinduism, även om den bygger på religionen under denna period och traditionen, främst genom de heliga skrifterna, leder tillbaka till denna äldsta tid. Den prästerliga spekuleringen är bestämmande för hinduismens utveckling, men denna spekulering har i sin tur sin förutsättning i prästerskapets ställning i en social helhet och det är också i denna sociala helhet hinduismen har sin betydelse.

Det är då också klart att hinduismens betydelse är mycket olika för olika befolkningsgrupper. Den är inte detsamma för dem som vårdar dess intellektuella tradition, som för dem som genom kastlagar är utestängda från varje inblick i denna tradition, men vilkas liv och föreställningar bestäms av hinduismens kultapparatur och riter. Dessa skillnader utkristalliseras dessutom genom den samhälleliga utvecklingen till ett växande gap mellan det intellektuella överskiktet och befolkningens flertal. Hinduismen framstår därför lätt som uppdelad i å ena sidan en intrikat religionsfilosofi och å den andra en folklig religionsutövning och inte som en sammanhängande struktur.

Den faktor som ändå knyter samman hinduismen till en struktur är inte läran utan religionsutövningen. Kulturn av gudarna och den religionsutövning som sker i form av askes och meditation är uppbyggd i enlighet med kastväsendets religiösa och sociala principer och detta system binder samman hinduismen till en helhet. Att tillhöra hinduismen är att erkänna Vedas helighet och prästerskapets auktoritet vilket i praktiken innebär att följa kastlagarnas religiösa, etiska och sociala normer. På den religiösa trons eller idéernas område motsvaras denna kastväsendets sammanbindande funktion av själavandringens läran. Ingen människas religiösa ställning kan slutgiltigt avgöras utifrån hennes sociala existens, eftersom denna enligt själavandringens läran endast är ett tillfälligt led i en lång kedja av existenser. Att den prästerliga filosofin kan anvisa frälsningsvägar, som inte kan följas mer än av ett litet fåtal, rättfärdigas genom läran att man genom en serie av existenser kan nå upp till detta fåtals villkor. Den människa som inom sin kast lever ett rättfärdigt liv genom kastlagarnas efterlevande kan efterhand födas till ett liv där den slutliga frälsningen är en möjlighet.

På den grundval som lagts framför allt i Upanishaderna vidareutvecklas den lära som där framläggs i dunkelt och ofullständigt skick till en omfattande syn på tillvarons och den gudomliga världens struktur och människans bestämmelse. Läran om karma och själavandringen utvecklas då den infogas i hela den religiösa världsbilden, till en tro som allt mer bestämmer människors tänkande och religiösa handlande. Frälsningen från denna lag förblir däremot en mer avgränsad angelägenhet, men får en mer allmän betydelse efterhand som denna förening med det gudomliga allt mer framstår som ett monopol för brahmankasten. Den tongivande synen på frälsningen utbildas främst i olika religionsfilosofiska skolor, med utgångspunkt från

Upanishadernas spekulationer om atman och brahman. Härigenom uppkommer en religiös världsfilosofi vars centrala lära är att den värld människor lever i och upplever med sina sinnen, inte är tillvarons sanna verklighet. Den sanna verkligheten är evig, oföränderlig och gudomlig, men ligger samtidigt till grund för hela denna världens mångfald och förändrighet. Människan är genom förblindelse och begär bunden i den yttre skenbara verkligheten och genomlöper ständigt nya existenser, men besitter inom sig möjligheten att uppnå och slutgiltigt förenas med den gudomliga enhet som uppbär världen. Gudarna ingår i den materiella världens mångfald som dess högsta representanter, men också deras existens är förgänglig i relation till den sanna eviga verkligheten. Detta högsta är en oändlig allenhets och det finns en möjlighet att uppfatta det som Gud men inte som *en* gud.

De olika filosofskolorna utbildar en något olika syn på dessa sammanhang. Världens struktur kan filosofiskt uppfattas som monistisk eller dualistisk. För den monistiska synen, som till en början företräds av den viktigaste av dessa skolor, Vedanta, är hela världen i dess mångfald och själarnas kretslopp en illusion eller ett bländverk utan verklighet. Människans själ är identisk med den sanna verkligheten, brahman, och frälsningen består i genomskådandet av den illusion som binder själen vid världens bländverk. Den dualistiska synen företräds av Sankhya, som delar tillvaron i två skarpt åtskilda principer, materien och själarna. Religionsfilosofins praktiska resultat är att den utifrån synen på tillvarons struktur anvisar vägen och metoden för frälsningen. Askesen och meditationen är härvid de viktigaste medlen, men utformas något olika på grundval av uppfattningen av tillvarons och människans natur. Frälsningen är en insikt och vinnandet av denna insikt förutsätter ett andligt tillstånd som kan uppnås genom träning. Den grundläggande metoden för meditationen utbildas inom Yoga-skolan och utgör ett omfattande ”program” från moraliska regler, metoder för uppnående av fysisk avslappning och andlig koncentration till angivande av meditationens föremål.

Den genomgående tendensen i den ursprungliga religionsfilosofin är dess ateism eller rättare den betydelselösa roll gudarna har för människans religiösa bestämmelse. Den s. k. ateismen i exempelvis den tidiga Vedanta innebär inte att gudarnas existens förnekas, men de ingår i världens bländverk och saknar betydelse för frälsningen. Redan i den prästerliga spekulationens upprinnelse i Veda förbleknar gudarnas betydelse och denna tendens att helt bortse från gudarna måste med tiden ge upphov till en motsättning. Hinduismen dominerades nämligen av kulten av gudarna och folkets religiösa liv bestämdes av de föreställningar om gudarna som kulten skapade. Mytologin om världens inrättning och forntida hjältar handlade om gudar, liksom hymner och böner. Eftersom brahmanernas främsta sociala och religiösa uppgift var att ombesörja kulten av gudarna och bevara den heliga traditionen, var inte heller deras tänkande avskilt från dessa uppfattningar. Samtidigt betingades emellertid gudarnas förbleknande i den prästerliga filosofin också av en ideologisk önskan att framhäva och legitimera prästerskapets egen betydelse. I Brahmanalitteraturen har de makt över offret, som den centrala religiösa handlingen och i religionsfilosofin har de makt över frälsningen. Denna omöjliga position måste framtvinga förändringar, men genombrottet för en frälsning utanför de uppställda ramarna kommer inte från prästerna själva utan från krigarkasten.

Motpolen till utvecklandet av en religionsfilosofi, varigenom det intellektuella överskiktets religiösa föreställningar alltmer skilde sig från och kom i motsättning till den allmänna religionsutövningens bruk och föreställningar, är en tilltagande betoning av religionens rituella former. Kastväsendets infiltrering i det sociala livet och dess bestämmande roll för de religiösa formerna medförde att människornas tillvaro alltmer bands av lagar och regler. Vidareutvecklandet av Upanishadernas lära innebar också att karmaläran sattes i system. Härigenom

fastställdes bestämda påföljder för varje gärning och synen på människors handlande formaliserades i enlighet med kastlagarna. Under tiden befäste prästerskapets religiösa och intellektuella herravälde även genom utvecklandet av den kultiska apparaten. Kulten av gudarna inom hinduismen var väsentligt annorlunda än kulten av de vediska gudarna. Också gudarna var andra därför att även om de förekommer redan i den äldsta vediska litteraturen, så har hinduismens stora gudar Vishnu och Shiva där en föga framträdande ställning. Kultens former är helt annorlunda dem som omgärdade kulten av de vediska gudarna. Dessa dyrkades under bar himmel med få yttre rekvisita och framställdes inte i bild. Hinduismens gudakult äger rum i rikt utsmyckade tempel inför gudabilder som ägnas den yttersta omsorg och under praktfulla yttre former. I synnerhet templens tillkomst är en förändring som visat sig svårförklarlig. Det är helt klart att de fyller ett socialt behov i samband med utvecklandet av en härskarmakt., Liksom tidigare de rika släkterna och, som framgick av häststoffret, härskarna handhade kulten så kommer tempeladministrationen inom hinduismen att skötas av härskarmakten. Templens rika utsmyckning och den storslagna byggnadsstilen är inte någon form av allmänt slöseri eller bara att betrakta som ett utslag av stark tro. Templen fyller en samhällelig funktion som maktcentra och som symboler för maktens storhet. Genom att låta utföra storartade tempelbyggen manifesterade härskaren sin storhet och befäste sin ställning. Dessutom ingick i utsmyckningen scener som direkt framställde härskarens bedrifter och hyllade hans makt. Gudabilderna gavs härskarens egna anletsdrag vilket inte bara var smicker utan uttrycker en subtil symbolik, varigenom den jordiska makten förbinds med och legitimeras av den gudomliga. Härskarmakten har sålunda en dominerande religiös betydelse, en aspekt som tenderar att komma bort om man endast utgår från den prästerliga litteraturen. Prästerskapet har inte varit angelägna att framhålla krigarkastens, dvs. den kast som härskarna tillhörde, religiösa och sociala betydelse. Genom hinduismens historia råder emellertid en kamp mellan de två högsta kasten. De två religiösa system som allvarligt konkurrerar med hinduismen, nämligen jainismen och buddhismen, härstammar från krigarkasten. Den förnyelse inom hinduismen, varigenom den kan tränga tillbaka hotet främst från buddhismen, har också sin grund i krigarkasten genom att bhaktirörelsen utgår från krigarkastens litteratur.

Tempelkulten fyllde alltså en samhällelig funktion och fick en dominerande social och religiös betydelse. Därmed är inte sagt att seden att bygga tempel uppkom spontant. Det är tvärtom troligt att denna sed hörde till det som upptogs från de underkuvade folkens kulturer, liksom dyrkan av kvinnliga gudomligheter blev ett markant inslag i kulten därför att den hade stor betydelse i dessa folks religioner.

Prästerskapets uppgift var att utföra tempelkulten, men härskarna administrerade den och häri ligger ännu en orsak till konkurrensen mellan dessa två kast. Prästerskapets sociala makt vilade främst på dess totala herravälde över den intellektuella och därmed ideologiska traditionen. Prästernas auktoritet blev allt mer obestridlig, men den ledde också till motsättningar och upplösningstendenser. Det intellektuella och religiösa monopol, som brahmankasten byggt upp i sin strävan att säkra sin position i samhället, ledde också till att deras tänkande i sig blev privilegierat och ställde dem i motsättning till det samhälle på vilket de byggde sin makt. För att inte traditionen skulle utarmas och upplösas, krävdes att de förordade inordna de religiösa och sociala strömningar och rörelser, som uppkom inom andra kast i hinduismens system. I stor utsträckning lyckades de med detta på grund av sitt obestridliga herravälde över traditionen och därmed säkrades även hinduismens bestånd. Hinduismens styrka låg också i dess sociala förankring genom kastväsendet. Liksom hinduismen hade en vid tänjbarhet i sin förmåga att inordna olika läror i samma system, uppvisade kastväsendet samma tänjbarhet i att generera ständigt nya underkastelser och därmed

definiera nya samhällsgruppers ställning. Dessa religiösa och sociala anpassningsförmågor säkrade ett socialt system vars främsta profitörer var det härskande skiktet. De två högsta kasten hade trots sin inbördes konkurrens ett gemensamt intresse i det sociala systemets, dvs. förtryckets bestånd och detta intresse band dem samman. De inre motsättningar som skapades i den samhälleliga utvecklingen mot allt större kast och klassgränser, medförde emellertid att hinduismens expansionskraft avtog och ersattes med en svaghet gentemot yttre tryck.

### **Krigarkastens religiösa offensiv — Jainism, Buddhism, Bhakti**

Trehundra år efter Upanishaderna uppkommer nästan samtidigt, dvs. omkring 500 före vår tid, två religiösa läror, som båda avskär sig från hinduismen och går ut som självständiga religioner. Dessa två, jainismen och buddhismen, härstammar båda från krigarkasten och de avvisar båda brahmanernas religiösa auktoritet och utgör därigenom ett hot mot hinduismens religiöst-sociala system. De utgår emellertid från den hinduistiska traditionen och de frälsningsläror de framlägger, uppvisar därför flera likheter både inbördes och med de hinduistiska frälsningsläror. Innehållet i läran är därför inte i och för sig avgörande för brytningen med hinduismen, i synnerhet inte vad gäller jainismen. Det avgörande är just att de inte erkänner brahmanernas religiösa auktoritet. Den historia de undergår i Indien är emellertid mycket olika. Jainismen förblir en sekteristisk biflod till hinduismen och även om dess inflytande under vissa perioder är ganska stort, kommer den aldrig att hota hinduismens sociala system. Buddhismen däremot upplever ett segertåg över Indien under några århundraden men trängs därpå tillbaka och dess fortsatta historia ligger utanför Indiens gränser. Förutsättningarna för dess tillbakaträngande i Indien ligger också i en rörelse inom krigarkasten, nämligen bhakti, som medför en renässans och ett stärkande av hinduismen. Bhakti bryter inte med prästerskapets religiösa auktoritet och dessa förmår därför inordna rörelsen i det religiösa systemet.

Det finns inte här någon anledning att gå närmare in på jainismen, vars religiösa innehåll inte på något avgörande sätt skiljer sig från de hinduistiska frälsningsläror. Den utgår från läran om karma och själavandringen och grundar ett munkväsende för uppnående av frälsningen. Dess högsta religiösa auktoriteter är lärans profeter, de s.k. tirthamkaras, vilka anvisat vägen till frälsning och därför är föremål för kontemplation. Utmärkande för jainismen är det rigorösa uppfyllandet av de religiösa buden. Askesen genomförs ofta med en hårdhet som innebär svält till döds. Budet att inte döda har lett till ett värnande av allt liv som dels tar sig uttryck i jainisternas djursjukhus, dels i det rigorösa undvikandet av att döda minsta insekt. På det teoretiska området motsvaras denna rigorositet av en skarpsinnig logik och finslipade metoder inom juridiken.

Buddhismen uppnår en avsevärt mer omfattande betydelse än jainismen och har i nutiden ställningen som en världsreligion. Den utveckling som ligger till grund för denna betydelse ligger emellertid utanför Indiens gränser och kan alltså inte behandlas här. Buddhismens historiska ursprung ligger däremot i Indien och utvecklas genom en kamp med hinduismen. Grunddragen i buddhismens historia i Indien visar dessutom på karakteristiska drag i den religiösa och sociala strukturen.

Den historiska Buddha som instiftade buddhismens ursprungliga lära var från början en prins av Shakyaätten inom krigarkasten. Då kallades han inte Buddha, som betyder den upplyste och är ett namn eller snarare en titel, som han bär först efter sin avgörande insikt och frälsning. Legenden om prins Siddharta Gautama, som han hette, berättar att hans far blivit spådd att hans son skulle bli antingen världserövrare eller världsupplysare. Antagligen var det första alternativet mer tilltalande för denne småfurste till far, eftersom han gjorde allt för att undanhålla sonen insikter om livet. Den blivande Buddha fick bo i en trädgård omgiven av

höga murar och därinnanför fick ingenting som hade med livets elände, dvs. realiteter komma. I muren fanns emellertid fyra portar och Gautama mötte där en sjuk, en asket, en tiggare och ett lik. Han var då en vuxen man med hustru och en nyfödd son och omgiven av allsköns härlighet. Han övergav emellertid allt detta och begav sig ut i världen som tiggare för att finna sanningen och orsaken till livets elände. Till en början ägnade han sig åt hård askes och vann därmed fem andra tiggarmunkars beundran, men det var också allt. Den hårda askesen kunde leda till vissa andliga sensationer men inte till insikt. När han därför avbröt askesen övergavs han av sina beundrare, men skulle för all framtid hålla fast vid medelvägen, som förutsättning för den lugna sinnesstämning som kan leda till insikt. Den slutliga förlossningen vann han då han en natt satt under det heliga pipalträdet vid stranden av floden Nerandjara. Han genomskådade då den orsakskedja som binder människan vid livet och dess innebörd av lidande. Därmed uppnår han sitt buddhaskap och kan förkunna de fyra heliga sanningarna om lidandet och om den heliga åttafaldiga vägen som leder till lidandets förintande. Han stannade vid floden i sju dagar ”i det han erfor förlossningens salighet” och begav sig därpå till djurparken vid Benares där han predikade för de fem munkar som tidigare övergivit honom. Därmed sattes lärans hjul i rörelse, de fem blir hans första lärjungar och Buddha ägnar sin återstående levnad åt att vandra omkring och förkunna sin lära, ”den goda läran” som den snart kom att kallas.

Grundtanken i Buddhas lära är att livet som helhet innebär lidande: ”att födas är lidande, att åldras är lidande, sjukdom är lidande, död är lidande, att förenas med det som är en okärt är lidande, att skiljas från det som är en kärt är lidande, korteligen: allt som är orsak till vår strävan efter tillvaro är lidande”. Så lyder den första heliga sanningen om lidandet och så följer de heliga sanningarna om lidandets ursprung, om lidandets upphävande och om vägen som för till lidandets upphävande. Lidandets ursprung och orsak är livstörsten, ”som framkallar återfödelsen, som ledsagas av lust och åtrå, som finner sin tillfredsställelse än här, än där, törst efter njutningar, törst efter tillblivelse, törst efter makt.” Lidandets upphävande och förintandet av återfödelsen sker därför genom att man förintar livstörsten, upphäver den och icke ger den något rum. Vägen till detta upphävande är den väg som Buddha anvisar för frälsningen och sammanfattar i åtta led: ”rätt tro, rätt beslut, rätt tal, rätt handlande, rätt liv, rätt strävan, rätt tänkande, rätt försjunkande.” Den heliga åttafaldiga vägen är vägen i mitten och som innebär att man undviker livsnjutningar, men även undviker överdriven askes och i stället inriktar sig att leva ett moraliskt liv och strävar efter kunskap.

Att livet är lidande och att åtrån binder människan vid livet sägs redan i Upanishaderna, men Buddhas lära är ändå något nytt. Det nya som utmärker Buddhas lära är dels den väg han anvisar till frälsningen och det klara samband han uppställer mellan lidandet och livstörsten. Det ligger också i hans konsekventa syn på livet som ett lidande från födelsen till döden. Livet är lidande för att det är förgängligt och därför aldrig kan skänka någon frid. Frälsningen är inte för Buddha en förening av det innersta jaget med det gudomliga brahman, utan ett upphävande av jaget och ett uppgående i det som inte är. Det finns inte någon själ och inte något jag. Upplevelsen av jaget beror på en illusorisk förbindelse mellan förgängliga och snabbt föränderliga faktorer. Det som förbinder det lilla barn man en gång varit med den vuxna människan är inte ett bestående jag, utan själva den kontinuitet med vilken förändringen ägt rum. Det finns inga plötsliga brott i utvecklingen från barn till vuxen och detta är grundvalen för identiteten. På samma sätt beror inte återfödelsen på att en själ vandrar från en existens till nästa. I dödsögonblicket binds människan alltjämt vid livet av sin livstörst och sin okunnighet. Därigenom ger de krafter hon besitter genom sin törst efter liv upphov till en ny existens. Det är inte sig själv människan frälser då hon når insikten, utan frälsningen är ett

upphävande av lidande och förhindrar uppkomsten av nytt lidande.

Buddha kunde uppgått i nirvana när han nådde insikten vid floden Nerandjara. Legenderna berättar också att han frestades av djävulen Mara, som framhöll denna möjlighet för honom. Att Buddha avvisade den och beslöt sig för att förkunna sin upptäckt för människorna har kallats hans "lyckliga inkonsekvens" (Nathan Söderblom). Att Buddha avstår från nirvana är emellertid inte alls inkonsekvent utan står helt i överensstämmelse med hans strävan och hans lära. Det var inte sitt eget lidande han var ute efter, utan orsaken till lidandet och det hade inte varit någon större vits med att uppgå i nirvana och därmed upphäva en enda återfödelse i detta hav av lidande, som är människans liv. Ingen har kommit på idén att kalla Jesus avvisande av Satans frestelser för en "lycklig inkonsekvens".

Uppgåendet i nirvana är något Buddha är ganska förtegen om. Om man befinner sig i ett brinnande hus så frågar man sig inte hurdan det är utanför i första hand, utan man försöker rädda så många som möjligt ur flammorna. Det brinnande huset är livet och nirvana framställs i allmänhet som dess negation. Men det är inte det rena intet; det är lidandets upphävande och därför salighet och ro. Detta är också något karakteristiskt för Buddhas lära. De hinduistiska frälsningslärorerna uppehöll sig vid frälsningens mål och fastlade utifrån detta vägen till frälsningen. Buddha tar sin utgångspunkt i livet, det är lidandet som motiverar strävan efter frälsning och inte det tillstånd man skall uppnå efter frälsningen.

En grundförutsättning för frälsningen är ett rätt liv och Buddha grundar en munkorden vars regler fastställs som en hjälp till ett riktigt och moraliskt liv. Munkordens uppgift är emellertid också att tjäna lekmännen, främst genom undervisning. I gengäld underhåller lekmännen munkarna genom gåvor till klostret. Detta arrangemang var i och för sig ingen nyhet, men de ideal som vägleder munkväsendet står i samband med Buddhas brytning med brahmanernas religiösa auktoritet och med den traditionella frälsningsvägen. Eftersom han inte erkänner prästerskapets religiösa herravälde, står både hans lära och munkorganisationen i konkurrens med brahman-kasten och hinduismens religiösa institutioner. Även Buddhas frälsning är emellertid exklusiv eftersom det bara kan vara ett fåtal som kan vara mogna för insikten. För brahmanerna var frälsningens exklusivitet en aldrig ifrågasatt självklarhet eftersom den var en naturlig följd av kastväsendets religiösa institutioner. Men för Buddha var det inte kasttillhörigheten i sig som öppnade vägen till frälsning. Grundvalen för hans medelväg var en riktig moral och denna moral är inte grundad i kastlagarna. Det märkliga med Buddha är att han tycks betrakta moralen som en social fråga med materiella förutsättningar. Han förklarar att kastväsendet är en mänsklig inrättning och inte en gudomlig, men han hävdar inte att det borde avskaffas. Att betrakta det som en mänsklig inrättning är emellertid fröet till ett uppror. Därmed står möjligheten öppen att predika för de lägsta kasten och också till en mer konkret insikt i lidandet i de förtrycktas villkor.

Att förklara att fattigdom är ett hinder för möjligheterna till frälsning därför att den leder till stöld, lögn och okyskhet i människornas sociala liv och därmed ytterligare binder människan vid lidandets kretslopp kommer visserligen varken att bryta frälsningens exklusivitet eller förtrycket. Det leder inte heller till ett förkastande av kastväsendet utan inskränker sig till att förkasta läran om dess gudomliga ursprung. Det är inte mer än en ansats och ett uppställande av vissa ideal. Betonandet av att livet i sin helhet är lidande medför också ett överslätande av skillnaderna i materiellt lidande i samhället. Men det kan inte vara för intet, som Buddhas lära kallades "den goda läran" och upplevde ett segertåg över Indien. Det var heller inte för intet som den trängdes undan från sitt ursprungsland för att bli huvudreligion i en rad asiatiska länder.



Vid inträdet i munkorden föll alla kastskrankor och klosterorganisationerna blev genom den utbyggda samverkan mellan munkar och lekmän starka sociala centra. På 200-talet före vår tid behärskade buddhismen en stor del av Indien, mycket tack vare ett ivrigt missionärsarbete som understöddes av kung Asoka. Denne Asoka framstår som en legendarisk välgörare i buddhismens historia och har varit centralgestalten för det härskarideal som sammanhänger med den sociala synen på etiken. Detta ideal har buddhistiska härskare ofta åberopat men inte efterlevt. Härskaren ska nämligen verka för en social utjämning och upphäva fattigdomen och den överdrivna rikedom. Religionens ställning i ett samhälle är emellertid beroende av att den lierar sig med det härskande skiktet och med detta härskarideal har det alltså varit som med fattigdomsidealet i kristendomen. Den rörelse som satte hinduismen i stånd att återhämta sina krafter och konkurrera ut buddhismen var bhakti. Det var återigen krigarkasten som var utgångspunkten för en religiös rörelse som till sin kärna står i opposition mot det prästerliga frälsningsmonopolet, men som denna gång låter sig inordnas inom hinduismens ramar. Rörelsen finns belagd i krigarkastens litteratur, de stora hjälteposen, och det är också därifrån dess heliga skrift kommer. Bhakti betyder hängivenhet och det centrala i denna rörelse är att den för fram gudsdyrkan som en väg till frälsning.

I det stora hjälteposet Mahabharata, som egentligen handlar om ett krig mellan två konkurrerande härskare, förekommer en passus där bhaktis viktigaste grundtankar framläggs. Detta avsnitt heter Bhagavadgita eller Den höges sång och handlar i korthet om människans gudsförhållande. Episoden inträffar vid uppställningen till det stora slag som sedan är eposets höjdpunkt. Hjälten Arjuna har just kört fram sin vagn för att göra sig redo för striden, då han får se vänner och släktingar på fiendesidan, grips av missmod och kastar vapnen ifrån sig. Guden Krishna, som här uppträder som Arjunas vagnskörare, försöker tala honom till rätta och det samtal som följer är Bhagavadgitas innehåll. Krishna förkunnar att människan inte själv kan avgöra sina handlingar och därför måste förlita sig på Gud enbart och uppfylla sin plikt. Det jordiska livet är endast ett kortvarigt stadium, medan människans själ är odödlig. Döden är ingenting att frukta och genom den osjälviska pliktuppfyllelsen leds den människa som endast är inriktad på Gud i själva verket till frälsning. Gudskärleken möjliggör ett osjälviskt handlande som löser människan från handlingens, karmas, band och för henne till Gud. Gud är här det högsta väsendet föreställd som Vishnu, och Krishna är en inkarnation eller en avart av Vishnu.

Den högste guden framställs som en sammanfattning av all gudomligt och hela tillvarons grund:

”jag genomtränger hela denna värld,  
fast ej däri jag synes uppenbarad:  
allt har sin rot i mig — ej jag i något.  
... De som dyrka mig och mig allena  
och icke eftersträva andra mål  
dem skänker jag en ständig harmoni  
och bringar dem fullständig frid och trygghet,  
Och även de som dyrka andra gudar  
med tro och kärlek, dyrka mig i dem  
fast ej de känna Urtids-Visdomsläran.  
Jag tager mot de offer som de bringa  
ty jag är Herren. Dock mitt väsende  
är okänt för dem. Därför gå de vilse.”

I Bhagavadgita omtalas också någon form av sammankomster där de troende umgås och berättar för varandra. Rörelsen torde ha uppstått någon gång kring 200-talet, fast Bhagavadgita troligen är av något senare datum. Tanken att människan genom gudskärlek och pliktuppfyllelse kan nå det högsta väsendet och därmed undkomma handlingarnas band och själavandringen öppnar nya vägar till frälsningen. Härmed anknyts frälsningstanken till den gudadyrkan som var hinduismens betydelsefullaste kultform, vilket stod i motsättning till gudarnas förbleknande i den prästerliga filosofin. Gudshängivenheten är dessutom en tillgängligare väg än den vetandets väg som uppställdes i religionsfilosofin. Bhakti blir också en mäktig strömning som kommer att genomsyra hela hinduismen. Den råkar aldrig i motsatsställning till den prästerliga ortodoxin, utan kan smärtfritt inordnas i det religiösa systemet. En av förklaringarna till detta ligger i bhaktis pliktmoral som inte bara accepterar kastväsendet, utan stöder det. Den plikt som Krishna lovprisar är kastlagarnas, vilket i detta fall betyder krigarkastens; ”Se blott uppå din kungaplikt -en hjälte/ med glädje hälsar en rättfärdig strid./ Om du i striden dör, är himlen din,/ och segrar du skall du besitta jorden:/ ... — kämpa/ för pliktens skull, så sker det utan synd.”

Askesen är inte heller här någon väg till frälsning, men medan den i Buddhas lära förkastas till förmån för en medelväg, så framstår Bhagavadgitas pliktuppfyllelse närmast som ett rättfärdigande av krigarkastens privilegierade ställning. Plikten är att fylla egna plikter, inte andras, vilket även detta är en följd av pliktmoralens anknytning till kastlagarna. Själva frälsningen genom gudshängivenhet var kastbunden och uteslöt de lägsta kasten från frälsningen

Upptagandet av gudsdyrkan i frälsningen gav dock bhakti ett bredare underlag än de traditionella frälsningsvägarna och den blev på kort tid en rörelse som påverkade alla skolor och all kult inom hinduismen. Den nedgång och de upplösningstendenser som de inre motsättningarna i hinduismens system skapat, förbyttes härigenom i ett uppsving. Särskilda bhaktisekter utkristalliserades som satte dyrkan av någon av den högstes jordiska inkarnationer i centrum. De legender som berättades om dessa avatarer uttrycker i sig själva rörelsens folkliga grund. Om Krishna berättades populära historier om hans barndom och ungdom och detsamma gällde Rama, som var föremålet för den andra huvudströmningen inom bhakti. Betecknande för rörelsens ursprung är också att båda dessa uppnådde kungamakt.

Krishnabhakti får med utgångspunkt från dessa legender en starkt erotisk prägel, medan Ramabhakti domineras av plikttanken. Västerländska forskare har därför lustigt nog funnit Krishnabhakti mindre moralisk och höjer i allmänhet ett förmanande och kristet puritanskt pekfinger mot de för dem obegripliga sederna inom Krishnarörelsen. Däremot har de ingenting att invända mot att pliktmoralen konserverar kastväsendets orättfärdiga sociala system. De lägger inte ens märke till det.

Erotiken har i den indiska kulturen en helt annan ställning än i västerlandet, som i detta hänseende djupt präglats av den kristna sexualfientligheten. Erotiken står i Indien inte i en neurotisk motsatsställning till religiositeten. Den erotiska driften, åtrån och brunsten är i frälsningsläran visserligen den kraft som binder människan vid livet, men den tilläggs också en skapande kraft som ytterst härstammar från gudarna. Om skaparguden Brahma berättas hur han med hjälp av sin brunst satte skapelsen i rörelse. Hinduismens andra stora gud förutom Vishnu är Shiva och han dyrkas allmänt under gestalten av sin linga, dvs penis. Samlagsrelieferna på kärlekstemplet i Khajuraho är inget pornografiskt utbrott utan ingår naturligt i den kultiska utsmyckningen. I askesen är den sexuella avhållsamheten ett medel,

inte därför att sexualiteten är syndig utan för att den är en kraft som skall inledas på den andliga koncentrationen. Därför kan denna kraft mycket väl förhöjas genom en inriktning på sexualiteten och inom vissa riktningar förekommer gemensamma onanistunder i meditationsövningarna i klostren. Detta kan möjligen chockera en västerlänning, men är i och för sig inte märkligare än de kristna munkarnas enskilda onaniövningar. Skillnaden ligger främst i den skräck och den skuldbörda som kommit de kristna till del.

Att erotiken blir ett medel för upplevelsen av gudshängivenhet inom Krishnabhakti, är en naturlig följd av att askesen inte längre ses som det främsta medlet till frälsning. Dessutom sammanfaller bhaktirörelsen med genombrottet för det kvinnliga elementet i gudadyrkan inom hinduismen. Flera av de tidigare underkuvade folkens kulturer var moderrättsliga och deras ursprungliga religion var starkt inriktad på kulten av kvinnliga gudomligheter. De erövrade indoeuropéerna var däremot utpräglad patriarkaliska, vilket också avspeglade sig i deras religion. Den folkliga kulten av kvinnliga gudomligheter fortgick emellertid även efter inlemmandet i den hinduistiska kulturen och bryter så småningom igenom i det religiösa tänkandet.

De stora gudarna förses nu med gemåler vilka i den religiösa filosofin uppfattas som deras maktpotens eller shakti. Kulten av modergudinnan Kali i Calcutta och framställningar av gudar förenade med sin shakti är kanske de mest påfallande uttrycken för detta kvinnliga inslag. Det ligger också till grund för utbildandet av en modersideologi, som ställer det traditionella och bestående kvinnoförtrycket i Indien i en speciell dager. Bhakti medförde heller ingen förändring i det sociala kvinnoförtrycket, men gav dock kvinnan större religiösa rättigheter. Traditionellt var kvinnorna utestängda från de religiösa privilegierna på samma sätt som de lägsta kasten. Den större religiösa frihet som följer med bhakti står i relation till att prästerskapets monopol inte längre är lika absolut. Bhaktirörelsen producerar religiösa lärare som inte är brahmaner och även om det alltså lyckas prästerskapet att inordna rörelsen i hinduismen, så är de inte längre ensamma om den religiösa auktoriteten. Deras sociala ställning var dock så grundmurad att den inte längre behövde försvaras i en ideologisk offensiv utan vilade tryggt på kastväsendets bestånd.

Bhakti hade en folklig förankring varigenom den förmådde ingjuta nytt liv i hinduismen, men sedan den väl inordnats i etablerade former återkommer den tidigare avmattningen, ty ingenting har egentligen förändrats i kulturens materiella villkor. Buddhismen är undanträngd, kastväsendet är räddat, den samhällsliga ordningen och därmed förtrycket består. Kulturens bärare, en roll som tilldelas det härskande skiktet, ser som sin främsta uppgift att bevara och deras främsta stöd ligger i det sociala livets oföränderlighet. Hinduismens bestånd som religion är det ideologiska uttrycket för denna oföränderlighet och inte dess orsak. Det sociala livets former är låsta, främst i kastväsendet, och det sker inte någon omdaning som kunnat föra nya samhällsgrupper till makten och därmed frigöra nya krafter. Vad som sker är i stället ett ökande förtryck och en gradvis urholkning genom de inre motsättningarna, vilket försvagar hela systemets motståndskraft utåt. Indien läggs ganska lätt under det islamska inflytandet som från 1400-talet utgör ett dominerande inslag. Strax därefter anländer de första européerna och från 1700-talet lyder Indien under britterna.

Det islamska inflytandet förorsakar inte några djupgående förändringar. Det avsätter vissa religiösa rörelser som utgör 'en syntes av hinduiskt och muslimskt, av vilka sikhismen är det viktigaste uttrycket. Men det islamska herraväldet medför inga förändringar i samhällsstrukturen och påverkar därför i stort sett inte kulturen vare sig i positiv eller negativ riktning. Det europeiska inflytandet har en betydligt mer dramatisk historia, då det genom

kolonialismen och imperialismen brutit upp och utplundrat den ekonomiska grundvalen och skapat ett nytt förtryck. Kastväsendet har därigenom konserverats för de mest förtryckta, medan klyftan mellan dem och det intellektuella överskiktet blivit större än någonsin tidigare.

## IV. Religionerna under imperialismens epok

### Världsreligionerna i nutiden

Med den historiska forskningens minskade intresse för sitt avslöjande förflutna och det ökande behovet av samtidsideologi har följt en tilltagande inriktning på den s. k. nutiden. Även religionshistorien har uppmärksammat denna vindkantring och talar numera om att särskild uppmärksamhet bör ägnas världsreligionerna i nutiden, utan att man dock på något sätt klargjort för sig vad detta innebär. På så vis kan man tillskansa sig aktualitetsvärdet utan att behöva betala med ett ställningstagande. Världsreligioner är emellertid inte bara något som är stort och betydelsefullt, utan religioner vilkas betydelse bestäms av de samhälleliga förhållandena i de länder där de hör hemma eller dit de utbredd sin verksamhet. Nutiden betecknar inte bara att det hela är aktuellt, utan hänför sig till den nuvarande epoken av den historiska utvecklingen och det är imperialismens epok. Det är helt omöjligt att betrakta främmande religioner i nutiden mot bakgrund av ett obrutet historiskt perspektiv. Liksom kristendomens betydelse och innebörd helt har förändrats i det kapitalistiska samhället i västerlandet, så har religionens villkor i de utomeuropeiska kulturerna blivit radikalt anorlunda under kolonialismens och imperialismens skede.

Eftersom det inte är helt klart vad man ska mena med religion, finns det heller inga entydiga kriterier för vad en världsreligion är för något. Om man med världsreligion menar en religion med anspråk på att vara den enda sanna och som i konsekvens av detta anspråk aktivt strävar efter universalitet, så faller tre religioner under detta kriterium; nämligen kristendom, islam och buddhismen. Om man utgår från det politiska läget i världen är det strängt taget endast kristendomen som uppfyller detta kriterium, på grund av att dess möjligheter till utbredning varit ojämförligt mycket större än någon annan religions. Man räknar emellertid med fler världsreligioner och då utgår man inte från universella anspråk utan från utbredning och betydelse. Hinduismen räknas därför som en världsreligion, trots att den inte strävar att utbreda sig utanför Indien. Visserligen menar sig hinduismen besitta de högsta sanningarna, men detta leder inte till den exklusivitet och intolerans, som brukar följa med ett universellt anspråk. Judendomen har i detta avseende vissa likheter med hinduismen, men den brukar inte räknas som en världsreligion på grund av den begränsning som ligger i dess mer eller mindre uttalade bundenhet vid det judiska folket. Däremot har stundom<sup>1</sup> den traditionella religiösa världsåskådningen i Kina räknats som en världsreligion av samma skäl som hinduismen. Det är emellertid tveksamt om man kan likställa den s. k. universismen i det gamla Kina med ett utbildat religiöst system som hinduismen. Dessutom kan inte kinesisk s. k. universism falla in under detta som man kallar nutid. Det kinesiska folket omfattar i nutiden inte någon universism från gamla tider utan den socialistiska revolutionens proletära ideologi och Mao Tsetung-tänkandet. Man kan därför inte tala om en nutida världsreligion i Kina. Däremot är frågan om religionens ställning i länder som genomfört en socialistisk revolution av ett visst intresse för nutidsläget. Kommunismen betraktas av borgarna som en slags ny religion, främst på grund av att man har ett klassintresse av att nedsvärta den proletära ideologin. Denna oklarhet har sin grund i att man inte förmår skilja mellan vetenskap och ideologi och inte heller mellan religion och samhällsideologi, även detta av ideologiska skäl. Det är med andra

<sup>1</sup> I exempelvis Helmuth von Glasenapp, *De fem världsreligionerna*.

ord en logisk följd av att man inte beaktar religionens ställning som samhällsideologi. All ideologi är naturligtvis inte religion.

De aktuella världsreligionerna blir således; kristendom, islam, buddhism och hinduism. Om man med nutiden inte bara avser dessa religioners läroförändringar i den senare historien, utan deras aktuella situation i ett nutidsläge i vidare bemärkelse, måste man också ta med de skriftlösa folkens religioner i problemkomplexet. De tre förstnämnda religionerna är mer eller mindre missionerande bland dessa folk, som dessutom tillsammans utgör en ganska omfattande grupp. De skriftlösa folkens aktuella situation är intimt förbunden med världsreligionernas mission och de politiska drivkrafterna bakom missionen, främst den kristna. Eftersom denna mission har en avgörande betydelse för världsreligionerna i nutiden, kan de inte studeras fristående från de religioner och kulturer där missionen har sitt verksamhetsfält.

De problem som är dominerande för världsreligionerna och de skriftlösa folkens religioner ställer hela frågan om studiet av främmande religioner på sin spets. Ingen religion existerar idag oberoende av andra religioner. Kolonialismen och imperialismen har knutit samman världen till en politisk helhet dominerad av starka motsättningar. Genom missionen och genom den världsomfattande utbredningen av det västerländska inflytandet har även religionerna kommit att konfronteras. De ökade kontakterna leder till att religionerna möts, påverkar och influerar varandra. Därmed står det också klart att begreppet världsreligion inte endast är en fråga om terminologi. En religion, sådan som vi känner den från religionshistorien, är generellt sett förankrad i en kultur. Religionen ingår i samhället, ofta som en så integrerad del att den inte alls upplevs som ett särskilt fenomen och det finns därför inte heller något begrepp för att beteckna det vi menar med religion. Religionen skiljs inte ut som en speciell aspekt av tillvaron utan utgöres av sammanhängande inslag i ceremonier, moraliska, juridiska, politiska och ekonomiska institutioner. Den utgör den sammanbindande strukturen i den allmänna världsbilden och därmed i samhällsideologin. Detta gäller i grunden alla religioner och alltså även sådana som gör anspråk på att vara giltiga i alla samhällen såsom kristendomen, islam och buddhismen. Sekulariseringen av kristendomen bidrar till att dölja att den är formad i den historiska process av vilken den är en del och att den har präglats och blivit präglad av de grundläggande samhälleliga förhållandena i den västerländska kulturen. En religion blir därför med nödvändighet något annat när den s. a. s. lyfts ur sitt sociala och historiska sammanhang för att konfronteras med helt andra förhållanden. Ett möte mellan två religioner är ett möte mellan två skilda världsbilder och två skilda sätt att leva. Missionen baseras därigenom på värderingar som med nödvändighet inte kan begränsas till rent religiösa frågor.

Världsreligionerna i nutiden är alltså ett problemområde som måste ses i ett större sammanhang. Att religionerna står i relation till varandra leder till de allmänna historiska, sociala och politiska förhållanden som bestämmer religionernas utformning och präglar deras kontakter med varandra. Om man ser till kristendomen så utmärks den i detta sammanhang inte bara av att den är en missionerande religion. Den har också en speciell ställning i den kultur där den hör hemma. Den västerländska kulturen sägs i största allmänhet vara sekulariserad, utan att man gör närmare klart vad detta innebär. Sekularisering visar sig också i olika sammanhang betyda olika saker. Innan man direkt jämför kristendomen med andra religioner och västerländsk civilisation med icke-sekulariserade civilisationer måste man alltså göra klart vad denna skillnad innebär. Det finns nämligen en hel rad konkreta frågor som blir aktuella med utgångspunkt i religionens ställning i samhället.

I Indien, liksom på de flesta andra håll, har det religiösa systemet inte någon avgränsning mot

det sociala och därigenom kommer religionens yttre former att ingå i människans tillvaro på ett helt annat sätt än vad kristendomen gör. Den kristna missionen kan därför inte rikta sig enbart mot föreställningar utan även mot religionens sociala grund, varigenom den bryter upp och underminerar den sociala strukturen. Religion betraktas i kristendomen, i synnerhet den protestantiska, som en individuell angelägenhet, medan religion i allmänhet vilar på kollektiv grund. När religionens föreställningar och handlingsmönster är helt integrerade i det sociala mönstret, ser man mycket tydligare religionens samhälleliga karaktär och det blir också svårare att skilja mellan religiöst och icke-religiöst exempelvis i samhällsideologin. Detta förklarar också varför kristnade indier kan anse att ett deltagande i hinduiska fester inte strider mot tillhörigheten till kristendomen.

En annan aspekt av dessa skillnader i uppfattningen av religionen är den västerländska synen på vetenskaplighet, som har sin grund i brytningen mellan det mytiskt-religiösa och det naturvetenskapliga betraktelsesättet. En buddhist uppfattar den världsbild och den filosofi, som finns nedlagd i hans religion som vetenskaplig i betydelsen sann och upplever inte någon motsättning mellan religiöst och vetenskapligt. När buddhismen konfronterats med den västerländska värderingen av vetenskapen har man därför hävdade att vetenskapens resultat finns förutskickade i de buddhistiska skrifterna. En sådan hållning kan te sig enbart förvånande, om man inte har klart för sig, att det buddhistiska tänkandet inte genomgått den revolution som brytningen mellan en mytisk och en naturvetenskaplig uppfattning innebär. Samma typ av ideologisk helhetssyn visar sig i den etablerade västerländska forskningens oförmåga att skilja mellan ideologi och samhällsvetenskap och därför inte heller mellan religion och samhällsideologi.

Världsreligionernas relationer till varandra betingas av att de ingår i samma helhet och denna helhet är ett resultat av ekonomiska och politiska faktorer. Varje religions särart ligger i dess historiska bakgrund. Men dess aktuella situation bestäms av det traditionsbrott, som blivit en oundviklig följd av den västerländska expansionen vare sig det är fråga om ett afrikanskt folk eller islam i Pakistan. Det är därför inte genomförbart att isolera den senaste utvecklingen inom världsreligionerna från dess sociala och politiska grund. En sådan isolering som grundlagts i behandlingen av den historiska traditionen är därför omöjlig och detta har ställt både religionshistorien och socialantropologin, dvs forskningen om främmande samhällen, inför en rad problem. Man talar emellertid inte om imperialism, förtryck och kulturförstörelse, utan om ”politiska förhållanden, inflytande och kulturmöten, acculturation”. På sistone har den etablerade forskningen även lanserat begreppet ”social förändring (social change)”, vars suddiga innehåll ska täcka hela det traditionsbrott som är ett resultat av de västerländska staternas kolonialism och imperialism. Med kolonialism menas att ett stat utövar ett direkt politiskt och ekonomiskt styre i ett annat land, exempelvis England i Indien fram till 1947. Med imperialism menas att en stat utövar ett ekonomiskt och politiskt herravälde över formellt fria stater, varvid den ekonomiska utsugningen tar sig andra former än under kolonialismen, exempelvis USA i Latinamerika.

Vilken betydelse religionen ska tillmätas i ett samhälleligt sammanhang är en fråga där den allmänna opinionen intar en vacklande hållning. Kristendomen tillmäts i allmänhet inte någon betydelse alls eller i varje fall endast en god betydelse i det västerländska samhället. Främmande religioner tillmäts däremot en alldeles överväldigande stor och genomgående dålig betydelse i de utomeuropeiska samhällena. Sociala missförhållanden skylls sålunda på religionen utan att man därför anser sig behöva klargöra relationen mellan dessa faktorer. Även denna diskrepans i bedömningen har sin grund i de förhållanden som binder

religionerna samman.

Behandlingen av religionerna under imperialismens epok syftar här främst till att klargöra problematiken i det grundläggande och genomgående tema varigenom detta ämnesområde utgör en helhet. Detta tema utgör samtidigt förklaringen till sådana fenomen som man kallat världsreligionernas renässans och acculturation-kulter och som dominerar nutidssituationen. För de enskilda religionernas del kan det här endast bli fråga om en översiktlig framställning. Området är dessutom svår-behandlat i sin helhet på grund av att det material man har att utgå från är magert och obearbetat. Den forskning som bedrivs utmärks av ytligheter, luckor och ideologiska dimridåer, som aktivt motverkar insikter och kunskaper och i själva verket är ett vapen i imperialismens tjänst. Den grundläggande forskningen över imperialismens härjningar är ett utfört arbete, som kommer att bli en uppgift för de folk som slutligen krossar den.

### **Utbredningen och förtryckets ideologi**

Rent faktiskt, dvs utifrån sifferuppgifter, kan man konstatera att av de religioner, som här blir aktuella, är kristendomen störst. Därefter följer islam, hinduismen och buddhismen, som alltså har den minsta omfattningen. De skriftlösa folkens religioner utgör en hastigt krympande grupp och ett försök att uppskatta dess omfattning skulle i praktiken vara mycket svår-genomförbart.

Härnäst kan man fastslå att kristendomen dominerar i Europa och i Nord- och Sydamerika, och islam i Asien och Afrika ungefär i ett bälte från Indonesien västerut till Afrikas atlantkust. Hinduismen finns egentligen uteslutande i Indien jämte de rester av ett indiskt inflytande, som finns främst i Bortre Indien. I Afrika finns dessutom en relativt betydande grupp indier, vilka förflyttades dit genom den brittiska kolonialadministrationen, och som genom sin isolerade ställning behållit sin religion. Buddhismen har sitt huvudområde i Bortre Indien, Japan och i Sydostasien, samt som kvarlevor i Kina med Tibet. I Indien finns numera ett litet men ökande antal buddhister och i mycket ringa mån gäller detsamma för Europa.

Dessa utbredningsuppgifter säger emellertid mycket litet om religionernas reella utbredning, dvs om deras innebörd i de områden där de hör hemma. Man kan jämföra två kvantitativa uppgifter som att kristendomen räknas som världens största religion och Indonesien som världens största islamska land. Det är ganska självklart att dessa utbredningar inte utan vidare kan jämföras. Mellan de olika länderna och områdena råder så stora skillnader i kulturellt, socialt och ekonomiskt avseende att begreppet anhängare måste få helt olika innebörd. Hela USA räknas på kristendomens konto trots att endast 60 % av befolkningen tillhör någon kyrka och att religionen för en uppskattningsvis ändå lägre procent har någon större angelägenhetsgrad. Ändå spelar religionen i USA en ovanligt stor social och ideologisk roll jämfört med Europa, där religionens betydelse inte är lika uttalad. Pakistan är exempelvis ett islamskt land skapat som en teokrati på religionens grund. Detta innebär att islam dominerat sociala institutioner som undervisningsväsende och juridik. De anhängare av religionen som man räknar i Pakistan eller Indien och dem man räknar i Europa innebär skilda saker. Religionens sociala dominans har en innebörd som går utöver den siffermässiga utbredningen. Ytligt sett skulle man väl anta att den allmänna utvecklingen i världen för religionernas del skulle vara en utveckling mot ökad sekularisering. Detta förefaller ligga i linje med den allmänt eftersträfvade utvecklingen i socialt och ekonomiskt avseende. Så enkelt förhåller det sig emellertid inte, främst på grund av att man inte kan utgå från en utveckling i denna vaga och opreciserade bemärkelse. Det är en diametral skillnad mellan den utveckling som leder till att den s. k. tredje världens länder inordnas i den kapitalistiska ekonomin genom imperialismen och den utveckling som innebär folkens befrielse från förtryck. Den generella tesen att det är den

sociala och ekonomiska utvecklingen som leder till sekularisering måste ses i relation till den reella innebörden av denna utveckling. Och om denna innebörd är ett ökat förtryck, som innefattar en nedvärdering och förakt för de värden och livsformer, som traditionellt utgör grunden för folkets uppfattningar och handlingar, blir också religionens innebörd en annan. Sålunda var religionen för exempelvis både islams och hinduismens del kring sekelskiftet en ganska stelnad tradition och det förutspåddes allmänt från europeiskt håll att den var i utdöende. Därefter har emellertid bilden förändrats och i de länder där dessa religioner hör hemma har religionen i stället fått en ökad betydelse, levt upp och reformerats. Det är denna process som kallats världsreligionernas renässans, vilket alltså syftar på de icke-kristna religionerna.

Kristendomens utveckling mot en sekulariserad ställning, som bevarat och förskjutit dess sociala positioner, har sin grund i det kapitalistiska samhällets utveckling. Dess relationer till andra religioner har stått i växelverkan med den västerländska kolonialismen och imperialismen. Därigenom har också de främmande religionerna dragits in i samma struktur, men deras ställning i förhållande till kolonialismen och imperialismen är motsatt kristendomens. De har inte förts ut i världen genom denna expansion utan tvärtom utsatts för den. Den första reaktionen på expansionen blev en avmattning av den kulturellt traditionen inklusive religionen, vilken förstärktes av diskrepansen mellan de traditionella uppfattningarna och de förändrade sociala förhållandena. Den västerländska överlägsenheten väckte emellertid efterhand ett motstånd vars uttrycksformer måste ta sin utgångspunkt i de traditionella värden som höll på att utplånas. Eftersom religionen är bärare av dessa traditionella värden medför ett uppvaknande medvetande om förtrycket primärt även ett religionens uppvaknande.

Religionen intar därför en mycket olika ställning i olika länder, inte bara såsom mer eller mindre integrerad i samhällslivet eller mer eller mindre sekulariserad. De samband som finns i den ekonomiska och politiska strukturen blir utgångspunkten för en bedömning av problemen. När man därför säger att förhållandena i Indien skulle förbättras om religionens värsta avarter försvann, så är hela frågan helt enkelt fel ställd. Man tycks se religionen som ett pålagt skikt eller ett mönster som kan ändras ovanifrån och inte från grunden. Det är en omöjlig tanke att man skulle kunna avlägsna vissa delar i en struktur och samtidigt bortse ifrån att denna struktur är ett uttryck för samhällseliga förhållanden. Visserligen är det så att religionen konserverar och legitimerar det bestående, men detta innebär inte att den är det beståendes *orsak*. Den är så invävd i den samhällseliga strukturen att den inte kan behandlas som en fristående faktor. Det avgörande är inte de religiösa idéerna i sig utan den funktion de har på grundval av ekonomiska och politiska motiv i människors handlande. Tabu mot koslakt i Indien är visserligen en religiös "idé", men den uppmärksamhet det väcker beror på att det får en ideologisk betydelse genom att utnyttjas i konservativa politikernas propaganda. Det har blivit en angreppspunkt för den allmänna europeiska nedvärderingen av det indiska folket (det är dumt att inte äta upp sina kor om man svälter) och kan därför komma att gå hand i hand med nationalismen i en primär reaktion på förtrycket.

Att intresset för Indiens problem centreras på de heliga korna säger mer om förhärskande ideologi i Europa än om indiska förhållanden. Vid diskussionen om religionens betydelse i Indien fäster man sig i första hand vid det avvikande. Därmed förbigår man hela problemet om religionens sociala betydelse och undviker sorgfälligt en analys av de bakomliggande faktorerna i den sociala utvecklingen. Hinduismen är ett såväl religiöst som socialt system, som har sin starkaste förankring hos de socialt lägst stående, dvs de mest förtryckta. Det intellektuella överskiktet intar en västerniserande attityd och har betecknande nog ofta samma



föraktfulla inställning till den traditionella hinduismen som den man finner i Europa.

Som jämförelse kan man ställa religionens funktion i förhållande till Latinamerikas ekonomiska och sociala situation. I vilken mån bevarar den katolska kyrkan fattigdom och diktatur och vilken roll har den i politiken gentemot indianerna. Dess fasta förankring i den härskande överklassen rubbas inte av att några enstaka präster ställt sig på arbetarklassens och folkets sida. En väsentlig skillnad mellan kristendomen och andra religioner är i detta sammanhang den kristna kyrkobilddningen.

Det är helt oegentligt att tala om en hinduistisk kyrka, en buddhistisk kyrka, osv, vilket ibland sker. Kyrkan är en för kristendomen unik organisationsform, varigenom den religiösa nivån i samhället får en enhetlighet som gör den till en stat i staten. Kyrkans centraliserade administration skapar en maktapparat, som fungerar styrande och kan samarbeta med den politiska makten. Men religionens existensvillkor i den folkliga religiositeten medför att kyrkan samtidigt kommer att präglas av folkets föreställningar och förhållanden. De motsättningar inom kyrkan som detta leder till medför att kyrkan måste vara beroende av den politiska makten hos samhällets verkliga maktbärare i sista hand. Inte heller i Latinamerika kan religionen sättas som en orsak till sociala missförhållanden, i synnerhet kan inte de religiösa idéerna vara en yttersta orsak. Katolicismen i Latinamerika stöder och bevarar de bestående förhållandena främst genom att gå de härskandes ärenden, vilket förstärker religionens konservativa ideologi. Kyrkans allmosesystem tjänar inte till att göra slut på fattigdomen utan till att bevara den. Det stöder inte de fattiga utan fattigdomen, därför att kyrkan främst är intresserad av sin egen ställning. En god illustration till att kyrkan i sista hand bottenar i religionens intressen och inte i folkets gav det "revolutionära" världskyrkomötet i Uppsala 1968.

Man mobiliserar inte kyrkan till stöd för revolutionära appeller utan tvärtom.

Dessa exempel på religionens ställning i Indien och i Latinamerika visar att religionerna är involverade i den kamp som pågår i världen mellan rika och fattiga, härskare och förtryckta. Denna kamp har utlösts genom den västerländska kolonialismen och handlar i dag om imperialismen. Följden är ökande motsättningar i en ekonomisk och samhällslig process, som bestämmer religionens villkor. Religionen måste därför i hög grad påverkas av denna process och kan verka som en pådrivande eller tillbakahållande faktor.

Den västerländska civilisationen har under det senaste århundradet spritts över alla kontinenter. Den utveckling som avses i beteckningen underutvecklade länder är en utveckling mot västerländskt, dvs. kapitalistiskt ekonomiskt, socialt och politiskt system. Eftersom kristendomen är en del av den västerländska civilisationen har också den brett ut sig över världen. Inom kristendomen finns också religiöst betingade motiv för en sådan utbredning, nämligen i missionstanken. Missionen har sedan länge utarbetade metoder för påverkan och förändring, som ofta är mer sofistikerade och effektiva än den s. k. u-hjälpen, vilken är att betrakta som en form av sekulariserad mission.

I de kapitalistiska och imperialistiska strävandena att skapa en grund för ökat inflytande, har såväl missionen som u-hjälpen en viktig roll. Eftersom religionen utgör en integrerad del av ett samhälle och dessa strävanden gick ut på en omvandling av samhället, blev missionen ett viktigt instrument för omvandlingen. Genom mission, skolor, sjukvård och sociala åtgärder bryter man upp ett traditionellt samhällssystem och bekämpandet av "hedendomen" innebär att man tar udden av en av samhällets viktigaste konserverande faktorer. På grund av att den haft denna pacificerande effekt har missionen ofta understötts av de ekonomiska intressena

och har också tvingats stöda dessa intressen. Denna intressegemenskap har sin bakgrund i den intressegemenskap som rått mellan kyrka och överhet i de västerländska samhällena, klarast manifesterat i sambandet kyrka — stat. Det är därför ingen tillfällighet att Alva Myrdal nu rekommenderar s. k. ulandsexperter att lära av missionärerna.

Den andra sidan av religionens funktion i kampen mellan förtryckta och förtryckare, framgår av dess roll i de koloniserade ländernas reaktion på det västerländska inflytandet. Kristendomen likställs med det främmande förtrycket. I Afrika kom den att uppfattas som den vite mannens religion. I Japan kastades de kristna missionärerna ut samtidigt som landet stängde sina gränser för handel med västerlandet. I den avkoloniseringsprocedur, i vilken de tidigare kolonierna tillerkänts en formell nationell självständighet, har samtidigt dessa länders religion genomgått en slags pånyttfödelse. Reformrörelserna inom hinduismen löpte parallellt med kampen för nationell självständighet. I de moderna islamska staterna har religionens ställning och utformning stått i centrum för intresset. I de skriftlösa kulturerna uppkom en rad av nya kulter som alla pekar i samma riktning, genom att framhäva den egna traditionen som ett medel till befrielse. Religionen har en direkt relation till den folkliga och kulturella självkänslan. Religionen som en konserverande faktor får en annan innebörd då hela samhället, folket och kulturen utsätts för ett yttre förtryck. Religionen är konserverande därigenom att den uttrycker och vidareför de värden som kulturen vilar på. Den är inte enbart bakåtblickande utan ger även idealen för tillvarons utformning. Då man angriper det traditionella och strävar att ersätta det med något helt nytt, angriper man i själva verket de grundläggande värderingar och ideal som samhället och kulturen uttrycker. Förklaringen till den omtalade världsreligionernas renässans ligger därför inte i något ensidigt inflytande från kristna och västerländska ideal. Grunden för denna förnyelse ligger i den uppmobilisering av den egna kulturens värden, som blir en pådrivande faktor i självständighetskampen. Den stagnation som föregick detta inom religionen får likaledes ses som en följd av det undertryckande av dessa värden, som det västerländska inflytandet medförde.

Mot denna bakgrund kan man bedöma buddhismens ökande politiska engagemang i länderna i Sydostasien. Under trycket av imperialismen har buddhismen i Bortre Indien, på Ceylon och i Vietnam aktivt tagit politisk ställning. Buddhismens ställning i kampen mellan det vietnamesiska folket och USA-imperialismen har emellertid också visat en vacklan mellan folkets intressen och religionens egna intressen. Det är dock felaktigt att hävda att detta politiska engagemang skulle strida mot buddhismens natur. Religionen kan inte skiljas från politiken, men det är de allmänna motsättningarnas karaktär som bestämmer det politiska ställningstagandet. Det är emellertid betecknande för den förhärskande synen på ”politik”, att envar som ställer sig på de härskandes sida kan kallas opolitisk, medan den som vänder sig mot detta plötsligt anses ”blanda in politik” i frågeställningen.

### **Traditionens makt i religiös förnyelse**

Världsreligionernas ställning och betydelse har sin utgångspunkt i den roll de har i den samhälleliga omvälvning som präglar nutidsläget. De värden som religionen uttrycker främst genom att vara traditionens förvaltare och bevarare, får en ny innebörd i ett traditionsbrott. Religionen kan därvid upplevas som uttryck för en kulturnationalism som blir den spontana och primära reaktionen hos människor som berövas sitt egnavärde. Genom att ta sin tillflykt till religionen förnyar man traditionen och stärker de kulturella värdena. Det är alltså här fråga om samma utveckling som den som den svarta befrielseörelsen i USA genomgått. Betonandet av kulturnationalismen stärker den spontana kampen, men ger den inte ett klart mål.

Även i de kulter som uppkommit bland de skriftlösa folken i kolonialismens spår, har

traditionens förnyelse denna innebörd. Myterna kring dessa kulter handlar om ett återupprättande av en förgången lyckotid då de vita och deras sjukdomar, brännvin och propaganda inte fanns. Detta tänkes som en världsundergång i vilken den egna kulturen har en ledande roll. Detta mytiska innehåll har en påfallande likhet med de gemensamma dragen i den serie av nya religioner som uppstått i Japan. Det största uppsvinget för dessa religiösa rörelser kom efter andra världskrigets slut, som en reaktion på Japans nederlag och den kapitalistiska omstruktureringen av samhället. Ett återkommande tema i dessa religioner är tanken på en världens undergång varpå ett paradys upprättas baserat på traditionella, kulturella världen. Den japanska kulturen ses som ledande i denna utveckling.

Religionen som ett opium för folket får en annan innebörd i en social omvälvning. Det råder alltid en spänning mellan dess folkliga förankring och dess relationer till ett härskande skikt och därmed dess position i samhället. I flera asiatiska länder har frigörelsesträvan och opposition gått hand i hand med en religiös förnyelse. På grund av sin sociala och folkliga förankring kan de religiösa frågorna verka som en katalysator i spontana uppror. Dessa religiöst betonade rörelser utmärks av en spänning mellan konservatism och förnyelse, vilket är ett genomgående drag i religionens omdaningar. På olika sätt förenas en utopism med strävan att återställa och bevara något förgånget. Jesus anknyter till Gamla testamentets profeter, Muhammed till Abrahams monoteism och Luther till Nya testamentet. Man griper tillbaka på något äldre för att frambringa något nytt. Religionens ideologi är mytisk, 'dvs. den hämtar sina ideal i en förgången urtid där tillvarons inneboende mening ligger förborgad. I de moderna islamska länderna har spänningen mellan konservatism och förnyelse splittrat reformsträvandena i två riktningar. Den ena ser framförallt bakåt mot kalifatets gyllene tid och hämtar därifrån idealen för religiösa och sociala reformer. Den andra riktningen är modernistisk och tar sin utgångspunkt i en strävan till anpassning till de förhållanden som den västerländska imperialismen skapat. Båda grundas emellertid i en strävan att återupprätta det islamska och nationella egenvärdet genom en förnyelse av den tradition på vilken dessa kulturer vilar.

### **Den andra sidan — missionen**

Missionsverksamheten är avhängig av världsreligionernas olika ställningar i de nutida politiska förhållandena. Kristendomen, islam och buddhismen är direkt missionerande och de övriga nutida religionerna har starkt påverkats genom att de varit utsatta för mission. Strävan att utbreda läran och att vinna anhängare kan emellertid utformas ganska olika beroende dels på de inom religionen dominerande motiven för mission, dels på de ekonomiska, politiska och sociala omständigheterna. I grunden för motivet att missionera ligger övertygelsen om den egna lärans överlägsna sanning, men sättet att sprida denna lära måste bli avhängigt av de förhållanden missionen verkar under. Den kristna missionen har ledsagat kristendomens hela historia, men dess metoder har genom tiderna varit mycket skiftande. Det råder också stora skillnader mellan kristen, islamsk och buddhistisk mission naturligtvis som en följd av olikheterna i lära, men också beroende på att förutsättningarna för mission varit helt olika. I bedömningen av främmande religioners mission har man även i etablerad forskning utgått från kristna värderingar och därvid också valt att inta en helt omedveten attityd till dessa skillnader. För dessa ideologer är det tacksamt att framställa det heliga kriget som islams främsta missionsmetod och att därvid trycka på dess våldsamma sida. Den mest betydande buddhistiska missionen historiskt sett, mahayanabuddhismens, beskrivs i förtäckt kritiserande ordalag som en avvikelse från den ursprungliga läran. Dess förmåga till anpassning till den tro som varit traditionell i de områden den kommit till uppfattas som "eftergifter" i enlighet med den syn som väglett den kristna missionen. Samtidigt förbigår man med talande tystnad den

kristna missionens blodiga historia. När problemet inte längre kan kringgå tolererar man ingen annan kritik än den ”kristna självrannsakens”, och allra minst den som ställer sig på de förtrycktas sida.

Missionen är ett genomgående tema i hela kristendomens historia, men den har under olika tider utformats rätt olika. Paulus omsatte missionsmaningen i evangelierna i praktiken och utformar den också organisatoriskt. Han driver en hård kamp för att förhindra en ensidig inriktning på det judiska folket och hävdar lärans universella innebörd. På mycket kort tid uppstod små kristna församlingar över hela romarriket, som blev det främsta missionsfältet och underlättade ett upprätthållande av förbindelser mellan de olika församlingarna. På grund av den nödvändiga politiska kontrollen som romarrikets härskare utövade, tvingades rörelsen snart under jorden. Kristendomen hade vid denna tid en revolutionär appell genom att den kom att förkasta de uttrycksformer som det romerska imperiets krav på lojalitet tog sig i kejsarkulten. Budskapet om de rikas och mäktigas undergång och de fattigas och förtrycktas upprättelse blev dessutom en ideologi för upprorsstämningarna inom romarriket. I första hand spreds den bland städernas proletariat för vilka en stundande världsdom var ett hopp om befrielse. Ur denna synvinkel framstår Roms misstänksamhet och förföljelser som helt förklarliga, medan de däremot blir enbart gåtfulla om man försöker se dem som opolitiska misstag. Förföljelserna bidrog sannolikt närmast till att stärka kristendomen, som under denna Roms begynnande förfallsperiod blev en allt mäktigare rörelse. När Konstantin den store slutligen upphöjde kristendomen till statsreligion år 325 skedde detta av politiska skäl. Därigenom kunde kristendomens sammanhållande kraft och organisatoriska styrka utnyttjas i rikets intresse och samtidigt var detta ett effektivt sätt att ta udden av dess samhällsfarlighet.

I samma mån som kristendomen etableras i staten och samhället, i samma mån förlorar den också sin revolutionära appell. I denna omvandling förändras också missionen. Den värvar inte längre utan utbreder sin makt i förbund med Rom. När Rom gått under för de barbarer, som blir dess arvtagare, blir kristendomen det främsta medlet att skapa en kulturell sammanhållning. Missionen riktar sig nu inte längre till enskilda utan till hela folkgrupper. De europeiska stammarnas hövdingar och kungar går över till den nya läran tillsammans med hela sitt folk. Samtidigt sluter man ett slags avtal med kyrkans utsända vilket medför en politisk överenskommelse. Omvändelserna är alltså de massomvändelser, som kanske är mest bekanta från Nordens kristnande. Missionen som under den äldsta tiden gick från underklassen och uppåt, går nu från de härskande och nedåt. Det säger sig självt att detta senare är en långvarig process. I den kamp som kyrkan fick föra för att utrota ”hedendomen” blev djävulsskräcken ett betydelsefullt vapen. De hedniska makterna förnekades nämligen inte direkt utan hänfördes i stället till djävulen. Denna propagandaform användes också senare av missionen då den i Afrika inpräntade att den traditionella gudstron var av djävulen. Den mest påtagliga effekten av denna propaganda är ett starkt underlag för djävulstro och helvetesskräck, vilket ju också blev ett dominerande inslag i den medeltida europeiska kristendomen. De mest framträdande spår en tidigare mission efterlämnat i flera afrikanska religioner är tron på djävulen.

Massomvändelsernas missionsmetod är en följd av de sociala och religiösa förhållandena under medeltiden. Det som nödvändiggjorde en sådan metod, var den starka sociala och kollektiva förankring som utmärkte såväl den tidigare som den kristna religionen. Religionen blev en samfundets sammanhållande faktor och den senantikens individualism som legat till grund för de tidiga missionsmetoderna saknas i medeltiden.

I samband med de geografiska upptäckterna och handelsfärderna vid övergången från

medeltiden till det gryende borgerliga samhället fick kristendomen ett nytt verksamhetsfält. Det är främst den reformerade katolicismen som tar lärans spridande på sitt program. Med jesuiterna som drivande kraft blir kyrkan åter en stridande kyrka. Missionärerna beger sig fyllda av trosnit ut i världen och lämnar rapporter hem om sällsamma oupptäckta länder.

Med den ekonomiska utvecklingen i Europa under kapitalismens uppkomst övergår handelsfärderna i kolonialpolitik och därmed får missionen en annan prägel och utformas i enlighet med den ideologi som legitimerar den europeiska expansionen. Missionen går samman med jakten på handel, land och slavar. Därigenom får missionen oundvikligen grymma och blodiga inslag. Dogmen om kristendomens absoluta överlägsenhet stöder ideologin om västerlandets överlägsenhet, vilken utbildas som en legitimering av kolonialismens slavhandel, plundringar och kulturförstöring. Den katolska och senare de protestantiska kyrkornas samarbete med kolonialpolitiken gjorde missionen till ett lukrativt företag. Samtidigt utspriddes myterna om de vilda och barbariska infödingarna och det hedniska mörker de framlevde sin eländiga tillvaro i, vilket gav missionen ett klädsamt skimmer av ädelmod.

Det var emellertid inte möjligt att närma sig de vitt skiftande religioner man kom i kontakt med samma typ av mission. Efterhand framstod det som alltmer nödvändigt att skaffa sig kunskaper om dem och utforma missionen därefter. Ett grundligare tillägnande av kristendomen förutsatte regelrätt undervisning. Skolor och sjukvård byggdes upp och blev den verkliga basen för missionsverksamheten. Missionsundervisningens religiösa propaganda blev samtidigt en introduktion i västerländsk ideologi och civilisation. Med den traditionella religionens utrotande följde ett uppbrytande av den sociala strukturen och en anpassning till kolonialadministrationen.

Missionen övergick därmed allt mer från massomvändelser till individuellt värvande baserat på undervisning. Den protestantiska missionen uppfattade dessutom massomvändelserna såsom stridande mot de kristna principerna. Den individuella omvändelsen har emellertid dåliga förutsättningar i kulturer, där den sociala strukturen är uppbyggd på kollektiv samverkan inom byns eller släktens ramar. En individ som bryts ut ur det religiösa kollektivet hamnar även utanför det sociala och blir därmed helt beroende av kyrkans omhändertagande. På senare tid har därför gruppomvändelser återigen börjat praktiseras, främst till följd av spontan massövergång bland de mycket fattiga exempelvis i Indien.

Kolonialmakterna intog en något ambivalent attityd till missionen. Samtidigt som man kunde dra stor nytta av den propaganda som bedrevs i missionsskolorna och den sociala struktur som byggdes upp kring missionsstationerna, var man medveten om riskerna för en folklig reaktion. Medan man ofta understödde den mission som samarbetade med kolonialadministrationen förekom det också att man direkt förbjöd missionsverksamhet. Dessa förbud gällde i första hand den mission som arbetade med egna medel fristående från kolonialmakten. En sådan okontrollerad mission ansågs kunna skapa oroligheter inte bara genom att den kunde uppväcka en religiös reaktion utan också för att den stod i en viss motsättning till kolonialmakten. Engelsmännen införde under en lång period restriktioner mot all kristen mission och under tiden påtog de sig de indiska härskarnas traditionella uppgifter i den hinduiska tempeladministrationen. Skälen till denna politik, som i hög grad upprörde den engelska kyrkan, var ekonomiska och sociala. Det förelåg vid denna tid inget behov av att reformera den indiska kulturen eller samhället, eftersom den brittiska övermakten genom att den traditionella helheten bevarades bäst kunde utvinna ekonomiska fördelar. Under kolonialtidens senare skede, då Indien efter 1800-talets mitt lagts under den brittiska kronan, startar en mer genomgripande västernisering varvid missionsskolorna blir viktiga baser, även om de alltjämt

kringgärdas av en viss restriktivitet.

Medan den kristna missionen förbands med den västerländska kolonialismen och därigenom uppnådde ett kraftigt uppsving för den kristna lärans spridande, är dess villkor under imperialismen annorlunda. Missionen var en ingrediens i kolonialismens ideologi, vilken dominerades av talet om ”den vite mannans börda”. Det var främst den kulturella aspekten som dominerade i synen på de utomeuropeiska länderna. Genom övergången från kolonialism till imperialism har i stället den ekonomiska aspekten trätt i förgrunden. Västerlandets uppgift ses inte längre som ett spridande av ljus och upplysning utan som en hjälp till ekonomisk utveckling. U-hjälpsideologin är därför numera den sekulariserade mission, som skall dölja de västerländska staternas utsugning av de underutvecklade länderna.

Den kristna missionen kommer därmed i skymundan i den allmänna ideologin, vilket också har sin grund i den fortsatta sekulariseringen i de kapitalistiska samhällena. Dessutom har den ställts inför världsreligionernas s. k. renässans och hela den reaktion på förtrycket som många gånger uttrycks i religionens former. I dessa reaktioner kan också kristna värderingar och idéer spela en initial roll genom att omtolkas till den inhemska sociala och kulturella grunden så som i vissa nationella afrikanska kyrkor. Men den västerländska kristna kyrkan befinner sig ohjälpligen på fel sida i den omvälvning som övergår världen och kan inte representera annat än förtrycket.