

SCHOOL OF MISSION AND THEOLOGY

SOM EN MOBIL TILL EN LADDARE: EN ANALYS AV AFGHANSKA  
OCH IRANSKA KONVERTITERS OMVÄNDELSEBERÄTTELSE,  
MED FOKUS PÅ INTERKULTURELLA OCH  
RELIGIONSVETENSKAPLIGA PERSPEKTIV

MASTERUPPSATS I INTERKULTURELLT ARBETE

MIKA-316

AV MARIA KARLSSON

STAVANGER

2019

## Innehållsförteckning

1. INLEDNING.....	3
<b>1.1. Bakgrund</b> .....	3
<b>1.2. Syfte och frågeställning</b> .....	4
<b>1.3 Etik</b> .....	4
<b>1.4 Metod</b> .....	6
<b>1.5 Tidigare forskning</b> .....	7
1.5.1 Konversionsforskning.....	7
1.5.2 Konversionsforskning med fokus på flyktingar och migration.....	10
<b>1.6 Disposition</b> .....	11
2. TEORI.....	12
<b>2.1 Lewis Rambos modell för omvändelse</b> .....	12
2.1.1. Kontext (Context).....	12
2.2.2 Kris (Crisis).....	13
2.2.3 Sökande (Quest).....	14
2.2.4 Möte (Encounter).....	14
2.2.5 Interaktion (Interaction).....	15
2.2.6 Överlåtelse (Commitment).....	15
2.2.7 Consequences (Konsekvenser).....	16
<b>2.3 Andra teoretiska perspektiv som formar analys och diskussion</b> .....	17
2.3.1 Interkulturell kommunikation och interkulturell förståelse.....	17
2.3.3 Vittnesbörd och livsberättelser.....	21
2.3.3 Religionsblindhet.....	25
3. RESULTAT FRÅN INTERVJUER ENLIGT RAMBOS MODELL.....	28
<b>3.1 Presentation av informanterna</b> .....	28
<b>3.2 Kontext (Context)</b> .....	28
<b>3.3 Kris (Crisis)</b> .....	30
<b>3.4 Sökande (Quest)</b> .....	33
<b>3.5 Möte (Encounter)</b> .....	37
<b>3.6 Interaktion (Interaction)</b> .....	39
<b>3.7 Beslut (Commitment)</b> .....	41
<b>3.8 Konsekvenser (Consequences)</b> .....	42
4. ANALYS AV RESULTATET.....	47
<b>4.1 Kontextuella faktorer</b> .....	47
4.1.1 Migration, anpassning och konversion.....	47
<b>4.2 Relationen till islam</b> .....	49

4.2.1 <i>Apostasi</i> .....	49
4.2.2 <i>Synen på islam hos konvertiten och hos svenska församlingar</i> .....	51
<b>4.3 Informanterna och den sociala kontexten</b> .....	53
4.3.1 <i>Levd religion och omvändelse som "centered sets"</i> .....	53
4.3.2 <i>Den kristna gemenskapens betydelse och maktperspektiv</i> .....	57
<b>4.4 Den personliga berättelsen</b> .....	60
4.1 <i>Studium och punctum i berättelserna</i> .....	60
4.3.2 <i>Konvertiternas punctum och tolkning</i> .....	61
5. AVSLUTNING .....	66
5.1 <b>Slutsatser</b> .....	66
5.2 <b>Förslag på framtida forskning</b> .....	67
BIBLIOGRAFI.....	69
BILAGA 1 .....	72

# 1. INLEDNING

## 1.1. Bakgrund

Jag har alltid varit intresserad av människors livsberättelser och att försöka förstå och relatera till dem. Ganska tidigt upptäckte jag att vår kulturella bakgrund spelade roll för såväl berättelserna som vi berättar som människors tolkning av dem. Jag insåg att interkulturell kommunikation inte alltid är lätt men fascinerande och något jag vill bli bättre på. I den tradition som jag tillhör så har kristen mission varit något självklart och såväl mission som kristna församlingar är något som fått stort utrymme i mitt liv. Jag har arbetat i kyrkliga sammanhang utomlands och haft anledning att fundera över kulturmöten, kontextualisering av evangelium, varför människor vill bli kristna och vad som kännetecknar eller borde känneteckna de som kommer till tro. Under de senaste åren så har jag upptäckt att frågan om konversion har blivit aktuell även i Sverige, p g a att muslimska flyktingar vill konvertera till kristendomen. Inom kristendomen är konvertering inget nytt och vittnesbördet från konvertiter är många genom historien. Dessutom är det ett område som det både har forskats och forskas mycket kring och det är värt att ställa frågan om det behövs ännu mer forskning i ämnet. Jag tror att det trots detta finns anledning att skriva en uppsats till. De senaste årens flyktingströmmar med invandring från Afghanistan och Mellanöstern har inneburit att Sverige och Europa har fått ta emot många muslimska invandrare och nu har man både i Europa och Sverige börjat se hur framförallt människor från Iran och Afghanistan konverterar till kristendomen. Det har skett i sådan mängd att Migrationsverket har reagerat och misstror många konverteringar, framförallt från ensamkommande flyktingar. De ifrågasätter bl a genuiniteten i omvändelserna, vilket är fullt förståeligt att en granskande myndighet gör. Men jag är intresserad av att höra konvertiter från Iran och Afghanistan själva berätta vad som har hänt i deras liv, lyssna till deras vittnesbörd. Vad är det de vill berätta för mig? Vad är det som de väljer att ta upp och sätta ord på när jag frågar dem om vad som har hänt? I analysen av berättelserna färgas vi alltid av olika perspektiv. Det är vanligt att analysera konversionsberättelser utifrån sociologiska och religionspsykologiska perspektiv, vilket är viktigt och intressant, men i den här uppsatsen vill jag försöka lyfta de interkulturella och religionsvetenskapliga perspektivens betydelse för tolkningen. Jag tror nämligen att de har något att tillföra förståelsen.

## **1.2. Syfte och frågeställning**

Jag vill intervjua några konvertiter för att få en inblick i hur de beskriver sin väg till kristen tro. I svenska kyrkor kommer just nu de flesta konvertiter från islam, framförallt verkar det vara (shia)muslimer från Iran och Afghanistan som konverterar och därför vill jag intervjua några som kommer från dessa grupper. Jag har velat att de i största mån ska få sätta ord på sina berättelser själva och inte styras av för detaljerade frågor från min sida. Dessutom är svenska språket fortfarande lite svårt för en del av dem och jag tror att öppna frågor leder dem att försöka sätta ord på det som de själva tycker är viktigast att berätta. Min övergripande frågeställning i mötet med dem är därför:

*Hur beskriver konvertiten själv sin tro och vägen till tro?*

I analysen av intervjuerna blir komplexiteten i omvändelser och omvändelseberättelser mycket tydlig. För att göra det mer hanterbart så har jag ett par följdfrågor som jag vill bearbeta:

*Vad kännetecknar de faser som konvertiten går igenom i omvändelseprocessen? Hur kan interkulturell kompetens och religionsvetenskapliga perspektiv bidra till förståelsen av konvertiternas berättelser?*

## **1.3 Etik**

Min målgrupp är alltså flyktingar från Iran och Afghanistan som har konverterat till kristendom och många i denna grupp är fortfarande asylsökande. En stor grupp av de afghaner som kom till Sverige under 2015 var ensamkommande flyktingar och flera av dem var under 18 år när de kom. Inom forskningen betonas att forskare måste använda stor försiktighet vid intervjuer med/forskning kring sårbara eller utsatta grupper och där räknas såväl barn som flyktingar/asylsökande in. I dessa fall blir det extra viktigt att fundera över rådande maktförhållanden och de metoder man tänkt tillämpa. Jag är medveten om min maktposition i förhållande till den grupp jag vill intervjua och de omständigheter som råder kring dessa grupper. Ensamkommande afghaner och iranier är en grupp som i stor utsträckning utvisas från Sverige och åsikterna hos politiker och allmänhet går isär huruvida detta är etiskt riktigt eller inte. Det innebär att flera av mina potentiella informanter lever i ett slags limbo och är under stor psykisk press. Många av de som fått avslag har påbörjat överklaganden eller söker vägar att få ny prövning. Det är också många i den här gruppen som tappat förtroendet för myndigheter och som har dåliga erfarenheter av att sitta i timslånga intervjuer med handläggare på Migrationsverket. Den här vetskapen har gjort att jag tidigt bestämde mig för att intervjua personer som är över 18 år. Jag ville också vara förvissad om att de vid

intervjutillfället var mentalt stabila. Jag kontaktade pastorer och andra ledare i ett antal församlingar som blev mina nyckelpersoner och hjälpte mig att hitta informanter som uppfyllde dessa krav. Jag har också varit noga med att klargöra för både nyckelpersoner och informanter att deltagande i intervjun på intet sätt kan påverka asylprocessen.

Ett annat problem jag ställdes inför var ifall jag skulle använda mig av tolk eller inte. Det finns både för- och nackdelar med detta. Om en person kan använda sitt modersmål får man rikare och fylligare berättelser och det är ju något jag eftersträvar, men det ställer också väldigt höga krav på tolken. Jag skulle behöva ha en kristen tolk som kan terminologin inom såväl kristendom som islam. Tolken bör helst vara en afghan i mötet med afghanerna, eftersom många afghaner upplever att iranier ser ner på dem och en iransk tolk skulle kunna göra att de inte vill berätta lika villigt. Jag behöver också kunna veta att tolken inte översätter fel och tolken skulle behöva vara tillgänglig på de tider och platser som jag vill genomföra intervjuerna. Sammantaget blev detta för stora utmaningar, vilket ledde till att jag bestämde mig för att intervjua på svenska. Detta beslut begränsade urvalet av informanter och deras berättelser får en annan karaktär när de berättar på svenska. Det behöver inte betyda att materialet blir sämre, men det blir annorlunda än om de skulle pratat på sitt modersmål.

För att försvåra saker ytterligare så är jag inte bara en forskare som kommer och ställer frågor, utan jag finns med i församlingsledningen i en lokal församling i min hemstad och jag jobbar som lärare på en teologisk högskola. Jag känner flera afghanska och iranska konvertiter personligen, eftersom de finns med i sammanhang som jag rör mig i, men att välja att intervjua någon av dem skulle skapa för många etiska dilemman. Jag har därför valt att intervjua människor som jag inte hade träffat innan och som jag fått kontakt med genom olika nyckelpersoner. Alla som deltar i intervjuerna har fått skriva på ett skriftligt kontrakt om deltagande, där jag redogör för hur jag metodiskt går till väga, vad syftet är, hur materialet anonymiseras, att inspelningar bara sparas så länge arbetet med uppsatsen pågår, samt att de närsomhelst under skrivandets gång kan bryta kontraktet. Jag gick även igenom kontrakten med dem muntligt, på lättare svenska, för att försäkra att de förstod alla termer. Med allt detta sagt finns det såklart fortfarande etiska utmaningar. Min maktposition kommer jag inte ifrån och det kan leda till att informanterna t ex undviker att nämna kritik mot församlingen om de uppfattar mig som en företrädare för kyrkan. Min ålder (44 år) och mitt kön (kvinna) kan också utgöra såväl hinder som möjligheter i mötet med informanterna. De kommer från samhällen där såväl ålder som kön är viktigare hierarkiska markörer än i vårt svenska samhälle

## **1.4 Metod**

### *1.4.1 Tillvägagångssätt och avgränsningar*

Jag har använt mig av kvalitativa intervjuer i mötet med informanterna, där jag har valt att använda mig av öppna frågor. Jag har haft underliggande frågor i bakhuvudet, som jag kunnat plocka fram ifall informanten har behövt hjälp att berätta vidare, men i övrigt har jag försökt låta dem berätta så mycket som möjligt själva.

I mitt urval av informanter försökte jag hitta ett urval som skulle följa de etiska principer jag redan nämnt. Jag använde mig av nyckelpersoner i församlingar för att hitta personer som de kunde garantera var psykiskt stabila, som förstod och talade språket tillräckligt bra för att kunna intervjuas, samt var positivt inställda till intervjun. Jag antar att mina nyckelpersoner har valt ut personer som de uppfattar som ”genuina konvertiter”, vilket gör att jag inte kan veta hur representativa de är för konvertiter i stort. Däremot vet jag att Migrationsverket har ifrågasatt konversionen hos flera av mina informanter. Mina kontakter med nyckelpersonerna resulterade i sex intervjuer med två kvinnor och fyra män. Platsen för intervjuerna valde jag i samspråk med informanter och nyckelpersoner. Vissa intervjuer genomfördes i kyrkan dit de gick, ett par intervjuer genomfördes i mitt hem, en intervju genomfördes via videolänk och en annan i ett rum hemma hos mina släktingar. Kvinnorna visade sig vara iranier och männen afghaner, men detta kände jag inte till när jag kontaktade nyckelpersonerna. Eftersom jag bara velat veta om de är myndiga eller inte så vet jag inte deras exakta ålder, men uppskattningsvis är de mellan 19-55 år. De kommer från fem olika kyrkor och samfund i tre olika städer, både för att det ska bli lättare att anonymisera deras berättelser, men också för att jag ville ha personer som finns i olika kyrkliga traditioner för att se om det bidrog till att deras berättelser skilde sig åt. Intervjuerna har varat mellan 30-50 minuter. Jag hade hoppats på lite längre intervjuer än vad det blev, men eftersom informanternas svenska var begränsad valde jag att avrunda när jag märkte att deras ork började tryta. Jag valde att intervjua på svenska i alla fall utom ett undantagsfall. Där hade informanten bett om att få ha med sig en vän vid intervjutillfället för att känna sig mer trygg, vilket jag gav tillåtelse till. Men när intervjun började och informanten inte hittade de svenska orden så började hen att tala sitt modersmål och vände sig till vännen som översatte till svenska. Eftersom berättelsen var fascinerande valde jag att ha med även denna intervju och jag bad min man (som talar dari/persiska flytande) att lyssna på delar av intervjun, för att avgöra om tolken gjorde ett bra jobb eller inte och jag litar därför på hans bedömning i det här fallet.

Jag har inte utgått från en viss teori utan vilken/vilka teorier som jag kan använda som bollplank i min analys har vuxit fram under arbetets gång och det har varit en del av metoden. Ganska tidigt insåg jag att Rambos modell för omvändelse skulle kunna användas för att fånga omvändelsens komplexitet, men eftersom det är en så omfattande modell behövde jag välja några teoretiska perspektiv som jag kunde fokusera på i analysen. Ju mer jag bearbetade intervjumaterialet, desto mer insåg jag att interkulturella och religionsvetenskapliga perspektiv på berättelserna hjälpte mig att se intressanta saker i informanternas berättelser.

## 1.5 Tidigare forskning

### 1.5.1 Konversionsforskning

Ordet konvertera kommer från latinets *convertere* och betyder ”vända om”.

Konversionsforskning handlar alltså om omvändelseforskning. På svenska använder vi orden *omvändelse*, *konvertering* och *konversion*, men lägger lite olika betydelse i dem. Ordet *omvändelse* används ofta i ett bredare syfte, där man kan vända om från ett icke-troende liv till att påbörja ett liv som troende eller också vara en troende som vill fördjupa sin vandring inom den egna religionen/samfundet genom att vända om från sådant som hindrar denna fördjupning. *Konvertering* och *konversion* verkar, så långt som jag kan se, användas som synonymer och en person som konverterat eller genomgått en konversion kallas *konvertit*. Dessa termer används för någon som antingen bytt religion eller bytt tradition (t ex från ortodox kristen till protestant). Konversionsforskningen behandlar alla typer av religiösa omvändelser och det är en forskningstradition som har en stor rikedom av material. Under det senaste decenniet har forskningen utvecklats och blivit tvärdisciplinär i högre utsträckning än tidigare. *Oxford Handbook of Religious Conversions* som gavs ut 2014 visar detta mycket tydligt. Boken består av 32 kapitel där perspektiv från olika vetenskapliga discipliner och religiösa traditioner givits lika mycket utrymme. De 39 författarna ger perspektiv från en mängd vetenskapliga fält som religionsvetenskap, sociologi, teologi, antropologi, geografi, psykologi, statsvetenskap, historia, konsthistoria, kommunikationsvetenskap och filosofi. De tar också in perspektiv från flera olika religioner, inte bara de stora världsreligionerna.

Omvändelseforskningen hämtar sina perspektiv från många olika discipliner och det är omöjligt att gå in på alla i den här uppsatsen. Men vanliga och viktiga akademiska discipliner som ägnat sig åt konversionsforskning är bl a religionspsykologin, religionssociologin, religionsantropologin och missiologin. *Religionspsykologin* har en lång tradition av att studera omvändelser och har ofta fokuserat på individens inre förvandling vid omvändelsen. *Religionspsykologin* har ofta lyft patologiska motiv till omvändelse där individens svaghet,



passivitet och utsatthet har betonats. När människor som gått igenom traumatiska händelser väljer att omvända sig är det viktigt med förståelse för de psykologiska mekanismerna hos individen. Människor kan vilja omvända sig för att de söker någon typ av vinning, t ex delaktighet i ett nytt socialt sammanhang eller samhälle. Det är också viktigt att påminna sig om att socialt utsatta människor kan vara mer mottagliga för påverkan – i synnerhet om den utlovar gemenskap och frid i ett kaotiskt sammanhang. Flyktingar som konverterar är många gånger individer som utsatts för trauma och krissituationer och därför är det viktigt att inte glömma bort de religionspsykologiska perspektiven i diskussionen utan fundera på hur deras erfarenheter påverkar anammandet av en ny religion.

*Religionssociologins* fokus är annorlunda – där studeras de sociokulturella sammanhangen och hur individen påverkas av sitt sammanhang och under de senaste decennierna har de sociala aspekterna av tron uppvärderats i konversionsforskningen. Berger och Luckmanns teorier kring omvändelsen används ofta när man vill studera och resonera sociologiskt kring konversion. Deras resonemang går i korta drag ut på att vi alla socialiseras in i en begreppsvärld och verklighetsuppfattning, en så kallad plausibilitetsstruktur, som ter sig logisk för oss och som vi inte ser skäl att ifrågasätta. I krissituationer eller i möte med andra verklighetsuppfattningar kan vi börja ifrågasätta vår egen verklighet och byta begreppsvärld, vilket Berger och Luckmann kallar för alternation.<sup>1</sup> Konversion är alltså exempel på en sådan alternation. Det sociala sammanhanget går inte att bortse från vid omvändelser och eftersom det kristna livet levs i gemenskap med andra troende behöver forskningen ta sociala faktorer i beaktande, både före, under och efter omvändelsen.

Meredith B McGuire som är religionssociolog, skriver bl a att religion är en av de mest kraftfulla, djupt erfarna och inflytelserika krafterna i den mänskliga historien. Religionen har format människors relation med varandra, den har påverkat familjer, samhällen, det ekonomiska och politiska livet. Mänsklig aktion motiveras ofta av religiösa värderingar och religiösa grupper organiserar deras kollektiva religiösa uttryck. Religion är en betydelsefull del av det sociala livet och den sociala dimensionen är en viktig del av religionen.<sup>2</sup>

De troende påverkas även av det omgivande samhället, vilket kan ta sig uttryck i att förståelsen av tron och trons praktik förändras. Fredrik Wenell har bl a tagit upp detta i sin

---

<sup>1</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. (New York: Anchor Books, 1966)

<sup>2</sup> Meredith B. McGuire. *Religion: the Social Context*. Belmont, (California: Wordsworth Publishing Company, 1992), 3

avhandling där han jämför synen på omvändelse hos frikyrkliga ungdomar under 30-, 50 och 80-talet. Där ser han hur omvändelse har gått från att ha fokus på moralisk förändring och betoning av troendegemenskap till att på 80-talet mer kopplas till individens fria val och emotionella upplevelser. Denna utveckling beror enligt Wenell på att folkhemmet förespråkar den autonoma individen och frikyrkan står alltid i relation till det omgivande samhället. Dessutom stöttar staten föreningslivet ekonomiskt med intentionen att ungdomarna ska uppfostras till goda medborgare.<sup>3</sup> Olika kontexter kan alltså ge olika betoning av samma fenomen.

*Kulturanthropologin* fokuserar på kultur och meningssystem som individen är en del av. Konvertiterna i den här uppsatsen kommer från kollektiva kulturer präglade av relativt fundamentalistisk sunni- och shiaislam, vilket innebär ett kultur- och meningssystem som är väldigt annorlunda än den sekulariserade svenska kulturen och som också skiljer sig i flera avseenden från kristen kultur i Sverige. Kulturanthropologisk konversionsforskning har ofta gjorts i länder där kristen mission varit vanlig – både av kulturanthropologer, som ofta varit kritiska till mission, och av missionärer, som mer har funderat över hur evangeliet ska kontextualiseras utan att bli västerländskt eller hur man ska bedöma ifall någon är kristen eller inte. En kulturanthropolog som skrivit en hel del om omvändelse är Paul Hiebert och jag återkommer till en del av hans teorier senare i uppsatsen. Kulturanthropologin kan hjälpa såväl kristna församlingar som individualistiska sekulariserade svenskar att bättre förstå den kultur och verklighet som präglat konvertiterna innan de kom till Sverige.

Gemensamt för all konversionsforskning, oavsett vetenskaplig disciplin, är att den riskerar att bli reduktionistisk om inte religionen eller andligheten tas på allvar. Rambo skriver:

However scholars may choose to delineate its causes, nature, and consequences, conversion is essentially theological and spiritual. Other forces are operative, but the meaning, the significance, and the goal are religious and/or spiritual *to the convert*. Phenomenologically speaking, interpretations that deny the religious dimension fail to appreciate the convert's experience, and attempt to put this experience into interpretative frameworks that are inappropriate, even hostile, to the phenomenon. Some psychological and sociological explanations of conversion are reductionist, and converts are rightly disconcerted when their experience is discounted, if not rejected, by the researcher.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Fredrik Wenell. *Omvändelsens skillnad. En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2015)

<sup>4</sup> Lewis Rambo. *Understanding Religious Conversion* (Yale University Press, 1993), 10-11

### *1.5.2 Konversionsforskning med fokus på flyktingar och migration*

Under tiden som jag arbetat med min uppsats har en utredning publicerats som heter

*Konvertitutredningen. Rapport om Migrationsverkets hantering av konvertiters asylprocess.*<sup>5</sup>

Rapporten är ett resultat av ett samarbete mellan några av Sveriges större frikyrkosamfund. Sammanlagt betjänar dessa samfund 320 000 personer och utgör därför en betydande kraft inom det svenska civilsamhället. Ett flertal lokala församlingar och enstaka individer har varit mycket involverade i framtagningen av underlag och bearbetning. Rapporten har fyra sammanlänkande syften: samla, belysa, analysera och rekommendera. Det hade inte gjorts någon tidigare sammanställning av asylärenden där konversion anges som asylskäl så det fanns därför ett behov av att belysa frågorna kring konversion – både i mer allmän mening och i ljuset av konvertiters asylprocess. Rapporten analyserar dessutom Migrationsverkets behandling av ärenden och analysen har ett kvantitativt, ett kvalitativt och ett juridiskt perspektiv. Slutligen kommer författarna med rekommendationer till åtgärder utifrån det samlade underlaget. Denna rapport har också presenterats i riksdagen. I konvertitutredningens kvantitativa analys har de hade använt sig av Rambos forskning, precis som jag hade för avsikt att göra. Eftersom deras utredning har en stor bredd och även innehåller kvantitativ och juridisk analys kunde de emellertid inte analysera materialet utifrån Rambos modell lika ingående som jag har för avsikt att göra. De har analyserat beslut från Migrationsverket som baseras på myndighetens intervjuer med de asylsökande, medan jag har genomfört intervjuer direkt med ett litet antal konvertiter. Min uppsats har inte heller samma fokus som konvertitrapporten, men däremot ger läsningen av Konvertitrapporten en bakgrundsbild som jag bär med mig, där det blir uppenbart att Migrationsverkets bedömning av konvertiterna står i bjärt kontrast till det som konvertiterna själva (och församlingsmedlemmar runtomkring dem) beskriver. Det är bl a dessa olika uppfattningar som har sporrat mig att vilja förstå hur de som möter konvertiterna kan dra så olika slutsatser om deras tro. Jag vill lyssna till deras berättelse och försöka förstå dem, trots de avstånd som våra olika språk och kulturer skapar. Min önskan är också att försöka förstå lite mer av komplexiteten i både berättelserna och omvändelse som fenomen och resonera kring det utifrån mitt intervjuematerial.

---

<sup>5</sup> Maria Gustin Bergström et al. *Konvertitutredningen. Rapport om Migrationsverkets hantering av asylsökande.* (Samverkansgruppen #rättilltro, 2019), 5-6; tillgänglig på: <https://www.pingst.se/integration/konvertitutredningen/>

En forskningsartikel som jag använt mig av är ”Religious conversions in forced migration: Comparative cases of Afghans in India and Iranians in Turkey”.<sup>6</sup> Den är i högsta grad relevant för mig eftersom den handlar om afghanska och iranska flyktingar som konverterar.

Skillnaden är bara att de har flytt till Indien och Turkiet. Trots att de är i ett hinduiskt och ett muslimskt land har en stor andel av dem konverterat till kristendomen, framförallt till evangelisk eller pentekostal kristendom. Författaren försöker förstå vilka mekanismer som leder till detta och hennes analys av vad som händer både i migrationsprocessen och konversionsprocessen är intressant för mig att jämföra med mina konversionsberättelser.

Eftersom mina informanter har lämnat islam har de gjort sig skyldiga till apostasi, vilket de nämner i berättelserna. Därför är även apostasidebatten av intresse för mig. I svenska sammanhang har Daniel Enstedt skrivit om hur erfarenheter av apostasi kommer till uttryck i Sverige. Hans fokus är inte ex-muslimernas situation i sig utan han vill förstå den levda religionen, d v s erfarenheter, berättelser och praktiker som hör samman med att lämna islam.<sup>7</sup> Perspektivet ”levd religion” är intressant också för kristna sammanhang, vilket jag återkommer till. Det finns också muslimska forskare som försöker förstå varför muslimer har lämnat islam och en artikel som redogör för en sådan undersökning heter ”Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims”.<sup>8</sup> Eftersom konvertiter ofta har en negativ syn på sin tidigare tro kan det vara intressant att få troende muslimers eget perspektiv och analys av konversioner från islam till andra trosriktningar.

## 1.6 Disposition

Min uppsats består av fyra större delar och en kortare avslutning. I kapitel 1 går jag igenom frågeställning, etiska frågor och metodfrågor samt redogör för tidigare forskning. Kapitel två är en genomgång av mina teoretiska perspektiv där jag använder Rambos modell för omvändelse samt redogör för teorier som har med interkultur, tolkning av vittnesbördsberättelser och religionsblindhet att göra. I kapitel tre redovisas intervjuerna utifrån Rambos modell och i kapitel fyra följer sen en analys av resultatet där jag försöker koppla an till frågeställning och teorier. I kapitel fem avslutar jag med några korta slutsatser och förslag på framtida forskning.

---

<sup>6</sup> Sebnem Koser Akcapar, ”Religious conversions in forced migration: Comparative cases of Afghans in India and Iranians in Turkey”, *Journal of Eurasian Studies* 10, nr 1 (2019): 61-74  
DOI:10.1007/s11089-016-0692-6

<sup>7</sup> Daniel Enstedt. ”Levd apostasi bland ex-muslimer. Erfarenheter av att lämna islam i Sverige”, i *Levd religion. Det heliga i vardagen*, (red. Daniel Enstedt och Katarina Plank; Lund: Nordic Academic Press, 2018)

<sup>8</sup> Mohammad Hassan Khalil & Mucahit Bilici. ”Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims.”, *The Muslim World* 97, nr 1 (2007): 11-124

## 2. TEORI

I min analys ville jag hitta en modell som kunde hjälpa mig att kategorisera mitt material och som samtidigt fångar upp flera teoretiska aspekter av vad som sker i omvändelsen. Lewis Rambos modell var den jag hittade som bäst fångade upp denna komplexitet. Jag har därför använt hans modell när jag gått igenom mitt material för att se om mina informanternas berättelser passar in i hans olika stadier, vilka stadier som kanske är viktigare eller mer framträdande hos de olika informanterna och hur stadierna interagerar med varandra.

### 2.1 Lewis Rambos modell för omvändelse

För att fånga upp den här komplexiteten runt konvertiten har Rambo utarbetat en egen modell, som både ger teoretisk grund, men som också kan användas som en metod när man analyserar sitt material. Han beskriver den på följande sätt: *The holistic model of conversion I propose is an explanatory orientation enabling a student of conversion phenomena to confront a wide range of questions and issues.*<sup>9</sup> När man försöker undersöka de kulturella, sociala, personliga och religiösa komponenterna runt en konvertit så behöver man ställa sig några olika frågor menar Rambo: Vilken vikt ska varje komponent tillskrivas i just det här fallet av omvändelse? På vilka sätt interagerar de här komponenterna med varandra? Vilken betydelse ger konvertiten uttryck för att de olika komponenterna har? Vilka komponenter uppfattar jag som observatör som viktiga? (Om konvertitens och observatörernas uppfattning skiljer sig åt behöver man utforska denna avvikelser.) Rambo betonar också att forskaren behöver fundera över vilka teorier inom t ex antropologi, sociologi, psykologi, religionsvetenskap eller teologi som kan tillämpas i kombination med modellen. Han nämner också att forskaren behöver fundera över sina metoder och vad målet med ens studie är. Allt detta gör att Rambos modell kan få en mycket bred användning med vitt skilda resultat.

#### 2.1.1. Kontext (Context)

Alla människor finns i en kontext. Vi har ett kulturellt och socialt sammanhang som präglar oss på olika sätt. Kontextuella faktorer skapar möjlighet till kommunikation, de avgör vilka religiösa valmöjligheter som finns, de påverkar människors mobilitet, flexibilitet, deras resurser och möjligheter. Alla dessa krafter har en direkt påverkan på personen som konverterar och på hur konversionen tar sig uttryck.<sup>10</sup> Rambo delar in kontexten i makrokontext och mikrokontext, där makrokontexten syftar på den totala helheten, som t ex

---

<sup>9</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 7

<sup>10</sup> Ibid, 20-21

politiska och ekonomiska system eller historiska skeenden som påverkar människors vardag och livsbeslut, medan mikrokontexten handlar om det direkta sammanhanget som finns runt varje individ – familj, vänner, etnisk grupp och liknande. Vad den sociala kontexten beträffar så är det minst tre faktorer som behöver studeras i konversionsstudier: kommunikationer, transportmönster och den ökade sekulariseringen.<sup>11</sup> Rambo skrev sin bok för över 20 år sedan och med den ökade globalisering, datorisering, digitalisering mm som vi har sett sedan dess behöver kanske kommunikations- och transportkanalers påverkan på individen inte beskrivas så ingående. Globaliseringen och migrationen i världen påverkar oss alla på olika sätt och just därför är det kanske ännu viktigare idag att inte glömma dessa faktorer i mötet med konvertiter och i analysen av deras berättelser. Rambo nämner också sekulariseringen som en stor social påverkansfaktor. Sekulariseringen är en viktig faktor att ta hänsyn till, inte minst i ett land som Sverige. Samtidigt har sekulariseringsdebatten förändrats en del sedan Rambo skrev sin bok, så det är viktigt att i så fall ta in mer modern forskning om man vill skriva om sekulariseringens påverkan på en individs kontext.

### 2.2.2 Kris (*Crisis*)

Det har under lång tid varit känt inom konversionsforskningen att krisen kan vara en betydande faktor eller startskottet för en individs konversion. Det är framförallt två saker som behöver belysas i studiet av krisstadiet – det ena är den omgivande kontexten och det andra är om konvertiten förhåller sig aktiv eller passiv i processen.<sup>12</sup> I historien finns det ju gott om exempel där konversion har bedrivits genom tvång och maktpåverkan och i alla konversionsprocesser är det viktigt att fundera över vilka maktstrukturer som råder. En del kontexter och individer är mer sårbara än andra och de har visat sig vara mer mottagliga för yttre påverkan. Kolonialisering, krig, katastrofer och migration är exempel på externa skeenden som kan utlösa kriser i människors liv.

Det är framförallt två olika typer av kriser som är viktiga för konversionen – kriser som leder till att man börjar ifrågasätta de verkligt fundamentala sakerna i livet eller mildare kriser där det till slut blir en droppe som får bägaren att rinna över.<sup>13</sup> Det finns en del saker som kan fungera som katalysatorer för krisen. Rambo nämner dels upplevelser som mystiska erfarenheter, nära-döden-upplevelser, sjukdom och helande, och dels grubblerier som leder till att man frågar efter meningen med allt eller ett sökande där människor längtar efter transcendentala erfarenheter som sträcker sig bortom dem själva. Han nämner också

---

<sup>11</sup> Ibid, 26

<sup>12</sup> Ibid, 44

<sup>13</sup> Ibid, 47

psykoanalytiska perspektiv där krisen vittnar om en svaghet eller sammanbrott och där konversionen sedan blir ett sätt för individen att hantera sin inre rädsla, ensamhet och desperation. Ett exempel på en kris som kommer av att man börjar ifrågasätta fundamentala saker är apostasi, d v s att man lämnar sin tidigare religion.<sup>14</sup>

### 2.2.3 Sökande (*Quest*)

Sökandet är en pågående process, men det intensifieras ofta i krissituationer. Tre olika faktorer kan hjälpa en i analysen av sökandestadiet – *vilket sätt responsen sker på, den strukturella tillgängligheten samt de motiverande strukturerna*. Konvertiter är ofta aktiva agenter i sin omvändelse och i dessa fall ser responsen annorlunda ut jämfört med de som är passiva mottagare. Rambo menar att forskningen ibland har överdrivit konvertiters passivitet, men när konvertiten är passiv innebär det att andra människor genom diverse påtryckningar förändrar individens sätt att tycka, tänka och agera.

När konversionsforskare talar om strukturell tillgänglighet så studerar de i vilken grad en individ är fri att röra sig från tidigare sammanhang och välja nya alternativ. I hårt styrda samhällen eller organisationer blir ofta den strukturella friheten ytterst begränsad. Samtidigt kan det vara så att en del individer i hårt styrda grupper vill konvertera i ren protest mot de rådande förhållandena.

Den känslomässiga tillhörigheten kan leda till att en person väljer att inte lämna ett sammanhang trots att hen inte längre tror. Det blir helt enkelt för svårt och kostsamt att bryta med vänner och lämna det sociala sammanhanget. Den intellektuella tillgängligheten verkar påverkas av ens tidigare förståelse av den kognitiva verkligheten visar forskningen. Konvertiter verkar föredra ett visst mått av intellektuell kontinuitet där vissa saker ter sig bekanta även om tron och sammanhanget är nytt.<sup>15</sup>

### 2.2.4 Möte (*Encounter*)

Konversionen kräver att individen måste ha träffat på den nya tron, t ex genom ett möte med en annan människa eller kanske genom undervisning som publicerats i skrift eller lagts ut på nätet. Ofta används flera olika metoder samtidigt. Den som sprider religionen kallas i de här sammanhangen för förespråkare eller försvarare (eng *advocate*). Missionärer, evangelister eller apologeter kallas de ofta för inom kristendomen. Precis som vi sett i de tidigare stadierna så är mötet (*encounter*) också en komplex och dynamisk process. Hur aktiva förespråkarna är

---

<sup>14</sup> Ibid, 48-54

<sup>15</sup> Ibid, 56-62

kan variera stort mellan olika religioner och även inom religioner.<sup>16</sup> Det finns en mängd olika frågor att fundera på när man talar om mission och missionärer, men mötet mellan missionären och den blivande konvertiteten är centralt och kan vara såväl konstruktivt som destruktivt beroende på hur mission bedrivs. En annan viktig del att belysa i mötet är de fördelar som en blivande konvertit kan få och hur budskapet kontextualiseras.<sup>17</sup>

#### *2.2.5 Interaktion (Interaction)*

För de som upplever mötet som något positivt och vill ha fortsatt kontakt med det nya religiösa sammanhanget uppstår nu en ökad interaktion, där den blivande konvertiten får lära sig mer om trons läror, livsstilen och förväntningar hos den religiösa gruppen. De erbjuds också både formella och informella möjligheter att inlemmas djupare i gemenskapen. Intensiteten i interaktionen ser olika ut inom olika religioner och rörelser. I interaktionsstadiet sker s k inkapslingsprocesser där relationer, ritualer, retorik och roller används för att skapa och upprätthålla den världsbild som är rådande inom troendegemenskapen. Relationerna skapar och förstärker gruppens emotionella band och etablerar en vardagsverklighet där det nya perspektivet dominerar; ritualerna erbjuder integrativa sätt att identifiera sig med det nya livet; retoriken erbjuder ett tolkande system och ger ledning och mening åt konvertiten och rollerna konsoliderar en persons deltagande genom att ge henne ett speciellt uppdrag att utföra.<sup>18</sup> Huruvida inkapslingsprocessen blir konstruktiv eller destruktiv beror bl a på vilken teologi som förespråkas av gruppen och i vilken mån de är öppna för dialog med det omgivande samhället.

#### *2.2.6 Överlåtelse (Commitment)*

Det sjätte stadiet i Rambos modell är själva förankringspunkten i konversionsprocessen. Här fattas beslutet att konvertera och individen överlåter sig till den nya gemenskapen. Det är inte ovanligt att beslutet befästs i någon form av ritual, t ex genom att konvertiten förkastar det gamla levnadssättet och att man betonar övergången till något nytt eller inlemmandet i det nya. Det baptistiska dopet är en sådan tydlig och mycket symbolisk ritual där den troende sänks ner i dopgravens vatten och det synliggörs hur hon dör bort från det gamla livet för att uppstå till nytt liv i Jesus Kristus. Nattvarden är en annan sådan ritual där den troende genom att äta brödet och dricka vinet bekänner sig till en gemenskap med Jesus och hela den kristna församlingen överallt och i alla tider. De fem vanligaste elementen i överlåtelsestadiet är: beslutsfattande, ritualer, eftergift åt det nya, vittnesbörd där språkbruk anpassas och

---

<sup>16</sup> Ibid, 79

<sup>17</sup> Ibid, 81

<sup>18</sup> Ibid, 103-104



livshistoria rekonstrueras efter den nya förståelsen samt en omformulering av ens motiv. Motiven är sällan enkla, utan ofta många, komplexa och ganska formbara. Motiven kan också skifta under omvändelsens gång. Någon som börjar visa intresse för att byta tro kan från en början göra det för att t ex vinna prestige, men kan efter ett tag ändra sin retorik om det väcks en djupare andlig längtan hos personen.

### *2.2.7 Consequences (Konsekvenser)*

När man ska bedöma en konvertering bör man vara medveten om två möjliga källor till partiskhet. Församlingen kommer förstås att bedöma en konversion utifrån om konvertiten lever upp till de kriterier som gäller för medlemskap i församlingen. Därför kan deras bedömning skilja sig från en bedömning som någon utomstående, t ex en forskare, gör. Men Rambo betonar att forskare inte heller är immuna mot partiskhet, utan alla formas av olika perspektiv och värderingar och inget perspektiv är fullständigt objektivt.<sup>19</sup> Det är oerhört viktigt att förstå om man ger sig i kast med att försöka bedöma någon annan människas tro. Konsekvenserna av en konversion kan vara många och av olika art. Det finns gott om exempel i historien där omvändelser har lett till stora sociokulturella och historiska konsekvenser och förändrat hela samhällen.<sup>20</sup> Förändringarna kan både vara avsiktliga och oavsiktliga och de kan både leda till förbättringar och försämringar för människorna i dem. Omvändelsen har också psykologiska konsekvenser för individen och Rambo menar att psykologer generellt har tenderat att vara misstänksamma till uttryck som överlåtelse, självupppoffring och underordning i en grupp eftersom de har tolkat det som indikationer på ett svagt ego och omognad. David F. Gordons studie av en fundamentalistisk grupp visade däremot på att det fick positiva konsekvenser för medlemmarna att ”dö bort från sig själva”, bl a att det i förlängningen ledde till självkontroll och styrka.<sup>21</sup> Oavsett vilka de psykologiska konsekvenserna blir så finns de med i konversionen. Ytterligare konsekvenser som Rambo nämner är bl a att vittnesbörd om omvändelser inspirerar till nya omvändelser och att omvändelser också får teologiska konsekvenser. Rambo har samtalat med över 200 konvertiter och det som de gemensamt uttrycker är bl a att de känner hur de har en relation med Gud, att de tidigare har varit omedvetna om eller borta från Gud men att detta avstånd nu överbryggats. Gud har gått från att vara ett abstrakt begrepp till en levande realitet. Många uttrycker också att de befriats från synd eller skam och att konversionen har gett dem ett nytt

---

<sup>19</sup> Ibid, 142

<sup>20</sup> Ibid, 148

<sup>21</sup> Ibid, 156

mål och mening i livet och de vill vittna för andra om vad de har upplevt.<sup>22</sup> Rambo skriver förvånansvärt lite om de sociala konsekvenserna. För muslimer kan konversion till en annan religion innebära såväl uteslutning från den sociala gemenskapen som dödshot från den grupp de tidigare identifierat sig med, så när de funderar över konverteringens konsekvenser är apostasins konsekvenser något de funderar mycket över.

### **2.3 Andra teoretiska perspektiv som formar analys och diskussion**

Rambos modell ger en bred teoretisk grund, men den fungerar främst som ett sätt för mig att kategorisera informanternas berättelser, den hjälper mig att se vilka olika faser som konvertiterna går igenom. Att gå in på djupet i alla de teoretiska perspektiv som Rambo nämner i sin modell är omöjligt inom ramarna för en masteruppsats. Därför har jag valt att låta analysen och diskussionen främst präglas av några perspektiv som jag förklarar nedan:

#### *2.3.1 Interkulturell kommunikation och interkulturell förståelse*

Att intervjua en människa som kommer från en annan kultur och som tillhört en annan religion är en extra stor utmaning eftersom det innebär att vi delvis bär med oss olika sätt att uppfatta världen. Vi har vuxit upp med olika värderingar, har olika förförståelse och förväntningar som formar hur vi tänker och handlar. Mina informanter befinner sig i mötet mellan minst tre-fyra olika kulturer – deras hemkultur, som präglas av både shia- och sunniislam eller bara av shiaislam, mötet med den svenska sekulariserade kulturen och mötet med den svenska, kristna kulturen. I denna mix av kulturer ska de försöka navigera och hitta sin plats i tillvaron. När vi kommunicerar med andra hoppas vi att budskapet ska uppfattas likadant av den andre och tolkar sen den andre utifrån vår egen förståelsehorisont. Problemet är bara att våra förståelsehorisonter inte ser likadana ut. Øyvind Dahl har arbetat fram en modell som beskriver denna komplexa kommunikation. Både sändare, mottagare och budskapet påverkas av kulturella filter som försvårar kommunikationen.<sup>23</sup> I den här modellen visar Dahl hur det avsedda budskapet aldrig blir exakt detsamma som det mottagna och uppfattade.<sup>24</sup> Vetskapen om denna komplexitet skapar en viss ödmjukhet inför interkulturella möten. Men hur kan man då veta om kommunikationen varit effektiv? Är det omöjligt att komma fram till en gemensam förståelse? Gudykunst skriver:

One method of conceptualizing effectiveness in communicating with strangers is to conceive of effectiveness as having three elements: cognitive, affective and behavioral. The cognitive component involves the way in which we process information, the affective component involves the

---

<sup>22</sup> Ibid, 160-161

<sup>23</sup> Øyvind Dahl. *Møter mellom mennesker: Innføring i interkulturell kommunikasjon*, (Oslo: Gyldendal, 2013)

<sup>24</sup> Modellen finns med som bilaga 1

sentiment and emotion attached to the information processed, and the behavioral component involves our ability to enact the proper behaviors.<sup>25</sup>

Den mest tydliga faktorn i det kognitiva elementet är vår förmåga att tala den andres språk och förstå dennes kultur. Jag talar dessvärre varken dari, farsi eller pashto, vilket hade varit en tillgång i mötet med mina informanter och jag har aldrig varit i vare sig Afghanistan eller Iran. Min brist på kunskap blev tydligt för mig när en av mina informanter råkade träffa min man, som levtt flera år i Afghanistan och talar språket flytande. Dessutom är han man, precis som denne konvertit var, vilket inte är oviktigt när informanterna kommer från länder med väldigt tydlig könsuppdelning. Informanten knöt genast an till min man på ett helt annat sätt än vad han gjorde till mig och kunde säga helt andra saker när han inte var bunden till att konversera på svenska. Dessutom kunde min man dra helt andra slutsatser än vad jag kunde bara genom att få veta vilken ort konvertiten kom från. ”Oj, där kan det inte ha varit lätt att vara hazara”. Den och liknande kommentarer gör mig medveten om att det finns en mängd information som jag missar i konvertiternas berättelser helt enkelt för att jag inte besitter samma landskunskap och kulturförståelse som min man och andra som levtt i landet och talar språket.

En annan kognitiv faktor som Gudykunst nämner är det som han kallar för *category width*. Det handlar om hur vi kategoriserar informationen. En person som kategoriserar och ger mening åt ett beteende eller uttalande enbart utifrån den egna kulturella kontexten och egna värderingar blir trångsynt och saknar den kategoriseringsbredd som man vill åt i interkulturell kommunikation. Det finns minst tre sammanhängande kognitiva processer involverade här: beskrivning, tolkning och evaluering/värdering. Effektiva kommunikatörer kan skilja mellan dessa processer, medan människor som är ovana vid interkulturell kommunikation inte gör denna åtskillnad. Beskrivningen är alltså den sakliga rapporten av vad vi observerat utan att ge det några attribut. Tolkningen är det vi tänker om det vi sett och hört. I värderingen blir de kulturella skillnaderna tydliga eftersom olika kulturer värderar saker olika. Om man inte kan skilja på de här tre olika processerna är risken stor att vi hoppar över beskrivningen och hoppar direkt till tolkning eller värdering när vi konfronteras med vissa uttalanden eller beteenden. Om man å andra sidan kan skilja på dem ökar chansen att vi kan se alternativa tolkningar som används av den andre och som därför gör kommunikationen mer effektiv.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> William B Gudykunst and Kim, Young Yun. *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. (New York: Random House, 1984), 192

<sup>26</sup> Gudykunst & Kim. *Communicating with Strangers*, 195-196

Det affektiva elementet handlar om hur stor kapacitet man har att ta in andra perspektiv än den egna kulturen, genom att ha ett sk *third-culture perspective*. Detta fungerar som en psykologisk länk mellan ens eget kulturella perspektiv och den andres. Gudykunst, Wiseman och Hammer menar att personer som utvecklats detta perspektiv kännetecknas av att de (1) är öppna inför nya idéer och erfarenheter, (2) har empati för människor från andra kulturer, (3) uppfattar skillnader och likheter mellan kulturerna på ett korrekt sätt, (4) tenderar att beskriva beteende de inte förstår istället för att göra en negativ bedömning, (5) är relativt skarpsinniga icke-kritiska bedömare av såväl sitt eget som andras beteende, (6) klarar av att etablera meningsfulla relationer med människor från andra kulturer och (7) är mindre etnocentriska.<sup>27</sup>

Det sista av elementen rör vårt beteende, t ex vår förmåga att visa den andra respekt, att kunna respondera på ett icke-dömande och icke-värderande sätt och att kunna lyssna in den andre. Men det kan också handla om vår förmåga att hantera psykologisk stress, vår allmänna kommunikationsförmåga och sociala förmåga.<sup>28</sup>

Samma termer - kognitiv, affektiv och beteendemässig- används även av Paul Hiebert, fast i fråga om olika dimensioner som påverkar vår världsåskådning (*worldview*).<sup>29</sup>

Världsåskådningen är (enkelt förklarad) vår uppfattning om världen, kosmos och det mänskliga livet. Den kognitiva dimensionen handlar om de idéer vi har om världen vi finns i – tid och rymd, varande och existens, krafterna i universum och hur de verkar. Den affektiva dimensionen i världsbilden har med våra känslor att göra. Alla människor upplever samma typ av känslor – glädje, sorg, rädsla, ilska o s v – men sättet som vi uttrycker känslor på är i hög utsträckning kulturellt betingat. Den beteendemässiga/värderande dimensionen hos Hiebert är den dimension som kopplar an till våra moraliska val – både vardagliga och mer livsavgörande. Det är på det här planet som de flesta kulturkrockar märks och blir synliga. Det kan också vara viktigt att nämna att våra moraliska och etiska uppfattningar hör ihop med socialiseringsprocessen. Det samhälle som vi socialiseras in i förefaller oss ofta som det mest självklara och naturliga. Det är oftast först i mötet med andra synsätt som vi börjar ifrågasätta den världsåskådning vi tagit för given.<sup>30</sup> De kognitiva, affektiva och beteendemässiga elementen i kommunikationsprocessen som Gudykunst tar upp och dimensionerna som Hiebert nämner är viktiga att reflektera över – både när jag intervjuar informanterna för att

---

<sup>27</sup> Gudykunst W, Wiseman R & Hammer M. 1977. "An analysis of an integrated approach to intercultural training", *International Journal of Intercultural Relations* 1 (1977): 99-110

<sup>28</sup> Gudykunst & Kim. *Communicating with Strangers*, 198

<sup>29</sup> Paul Hiebert. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. (Michigan: Baker Academics, 2008)

<sup>30</sup> *Ibid*, 31-71

lyckas kommunicera så bra som möjligt, men också när jag analyserar materialet och försöker förstå och resonera kring deras omvändelseberättelser.

Paul Hiebert har en annan teori som är värd att nämna i samband med omvändelse och interkulturell förståelse. Han har funderat mycket på vad vi menar när vi säger att någon har blivit kristen. Hur kategoriserar vi begrepp som ”kristen”? Hur vi definierar saker skiljer sig nämligen åt i olika kulturer. Den västerländska kulturen är en kultur som i hög utsträckning är en kultur som bygger på ”bounded sets”, menar Hiebert. Våra kategorier, substantiven, är viktiga byggstenar i vår verklighetsuppfattning. En hund är en hund och en katt är en katt. En katt kan inte vara hälften katt och hälften hund. Detta sätt att tänka präglar också vårt sätt att förstå ordning. Vi vill ha enhetliga kategorier. Den här verklighetsuppfattningen hör hemma i den grekiska världsåskådningen och har präglat hela västvärlden i hög utsträckning.<sup>31</sup>

En kultur som präglas mer av ”centered sets” fungerar annorlunda. Där definieras saker i högre utsträckning på hur de relaterar till andra saker snarare än vad de är i sig själva. Familjer, klaner, stammar är exempel på sådana här *sets*. Geografiska referenspunkter är andra exempel. ”Centered sets” skapas inte genom att dra gränser, men de har skarpa gränser mellan saker som relateras till eller rör sig mot centrum jämfört med de som inte relateras till eller rör sig från centrum. I en sådan här kultur läggs tonvikten på centrum och relationerna snarare än gränserna, eftersom gränserna inte är absolut nödvändiga för att upprätthålla kategorin. I ett ”centered set” är alla medlemmar fulla medlemmar, men man kan befinna sig olika långt från centrum och vara på väg mot det eller bort från det. Hiebert menar att den hebreiska kulturen och världs bilden är ett bra exempel på en kultur som tänker i ”centered sets”.

Om vi definierar ”kristen” utifrån ett tänkande som styrs av ”bounded set” så kommer vi klassificera en person som kristen beroende på vad han eller hon *är* och då börjar vi oftast med ett test som ska bekräfta ortodoxin – rätt lära. Det består ofta av att vi vill ha en verbal affirmation av tron och en viss typ av doktriner som personen bekänner sig till. Därefter vill vi se rätt ortopraxi – rätt beteende. Vi är intresserade av att veta ifall deras nyvunna tro har förändrat deras beteende, t ex deras moraliska leverne. Tänker vi utifrån ”bounded set” blir det viktigt för oss att dra gränser för att kunna urskilja vem som är kristen och vem som är icke-kristen.<sup>32</sup> Om man däremot vill definiera ”kristen” utifrån kategorin ”centered set” så blir

---

<sup>31</sup> Paul, Hiebert. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. (Michigan: Baker Books, 1994), 122-123

<sup>32</sup> Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 115

förhållningssättet lite annorlunda. Då kallas man kristen för att man vill följa Bibelns Jesus Kristus, eftersom det är han som är centrum. Detta kräver naturligtvis en viss kunskap om vem Jesus är, men inte på det sätt som ortodoxin i ”bounded sets” kräver. Hiebert skriver:

The Jesus we follow is not the creation of our minds, but the Jesus of the history as recorded in the Scripture. But mental assent to the facts of biblical history does not make us Christians. We need to know Jesus personally, in the biblical sense of knowing another person. This is what Martin Buber means when he differentiates between *I-it* and an *I-Thou* relationship. The latter involves self-disclosure and listening. It is a covenant commitment to the other as a person, not a contract to join forces to accomplish a task.<sup>33</sup>

Vidare säger Hiebert att ett ”centered set”-perspektiv också gör en klar skillnad mellan kristna och icke-kristna, men betoningen ligger på huruvida man följer Jesus eller inte. Dessutom uppmanar man människor att följa Jesus snarare än att exkludera folk för att bevara setets renhet. För det tredje menar han också att detta synsätt ser och tillåter en variation mellan kristna. En del är nära Kristus i både kunskap och mognad, andra är fortfarande omogna i tron. En del förstår Kristi lidande väl, medan andra har upplevt mer av hans kraft. Men alla är kristna och alla är att kallade att ”bli fullvuxna och nå en mognad som svarar mot Kristi fullhet”,<sup>34</sup> för att citera Efesiebrevets ord.<sup>35</sup> Jag tror att Hieberts set-teori kan hjälpa mig i analysen av konvertiternas berättelser. Dels för att teorin gör mig medveten om att jag många gånger styrs av ett ”bounded set”-perspektiv, men också för att den visar på hur den hebreiska kulturen, i vilken Jesus verkade och bibeln skrevs, har ett annat perspektiv. Det kan vara värt att fundera över i vilket ”set” som informanternas berättelser passar bäst in.

### 2.3.3 Vittnesbörd och livsberättelser

När man lyssnar till omvändelseberättelser handlar det om att försöka lyssna till och förstå en människas vittnesbörd. Problemen med vittnesbörd är att det inte bara är konvertitens subjektiva beskrivning av en händelse, utan det är också berättelser som hjälper konvertiten konstruera sin nya verklighet och som ofta försöker övertyga andra om att de borde gå samma väg. Ines W Jindra, som är konversionsforskare tar i en av sina artiklar upp problemen med omvändelseberättelser:

One of the topics that has fascinated me while working on conversion...is whether conversion narratives can be seen as accurate representations of what

---

<sup>33</sup> *ibid*, 125

<sup>34</sup> Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 126

<sup>35</sup> Ef 4,13

has been going on in one's life or whether they are pure reconstructions of one's biography based on the new group membership (see Jindra 2014).<sup>36</sup>

Jindra konstaterar att sociologin ofta ser på konversionsberättelser som rena konstruktioner, vilka inte kan anses göra några verkliga sanningsanspråk. En sociolog som företräder ett annat synsätt är Penny Egdell och Jindra lyfter upp henne som ett gott exempel. Hon skriver bl a om hur den levda religionen är tvärdisciplinär och berör t ex både känslor, förkroppsligad religion och berättelser som konvertiten berättar för att ge mening åt tillvaron. Egdell föreslår att man i konversionsforskning i större utsträckning ska studera hela sammanhanget – individens erfarenheter, den kollektiva gemenskapen och andra sociala arenor.<sup>37</sup> Jindra instämmer med Egdell men tycker också att man bör använda sig av en dubbelprocessteori<sup>38</sup> när man tolkar konversionsberättelser. En anledning till att han förespråkar det beror på att människor skiljer sig åt i vilken utsträckning de förmår koppla samman sin religiösa tro med sina livsberättelser. En del konvertiter rekonstruerar sina livsberättelser fullständigt efter en konversion medan andra aldrig når den typen av integration. Om jag förstår Jindra rätt så menar han att hos vissa konvertiter sker inte den medvetna, reflekterade rekonstruktionen lika tydligt, utan deras tro och vittnesbörd är i högre utsträckning en produkt av en mer intuitiv och obeslutsam process. En annan sak som är problematiskt med vittnesbördet är att det ytterst sett bara kan förstås av dem som gjort samma erfarenheter. Srdjan Sremac beskriver det på följande sätt:

Testimony is a central 'technique of the self' and the principal mode of creating a new identity and collective belonging. Conversion experience, regardless of its narrative configuration, must be ritually transformed and animated in order to contextualize the power of spiritual transformation. This ritual employment of conversion testimony requires transformation, consecration, or animation by the audience; it conveys experience, which can only be fully understood by those who have already gone through the same experience. Conversion testimonies, as they are retold orally and composed as autobiographies, become the paradigms by which converts interpret their lives and spiritual transformations.<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Ines W Jindra. "Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadian", *Pastoral Psychology* 65 (2016): 329-343, 330

<sup>37</sup> *ibid*, 338

<sup>38</sup> En teori av Daniel Kahneman som bygger på att människan har två olika kognitiva system – ett som fungerar snabbt, intuitivt och "obeslutsamt" och ett annat som fungerar långsamt genom överväganden och reflektion. (Definition lånad från psykologiguidens ordbok:

<https://www.psykologiguiden.se/psykologilexikon/?Lookup=dubbelprocessteori>)

<sup>39</sup> Srdjan, Sremac. "Conversion and the Real: The (Im)Possibility of Testimonial Representation", *Pastoral Psychology* 65 (2016): 555-567, 556

Det innebär att människor som bekänner sig till den kristna tron inte har problem att uppfatta en omvändelseberättelse som trovärdig och sann ifall den kopplar an till deras egen tro, erfarenhet och vokabulär, medan det kan vara betydligt svårare för en person som inte själv är troende att komma till samma slutsats. Att det är svårt att tolka och vetenskapligt bearbeta omvändelseberättelser är ett välkänt fenomen. Olika discipliner har valt att hantera det på olika sätt. Inom religionspsykologin fokuserar man ofta på den inre psykologiska förvandlingen i relation till en övernaturlig kraft eller agent. Religionssociologer väljer ofta att peka på förändringar i individens sociokulturella överlåtelse. Den narrativa forskningen har också bidragit med värdefulla perspektiv, eftersom omvändelseberättelser och vittnesbörd lämpar sig för narrativ analys. Följande citat från Yamame kan få representera detta perspektiv:

when we study the religious experience of the individual we cannot study 'experiencing', which is to say the religious experience in real time and space. Therefore, we must study retrospective linguistic representations of religious experience, including conversion.<sup>40</sup>

Yamame skiljer på *experiencing* och *experience*, där det förstnämnda syftar på den kontinuerliga process som hela tiden sker inom en individ och som inte är tillgänglig för någon utanför medan *experience* handlar om den formulerade upplevelsen. En individ kan inte både uppleva och reflektera över upplevelsen samtidigt. När vi lyssnar på någons livsberättelser eller vittnesbörd så är det därför deras formuleringar av upplevelsen som vi lyssnar till. Det blir ett metodiskt problem för forskare att de aldrig kan komma åt den rena upplevelsen:

In this way, the conversion narrative is not the 'real' experience of spiritual transformation itself but a representation and articulation of the experience as it is stored in the memory of the convert. Therefore, an understanding of a conversion experience is possible only on the level of its narrative and symbolic interpretation. This requires critical narrative investigation of testimonial reliability.<sup>41</sup>

Är det då meningslöst att studera omvändelseberättelser? Sremac tycker inte det. Han hävdar att eftersom omvändelse i allra högsta grad är ett subjektivt fenomen så borde subjektet vara kvalificerad att berätta för oss vem han eller hon verkligen är. Men eftersom det uppstår metodologiska problem när man analyserar omvändelseberättelser väljer många en narrativ-social-konstruktivistisk metod som fokuserar mer på lingvistisk analys där språket konstruerar individens självförståelse och där anammandet av religiöst språkbruk knyter samman

---

<sup>40</sup> D Yamame. "Narrative and religious experience", *Sociology of Religion*, 61, nr 2 (2000): 171-179, 174

<sup>41</sup> Sremac, "Conversion and the real", 558



individens med den nya religiösa gemenskapen.<sup>42</sup> Sremac menar dock att man inte kan reducera omvändelseberättelser till en viss diskurs. Han vill problematisera distinktionen mellan konstruktion och den verkliga upplevelsen i omvändelseforskning och för att göra det tar han hjälp av Roland Barthes *Camera Lucida* och hans resonemang kring fotografier. Barthes skiljer på *studium* och *punctum* i ett fotografi, där *studium* visar oss fotografens intention med ett foto och hjälper oss att lokalisera kulturen och sammanhanget i fotot och *punctum* är den där bilden som vi inte kan värja oss för, som skär rakt in i vår verklighet och förändrar oss.<sup>43</sup> Vi såg alla många bilder i tidningar av folk som flydde från Syrien och Irak under 2015 och de hade en viss påverkan på oss, men en bild – bilden av treåriga Alan Kurdi som låg död på stranden – kunde många av oss inte värja oss för. Den träffade som ett hårt slag i magen. Sremac menar att konversionsforskningen också kan använda Barthes begrepp *studium* och *punctum*:

A component of the *studium* and its direct application to conversion is the coding through which subjects are discursively 'socialized' in a faith community. The *studium* is, therefore, a kind of conventional knowledge that allows the spectator to discover the Operator. The culture of the community provides discursive knowledge and regimes that allows the convert to discover the sacred or, in Barthes' words, the Operator. Secondly, the *punctum* is a sudden event that pierces and transforms the convert's relationship to reality, announcing the new epochal disclosure of Being with the shakiness of being.<sup>44</sup>

Det är detta *punctum* som ger konvertiten möjlighet att erfara det sublimes, en upplevelse som inte kan beskrivas i ord, men som ger oss hintar om "det verkliga". *Punctum* innebär en förvandling eller förändring av såväl verkligheten som det förflutna för konvertiten.

I min analys av omvändelseberättelserna är jag medveten om metodologiska svårigheter som existerar och att det anses omöjligt att hitta objektiva sanningar i subjektiva vittnesbörd. Det är ju bland annat tolkningen av dessa vittnesbörd som vållar problem för både pastorer och Migrationsverket när de ska försöka avgöra om någon har blivit kristen eller inte. Men jag hoppas att jag i de berättelser jag bearbetar kan hitta "hintar om det verkliga" och förhoppningsvis föra ett resonemang kring hur man kan förstå och tolka dessa berättelser.

---

<sup>42</sup> ibid, 560

<sup>43</sup> ibid, 564

<sup>44</sup> Ibid, 564

### 2.3.3 Religionsblindhet

Under analysens gång har jag flera gånger slagits av att jag har blivit berörd av mina konvertiter och kommit på mig själv med att tycka att det är en självklarhet att de är kristna människor med starka övertygelser. Samtidigt så vet jag att flera av dem fått avslag på sina asylansökningar med motiveringen att deras omvändelser inte är trovärdiga eller tillräckligt övertygande. Det har fått mig att fundera över vad det är som gör att jag tolkar berättelserna så annorlunda än vad t ex Migrationsverket gör. Finns det något sätt att förklara att vi drar så olika slutsatser?

När jag har studerat diverse teorier, så har jag funderat på om begreppet *religionsblindhet* skulle kunna hjälpa mig i mitt resonemang.

*Stiftelsen för kristen tro* gav för några år sedan ut en bok som handlar om detta. Den heter ”Religionsblind”. Vi känner alla till ord som färgblind, tondöv och könsblind, menar författarna. Kanske behöver vi också använda ordet *religionsblind*?

Att vara religionsblind eller könsblind innebär inte en total oförmåga att se det saken gäller, religion eller kön, utan snarare att man inte ser hela sammanhanget, alla de sammanhang där fenomenet ger sig till känna. Blind betyder här inte att ha svart lapp för ögat utan snarare att ha skyggglappar. Erfarenhet och språkbruk bidrar till synförmågan, förmågan att se och att bortse.<sup>45</sup>

Skillnaden mellan den religionsblinde och den religionsseende är inte i första hand att den senare har annan information än den religionsblinde utan att den seende uppmärksammar och drar slutsatser på ett annat sätt. Den religionsblinde kan se och känna igen religioner, men bara när dessa framträder i mycket tydlig form. När de inte är läroboksmässigt tillrättalagda förblir de osynliga för den religionsblinde.<sup>46</sup> Ju mer sekulariserat ett samhälle blir desto färre individer finns det som har en djupare förståelse av religion. Sverige är enligt World Values Survey det mest sekulariserade och individualistiska landet i världen.<sup>47</sup> Om individer och myndigheter i Sverige saknar kunskap om religion är det alltså ganska förstaeligt, eftersom religion inte tillskrivs så stor betydelse i samhället. Men brist på religionsförståelse kan

---

<sup>45</sup> Hammar, Inger m fl. *Religionsblindhet*. (Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2006), 12

<sup>46</sup> Hansson, Bo. 2006. ”Begreppet religionsblindhet”, i *Religionsblindhet*. (Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2006), 142

<sup>47</sup> World Value Survey. ”Findings and Insights”; tillgänglig på:  
<http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=Findings;>  
besökt den 28 okt, 2019

innebära ett verkligt problem när man behöver förstå omvändelser och andra religiösa fenomen.

I Europa har man dessutom trott att när individer får bättre levnadsförhållanden, bättre utbildning och större individuell frihet så kommer religionens betydelse att avta. Eftersom utvecklingen har sett ut så i Europa har man trott att andra länder skulle följa samma utveckling. I början av det nya millenniet började en del forskare att ifrågasätta detta och kalla det för "the European myth". José Casanova, som är religionssociolog och vars teorier det ofta hänvisas till, var en av de som påvisade detta. Han menar att religion ofta ses som ett problem i Europa och uppfattas som ett hot mot demokratin, vilket enligt honom är en felaktig uppfattning:

...the problem of religion in relation to democracy may not be a real problem intrinsic to religion itself, but rather a problem linked to widespread secularist assumptions about religion, democracy and their relationships. At least in Europe, there is not much evidence today that it is religion per se which is problematic for European democracy, but rather it is the fact that it is taken for granted that a democracy must be secular that is, in my view, problematic and it is this that tends to turn religion into a problem.<sup>48</sup>

Casanova hänvisar bl a till sociala undersökningar som genomförts i Europa, vilka visar på hur utbredd uppfattningen är att religion skulle vara intolerant och orsaka krig. Det är ett selektivt minne som det europeiska folket har, menar Casanova, där man glömmer bort konflikter som sekulär ideologi orsakat och väljer ofta att stämpla problem som orsakade av religion när det egentligen är andra orsaker som ligger bakom.<sup>49</sup> Han menar att en mer positiv syn på vad religionen har betytt och betyder är av största vikt för att klara av mångkulturella och mångreligiösa utmaningar som vi möter i våra samhällen idag. Grace Davie, en brittisk religionssociolog, är inne på samma tankebanor som Casanova och tar bl a upp den dåliga och okunniga religionsdebatten i Europa:

As we have seen already, two things are happening at once in European societies. On one hand the process of secularization continues, at times remorselessly; on the other religion has returned to the public sphere. The combination is difficult to handle. Continuing secularization has led, amongst other things, to a rapid decline in religious literacy. At the same time complex religious questions make new demands on the knowledge and sensitivities of the actors involved. Hence an increasingly uncomfortable

---

<sup>48</sup> José Casanova. "The problem of religion and the anxieties of European Secular Democracy", *Religion and democracy in contemporary Europe*, ed Gabriel Motzkin and Yochi Fischer. (Alliance Publishing Trust, 2008), 63

<sup>49</sup> Ibid, 65-67

paradox: at precisely the moment European populations need them most, they are losing the vocabulary, concepts and narratives that are necessary to take part in serious conversation about religion. The result, all too often, is a debate that is ill-mannered and ill-informed.<sup>50</sup>

En samhällsdebatt som kännetecknas av okunskap är mer mottaglig för felaktigheter och överdrifter, menar Davie.<sup>51</sup> Om bilden som Casanova och Davie målar upp av det europeiska samhället stämmer, så innebär det att det finns fog för att tala om risk för *religionsblindhet* i relation till konversion. Religionsblindheten kan ta sig uttryck i brist på förståelse av såväl islam som kristendom och inte minst i förståelsen av individens redogörelser av sin tro.

---

<sup>50</sup> Grace, Davie. "Thinking Sociologically About Religion: Implications for Faith Communities", *Review of Religious Research* 54, (2012): 273-289, 283

<sup>51</sup> Ibid.

### 3. RESULTAT FRÅN INTERVJUER ENLIGT RAMBOS MODELL

#### 3.1 Presentation av informanterna

Jag har intervjuat sex personer – två kvinnor och fyra män. Safira och Mariam är iranier från Iran, Hassan och Hussein är afghaner som bott flera år i Iran, Youssef är afghan som bott flera år i Pakistan och Ali är afghan som bodde i Afghanistan ända tills han flydde till Europa. Jag använder fingerade namn och skriver aldrig ut städerna som de bor i eller vilken kyrka de tillhör. När jag citerar mina informanter har jag rättat deras svenska i de fall där grammatiken eller meningsbyggnaden är fel. Jag har gjort detta för att underlätta läsningen. Jag har inte ändrat några ord eller gjort grammatiska ändringar av sådant slag att det förändrar den ursprungliga meningen. I vissa fall har jag lagt till ett ord inom parentes för att det saknas ett ord i meningen eller för att förtydliga en dialog. Om man har hela sammanhanget förstår man ändå, men i ett uttryckt citat riskerar det att bli otydligt utan tillägget.

#### 3.2 Kontext (Context)

Informanternas kontext har både likheter och skillnader. Några har varit hängivna i sin tro och haft en bra situation i hemlandet där de inte har haft anledning att ifrågasätta tro, traditioner mm. Majoriteten av dem vittnar om en religiöst fundamentalistisk miljö, där det finns en tydlig utsatthet. Denna utsatthet kunde bestå av förtryck mot deras etniska minoritet, social utsatthet p g a funktionsnedsättning, krig och våldsamheter i hembyn som tvingar dem på flykt och till att leta bosättning i ett nytt land, där de i flera fall uppfattas som andra klassens medborgare. Alla informanter har gått till moskén, en del bara sporadiskt och andra regelbundet. När jag ber informanterna berätta om deras tro i hemlandet och vad den betydde för den så kommer svaret i form av hur ofta de har utfört religiösa praktiker som är kopplade till islam. Eftersom islam betonar handlingen (praxis) väldigt starkt är detta inte så konstigt. Själv hade jag förväntat mig svar som handlade om vad tron hade betytt för dem, känsla av tillhörighet eller liknande, men jag fick istället svar som handlade om att de firat *ashura*<sup>52</sup>, att de bad fem gånger om dagen, att de gick till moskén, firade ramadan och andra högtider o s v. De två kvinnorna som jag intervjuade gav svar som avslöjade att deras religiösa engagemang och tro var viktigt för dem och hade en mer personlig dimension som bidrog till att forma deras identitet än vad jag uppfattade i männens berättelser. Flera av informanterna berättar om

---

<sup>52</sup> *Ashura* är en högtid som firas inom shiaislam till minnet av Alis (Mohammeds sonson) martyrdom. En del i firandet består i att de troende iscensätter eller återskapar martyrsценerna genom att slå sig själva blodiga på bröstet och pannan. Det är inte alla shiitiska företrädare som uppmanar till blodutgjutelsen, men i de kontexter där mina informanter vuxit upp är de blodiga riterna något som fastnat i deras minne och som de tar upp i intervjuerna.

mullornas undervisning som inte får ifrågasättas och straff ifall man bryter mot deras tolkning av islam. De flesta av informanterna har inte mött kristendomen i sina hemländer. Däremot har alla varnats för kristendom och judendom. Men några av dem möter kristna eller Bibeln redan i hemmiljön. Hassans familj flydde i förväg till Europa medan han bodde kvar i Iran och han beskriver det som en tid som ofta var svår. Han kände sig ensam trots många kompisar och han funderade mycket över tillvaron. En av vännerna var en äldre mulla som lyssnade till Hassans frågor om islam. Mullan gav honom ett annorlunda förslag – han föreslog att han skulle läsa texter från ”Bokens folk” och gav Hassan en bibel på persiska. Det blir Hassans första möte med en bok som senare ska dyka upp under hans flykt till Europa. Ali är ett annat exempel – han jobbade tillsammans med amerikanska militärer, som han uppfattade som kristna, och blev tagen av deras vänlighet, omsorg och respekt. Deras agerande stämde inte alls med mullornas varningar för västerlänningar och kristendomen.

I makrokontexten märker man tydligt hur politiska och religiösa faktorer påverkar. Alla informanter har fått västvärlden och kristendom utmålade som något negativt och något som de ska akta sig för. Men man ser också att med hjälp av internet och Google så börjar informanternas världsbild ändras. Ali googlar fram att Bill Gates, som han ser som kristen västerlänning, satsar massor av pengar på vaccinationsprogram och hälsoutveckling i bl a Afghanistan och det stärker hans farhågor om att mullorna ljuger och svartmålar väst. Hussein har upptäckt rapmusik via nätet, lyssnar ofta på detta och klär sig en Tupac-tröja, vilket gör att han hamnar i skottgluggen för den religiösa polisen i Iran. Själv tycker han inte att det är något grovt brott. Hans redan utsatta läge som afghan i Iran i kombination med de här nya anklagelserna får honom att lämna landet. Berättelser som de här vittnar om att globaliseringen tränger sig in i även i länder som försöker hålla västerländskt inflytande borta och det påverkar människorna som bor där. Även om mina informanter har vuxit upp i relativt stängda miljöer med få valmöjligheter och lite flexibilitet, så har internet blivit en möjlighet för några av dem att få kontakt med ett större sammanhang. De informanter som dessutom kan engelska och har tillgång till Google besitter resurser som ger dem tillgång till helt annan information än den de får i den lokala miljön.

Vad som sker i den lokala miljön är också viktigt. Majoriteten av informanterna har negativa minnen kopplade till mikrokontexten eller det lokala sammanhanget. När de talar om religionens roll i lokalsamhället är det tydligt att det är en konservativ form av både sunni och shiaislam som de mött och som formar deras förståelse och av islam. Det kan finnas olika förklaringar till deras kritik. Det kan vara en adekvat och riktig bild av hur det har sett ut i

deras hembyar. Men det är inte säkert att de reflekterade på exakt samma sätt när de befann sig i hemlandet som de gör när jag intervjuar dem. Det kan mycket väl vara så att flykten från hemlandet och möten med flera andra kulturer under resans gång, samt exponeringen för ett mer fritt och västerländskt samhälle, har gjort att de nu kan se saker i sin gamla kultur och formulera kritik mot den på ett sätt som de inte kunde medan de fortfarande levde där. Det faktum att de också har tagit avstånd från den gamla religionen och anammat kristendomen gör ju att de fortfarande befinner sig i en fas där de behöver omformulera sin livsberättelse och motivera varför de har tagit avstånd från det gamla.

Beskrivningen av fundamentalismen finns inte bara hos de som menar sig varit avogt inställda till islam redan i hemlandet utan även hos kvinnorna, som varit hängivna muslimer, framträder bilden av en konservativ form av religion med mycket tydliga regler. Det finns inte utrymme för att tänka själv, det finns inga andra alternativ än islam. Flera nämner mullornas utläggningar om krig i Guds namn, profeten som krigar, att ”kuffar”<sup>53</sup> förtjänar att dö, att lämna islam ger dödsstraff, att översätta Koranen till dari ger fängelsestraff o s v. Som jag nämnde ovan har kvinnorna mer positiva bilder av livet i hemlandet. En av dem hade allt i hemlandet – god utbildning, vänner, pengar o s v. Även om de nämner de stränga reglerna och lagiskheten i islam så säger de också att tron var viktig för dem och att de inte hade anledning att ifrågasätta den i det här stadiet av livet.

### **3.3 Kris (Crisis)**

Krisen ser olika ut hos mina informanter. Youssef har mått psykiskt dåligt under lång tid, han drar sig undan socialt umgänge och utvecklar ett självskadebeteende. Han har haft ständiga kriser redan i sitt hemland. Hans funktionshinder har gjort att han är socialt utsatt och det har drivit honom till att försöka ta sitt liv i hemlandet, vilket gör att mamman bett honom fly till Europa. Flykten till Sverige var oerhört svår och jobbig för honom och han var nära att duka under – både på vandringen över bergen och när båten han åkte på gick sönder på havet. Det är alltså många trauman han bär på och det resulterar i att han blir inlagd på psykakuten i Sverige en tid efter han kommit hit. På sjukhuset får Youssef besök av en präst som ber för honom och då upplever han en kraft som han aldrig känt tidigare.

Hos tre av informanterna sker en gradvis förskjutning av tidigare uppfattningar och det är flera olika situationer som gör att de inte längre känner att de tror och tänker som de tidigare gjorde. Två av informanterna berättar om möten med kristna personer och kontakt med kyrkor

---

<sup>53</sup> *Kafir* är arabiska och betyder ”att dölja”, ”förneka” eller ”att inte vilja tro på” och används i pluralformen ”kuffar” som en nedsättande benämning för att beteckna otrogna, d v s icke-muslimer.

under sin flykt genom Europa som varit viktiga i krissituationer. Det handlar om kyrkor och organisationer som erbjuder hjälp – gratis mat, kläder, husrum och möjlighet att duscha när man är trött, smutsig och utsvulten. Men det handlar också om möten med individer som i ord vittnar om Guds omsorg och kärlek, individer som ber för dem eller ger dem en bibel. I krisen behöver både fysiska, psykiska och andliga behov mötas och det verkar som om mina informanter upplever att kristna i varierande grad bistått med alla tre. Alis erfarenhet under flykten var att han gång på gång mötte kristna som hjälpte honom under hans långa flykt, medan ett par muslimer lurade honom. Detta förstärker hans redan skeptiska hållning till islam, som börjat formas hos honom redan i hemlandet.

Rambo nämner i sin genomgång av kristillståndet att det inom religionspsykologin, framförallt i studier av psykoanalytisk karaktär, är vanligt att man ser krisen som en svaghet eller ett sammanbrott. Den katalysator som sätter igång krisen är av patologisk karaktär. Motivationen hos konvertiten skulle då komma från dennes rädsla, ensamhet och desperation där omvändelsen blir en anpassning som hjälper dem att lösa denna psykologiska konflikt. Forskare inom humanistisk och transpersonell psykologi erbjuder ett annat perspektiv, där de anser att en längtan efter uppfyllelse (eng. *fulfilment*) kan vara ett lika starkt motiv som svaghet. De menar att en del människor är andliga sökare, som växer, lär sig, utvecklas och mognar och ser inte dessa individer som passiva offer utan som aktiva sökare.<sup>54</sup> Båda synsätt kan styrkas genom forskningsresultat. Jag har inte psykologisk kompetens att avgöra vilka drivkrafter som är starkast hos mina informanter, men jag kan konstatera att deras berättelser rymmer både rädsla, sammanbrott och desperation samtidigt som de uttrycker längtan efter såväl intellektuell, andlig och känslomässig förvandling och tillväxt. Detta förstärker bara min uppfattning om att det är viktigt att inte ha för ensidiga perspektiv när man analyserar omvändelseberättelser.

I kapitlet som handlar om kris beskriver Rambo, förutom patologiska drivkrafter, flera andra drivkrafter som han kallar ”kris-katalysatorer”, och det kan vara värt att nämna de katalysatorer som relaterar till sådant jag möter i mitt intervjumaterial. En av katalysatorerna är mystiska erfarenheter, vilket både Mariam och Safira har upplevt. Safira har i en desperat situation följt med en iransk vän till kyrkan eftersom hon hört att de kan ge henne praktisk hjälp. I kyrkan känner hon motstridiga känslor. Hon beskriver först hur hon är beredd att gå ut

---

<sup>54</sup> Rambo. *Understanding Religious Conversion*, 52



ur kyrkan när pastorn säger att Jesus är Gud. *Nej, det här är inte för mig. Jag måste gå. Gud är en!* Men så börjar de sjunga igen och sången berör henne så hon sitter kvar.

Och jag älskade den låten. Den handlade om att Gud kan ändra sorger till glädje och att Gud är vårt enda hopp. Och de sjöng den sången och det var första gången som jag vågade tala med Gud direkt. Och fråga honom. Innan det var Gud en, Mohammed var den siste profeten... Han är Allah, det finns ingen annan. Så... jag vågar inte prata och fråga Gud. Men i det här momentet så sa jag: "Gud, jag vet inte vem du är. Jag pratar med dig som har skapat mig. Jag vet inte ditt namn. Är det Jesus? Allah? Vad som helst! Jag vet inte vem som har skapat mig. Jag behöver dig. Om du finns – kom och fräls mig! Jag behöver din hjälp! Min situation i familjen är i kaos!" Jag berättade allt. Och sen när jag sa: "Vem är du? Är du Jesus eller Allah? Visa mig!" När jag sa det kom det en värme i hela min kropp och jag började gråta. Och så skrattade jag.

Safiras reaktion är alltså somatisk och får både hennes bror och församlingens pastor att reagera. Brodern undrar varför hon gråter och varnar henne för att de ljuger i kyrkan. Pastorn kommer fram och frågar om han får be för henne. Det får han, men när han undrar om hon vill ge sitt hjärta till Jesus så säger hon nej. Safira beskriver det som att hon var rädd. Hon kände av en kraft, som hon i intervjun beskriver som den helige Ande, men hon vågade inte lämna islam. Efter den här händelsen förvärras livet ytterligare – såväl för familjen som för Safira personligen. Samma dag som hon var i kyrkan börjar hon höra en röst i huvudet som säger att tiden är inne för henne att dö nu. Rösten lämnar henne inte utan återkommer med jämna mellanrum. Den säger att hon hade allt i sitt hemland, men nu finns inget kvar, så det är lika bra att hon tar livet av sig. Safira beskriver det som att det var som en revolution inne i hennes huvud och till slut driver rösten henne att ta klivet upp i fönstret för att hoppa. När hon står i fönstret förbannar hon Allah som inte bryr sig om henne, trots hennes iver att vara god muslim. Hon tvivlar också på Jesus. *Ingen av dem har rätt!* När hon ska hoppa hör hon en svag röst som säger: *Min dotter, vänta på mig! Jag är Jesus! Vänta på mig!* Efter detta har hon inget minne av vad som hänt förrän hon ligger på sängen och hennes föräldrar står gråtande vid sängen. Föräldrarna är djupt skadade och de bestämmer sig för att aldrig prata om den här händelsen igen. Safira gör alltså både erfarenheten av en kraft som påverkar henne somatiskt så hon känner värme och börjar gråta, men hon hör också röster – både en ond röst som vill ta livet av henne och i sista en svagare röst som hon identifierar som Jesus.

I Mariams berättelse hittar man minst två olika kriskatalysatorer – en mystisk händelse och ett helande. Mariam känner förtvivlan över att hennes vän ligger för döden i koma på ett sjukhus i Sverige. Den sjuka kvinnans barn kommer mista sin enda vårdnadshavare om hon dör och

familjen ber Mariam, som de anser vara renhjärtad, att be för den sjuka kvinnan. I denna situation känner sig Mariam totalt förtvivlad och utlämnad. Hon går till en kyrka för att hitta en stilla plats att be. Senare på kvällen när hon kommer hem fortsätter hon be:

Och sen började jag be till honom. Till Jesus. Och sen började jag be: ”Snälla, hjälp henne! Det här är hennes familj. De behöver henne!” På natten när jag sov så drömde jag att jag var på sjukhuset. Och X sov på en säng. En vit säng. Och jag står bredvid henne. Och det var en man. Han hade vita kläder. Och hans ansikte – det var som ljus! Och han säger till X: ”Kom upp!” Jag säger till honom att den här kvinnan hon är död. I morgon kommer maskarna att äta henne. Läkarna kommer ta bort henne. Hon är död! Han sa till mig: ”Jag säger att hon ska komma upp. *Jag* säger det. Jag är Jesus och jag säger att hon ska komma upp.” När Jesus sa att hon ska komma upp så satte hon sig upp i sängen. När jag vaknade berättar jag till min man. Och jag vet inte vad som har hänt. Om hon är död eller om det har skett ett mirakel. Jag frågade min man, han heter Y, vad ska jag göra nu? ”Men ring dottern!” Så jag ringde på morgonen klockan sju till hennes dotter och hon sa: ”Det har hänt ett mirakel! Hon lever! Det har skett ett mirakel! ...Hon dricker saft och sitter på sängen och äter frukost.”

Rambo skriver att en katalysator kan vara just sjukdom och helande<sup>55</sup> och Mariam får alltså uppleva detta också – inte för egen del, men för väninnans del som hon just bett för. En intressant detalj i Mariams berättelse är att hon berättar om sin dröm för sin make när hon vaknar. Det Mariam inte vet i den här stunden är att hennes man redan är kristen, men har inte vågat berätta detta för henne av rädsla för att hon ska lämna honom. När det sen visar sig att kvinnan har blivit frisk vågar maken berätta för Mariam att han är kristen. Helandeundret i kombination med att hon får veta att maken konverterat leder Mariam in i sökande och tvivel, vilket i sin tur sen leder till en ny personlig kris. I den här krisen vet hon inte vad som är sant längre och hon är rädd för att göra sig skyldig till apostasi, med allt vad det innebär. Rambo har även en katalysator som han kallar just ”apostasi” och som ju gäller alla mina informanter.<sup>56</sup>

### **3.4 Sökande (Quest)**

För en konvertit kan ofta krisstadiet, sökandestadiet och mötet med annan tro hänga ihop med varandra. Sökandet intensifieras ofta i kriser, men kan ha funnits redan innan. Ett möte med en kristen person eller en kris kan också vara det som informanten uppfattar som startskottet på sökandet. När jag analyserar mina informanternas berättelser ser jag olika responsstilar. Två av dem verkar vara sökare redan i sitt hemland. Jag är inte säker på att de vet vad de söker,

---

<sup>55</sup> Rambo. *Understanding Religious Conversion*, 49

<sup>56</sup> Ibid, 53-54

men de är missnöjda med den tro, de värderingar och synsätt som finns i hemlandet. Även om sökandet har börjat redan i hemlandet så har den strukturella tillgängligheten varit så begränsad att det är först när de lämnar landet som det blir möjligt att gå in i ett mer aktivt sökande. Ali har redan börjat tvivla starkt på mullornas läror och de känslomässiga banden till religionen har börjat brytas. Det gör förmodligen att han är mer öppen för nya influenser. Under flykten är det flera gånger kristna människor som hjälper honom. När han kommer till Sverige får de bo i en kyrka och Ali beskriver det så här:

Det var mycket kärlek! Det var fantastiskt för mig. I muslimländer så får inte kristna och judar gå till moskén. Man säger att de är ”kafir”. De är smutsiga... Men jag tänkte: I muslimländer får inte de komma. Men här. Vi får sova här. De hjälper oss. Även på söndagen. De började gudstjänsten. Vi var bakom, men det var ingen skillnad. De kände inte att ”det är muslimer i kyrkan, då kan vi inte fira gudstjänst”. De ville inte få bort oss. Och i kyrkan fanns många kläder och filter. Och de sa ”ni kan ta dem så ni inte blir sjuka”.

Hassan brottades mycket med ifall sunni eller shiaislam var den rätta vägen. Han hade fått en bibel redan i Iran, och försökt läsa den, men inte förstått den. I Grekland träffar han återigen kristna människor men då är han inte längre lika sökande, åtminstone till en början. Han beskriver det såhär:

Och det var i Grekland... Jag tänkte inte så mycket på kyrkan. Det var en tom tid. Jag hade inte så mycket pengar och jag äter inte så ofta mat. Och en annan kompis, han bor i Frankrike nu, han bjuder mig till en persisk kyrka i Grekland. Och det var många afghaner och iranier som går dit. De har varje söndag gudstjänst på persiska.

Det som motiverar Hassan är i det här läget inte sökandet efter religiös mening i tillvaron utan det faktum att de serverade mat gratis och han behövde spara pengar för att ta sig vidare.

Det är först efter att Hassan varit i kyrkan några gånger som det religiösa sökandet tar ny fart. En kvinna från Iran tar sig an honom och ber för honom. Han pratar av sig med henne och han upplever att han blir bättre när hon ber för honom. En dag är hon bara borta. Men hon har lämnat en bibel. Han börjar återigen läsa och kompisens som tog honom till kyrkan säger:

Du behöver inte läsa hela boken. Du är en sökare. Du måste läsa det här Nya Testamentet. Börja med Matteus, Johannes, Lukas och Markus. Okej. Jag läste där. Och sen började jag läsa.

När Hassan kommer till Sverige söker han själv upp en kyrka. I kyrkan som han går till nu finns en kvinna som talar persiska och som översätter både vid gudstjänster och bibelkurser.

Hussein har en kompis som berättade för honom om Jesus, men han reagerar först negativt på det. Han är övertygad om att hans tro, islam, är rätt. Jag tolkar det som att problemen han hade med den religiösa polisen i Iran inte fått honom att tvivla på islam, utan det är snarare ett missnöje med regimen och tolkningarna av islam. Hos Hussein ser man tydligt hur de känslomässiga bindningarna till sin egen tradition och kultur gör att han brottas med både rädsla och nyfikenhet i mötet med kristendomen:

Och han berättade om Jesus för mig. Men ibland säger jag: ”Nej, jag vill inte. Jag är trött.” För jag var rädd. Förstår du vad jag menar? Jag var rädd för min gamla gud. Och sen så tänker jag att det här (kristendomen) är nog sanning. Och jag tror inte längre att jag kan förlora min själ. Och när jag var med i kyrkan så känns det bra. Jag hade många, många frågor. Och när jag började i kyrkan. Som en mobil till en laddare. Det blev mer och mer. Och jag frågade alltid prästen frågor. Och de svarade mig.

Den här känslomässiga brottningen nämner flera av informanterna. Det är en känslomässig brottning i bemärkelsen att de har blivit varnade för att lämna islam och inlärd att kristendomen är falsk men samtidigt upplever de att kristendomen har en stark dragningskraft. Youssef säger att han tror att han ska bli straffad av Allah om han går till kyrkan och det är först när han ser andra afghanska killar gå till kyrkan och att inget händer med dem som han vågar gå själv. Den känslomässiga brottningen beror inte bara på Allahs straff utan också på att deras familj och många vänner fortfarande är muslimer och de är oroliga för vilka konsekvenser omvändelsen skulle få för deras familje- och vänskapsrelationer. Oavsett vad som orsakar känslorna förstår man att det är en verklig brottningskamp som tar mycket kraft och energi. Mariam uttrycker det såhär:

Jag sitter fast mellan islam och kristendom. Vad händer? Vad ska jag göra?...Det är väldigt svårt, väldigt svårt för mig att förstå vilken väg som är rätt. Den här – min gamla väg. Eller den här – den nya vägen. Det är mycket svårt...Men mitt hjärta och det här huvudet. Det är mycket hårt. Och jag kunde inte bestämma mig. Jag fick huvudvärk. Och jag bara sitter hemma och tänker. Och på natten kunde jag inte sova bra...Jag fick ont i mitt hjärta. Jag äter mycket medicin, men det hjälper inte.

Det är ingen av informanterna som säger något om att de att de har funderat över att lämna gudstron helt och hållet. Safira är den som är närmast när hon står i fönstret och ropar förtvivlat till en Gud som hon i stort sett gett upp hoppet om. För de andra är tron på en Gud inget som de tycks ifrågasätta. Det är islams bild av Gud som de tycks brottas med och den religiösa praktiken inom islam. Informanterna nämner även en del motiverande strukturer som de finner lockande med kristendomen. Det kan dels handla om viljan att hitta ett

attraktivt konceptuellt system och där kan man se att några av dem jämför islam och kristendom och kommer fram till att kristendomen är bättre. Hussein säger så här:

Och alltid när jag var ensam, så jämförde jag islam och kristendom. Och jag tänker: ”vi förlorar själva på islam”...Men i kristen tro så säger de att Gud är snäll. Gud är din vän. I islam får du inte säga att du är vän med Gud.

Ali och Youssef funderar båda över kriget och våldet i islam. Ali hade redan i hemlandet och under flykten googlat på Jesus och tyckte att han skilde sig från Mohammed:

När jag läser om att Jesus erbjuder andra att bli kristna så är det aldrig genom krig. Han bara säger ”kom, kom”. Bara en gång – i kyrkan (eller templet, min anm) så blir han arg och slänger saker. Det är allt. Bara den gången... Men Mohammed – han erbjuder med krig. Om du tar emot (tron) så är det bra. Om du inte vill så måste du dö.

Youssef säger:

Och jag började läsa om Jesus. Jag läste alltså...att han är sanningen och så. Han visar rätt väg. Jesus hade aldrig krigat mot någon. Men jag själv, när jag jämförde med islam och så, de berättar alltid om krig.

De här uttalandena är subjektiva. Huruvida de stämmer med verkligheten eller inte kan naturligtvis diskuteras. Man skulle kunna ha invändningar mot såväl deras syn på islam som kristendom här och hävda att de svartmålar islam och skönmålar kristendomen. Men det här är deras personliga erfarenheter. Hassan skiljer mellan fanatiska muslimer och mer moderata och tycks medveten om att han vuxit upp i en fanatisk miljö och att all islam inte ser ut på samma sätt som han erfarit. I kyrkan fastnar informanterna framförallt för texter som handlar om Jesus, där kärleken står i centrum. Det blir en väldigt annorlunda undervisning som framstår som mycket mer attraktiv. Flera av informanterna nämner också det personliga anslaget som kristendomen har och att man kan tala med Gud på sitt eget språk. Hassan säger att tidigare var religionen bara ett måste, bara krav:

Men nu jag har relation. Jag kan prata med (Gud) själv. Jag och min Gud förstår varandra. När jag vill läsa bibel så läser jag på persiska eller vilket språk spelar ingen roll. När jag var muslim var det bara på arabiska. Jag förstår inte de arabiska orden. Men nu förstår jag.

Flera av dem nämner också frid i hjärtat, lugn och att deras personlighet förändrats till det bättre. Den här förändrade gudsbilden verkar hos flera av dem påverka den egna självbilden positivt. Både längtan efter frid och upplevelsen av att få en mer positiv självbild är andra motivationsfaktorer. Rambo nämnde också etablera och upprätta relationer som en motivationsfaktor. Det är tydligt hos flera av konvertiterna att de söker en social gemenskap.

De känner sig ensamma och vilsna. Och kyrkorna erbjuder en miljö som för flera av dem visar sig vara både fysiskt, psykiskt och andligt stärkande.

### 3.5 Möte (Encounter)

Informanternas första möte med kristendomen eller kristna ser väldigt olika ut. I det här avsnittet vill jag främst ha fokus på trosföreträdarnas roll. Vilka är de? Hur ser deras missionsstrategier ut? En sak som förvånade mig var att den första kristna person som alla informanter kom i kontakt med var en landsman. Det var någon som talade deras språk och som antingen direkt började berätta för dem om Jesus eller som ville få med dem till kyrkan. Alla männen jag intervjuade har bott på olika platser i både Europa och Sverige och det blir tydligt att kyrkan och kristna har funnits närvarande på flera platser – inte bara i de städer där de nu befinner sig. Jag uppfattar det som att deras kristna landsmän ibland kan vara ganska påträngande i sin iver att dra med dem till kyrkan eller berätta om Jesus. När de talar om mötet med svenskar – antingen pastorer eller medlemmar så låter det snarare som att svenskarna är snälla och hjälpvilliga. De får mat, husrum, kläder och känner att de är välkomna till kyrkan. Men det verkar som om svenskarna är försiktigare i sitt missionerande. Ali säger:

Jag har blivit god vän med A och B och deras vänner. Jag har mycket kontakt med dem. Men de sa aldrig att jag måste bli kristen. Nej. Jag tänkte själv och bestämde själv. Sen (efter att ha läst, jämfört och tänkt) jag sa till A: ”Nu vill jag döpa mig”. Då blev hon glad.

Safira har en väldigt positiv bild av kyrkan och när jag frågar henne om det är någonting hon tycker att svenska församlingar borde tänka på eller lära sig så svarar hon:

Men jag tycker att svenskar är för snälla. Alltså ni respekterar jättemycket. Det behövs inte. Svenskar respekterar jättemycket muslimer, men det behövs inte. Någon måste väcka dem.

I de berättelser som jag analyserat verkar inte svenskar vara lika missionerande som troende afghaner och iranier. Men däremot kan det finnas svenskar som de möter i församlingarna som blir förebilder och auktoriteter för dem. Flera av dem nämner pastorns betydelse. Ibland är det oklart om det är bara pastorn de avser eller om det är någon annan ledare. Hassan berättar att han valde den kyrka han går till nu för att ”när pastorerna i den kyrkan pratar om Bibeln så kommer det på deras hjärtan”. Jag tolkar det som att han menar att det känns som det de säger kommer direkt från hjärtat och att det märks att de har en kärlek till Bibeln. Det märks att alla är tagna av pastorens och prästernas omsorg om dem som individer, att de tar sig tid att lyssna och svara på frågor. Prästerna och pastorerna ter sig väldigt annorlunda

jämfört med de mullor de träffat i hemländerna. Vad gäller bemötandet kan det vara viktigt att säga att kulturskillnader förmodligen spelar in en hel del här. Det positiva bemötande som pastorn ger skulle de kunna få på flera håll i det svenska samhället och inte bara i kyrkan. Däremot är det möjligt att konvertiterna sätter bemötandet i relation till den kristna tron och att det förstärker deras positiva bild av kristendomen. Det faktum att flera av konvertiterna nämner pastorers och ledares betydelse kan också ha med kultur att göra. Det blir naturligt och självklart för dem att se pastorn som en auktoritet.

I det nya sammanhanget som mina informanter befinner sig i, både på flykten och i Sverige är de i en miljö där de varken förstår språk eller kultur särskilt väl. De är utsatta på många sätt och riskerar att bli marginaliserade. Det är inte konstigt om kyrkan i det här läget framstår som en attraktiv gemenskap för dem. Där erbjuds både materiell hjälp och gemenskap. Jag trodde att någon av mina informanter skulle nämna kyrkans betydelse för anpassningen till det svenska samhället och språkinläringen. När jag har besökt språkcaféer och liknande på olika håll i Sverige (både i kyrkor och på andra platser) så är det just mötet med svenskar och längtan efter att bli del av kulturen här som har motiverat människorna där att komma. Det kan hända att det är en viktig sak även för mina informanter, men det är ingen av dem som säger det. De talar mycket om värdet av den kristna gemenskapen, men det verkar som om de hellre söker sig till kristna gemenskaper där det talas farsi och dari om sådana erbjuds. Att få läsa Bibeln, be och tillbe på modersmålet framstår som stort och viktigt.

Rambo nämner kontextualisering och att det varierar i missionsområden i vilken utsträckning missionärerna väljer att anpassa budskapet till omgivningen. När jag analyserar intervjuerna kan jag inte med säkerhet svara på hur kontextualiseringen sett ut för mina informanter. Flera av dem har ju hört evangeliet genom sina landsmän, vilket innebär att de fått den kristna tron presenterad för sig av någon som förstår deras kultur och det underlättar kommunikationen. Flera av dem har gått en alphakurs, d v s en grundkurs i kristen tro som används i många kyrkor.<sup>57</sup> Några har också gått en kurs som heter Al Massira.<sup>58</sup> Där tar man fasta på gemensamma nämnare som finns i Bibeln och Koranen och förklarar kristen tro på ett sätt så det går att föra dialog om både likheter och skillnader. Al Massira är utvecklad i Mellanöstern av kristna som vill förklara kristen tro för muslimska landsmän, men den har

---

<sup>57</sup> <http://sverige.alpha.org/>

<sup>58</sup> <https://www.almassira.org/>

även använts på flera håll i Europa. Informanterna säger att de har uppskattat kurserna, men går inte in på vad de har lärt sig av dem.

### **3.6 Interaktion (Interaction)**

När informanterna kommit över det första stadiet av sökande och tvivel och kommit fram till att de vill utforska kristen tro och liv ytterligare så följer interaktionsstadiet. Något som varit genomgående hos alla mina informanter är att de verkar tillbringa mycket tid i kyrkan. De går på alphakurser, Al Massira-kurser, bibelstudier och gudstjänster. Tron och gemenskapen blir mycket viktig för dem. Safira nämner att hennes församling har alphakurser två gånger varje vecka, för att det är så många afghaner i församlingen och de behöver lära sig och förstå mer om den kristna tron. Hassan säger:

Det finns mycket att tala om i Bibeln. Jag tycker om att sitta och diskutera de här bibelorden tillsammans. Det är därför jag far till olika kyrkor och vi sitter och läser Bibeln.

Hussein berättar att han tycker om bönen och förbönen:

Jag älskar när någon ber för mig. Och det finns många människor som ber för mig. Men, några människor, när de ber för mig så känner jag hur kroppen blir varm....Och kyrkan för mig, det är en plats som man inte kan jämföra med någon annan plats. Här är lugnt och jag har en känsla av att träffa människor, prata, be. Det är bra. Ja, för mig, jag tror det.

Jag frågar Ali om det är viktigt att gå till kyrkan och han svarar:

Ja, det är bra. Det är inte viktigt (nödvändigt att) du måste gå, men det är bra om en kristen person går till kyrkan för att lära sig. Särskilt för oss, för vi kan ingenting. Allting står inte i Bibeln, så man måste gå till kyrkan. Det finns nattvard t ex, men vi vet inte vad nattvard är. Man måste kolla vad nattvard är. Och det finns många saker av samma slag.

Det blir tydligt i berättelserna att gemenskapen utgör en lärande gemenskap för konvertiterna. De lär sig mer om vad det är att vara kristen genom att studera kristna, delta i gudstjänstliv, sjunga sånger, delta i ritualer och samtala om tron. Alla informanter utom en berättar att de varit i flera olika kyrkor, även om de räknar en kyrka som sin egen. De upplever att alla kyrkorna har ett tydligt fokus på Jesus och att det inte skiljer sig så mycket åt. En sak som slår mig i mötet med informanterna är att de inte verkar ha något emot att gå till kyrkan flera dagar i veckan. Eftersom det är få församlingar som erbjuder aktiviteter varje dag i veckan så kan det vara en anledning till att de besöker flera olika kyrkor i stan.

Interaktionsstadiet är också det stadium där konvertiterna börjar identifiera sig själva med kristendomen. Ritualerna hjälper dem att förena teori och praktik, retoriken i undervisning,



lovsånger och bön ger dem ett tolkande system och roller som de får hjälper dem att hitta en plats och tillhörighet. När jag träffar konvertiterna märks detta på olika sätt i deras berättelser. Det märks att de bearbetar och delvis tolkar om sina berättelser i ljuset av den nyfunna tron. Alla informanter betonar den intima relationen med Gud som något stort, men två av dem använder en formulering som jag har hört många gånger i kyrkan när människor vill förklara den kristna tron. De säger ”kristen tro är inte religion utan relation med Gud”. Eftersom två informanter använder denna formulering nästan ordagrant så anar jag att de har hört den i kyrkan. Det behöver naturligtvis inte betyda att de inte upplever att det är så, tvärtom kan de ju tycka att det är en formulering som fångar vad de känner, men det är ett exempel på att de inlemmar språkbruk som finns i kyrkan och gör det till sitt eget.

Mariam berättar om en hel del interaktion med troende innan hon fattar beslutet att tro på Jesus. Hennes man och några av hans kristna vänner sitter ofta med henne, talar om Jesus och uppmanar henne att följa med till kyrkan:

Då, en söndag så åkte min man och jag tillsammans till kyrkan. Och sen fortsatte vi att gå varje söndag. Och de är väldigt snälla mot mig. Och varje gång lär jag känna folket och kyrkan bättre. Och sen läser jag Bibeln själv och lär känna Jesus mer – vem han är. Och när de har gudstjänst så översätter min man åt mig. Och sen bestämde jag att det här är rätt väg och jag vill bli kristen. Jag fick ett dop i kyrkan.

Safira är den som kanske har minst interaktion med kristna och kyrkan innan hon fattar beslutet att bli kristen, men den gång hon var i kyrkan berördes hon på ett sätt som fick stora konsekvenser. En intressant aspekt i hennes berättelser, som knyter an till interaktion, är att pastorn kommer på besök hem till henne kort efter att hon försökt begå självmord. När han träffar Safira så frågar han direkt om Jesus har visat sig för henne. Det faktum att han kommer hem till Safira visar att han är mån om interaktionen. Det är omöjligt att säga vad som skulle hänt om pastorn inte kommit, men man kan konstatera att hans besök var betydelsefullt för Safiras religiösa utveckling.

Hos alla informanter tycks interaktionen vara intensiv och består av både formella och informella möjligheter att inlemmas djupare i gemenskapen. Det finns formella aktiviteter och ritualer i t ex gudstjänst, lovsång, tillbedjan och bibelundervisning som de kan delta i tillsammans med andra troende, men det sker också en informell interaktion genom att de lär känna kristna människor och blir del av en gemenskap som påverkar dem. De fikar tillsammans efter gudstjänsten, de följer med församlingsmedlemmar hem och tittar på fotboll, de får följa med församlingsmedlemmar på olika aktiviteter – både inom och utanför

kyrkan. All denna interaktion hjälper dem att upptäcka och anamma ett nytt tolkningssystem. De etablerar en vardagsverklighet där det nya perspektivet börjar dominera alltmer.

### 3.7 Beslut (Commitment)

Överlåtelsestadiet eller beslutsfattandet är själva förankringspunkten i omvändelsen. Den här överlåtelsen ser olika ut i olika religioner. I kristen tradition utgör dopet en mycket tydlig initieringsrit där den troende kliver ner i dopgraven, sänks ned i vattnet som en symbol för att hen dör bort från det gamla livet och uppstår till ett nytt liv i Kristus och i gemenskap med den troende församlingen. I kyrkor som praktiserar vuxendop är det vanligt att man har någon form av dopskola eller dopsamtal för att dopkandidaterna ska vara medvetna om dopets konsekvenser. Majoriteten av mina informanter har gått alphakurs, som har gjort att de har fått en grundförståelse i vad kristen tro handlar om. I många fall har överlåtelsen börjat ske redan innan dopet, men dopritualen blir en synlig bekräftelse på beslutet att bli en kristen som resten av församlingen ser och erkänner. Överlåtelsen till kristen tro fortsätter naturligtvis även efter dopet i form av fördjupning i lära och praxis. Nattvarden är en annan ritual i kristendomen som vittnar om överlåtelse eftersom måltiden handlar om viljan till gemenskap med Kristus och församlingen, där brödet och vinet som delas i nattvarden symboliserar Jesu kropp och blod som utgjuts till många för syndernas förlåtelse.<sup>59</sup> I nattvarden uppmanas deltagarna också att se varandra som ett – eftersom ”alla får de del av ett och samma bröd”. Nattvarden innehåller både element av syndabekännelse och förlåtelse. Mina informanter har alla valt att döpa sig, men det är inte alltid dopet som de väljer att berätta om för att skildra hur deras beslutsfattande har gått till. Flera av dem uppehåller sig vid en händelse eller ett beslut som föranleder dopet och dopet blir en senare offentlig bekräftelse på ett beslut som de har tagit i sin ensamhet eller i sällskap av någon de samtalat med. När Safira får besök av pastorn frågar han så småningom om hon vill ge sitt liv till Jesus och Safira säger att om han löser hennes problem så ska hon följa honom och göra allt han säger under resten av hennes liv. Pastorn förklarar då att det inte är så det funkar:

”Han älskar dig utan villkor. Utan att du har förtjänt... Men en enda sak som du ska göra är att låta honom komma in, i ditt liv och i ditt hjärta.” Ok, sa jag, och började be. Och omvände mig från mina synder. Så jag gav mitt hjärta.

---

<sup>59</sup> Olika kyrkor har olika nattvardssyn och det blir för komplext att redogöra för de olika skillnaderna här. Inom de kyrkor som mina informanter kommer ifrån är det vanligast att man anser att nattvarden *symboliserar* Jesu kropp och blod till skillnad från t ex katolska kyrkan där man tänker sig att brödet och vinet förvandlas till Jesu kropp och blod.

Safira börjar gå till kyrkan och en tid därefter döps hon. I Safiras berättelse märker man tydligt den motivation som först driver henne till att överväga att lämna sitt hjärta till Jesus – motivationen att få hjälp med de problem hon har. Och hon upplever att Gud hjälper henne i de problemsituationer hon står i. När tron fördjupas ytterligare är det snarare andra motiv som driver henne, t ex viljan att förstå mer av vem Gud är eller ivern att berätta för andra om sin tro.

Det är inte så många som berättar ingående om själva beslutet att bli kristen. I efterhand tänker jag att jag borde ha frågat dem om de har ett speciellt tillfälle när de bestämde sig för att bli kristna, för då kanske jag hade fått mer uttömmande svar. En annan anledning till att det inte berättas om det kan vara att beslutet att bli kristen har varit mer av en process och att de inte vet exakt när de "blev kristna". De berättar istället detaljerat om vägen till tro, om sökandet och krisen. Alla informanter som jag har träffat berättar att de fått frid i hjärtat när de har gett sitt liv till Jesus. En längtan efter frid i ett kaotiskt liv är en stark motivationskraft och här upplever allihop att den längtan uppfylls. Det är inte alltid som denna längtan funnits från början, men någon gång under interaktionen med kyrkan och de kristna så väcks en andlig längtan efter frid.

### **3.8 Konsekvenser (Consequences)**

Om informanterna säger relativt lite om överlåtelsefasen så säger de desto mer om konsekvenserna av konverteringen. Det handlar både om konsekvenser kopplade till deras egen personlighet och till sociala konsekvenser – både i och utanför kyrkan. Konsekvenserna kan vara både positiva och negativa. En av de positiva personliga konsekvenserna som nämns är deras förändrade själstillstånd. Att de känner sig lugna och trygga genom tron på Jesus är något som alla nämner. De nämner också den personliga relationen som de har till Jesus. Hussein och Youssef har båda fått avslag på sina asylansökningar, men betonar trots detta att de inte känner sig rädda utan litar på Gud. Hussein:

Jag har fått ett avslag. Och jag vet det, jag måste fortsätta att kämpa. Gud hjälper oss. Jag vet att det kommer. Jag tänker inte som förut att livet inte har någon betydelse. Nu tänker jag på framtiden och tror att det kommer bli bra.

Om deras frid är äkta eller om de fortfarande känner så ifall de avvisas kan jag naturligtvis aldrig veta. Jag kan bara konstatera att de känns trygga och övertygade när vi gör intervjuerna. Youssef berättar att hans liv har förändrats på andra positiva sätt sedan han kom till tro. Han har slutat med sitt självskaðebeteende och med alkohol sedan han kom till tro. Dessutom berättar han att hans sociala liv och beteende har förändrats och att han tidigare

inte vågade gå ut bland folk, men att han nu kan umgås med alla. Youssef isolerade sig redan i sitt hemland, eftersom hans funktionshinder stigmatiserade honom och gjorde att han utsattes för mobbing från tidiga år. På sättet han förklarar om sin rädsla för samhället och sociala kontakter får jag bilden av att det inte bara är vanlig blyghet han har kommit över utan att han blivit befriad från social fobi och har fått en upprättad självbild. När jag frågade om han upplever att tron har förändrat honom kom svaret ”ja, ja” med starkt eftertryck och ett stort leende och han berättar att andra märker förändringen hos honom. Det är värt att påpeka att det svenska samhället har ett mycket bättre bemötande av funktionshindrade och att det som sågs som ett stigma i Youssefs hemland inte gör det här, vilket säkert också påverkar situationen. Men Youssefs upplevelse är att det är just den kristna tron som gett honom modet att relatera till andra.

De andra konvertiterna nämner också att den kristna tron kan förändra ens sätt att tänka och bete sig och att andra människor i deras omgivning märker det. När jag ber Hassan berätta om vad tron betyder i hans liv så säger han först att han inte har upplevt något mirakel eller helande eller liknande. Han berättar istället hur hans mamma, som är muslim, märker en stor positiv förändring hos honom:

Min mamma hon sa: ”Förut var du (betedde du dig) som om du vore dum i huvudet! Du tänkte inte så mycket på familjen. Bara på dig själv.” Jag jobbade mycket i Iran och sen försvinner bara mina pengar. (Hon sa) ”Du dricker hela tiden, du träffar tjejer, du reser ut på landet. Du är inte så mycket hemma. Men nu har du blivit lugn. Det händer någonting i dig. Förut när du var muslim så gick du bara till moskén om du var tvungen. Om du bestämde själv ville du inte gå till moskén. Nä, ingenting. Jag kommer inte ihåg att du har gått själv till moskén. Men nu: Den här söndagen ska jag vara i kyrkan. Eller: Det kanske finns någon kvällsgrupp i kyrkan. Det spelar ingen roll vilken kyrka, du gillar att vara där. Det har hänt något med ditt hjärta.”

Mariam har också en berättelse om förändrat beteende, men det gäller inte henne själv utan hennes man. Han blev kristen före henne, men vågade inte berätta. Det Mariam däremot märkte var makens förändrade beteende i hemmet:

Förut så visade min man inte respekt mot mig. Det var förut. Det var en arg man. Hela tiden. (Arg) på sig själv och på andra. Efter en tid blev det helt tvärtom. Han blev snäll mot mig och han gjorde saker hemma själv, som att laga mat. Han blev helt tvärtom mot hur han hade varit förut... Varje dag blev han bättre mot mig. Han respekterar mig mer och mer.

Det är inte så många av informanterna som sätter ord på vad det är som orsakar denna förändring i beteendet, förutom att det är en konsekvens av den nya tron. Hassan är den ende som kopplar det till undervisning som han fått i kyrkan. Han berättar att han vid ett tillfälle hörde någon tala om att ”kroppen är ett tempel för den helige Anden”<sup>60</sup> och han tyckte först att det lät märkligt. Men sedan förstod han det som att Gud skapade honom och Guds ande bor i honom. När han gör saker som inte är bra utan förstör kroppen, som att dricka alkohol eller använda droger, så är det saker som Guds ande inte vill ha, som Anden säger ”nej” till. Hassan säger att det var bra ord, som han tog till sig. I det bibelavsnitt som Hassan refererar till så är den genomgående tanken att allting är tillåtet för den som är kristen – men allt är inte nyttigt och uppbyggande. Den kristne tillhör inte längre sig själv utan Gud och om Guds ande bor i en borde man också ära Gud med sin kropp och inte göra saker som bryter ned den. I Bibeln tas otukt som ett exempel på sådant som är synd mot ens egen kropp, men Hassan kopplar bibelordet även till alkohol och droger som kan bryta ner kroppen. Hassan har ju tidigare levt ett liv där han både använt mycket alkohol och träffat många olika tjejer och det här bibelordet och undervisningen kring det verkar ha varit något som bidragit till det förändrade beteendet.

Informanternas missionsiver är också något som slår mig. Alla utom en berättar om hur viktigt det är för dem att dela med sig av sin tro till andra. Så här säger Youssef:

Jag försöker berätta för mina kompisar. Jag har en kompis som heter NN och han döptes precis, för 2-3 månader sedan. Alltså! Jag vill berätta för alla vad som är sanningen. Alltså, det som Jesus har gjort för oss. Vi kan inte göra något. Bara berätta för andra. Om vi alla gör det så kommer det bli lugn i hela världen.

Vilka konsekvenser tron får för informanternas familjerelationer och vänskapsrelationer ser väldigt olika ut. I några fall, som Mariams och Safiras, så har fler familjemedlemmar kommit till tro. Mariams mamma och pappa kom till tro strax efter henne, men familjen och vänner i Iran tog till en början starkt avstånd från dem. Med tiden har det ändrats och nu är det fler släktingar som har kommit till tro på Jesus, även om inte alla är positiva.

Att relationerna till familjen är viktiga för informanterna framkommer tydligt och jag anar att det finns mycket rädsla i att bli förkastad av dem som man älskar. Speciellt relationen till sina mammor är det flera som nämner. Youssef berättar att hans tro fått konsekvenser för familjen i Pakistan och att hans mamma är arg på honom och har sagt till alla i byn att hon inte längre

---

<sup>60</sup> 1 Kor 6,19

har kontakt med honom, men de pratar trots det emellanåt. Men Youssef är ledsen över att hon inte vill lyssna på när hon berättar om Jesus. Det kommer en värme i Youssefs röst när han pratar om sin mamma och det märks att han älskar henne mycket.

Hussein har inte vågat berätta för sin mamma och syskon ännu att han har blivit kristen. Jag frågar honom om han tror att de skulle ta avstånd från honom om de visste att han konverterat. Han sa:

Det är svårt. Jag vet att det är jättesvårt. Men man måste börja berätta för dem – sakta, sakta. Ibland så pratar jag med dem och jag tänker att jag måste berätta för dem om alla människor i Sverige. Så att de ser att det är mycket skillnad mellan Iran och här. De (svenskarna) är snälla. De förstår när jag pratar. De respekterar mig. De tänker att du är människa. I Iran är det inte så. De säger: ”Du är afghan!”

Jag tolkar det som att Husseins plan är att försöka ge en bild av hur annorlunda samhället är i Sverige och steg för steg berätta om sin nyfunna tro. Jag märker att det är svårt och känslösamt för honom att tala om familjen, så jag vill inte ställa fler följdfrågor. Det är tydligt att han inte vill att de ska vända honom ryggen. Ali är försiktig med att berätta om sin tro för folk och det beror på att hans familj finns i ett utsatt läge i Afghanistan. Han är rädd för att berätta för landsmän i Sverige och är försiktig med vilka han blir vän med på sociala medier. Han har själv sett i hemlandet hur det gick för en afghansk man som blev kristen. Dagen efter mannens konvertering hade blivit känd så dödades han. Det är förmodligen minnen som detta som gör att Ali är så försiktig. Konvertiterna berättar också om utsatthet i Sverige. Att muslimer i Sverige, framförallt landsmän, blir arga på dem och fördömer deras beslut. Safira berättar om hur det är när andra iranier eller afghaner ser henne i kristna sammanhang:

”Är du från Iran?” Jag säger ”yes”. ”Du är inte muslim?” ”Nej!” Då säger de: ”Finns det kristna i Iran också?” Då berättar jag att jag var muslim, men inte nu längre. Jag börjar berätta om Jesus. Då blir de arga. De vill inte prata. De lämnar samtalet. Jag kan aldrig...de bara lämnar. Smutsig, eller.... Innan blev jag ledsen, men...jag förstår dem.

Hussein berättar att hans muslimska kompisar tjafsar med honom om hans tro och Youssef säger att han har berättat om sin tro för muslimska kompisar i Sverige vid flera tillfällen, men att de blir arga. Hassan säger att det är skillnad på vilka muslimer man möter och varifrån de kommer. Han är inte rädd för muslimer i allmänhet utan mest för att möta pashtuner från hans hemtrakter eftersom han upplever dem vara fundamentalister.

Trots att konvertiterna möter motstånd från landsmän så vågar flera av dem gå i polemik med dem som fördömer. Motståndet som informanterna möter från landsmän och andra muslimer i Sverige verkar ha stannat vid diskussioner eller att muslimer har lämnat samtalet i vredesmod. Mina informanter verkar också ha en förståelse för dessa reaktioner, eftersom de känner till tankemönster som finns i den egna kulturen och vet hur religionen har utövats i de här sammanhangen. Men samtidigt märker jag att de har en medvetenhet om att hoten kan vara reella. Hur ska de kunna veta när motståndet stannar vid munhuggeri eller om det kommer övergå i våld? Den största oron finns emellertid hos de informanter som inte fått uppehållstillstånd och som oroar sig över vilka konsekvenser det skulle få för dem om de utvisas till Afghanistan. Det var ingenting jag ville ha fokus på i mina intervjuer, men det var ändå en sak som kom upp några gånger när vi talade om konsekvenserna. När jag talar med dem uttrycker de samtidigt ett lugn över att Gud har allt i sin hand och att de känner sig trygga oavsett vad som sker. Jag har inte möjlighet att bedöma om det är en tro som skulle bestå även om de sätts i förvar och skickas till ett land i kaos, där flera av dem saknar kontaktnät. Jag vet bara att de i intervjustunden verkade mycket lugnare än vad jag tror att jag hade varit om jag levt i samma limbo.

## 4. ANALYS AV RESULTATET

Analysen enligt Rambo's modell visar på konversionens komplexitet. Jag har inte möjlighet att föra teoretiska diskussioner kring alla intressanta aspekter som kommer fram i de olika faserna. Min primära frågeställning i uppsatsen har varit: *Hur beskriver konvertiten själv sin tro och vägen till tro?* I analysen funderar jag också över följande underliggande frågor:

*Vad kännetecknar de faser som konvertiten går igenom i omvändelseprocessen? Hur kan interkulturell kompetens och religionsförståelse bidra till förståelsen av konvertiternas berättelser?*

Den första underliggande frågan besvarades i förra kapitlet och fungerar som en grund för vidare resonemang. I det här kapitlet vill jag belysa saker som jag sett i intervjuerna och relatera till forskning som jag nämnt i kapitel 2. I avsnitt 4.1 beskriver jag först de stora kontextuella förändringar som konvertiterna har gått igenom; i 4.2 försöker jag föra en diskussion kring det avståndstagande som konvertiterna visar gentemot islam; i 4.3 resonerar jag kring den sociala kontexten som konvertiterna möter och förståelsen av tron i detta sammanhang; i 4.4 berör jag det faktum att deras berättelser fokuserar ett *punctum* och försöker tolka berättelserna på ett sätt som gör detta *punctum* rättvisa. Hela diskussionen genomsyras av att jag vill visa på att förståelsen av konversionsberättelserna påverkas av vår förförståelse och våra perspektiv och jag vill belysa vad jag ser när jag låter interkulturella och religionsvetenskapliga perspektiv få utrymme i tolkningen.

### 4.1 Kontextuella faktorer

#### 4.1.1 Migration, anpassning och konversion

När jag har lyssnat på mina informanter blir det tydligt vilka enorma förändringar de har gått igenom. De har ryckts upp ur sin sociala och kulturella kontext och behöver hitta sin identitet i det nya sammanhanget. Majoriteten av forskningsstudier som gjorts på religiös identitet och migration fokuserar också just på flyktingens behov av att anpassa sig och integreras i det nya samhället och ser detta behov som en av de största anledningarna till att människor konverterar i samband med migration.<sup>61</sup> Koser Akcapar har i sin forskning velat lyfta en del andra perspektiv. Hennes forskning är mycket intressant för mig eftersom hon också studerat afghanska och iranska konvertiter fast i mycket större skala än jag har gjort och dessutom

---

<sup>61</sup> Koser Akcapar, "Religious conversions in forced migration", 61



över flera års tid. Dels lyfter hon flera olika saker som jag har mött i mina informanternas berättelser, men hon knyter också an till Rambos modell och menar att den inte riktigt kan fånga upp situationen för konvertiter som befinner sig i migrationssituationer. Det är en form av kris att befinna sig på flykt, men Akcapar menar att detta inte förklarar varför flyktingarna konverterar till just kristendomen. I hennes undersökningar befinner sig flyktingarna i Indien och Turkiet, där konvertering till kristendom knappast underlättar anpassningen till samhället. Hon föreslår därför att man i större utsträckning betonar kombinationen av kontextuella och institutionella faktorer när det gäller flyktingars omvändelseprocesser.<sup>62</sup> Kontextuella faktorer kan t ex vara de faktorer som lett till att flyktingarna har lämnat sina hemländer och omvärldens oförmåga att hantera flyktingsituationen medan institutionella faktorer kan handla om transnationella evangeliska nätverk som opererar inom hela regionen och som bidrar till att flyktingarna hittar en alternativ gemenskap till den som tagits ifrån dem vid flykten.<sup>63</sup> Precis som hos mina informanter berättar Akcapars intervjupersoner att de kände missnöje över situationen i sina hemländer. De var trötta på korruption, på mullornas och talibanernas version av islam. Anledningen till deras flykt är ett stort antal negativa faktorer som ackumulerats över tid och som till slut gör att de inte kan stanna kvar längre. Deras uppgivenhet över samhället gör också att flera av dem hamnar i en personlig kris där de börjar ifrågasätta islam och kulturella traditioner. Denna kris leder emellertid inte automatiskt till filosofiska religiösa tvivel, vilket det ofta gör i västvärlden, utan det handlar mer om att de alienerar sig från islam redan i hemlandet. Det här kan man även se hos mina informanter, t ex hos Ali, Youssef och Hassan. Men missnöje med den egna kulturen och religionen leder inte per automatik till att man blir kristen. Dels ansåg flera av konvertiterna i Akcapars undersökning att det inte var möjligt att konvertera i sina hemländer, eftersom det är förbjudet och bestraffas. Dessutom ökar också den strukturella tillgängligheten när de flyr sina hemländer, vilket öppnar upp för nya perspektiv. Akcapar skriver:

The demand for change in the sociopolitical environment may trigger their search for an alternative to Islam and political opinion. Yet, if it were not for their encounter with Evangelical groups, it would not have materialized.

En liknande analys görs i ett nummer av ”The Muslim World” där muslimska forskare konstaterar att missnöje med kvinnosynen i islam, tvivel kring Koranen, besvikelser över muslimers grymheter och nya globala informationskanaler är några av anledningarna till att muslimer lämnar tron. De nämner också att de kristna nätverken underlättar för och

---

<sup>62</sup> Koser Akcapar, ”Religious Conversion in Forced Migration”, 61

<sup>63</sup> Ibid, 66

uppmuntrar till konvertering.<sup>64</sup> Akcapar håller med om att kyrkorna uppmuntrar till konvertering, men hon säger att de konvertiter hon intervjuat uppfattar mötet med evangeliska företrädare positivt och de tror att de kan stärkas av att vara en del av ett kristet globalt nätverk.<sup>65</sup> Kristna som de lär känna i Turkiet eller Indien kan hjälpa dem att få kristna kontakter på andra håll i världen. Även islam har den här typen av globala nätverk, så det handlar kanske inte så mycket om att det är något nytt för dem att bekänna sig till en global gemenskap utan snarare att de byter ut sitt globala nätverk.

#### *4.1.2 Kristna nätverk och mission*

Den evangeliska kyrkans globala nätverk som Akcapar nämner är värt att säga något om. Kyrkan har från första början varit en global missionsrörelse, där det tidigt fanns en mångfald av kulturell bakgrund hos de troende och en uppmaning att gå ut i hela världen med evangeliet.<sup>66</sup> Det finns idag nätverk av kyrkor över hela världen och många av dem – i synnerhet de evangeliska och pentekostala kyrkorna - bedriver aktiv mission. För dessa grupper handlar mission om förkunnelse av tron genom såväl ord som praktisk handling, där den troende både förväntas berätta för andra om sin tro och leva ut tron praktiskt i vardagen. Kännetecknande för många evangeliska och pentekostala grupper är också att de inte har varit nationskyrkor och har kanske därför haft lättare att identifiera sig med de utsatta och marginaliserade i vissa sammanhang. I Bibeln är migration i allmänhet och flyktingskap i synnerhet dessutom ett återkommande tema. Det finns därför många uppmaningar i både Gamla och Nya Testamentet att ta sig an de utsatta och värna om främlingen.<sup>67</sup> Det här kan vara bidragande orsaker till att kyrkorna är aktiva agenter i flyktingmottagande arbete på olika håll i världen.

## **4.2 Relationen till islam**

### *4.2.1 Apostasi*

När jag frågade informanterna om konsekvenserna som deras nyfunna tro får så tog alla upp begreppet apostasi. De använder inte ordet apostasi, utan nämner det mer i ordalag av att ”muslimer säger att du ska dödas om du lämnar islam”. Att apostasi uppfattas så allvarligt av muslimer har både med religionen (tolkningen av Koranen) och med kulturella aspekter att

---

<sup>64</sup> Khalil, Mohammad Hassan och Mucahit Bilici. ”Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives from former Muslims.” *The Muslim World* 97, nr 1 (2007): 111-124, 120

<sup>65</sup> Koser Akcapar, ”Religious conversions in forced migration”, 66

<sup>66</sup> Se tex Jesu missionsbefallning i Matt 28,18-20 där lärjungarna uppmanas att gå till jordens yttersta gräns för att göra alla människor till lärjungar eller Apg 13 där Paulus och Barnabas sänds ut som missionärer av kyrkan i Antiochia för att nå ”hedningarna” (icke-judar) med evangelium.

<sup>67</sup> Se t ex 2 Mos 22,21-23; Sak 7,10; Jes 58,6-11; Luk 4,18-19; Apg 10,28; Gal 3,28

göra. Konvertiterna kommer från kollektiva kulturer där deras beslut inte bara berör dem själva utan hela familjen och beslutet uppfattas dra skam över släkten. I en kultur som är individualistisk och sekulariserad är religionsbyte en privatsak – i en religiös och kollektiv kultur uppfattas det helt annorlunda. Det är bl a apostasi och faran som det innebär att skicka tillbaka konvertiter till hemländerna som blivit en stark anledning till protester och upprörda känslor från flera kyrkor och privatpersoner som reagerar mot utvisningarna av konvertiter. Inom islam finns det olika syn på apostasi beroende på vilken skola man tillhör, men en vanlig definition är ”en muslim som i ord eller handling lämnar/sviker islam medvetet”.<sup>68</sup> Enligt flera tolkningar av sharialagarna ska apostasi bestraffas med döden. Det här slås bland annat fast av Ahmed el-Tayyib, den högste imamen på Al-Azhar-universitetet i Kairo.<sup>69</sup> Al-Azhar är ett av de mest framstående och betydelsefulla muslimska universiteterna i världen. Pew Research Center gjorde 2013 en undersökning där de undersökte muslimers syn på sharia. De upptäckte då att majoriteten av muslimerna i deras undersökning (som omfattade muslimska länder över hela världen) ansåg att sharialagen var en gudagiven lag som bara har en enda sann betydelse och de vill att denna lag ska gälla i deras land. Samtidigt visade undersökningen att deras åsikter skiljde sig åt när det kom till hur lagen skulle appliceras. Majoriteten av muslimerna ville gärna att sharia skulle tillämpas i frågor som gällde familjedispyter eller konflikter som rörde deras ägodelar. Färre av dem höll med om att man skulle hugga av händerna på tjuvar eller döda dem som lämnade islam.<sup>70</sup> Däremot visade undersökningen att länder som Afghanistan och Pakistan tillhör de länder där allmänheten i hög utsträckning delar uppfattningen att apostasi ska bestraffas med döden, så många som 78% av befolkningen i Afghanistan ansåg det. Iran var inte med i den ovan nämnda undersökningen, men Iran är ett av de länder i världen som dömer ut flest dödsstraff och det kan utdömas för brott av både religiös och kriminell karaktär. I en bilaga till tidningen *Independent* sammanställde journalisten Louis Doré en lista över länder där apostasi bestraffas med döden. De länder som mina informanter kommer från/varit bosatta i finns alla med på hans lista.<sup>71</sup> Pernilla Ouis, docent i hälsa och samhälle med inriktning på kön,

---

<sup>68</sup> Wikipedia.”Apostasy in Islam”; tillgänglig på: [https://en.wikipedia.org/wiki/Apostasy\\_in\\_Islam](https://en.wikipedia.org/wiki/Apostasy_in_Islam); besökt den 23. okt 2019

<sup>69</sup> World Watch Monitor. “Al Azhar: To leave Islam is treason”, tillgänglig på:

<https://www.worldwatchmonitor.org/2016/06/al-azhar-to-leave-islam-is-treason/> ; besökt den 23. okt 2019

<sup>70</sup> “The Worlds Muslims: Religion, Politics and Society. Chapter 1: Beliefs about sharia”. Pew Research Center: Religion and Public Life, publicerad den 30. april 2013; tillgänglig på:

<https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/> ; besökt den 29. okt 2019

<sup>71</sup> Louis Doré. “The countries where apostasy is punishable by death”. *Indy100/Independent* den 27. maj, 2017; tillgänglig på: “<https://www.indy100.com/article/the-countries-where-apostasy-is-punishable-by-death--Z110j2Uwxb>”; besökt den 29. okt, 2019

hederskultur och normkonflikter vid Malmö Universitet, belyser i en intervju svårigheten med att lämna islam eftersom det får så stora konsekvenser för individen.<sup>72</sup> Hon har själv varit muslim, men vill idag inte säga vad hon tror på. Med detta i åtanke är det kanske inte så konstigt att mina informanter uppfattar kristendomen som mer fredlig. Kyrkan har mycket att stå till svars för genom historien och har bidragit till förtryck av såväl individer som grupper i samhället, men jag vet inte om mina informanter känner till det. Det är inget de nämner i intervjuerna. Den bild som de har av kyrkan är att det är en välkomnande gemenskap som hjälper dem i svårigheter även när de fortfarande var muslimer. I Sverige präglas dessutom flera kyrkor, inte minst Svenska kyrkan, av en vilja att förstå och gå i dialog med andra religioner, vilket förmodligen förstärker skillnaderna från deras hemländer. Ali uttrycker förvåningen över att han får husrum i en kyrka och att han är välkommen att vara där även under gudstjänsttid. Det skulle aldrig förekomma att någon som inte delar tron får vistas i de moskéer han har besökt i hemlandet. Svenska myndigheter bestrider inte allvaret med apostasi utan är medvetna om konsekvenserna som det kan få för konvertiten. I en intervju i Dagen ställer Jacob Zetterman frågan till Migrationsverkets chef Fredrik Beijer:

”Är det säkert för konvertiter att utvisas till Afghanistan? Beijer svarar: ”En person som lämnat islam kan inte utvisas, det finns en stor risk för en sådan person att återvända.” ”Ändå utvisas människor som säger sig ha konverterat. Är de säkra?” frågar Zetterman. ”Det är en bedömning som görs av oss att de inte kommer ha behov av att manifesteras sin kristna tro. Vi bedömer att den inte är trovärdig, då löper de ingen risk vid ett återvändande.” ”Men nu utvisas faktiskt konvertiter,” envisas Zetterman. ”Det ligger i betraktarens öga, vi bedömer att de inte är konvertiter, för då skulle vi inte ha utvisat dem.”<sup>73</sup>

Det framgår alltså här att för konvertiter, som verkligen är konvertiter, innebär det en stor fara att återvända till hemländerna. Åsikterna går alltså inte isär gällande riskerna som apostasi medför utan det är huruvida konvertiten anses vara trovärdig eller inte som man är oense om.

#### 4.2.2 Synen på islam hos konvertiten och hos svenska församlingar

Daniel Enstedt, som undersökt hur levd apostasi tar sig uttryck i Sverige, skriver att han under sitt fältarbete snabbt blev varse att islamkritiken i livsberättelserna var en central del av apostaternas självförståelse. Det framträdde en tydlig kritik av och distansering från islam.

---

<sup>72</sup> Niklas, Orrenius. ”Svenskar fattar inte vilket tabu det är att lämna islam!”, *Dagens nyheter*; tillgänglig på <https://www.dn.se/nyheter/sverige/svenskar-fattar-inte-vilket-tabu-det-ar-att-lamna-islam/>; besökt den 30. maj, 2018

<sup>73</sup> Jakob, Zetterman. ”Migrationsverket: Vi utvisar inte konvertiter till Afghanistan”, *Dagen*; tillgänglig på <https://www.dagen.se/nyheter/migrationsverket-vi-utvisar-inte-konvertiter-till-afghanistan-1.1265681>; besökt den 16 sept, 2019

Den här distanseringen syns tydligt även i mina informanternas berättelser. Rambo skriver om apostasi och de psykologiska processer som de går igenom. Han menar att vi lättare kan förstå det hårda avståndstagandet från den gamla religionen om vi sätter oss in i konvertiternas situation. Även om man upplevt den tidigare religionen som negativ och destruktiv så finns det massor av element som format en och som är svåra att släppa. Trosvissheten som man kanske hade, årscyklar med högtider och annat som man varit van att förhålla sig till, ledarsskapsstrukturer, saker i kulturen som berikat en och inte minst alla relationer man haft till människor. Vårt förflutna lever i våra hjärtan och tankar och det finns ingen enkel flykt från det förflutna, menar Rambo:

Conversion is painful for many because it uproots converts from their past and throws them into a new future. However exciting the new option may be, the convert may not want to give up past relationships and modes of living that are still in many ways a part of his or her core identity. Denigration, then, is one tool for making the change more palatable or amendable.<sup>74</sup>

Den här smärtan som Rambo beskriver ser jag hos de av informanterna som fortfarande har familj och släkt som är muslimer. Även om nästan alla beskriver islam negativt så är det ingen av konvertiterna som har något ont att säga om den egna familjen eller om hur islam har utövats där. Samma sak upptäcker Daniel Enstedt i sin undersökning. När han flyttar fokus från den iranska regimen och offentlighetens islam till föräldrarnas och hemmets islam framträder en mer positiv bild.<sup>75</sup> Det här tror jag är väldigt viktigt att se när man möter apostater, så att inte ens egen bild av muslimer och islam enbart färgas av den kritiska bild de har av offentlighetens och mullornas form av islam. Konvertiterna har ju inte enbart negativa bilder av muslimer som de mött. Samtidigt som de kan uttrycka stark avsky för mullans läror så bär de kanske med sig bilden av en mor som älskat dem, vilket gör att de kan se att kritik mot en viss lära inte är samma sak som att tycka illa om muslimer. En del av de människor de älskar mest är muslimer. Men för svenskar, särskilt om inte vi har några nära relationer till muslimer, finns en risk att apostaternas berättelser spär på islamofobi och förakt för muslimer, vilket ibland märks i samhället, inte minst på sociala medier. Bert de Ruiten är en missionär och författare som i många år har ägnat sig åt relationer mellan kristna och muslimer.<sup>76</sup> Redan 2011, vid ett besök i svenska församlingar, så varnade han för islamofobi som han upplevde

---

<sup>74</sup> Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*, 54

<sup>75</sup> Enstedt, "Levd apostasi bland ex-muslimer. Erfarenheter av att lämna islam i Sverige", i *Levd religion. Det heliga i vardagen*, red. Daniel Enstedt och Katarina Plank, (Lund: Nordic Academic Press, 2018)

<sup>76</sup> <https://www.europeanea.org/bert-de-ruiter/>

fanns hos kristna i Europa. Han beskrev det som en irrationell oro över att muslimer ska ta över den europeiska kontinenten. Han förnekar inte problem som finns med islam i mötet med de europeiska samhällena, men vill betona behovet av att knyta vänskapsrelationer och att försöka förstå varför muslimer tänker och resonerar som de gör och påminner om att kristna är kallade att älska alla medmänniskor.<sup>77</sup> Sedan 2011 har de främlingsfientliga krafterna vuxit sig starkare i såväl Europa som i Sverige och Bert de Ruiters uppmaning är än mer aktuell nu. För att förstå människor från andra kulturer och religioner och kunna knyta vänskapsrelationer blir interkulturell kompetens viktig. Den kan hjälpa oss att förstå vad vi själva formas av och bli vaksamma på om vi dömer den andre utifrån fel måttstock eller utifrån våra fördomar. Bert de Ruiters har ägnat större delen av sitt liv att lära känna och förstå muslimer trots att han inte delar deras tro och det har resulterat i att han talar om dem med mycket kärlek och respekt. Jag tror att hans perspektiv är viktigt att ta till sig för svenska församlingar, inte minst församlingar som har många konvertiter och som får se och höra mycket av islams negativa sida.

### **4.3 Informanterna och den sociala kontexten**

#### *4.3.1 Levd religion och omvändelse som "centered sets"*

Tidigare i uppsatsen nämnde jag hur sociologiska perspektiv har blivit allt vanligare att belysa i konversionsforskning.<sup>78</sup> Det här gäller inte bara konversionsforskningen utan religionsforskning i allmänhet. Det finns ett allt större intresse för den levda religionen. I sin bok, som heter just *Levd religion. Det heliga i vardagen*, så ger författarna en bra förklaring till varför det är viktigt att studera levd religion.

Ett levd religion-perspektiv kan hjälpa oss att korrigera vår egen förståelse av religion, såväl inom akademiska studier som annorstädes. Det är inte bara studenter och en intresserad allmänhet som behöver träna sig i detta. Även forskare som är experter på religion tycks, med Graham Harveys något provocerande formulering, "ha svårt att gå ut och se, lukta, lyssna, smaka och känna religion" (Harvey 2013:1). Det räcker inte att undersöka hur religion framställs i textböcker eller medier (rapporterad religion) eller hur individer eller organisationer framställer sig själva och de traditioner de tillhör (representerad religion). Vi behöver även undersöka levd religion för att få syn på vad människor gör.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Kerstin Doyle. "Kristna i Europa lider av islamofobi", *Dagen*; tillgänglig på <https://www.dagen.se/kristna-i-europa-lider-av-islamofobi-1.133775>; besökt den 18. nov 2019

<sup>78</sup> Se sid 8 i uppsatsen.

<sup>79</sup> Daniel Enstedt och Katarina Plank. "Det heliga i vardagen.", i *Levd religion. Det heliga i vardagen*. (Lund: Nordic Academic Press, 2018), 9-25, 10

Mina intervjuer är ju ett exempel på information som faller under kategorin ”representerad religion”, men mina informanter har i så gott som alla fall närmat sig kyrkan med det levda förhållningssättet. Därför är det inte konstigt om deras förståelse av kyrkan och tron skulle skilja sig från beskrivningar som såväl rapporterad som representerad religion ger. När jag bad informanterna beskriva hur deras tro hade sett ut när de var muslimer så gjorde de det genom att berätta i vilken utsträckning de hade utfört religiösa muslimska praktiker. Det är också tydligt att de fäster stor vikt vid att delta i kyrkans olika aktiviteter nu när de är kristna och de verkar värdera den kristna gemenskapen mycket högt. Man kan fråga sig om konvertiterna rent av har insikter om kyrkan som varken forskare, myndigheter eller kristna besitter. När jag läser konvertitutredningen slår de fast:

I en stor del av de analyserande besluten har sökanden som åberopat konversion dessutom utövat sin kristna tro genom att delta i gudstjänster, i olika kyrkliga aktiviteter, såsom bibellektioner, konferenser och möten samt även praktiskt arbete i kyrkan i anknytning till detta. Migrationsverket har i sina beslut gjort en låg värdering av den faktiska religionsutövningen som deltagande i bön, sedvänjor, ritualer och gudstjänster.<sup>80</sup>

Det är inte bara Migrationsverket som missar betydelsen av den levda religionen. Jag kan konstatera att jag i hög grad är formad av att tänka och förhålla mig till religion utifrån hur den beskrivs som rapporterad och representerad, vilket också har format mina frågor och sättet jag gjort min undersökning på.

Ett sätt att uppgradera den levda religionen kan vara att resonera kring tro och omvändelse utifrån Hieberts teorier om olika ”set”. Då kommer man också åt de interkulturella perspektiven, vilket jag är intresserad av. Hiebert menar ju att olika världsåskådningar ser på verkligheten på olika sätt. Västvärlden tänker i hög utsträckning i form av det som Hiebert kallar för ”bounded sets”.<sup>81</sup> Det innebär att det blir viktigt att kategorisera och definiera vår verklighet på ett tydligt sätt. Till detta synsätt kan också läggas förståelsen av den autonoma individen. När vi presenterar oss säger vi oftast vårt namn och möjligen vad vi jobbar med. Skulle man bli presenterad som någons fru eller son så finns en risk att man skulle bli förnärmad, eftersom vårt autonoma jag är så viktigt för oss.

När vi förhåller oss till tro och förståelsen av konversion präglas vi av vårt ”bounded set”-tänk. De religiösa doktrinerna blir viktiga eftersom vi behöver definiera vad som är ortodoxi,

---

<sup>80</sup> Konvertitutredningen, 40

<sup>81</sup> Se tidigare resonemang på sid 18-19

rätt lära. Vi talar även om ortopraxi, rätt beteende, men även detta är färgat av hur vi förstår verkligheten och i båda fall känner vi ett behov av att dra gränser och försöka definiera vem som är kristen och inte. Det har under lång tid, inte minst i frikyrklig tradition, varit mycket viktigt att betona frälsningens individualitet och nödvändigheten i att fatta ett eget medvetet beslut att vara kristen. Då tänker man ofta på att personen bekänner sig till lärorna och deltar i praktikerna. Både doktriner och ortopraxi är i hög grad präglade av vår kultur. Västerländsk kristendom är påverkad av den utveckling som skett i det västerländska samhället under de senaste seklerna. Det betyder att kristna har formats av de filosofiska strömningar som funnits i Europa och haft behov av att försvara tron utifrån de utmaningar som mött dem i våra västerländska samhällen. Här har det funnits behov att klargöra vad som skiljer olika kristna samfund och kyrkor från varandra och tidvis har diskussioner om ortodoxi fått stora konsekvenser. I slutet av 1800-talet fanns det t ex baptister som landsförvisades och sattes i fängelse för att de inte höll fast vid samma dopsyn som Svenska kyrkan. I takt med att det svenska samhället har blivit mer sekulariserat behöver kyrkan alltmer diskutera och definiera sina dogmer i relation till det omgivande samhället. Ortopraxin påverkas på liknande sätt. Ibland har kristna försökt vara en motkultur till rådande värderingar och beteenden, men ofta har de också påverkats av strömningarna i samhället och man har omdefinierat både läror och praktiker. Genomgående ser man detta behov av att behöva definiera och klargöra vad som definierar en kristen och inte. Man kan ha olika uppfattningar om vad som ska definiera kristna, men man gör ändå någon form av kategorisering.

I kulturer som formas mer av ett ”centered set”-tänk så finns inte detta behov av att reflektera kring kategorier och definitioner på samma sätt. Där tänker man mycket mer i termer av relationer. Man är någon i relation till andra. Min familj, min klan, mina vänner definierar vem jag är. Den autonoma individualismen finns inte i alls lika hög utsträckning i dessa kulturer och därför är det inte självklart att det förekommer samma självreflexivitet som vi är vana vid i väst. När man närmar sig den kristna tron och tänker mer i ”centered sets” så är det inte i första hand ortodoxi och ortopraxi som är ens fokus. I stället konstaterar personen att hen har mött Jesus Kristus och vill följa honom.

Hos alla mina informanter är det här väldigt starkt uttryckt. Att den kristna gemenskapen hamnar i fokus hos människor som tänker mer i form av ”centered sets” är inte heller konstigt eftersom man är van att tänka på sig själv i relation till andra och definiera tillhörighet på det sättet. Med det här synsättet så är det riktningen som är viktigast – inte ens kunskap om tron eller att alla beteenden förändras över en natt, utan det faktum att man lever i relation med



Jesus och vill följa honom. Att följa honom kommer att innebära att man behöver förstå Jesu undervisning och försöka bli mer lik Jesus i sitt sätt att vara, men det är inte det som definierar tillhörigheten i Kristus.

När jag analyserade mina informanternas berättelser så slogs jag av att de kan nämna att de har gått alphakurser eller Al Massira-kurser, men de återgav inte kunskapsinnehållet i kurser eller undervisning när de ville förklara varför de kommit till tro. De betonar istället mötet med Jesus och längtan att följa honom. Det är personen Jesus som tillskrivs förvandlingen i deras liv. De nämner också att bön, förbön, lovsång och andra aspekter av den kristna gemenskapen är viktiga. Förändrat beteende nämner de, men det kan bero att jag har ställt ledande frågor till dem. Jag, som är mer präglad av "bounded set"-tänk, var nyfiken på hur den kristna tron hade förändrat deras beteende. Det inte säkert att de hade nämnt detta annars.

Jag slogs också av att de går till flera olika kyrkor och verkar trivas i alla just för att de upplever att Jesus är i centrum i kyrkorna. Det verkar vara viktigare än t ex de olika liturgiska uttryckssätten. Det är ganska stor skillnad i hur Svenska kyrkan och en pingstförsamling firar gudstjänst, men så länge informanterna upplever att Jesus är i centrum och att det är en välkomnande gemenskap verkar de inte fundera så mycket över uttryckssätten. Ali nämner i intervjun den religiösa praktikens betydelse. Han säger att det inte står något om nattvard i Bibeln, vilket ju är sant eftersom ordet "nattvard" inte används där. Därför slår Ali fast att måste man lära sig om nattvarden genom att delta och se hur den går till. Om vi leker med tanken att Ali dessutom varit i flera olika kyrkor (vilket är mycket troligt) och firat nattvard kommer han ha skaffat sig förståelse av hur den levda religionen, i det här fallet nattvarden, tar sig uttryck i olika församlingar. I någon kyrka kanske nattvarden firas med högtidlig liturgi där prästen har speciella kläder och man följer en formell nattvardsordning med mycket högläsning där prästen delar ut nattvarden till församlingen. I ett annat sammanhang kanske nattvarden är betydligt mer informell. En vanlig församlingsmedlem kanske läser instiftelseorden och sen skickas bröd och vin runt mellan församlingsmedlemmarna medan det spelas på gitarr och sjungs lovsång. Om man går till en lärobok eller googlar på "nattvard" så översköljs man snabbt med information om kyrkornas olika nattvardssyn och nattvarens symbolik. Jag är ganska övertygad om att Ali inte vet någonting om vad som skiljer den lutherska realpresensläran, den katolska transsubstantiationsläran eller Zwinglis mer symboliska syn på nattvarden åt. Det inte heller säkert att han vet vilka bibelställen man brukar knyta till nattvarden och läsa som instiftelseord. Däremot har han förmodligen en

större förståelse för hur den levda religionen tar sig uttryck än vad genomsnittssvensken har och kanske också än de som enbart går till en kyrka och firar nattvard.

Jag slås av när jag läser konvertitutredningen att den bild av religion som Migrationsverket har i hög grad kännetecknas av ett ”bounded set”-tänk och ett fokus på framförallt den rapporterade religionen så som den uttrycks i läroböcker. Det är ju inte bara Migrationsverket som ser religion på det här sättet utan det är något som kännetecknar stora delar av akademien och hela det europeiska samhället om man får tro en del av de forskare jag redan har citerat i uppsatsen.

#### 4.3.2 Den kristna gemenskapens betydelse och maktperspektiv

I mina intervjuer framgår det hos flera av informanterna att bönen, förbönen, lovsången och gemenskapen i kyrkan är viktig för dem. De tar del i både formella och informella aktiviteter. I intervjuerna nämner de framförallt de formella aktiviteterna som kyrkan erbjuder, men i en av kyrkorna där jag gjorde mina intervjuer hade man samlats för att äta kvällsmat tillsammans. När jag kom in satt ett antal konvertiter tillsammans med medlemmar i kyrkan och åt soppa och mackor och pratade. Det framgick vid andra intervjuer, efter det att vi avslutat vår inspelning och småpratade, att informanterna umgicks med församlingsmedlemmar på ett avslappnat sätt i vardagen. Det kunde t ex handla om att man gick hem till någon och såg på fotboll, åt ihop eller idrottade tillsammans. Jag nämnde tidigare att Rambo menar att den här typen av interaktion kallas för inkapslingsprocess. I forskning har stor vikt lagts vid att studera de mer formella aktiviteterna, t ex ritualer och liturgi för att belysa hur de används för att skapa och upprätthålla den världsbild som är rådande inom trosgemenskapen. Bön, förbön och lovsång har en sådan funktion. Relationerna skapar och förstärker också de emotionella banden i gruppen. Det är viktigt att se att de mer informella interaktionerna kan vara minst lika formativa som en kyrklig ritual. Enstedt och Plank skriver:

Inom forskningsfältet levd religion betonas vanligtvis praxisdimensionen. Kroppen är en självklar del av den *religiösa praktiken* som kan omfatta ritualer, ceremonier, kalenderritualer inom ramen för en religiös tradition, men också vardagslivets ritualer och handlingar som i hemmet eller under arbetet i en frivilligorganisation, ett soppkök eller ett stadsodlingsprojekt.<sup>82</sup>

---

<sup>82</sup> Enstedt & Plank. ”Det heliga i vardagen”, 15

Akcapar menar att de evangeliska kyrkorna som konvertiterna i hennes undersökningen fått kontakt med har fått funktionen av att vara ”a fictive kin”<sup>83</sup>, d v s de fyller den roll som normalt sett familjen eller klanen skulle ha fyllt om konvertiterna varit kvar i hemlandet. Just avsaknaden av familj, som några av mina informanter berättar om, tror jag gör att de här vardagliga handlingarna, den informella praktiken som sker i församlingen blir ännu viktigare för dem än vad det är för svenska församlingsmedlemmar. Det förstärker känslan av tillhörighet och får en att känna sig som del av en familj.

Eftersom kristna anklagas för proselytism<sup>84</sup> är det viktigt att fundera över maktperspektiven i mission. Är kristendomen och mission en förtryckande kraft? Jag är övertygad om att majoriteten av världens missionärer vill göra gott, men människor som vill hjälpa andra är inte alltid medvetna om att de besitter makt, t ex på grund av ålder, titel, ekonomisk ställning eller det faktum att man känner till kulturen och samhället på ett annat sätt än informanterna. När man vill hjälpa utsatta människor är det viktigt att fundera över hur ens välvillighet uppfattas. Uppfattar de utsatta personerna hjälpen som villkorlös eller uppfattar de dem som att den kommer med ett villkor – t ex att anamma kristendomen eller kanske en västerländsk sekulariserad ideologi? Den kristna missionshistorien är full av både goda och dåliga exempel på maktutövning. Det här är något som diskuterats inom kyrkornas mission under många år och även om det skett en omfattande självrannsakan på många håll är det fortsatt viktigt att fundera över maktförhållandena mellan konvertiterna och de människor som representerar kyrkan och ta anklagelserna om proselytism på allvar. Akcapar för ett långt resonemang kring detta och summerar:

More than anything else, new adherents appreciate the injection of moral values in line with their original culture and immediate visible changes they bring in their family and personal lives. Therefore, it would be wrong to suggest that Muslim refugees in this research are forced or tricked into Christianity by missionaries. Refugees are not passive victims but they actively seek new options to overcome their predicament and try to find new solutions. While some use conversion as a migration strategy to reach certain benefits, others become genuine believers in time.<sup>85</sup>

Den här positiva förändringen i konvertiternas beteende och värderingar som Akcapar nämner vittnar mina informanter också om, vid sidan om de andra fördelarna som de upplever att

---

<sup>83</sup> Koser Akcapar. ”Religious Conversion in Forced Migration”, 69

<sup>84</sup> Ordet proselyt betyder ”någon som tillkommit”, men proselyt/proselytism används numera ofta i nedvärderande bemärkelse när man misstänker att omvändelsen sker genom påtryckning från den missionerande individen/samfundet.

<sup>85</sup> Koser Akcapar, ”Religious conversions in forced migration”, 70

konversionen gett dem. Men även om konversionen upplevs positivt av konvertiten så finns det några saker som kan vara viktigt att tänka på för de församlingar som tar emot dem. Bytet av religion innebär per automatik att man måste släppa flera saker som format ens tänkande och person, men det är inte säkert att man behöver släppa allt. När man talar om integration in i nya sammanhang så brukar man varna för vad som händer när människor för lätt och snabbt släpper sin kulturella bakgrund. Risken är att de assimileras in i en ny kultur där de väldigt snabbt anammar allt det nya och förkastar det gamla, vilket i förlängningen gör dem rotlösa. Ett sundare sätt att integreras in i en ny kultur kan vara att hålla fast vid viktiga identitetsformade element samtidigt som man är öppen för att påverkas av det nya sammanhanget. När jag intervjuade mina informanter så slogs jag av att flera av dem sökte sig till kristna gemenskaper där det fanns landsmän och där det talades dari eller farsi och dessa grupper verkade betyda väldigt mycket för dem. Det är inte så konstigt att de gör det eftersom vi människor söker oss till det familjära. Dessutom är det nytt och stort för konvertiterna att de kan be till Gud på sitt eget språk och läsa Bibeln på modersmålet, vilket flera nämner i intervjuerna. Jag har vid vissa tillfällen hört röster från svenska församlingsmedlemmar att det blir ett problem med olika etniska grupper som bildar en egen gemenskap inom församlingen. Det försvårar integrationen. Jag kan förstå invändningen, men jag tror samtidigt att man behöver inse att det ligger en annan fara i att antyda att konvertiter ska släppa sina kulturella rötter både för att de kan bli rotlösa, men också för att deras kulturella perspektiv kan bidra till församlingens mångfald. Jag tror att församlingarna behöver arbeta för en integration där det sker ett ömsesidigt lärande från alla håll. Människor som har invandrat till Sverige kan behöva integreras i bemärkelsen att de behöver förstå det svenska samhället och där behöver svenskarna hjälpa dem, men jag tror samtidigt att konvertiter och andra invandrare kan lära svenska församlingsmedlemmar saker som har med kristet liv att göra – t ex gästfrihet, lydnad, hur Gud kan möta lidande och smärta mm. Jag tror att församlingarna kan lära sig mycket av att studera Bibeln tillsammans med konvertiterna. Bibelläsningen färgas alltid av den kultur man kommer ifrån och det är mycket möjligt att konvertiternas kultur och tro i många fall ligger närmre den kontext som bibeln skrevs i, vilket innebär att de kan uppfatta nyanser och bidra med perspektiv som västerlänningar har svårt att uppfatta eller förstå. Jag tror också att konvertiter kan inspirera svenskar till att leva mer missionellt.

En hel del av det jag har försökt belysa i det här underkapitlet har med interkulturell förståelse och begreppet religion att göra. Gudykunst efterlyser förmågan att ta in ett sk *third-culture perspective*, en kapacitet att ta in andra perspektiv än den egna kulturens. Eftersom kultur och

religion ofta är så sammanflätade finns det en risk att kommunikationen och förståelsen av konvertiternas berättelser drabbas av dubbel ineffektivitet ifall vi har både bristfällig förståelse kring begreppet religion och samtidigt glömmer de interkulturella perspektiven. Att uppvärdera den levda religionen, uppfatta skillnader och likheter mellan kulturer på korrekta sätt samt ha en ödmjukhet inför vad konvertiterna kan lära oss tror jag är väldigt viktigt för att vi ska kunna göra konvertiterna och deras berättelser rättvisa.

#### **4.4 Den personliga berättelsen**

Som jag försökte redogöra för i teoridelen så tror jag att konvertiternas berättelser är värda att ta på allvar. Gudykunst talar om att man i interkulturella sammanhang behöver vara noga med hur man kategoriserar informationen så man inte blandar ihop beskrivning, tolkning och värdering. I genomgången av intervjuerna i kapitel 3 försökte jag ge en beskrivning av det som informanterna sagt och jag förde också tolkande resonemang som kopplades till Rambos teorier. I det här avsnittet försöker jag ge exempel på ytterligare tolkning och analys som jag gör utifrån egna resonemang och litteratur, framförallt utifrån resonemang kring *punctum*.

##### *4.1 Studium och punctum i berättelserna*

Det är tydligt att konvertiternas berättelse är en rekonstruktion och att det är en berättelse i vardande. Om jag skulle intervju dem idag skulle förmodligen vissa beskrivningar och förklaringar låta annorlunda eftersom vi hela tiden omtolkar vår livsberättelse utifrån den plats vi befinner oss för närvarande. Vad som egentligen har hänt i omvändelseögonblicket kan jag inte komma åt, men jag kan se att det verkar finnas både *studium* och *punctum* i deras omvändelse, för att återgå till Sremacs vokabulär. När de berättar för mig om sin tro är det tydligt att de har socialiserats in i ett kristet sammanhang, att de kan använda vissa begrepp och att de är bekanta med hur det religiösa livet levs. Det finns ett *studium* som omger konvertiterna i form av det sociala sammanhanget och den kristna traditionen som de inlemmats i. Ett sätt att förklara omvändelsen kan vara att studera och dekonstruera detta *studium*. Samtidigt anar jag att det finns något mer än det här i deras berättelser, ett möte med en transcendent verklighet som är svår att beskriva och som inte låter sig fångas av diskurser. Det finns en iver hos dem att vilja dela händelser som har förändrat dem i grunden – deras *punctum*. Jag får lyssna till dessa *punctum*-händelser utifrån hur de försöker formulera dem, eftersom jag inte kan komma åt vad de upplevt, och därefter reflektera kring deras berättelser. När Mariam får uppleva helandeunder, när Safira hör Jesu röst, när Youssef känner värme strömma genom kroppen under pastorns förbön och när informanterna berättar om när de för första gången upplevde att Gud blev personlig så är jag övertygad om att det var händelser

som förändrade dem i grunden. ”Som en mobil till en laddare” försöker Hussein uttrycka det. Jag citerade tidigare Hieberts hänvisning till Bubers *Jag-Du* relation, som involverar både självutlämnande och lyssnande, en förbundsgemenskap med en person, inte ett kontrakt där man ska utföra ett gemensamt uppdrag.<sup>86</sup> Intimiteten till Jesus som konvertiterna beskriver liknar denna *Jag-Du* relation och det finns en fascination hos dem när de berättar om detta som anas i deras *punctum*. För flera av dem är det som att detta *punctum* är centrum i deras berättelse och det är den här händelsen de har velat berätta för mig om. Det andra berättandet tycks mer som nödvändig information för att ge bakgrund och förståelse för den här förvandlande händelsen. Att då låtsas som *punctum* inte existerar för att man inte kan beskriva det i vetenskapliga termer gör att man missar något väsentligt. *Punctum* kan inte skönjas lika tydligt i alla berättelserna. Jag är inte heller säker på att alla konvertiterna har gjort en medveten reflekterad rekonstruktion av sin konversion ännu. Kanske kommer rekonstruktionen bli tydligare, men jag upplever att den ibland tycks mer intuitiv hos en del av dem. Jag tror det är viktigt att påminna sig om att några av konvertiterna inte har så mycket utbildning och inte heller har funnits i en kultur där de har varit vana vid den graden av kritiskt tänkande och självreflexivitet som vi är vana vid i väst. Att de inte rekonstruerar omvändelseberättelserna på samma sätt som vi är vana vid behöver inte betyda att deras tro är svag eller bristfällig, utan det kanske handlar om att vi behöver ha andra perspektiv än våra västerländska, precis som jag redogjorde för tidigare.

#### 4.3.2 Konvertiternas *punctum* och tolkning

När jag lyssnar på konvertiterna och vill försöka komma åt deras förståelse av tron så tycker jag att det blir tydligt att deras *punctum* inte går att förstå utan att sätta religion och den personliga erfarenheten i centrum. Jag menar att dessa centrala och viktiga händelser som de berättar om har en transcendent och en transformerande dimension som man behöver förhålla sig till. Men uppfattar man den dimensionen om man lyssnar efter andra saker? Konvertitutredningen visar tydligt hur pastorer och handläggare vid Migrationsverket tolkar berättelser väldigt olika och det beror såklart på att den ena parten känner vänskap till konvertiten medan den andra parten har en bedömande funktion och ett regelverk att följa. Men till viss del tror jag också att det beror på att pastorer och församlingsmedlemmar har en annan förståelse av den kristna tron än vad handläggare har och därför ser andra dimensioner i berättelserna och jag vill försöka belysa det genom att peka på mina intervjuer och teorier som jag berört i uppsatsen. Om vi försöker förstå vem som är kristen utifrån Hieberts ”centered-

---

<sup>86</sup> Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues*, 125

set"-tänkande så är riktningen viktig, att Jesus är i centrum. Alla informanterna betonar Jesu centrala roll och att de vill följa honom. Hiebert säger att när vi tänker mer i termer av riktning snarare än att vi premierar rätt ortodoxi och ortopraxi så kan vi upptäcka att det finns andra styrkor hos dessa troende. Mina informanter kan inte redovisa i detalj för olika syn på frälsningen, men de ger uttryck för att ha upplevt trösten och friden som Jesus ger, en frid som enligt Bibeln är ett resultat av frälsningen. De beskriver hur Jesus bär när de förlorat sammanhang och människor som de älskar, de har känt en förvandlande kraft i sina liv som de tillskriver Jesus o s v. Den här personliga och intima relationen som de uttrycker i relation till Jesus är oerhört central för att förstå deras berättelse och kan närmast liknas vid en kärleksrelation. I en kärleksrelation kan överlåtelsen till någon vara mycket stark även om man inte hunnit lära sig så mycket om varandra ännu. Jag har också nämnt att alla är ivriga att missionera och jag tror att även det hör ihop med riktningen och den intima relationen med Jesus. Jesus säger "följ mig" till sina lärjungar i Bibeln och de följer honom och lär sig av honom genom att studera hans agerande, hur han bemöter människor, lyssna till vad han undervisar. I Bibeln ger Jesus lärjungarna befallningar som handlar om att gå till jordens yttersta gräns för att göra andra till lärjungar och ta Jesus själv som exempel för hur de ska leva livet. Informanterna som jag mött är betydligt mer missionerande än svenska kristna. Så om ett missionerande liv är en måttstock på vem som är kristen eller inte så skulle informanterna framstå som trovärdigare kristna än många svenska församlingsmedlemmar. Det finns också tillfällen när språket och kulturskillnader kan göra att man för lätt avfärdar någon som naiv eller okunnig. När Youssef entusiastiskt säger att "Alltså, det som Jesus gjort för oss. Vi kan bara berätta för andra. Om vi gör det kommer det bli lugn i hela världen", så kan man avfärda Youssef som naiv och tänka att han inte känner till krig och förtryck som kyrkan har orsakat i historien. Men man kan också fundera på om han i sitt förvandlande möte, sitt *punctum*, har erfarit en ny förståelse av frid. Trots att Gamla Testamentet är fullt av krigiska och hemska berättelser, så är samtidigt "shalom" (fred/frid) ett centralt budskap i bibeln och det finns en tro på att detta shalom en dag ska genomsyra hela skapelsen. I Nya Testamentet blir Jesus/Messias bäraren av detta "shalom" och efter Jesu uppståndelse kallas lärjungarna att med Andens kraft leva ut fredsriket på samma sätt som Jesus gjorde.<sup>87</sup> Det kan vara det här som Youssef har anat och försöker uttrycka och då har han nått djupare insikter än många kristna, även om han inte formulerar det i teologiskt högtravande termer.

---

<sup>87</sup> Joh 20,21

Mariam för också ett resonemang som skulle kunna förstås på olika sätt beroende på om man har kunskap om Bibeln och levd tro eller inte. Hon refererar till tvivel och kamp när hon inte vet om hon ska välja kristendom eller islam och i den kampen talar hon om att hon får ont i hjärtat och huvudet. Hon försöker äta smärtstillande men det hjälper inte. Innan vi avslutar intervjun säger hon att hon är så glad att hon nu har gett sitt hjärta, sitt huvud och hela sin person till Jesus och då anar jag en djupare dimension i det hon just sagt. Det var kanske inte enbart värken i huvudet och hjärtat i fysisk bemärkelse som hon talade om utan också i andlig bemärkelse. I Bibeln symboliserar ofta en hård panna (huvud med Mariams ord) någon som inte vill ta emot Guds budskap och en person som gör sitt hjärta hårt har inte förmågan att känna och låta sig förvandlas av Guds kärlek. Det kan vara så att Mariam försökte uttrycka något av dragkampen mellan synden och Guds vilja som hon upplevde i sitt liv, en andlig kamp som även tog sig uttryck i fysisk smärta. Mot synden hjälpte inte huvudvärkstabletter utan Jesus, och den upplevelsen blir viktig för henne. Att inre existentiell oro kan ta sig uttryck i fysisk smärta är ju allmänt vedertaget, men på språkliga och kulturella barriärer så uppfattade jag inte den andliga dimensionen i hennes berättelse förrän hon tog upp det på nytt i lite andra ordalag. Det är alltså lätt att missa den här typen av nyanser i berättelser och saknar man inblick i kristen terminologi blir det ännu svårare. Det är värt att nämna att det även skulle gå att göra intressanta och viktiga psykologiska analyser av Mariams kamp och värk, men jag har valt att lyfta det andliga perspektivet här för att jag uppfattade det som att det ligger närmast Mariams egen förklaring.

Mariams dröm och helandeunder är också intressant att reflektera över. Dels för att drömmar har en speciell betydelse i islam och drömmar om Jesus är viktiga och anses vara något man ska ta på allvar.<sup>88</sup> Men helandet som Mariam får vara med om har också stora likheter med ett helandeunder i Bibeln, där Jesus väcker upp en död flicka. Dessutom är helande något som den kristna traditionen bekräftar, så min gissning är att hon har upplevt att hon blir trodd när hon berättar för kristna om sin upplevelse.<sup>89</sup> Hennes starka upplevelse bekräftas alltså av andra. På liknande sätt är det med Safiras erfarenheter av att höra röster – både en ond röst som hon i beskriver som andlig kamp och en god röst som hon uppfattar som Jesu röst. Safiras upplevelser skulle kunna vara rösthallucinationer och handla om att hon upplevde någon form av psykotiskt tillstånd. Det skulle gå att spekulera i huruvida hon är schizofren och det skulle vara vanliga vetenskapliga förklaringar. Även om psykologisk forskning har

---

<sup>88</sup> My Islamic Dream. "Jesus"; tillgänglig på <https://www.myislamicdream.com/search.html?txtSearch=jesus&cmdSearch=Search>; besökt den 30. okt 2019

<sup>89</sup> Se Matt 9,18-26; Mark 5,21-43 och Luk 8,40-56



börjat ändras på det här området och börjar erkänna att rösthallucinationer är en mer komplex företeelse än man tidigare trott<sup>90</sup>, så skulle nog många hålla fast vid psykisk sjukdom som en förklaringsmodell. Men man kan också se Safiras förklaringsmodell som ett sätt att rekonstruera sin erfarenhet på ett sätt som passar in i den kristna världsbilden. I den kognitiva dimensionen i kristendomen, precis som i islam, finns tron på krafter som Hiebert kallar ”personliga krafter utan kropp”. I Bibeln förekommer onda andar som talar till och genom människor och kristna upplever att de genom tron på Jesus får del av den Helige Ande som blir som en inre röst för dem. Det finns också berättelser om människor som mött änglar eller Jesus och hört dem tala. Den här andliga kampen som Safira ger uttryck för är ett sätt att förklara kampen mellan ont och gott i kristna sammanhang. Kampen mellan ont och gott tar sig många uttryck men på ett personligt plan kan det innebära att människor betrycks av onda andar. Det här är inte en syn som delas av alla kristna, men kyrkor i Syd och karismatiska kyrkor, d v s majoriteten av de kristna i världen, delar denna syn. Man kan naturligtvis hävda att allt det här är ovetenskapligt, men faktum kvarstår att i den tradition som Safira nu har valt att tillhöra finns det människor som gjort samma upplevelser som hon och som tror på Bibelns berättelser och bekräftar hennes tolkning. Skulle Safira ha varit ateist skulle hon välja en annan förklaringsmodell, men i hennes *punctum* knyts den här upplevelsen av motstridiga röster till att Jesu röst räddar hennes liv, vilket blir en viktig pusselbit i hennes omvändelse. Om man vill göra Safiras egna upplevelse rättvisa är det därför viktigt att förstå i vilken tradition och sammanhang hon sätter in sin berättelse. Michael Polanyi, som var kemist och filosof, vände sig emot att vi gör kunskapen till något opersonligt och att vi i vår västerländska kultur har skilt fakta från värde och vetenskap från mänsklighet. Polanyi vill hitta vägar att byta ut det objektiva, opersonliga vetenskapliga idealet mot ett alternativt ideal där man i högre utsträckning ger utrymme för den vetandes personliga inblandning i processen. Det får honom att utveckla det som kallas för tyst kunskap. I all kunskapsöverförande finns en tyst dimension i form av tillit eller tro menar han:

We must now recognize belief once more as the source of all knowledge. Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and a cultural heritage, affiliation to a like-minded community: such are the impulses which shape our vision of the nature of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework.<sup>91</sup>

---

<sup>90</sup> Svensson, Karin. ”Inte bara psykiskt sjuka hör röster.” *Dagens Medicin*; tillgänglig på <https://www.dagensmedicin.se/artiklar/2015/03/11/inte-bara-psykiskt-sjuka-hor-roster/>; besökt den 23. okt 2019

<sup>91</sup> Michael Polanyi. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. (London: Routledge, 1962) 266

Polanyi menar att konst, moral, religiös tillbedjan, vetenskapliga teorier och annat som vi låter oss uppfyllas av ("be our dwelling place") utgör grogrunden för vår mentala utveckling. Han är i detta sammanhang kritisk till det ensidiga fokuset på vetenskaplig objektivitet.<sup>92</sup> Alla tillhör vi någon form av tradition som har format oss och om man är oförmögen att se kopplingarna till religion i konvertiternas berättelse, utan tolkar dem på ett annat sätt som man finner mer vetenskapligt, kan man fråga sig om det inte är ett minst lika stort problem som ett "inifrån-perspektiv", åtminstone om man ska bedöma huruvida berättelsen styrker att du är kristen eller inte. I ett mångkulturellt samhälle tror jag att det är av största vikt att vi lär oss förstå människor som har andra tolkningsramar än oss själva. Det är inte samma sak som att själv hålla med om tolkningen. Jag har försökt ge några exempel på hur förståelse för Bibeln och den kristna traditionen kan ge ytterligare dimensioner åt konvertiternas berättelser och jag tror att det är de här dimensionerna som pastorerna ser i mötet med konvertiterna men som handläggare och andra myndighetspersoner kan riskera att missa. Därför kan man fundera på om det inte vore bra att ta in religiös expertis i handläggningen av konvertitärenden för att inte missa viktig information när man ska försöka avgöra om konvertiterna är kristna på riktigt.

---

<sup>92</sup> Ibid, 286

## 5. AVSLUTNING

Avslutningsvis vill jag dela några slutsatser som jag drar av mitt uppsatsarbete. De fungerar både som en slags sammanfattning av uppsatsen och som rekommendation till församlingar och myndigheter. Jag vill dessutom ge några förslag på framtida forskning.

### 5.1 Slutsatser

Jag har velat visa på vad konvertiternas berättelser kan lära oss om omvändelse när vi har interkulturell förståelse och religionsvetenskapliga perspektiv i fokus. Jag gör inte anspråk på att ha fångat alla viktiga aspekter utan det här är några exempel på slutsatser som jag gör i relation till mina intervjuer och de teorier jag har använt.

- Omvändelse är ett komplext fenomen, där det omgivande samhället, mänskliga relationer och individuella faktorer påverkar konvertiten. Det gör att ingen konversion är den andra lik, även om det går att hitta vissa övergripande mönster. Dessutom är omvändelse en process där livsberättelsen hela tiden är under konstruktion och förfinas och förändras över tid utifrån de omständigheter och förutsättningar som råder. Omvändelsen är ett möte med en transcendent verklighet som beskrivs både som en transformerande kraft och något som skänker ett tillstånd av frid och trygghet hos konvertiten. Det är också ett möte med en transcendent kraft som konvertiten upplever sig ha en personlig relation med, en *Jag-Du* relation.

- Att lämna islam, apostasi, får stora konsekvenser för konvertiten. Det blir tydligt att tron inte bara är en privatsak utan att konversionen påverkar konvertitens relation till andra muslimer och försätter dem i en utsatt situation. Att skicka tillbaka en konvertit till Afghanistan, Pakistan eller Iran innebär fara för deras liv eftersom apostasi kan ge dödsstraff där. Det är också viktigt att komma ihåg att apostasi är en smärtsam process som ofta leder till att konvertiten behöver markera ett starkt avståndstagande från islam. I Sverige växer sig främlingsfientliga och muslimfientliga krafter allt starkare och jag tror därför att det är viktigt för församlingar som tagit emot konvertiter att inte automatiskt anamma samma syn på islam som konvertiterna har. Risker kan vara att svenska församlingsmedlemmar inte alltid förmår skilja mellan läran islam och muslimer på samma sätt som konvertiterna gör, utan sällar sig till den islamkritik som finns i samhället som ofta har undertoner av religionsfobi eller rasism.

- Konvertiternas erfarenhet och förståelse av den kristna tron är i hög grad en förståelse av tron som levd religion, eftersom de verkar föredra att lära sig tron genom både formella och informella praktiker i församlingen. Det gör att deras tro kan se annorlunda ut jämfört med kristen tro som den presenteras i läroböcker (rapporterad religion) eller tron så som en kristen själv skulle vilja formulera tron (representerad religion). Troende lever inte alltid som de lär, eller som läroböckerna lär ut och om man försöker bedöma om en konvertit är kristen eller inte är det därför viktigt att även ha en förståelse för hur den levda religionen ser ut.

- Om man försöker förstå f d muslimers konversionsberättelser kan det interkulturella perspektivet och religionsförståelse hjälpa en i tolkningen. Det finns en risk att man missar viktiga dimensioner och drar fel slutsatser i berättelserna om man enbart tolkar dem med västerländska glasögon. Det finns också en risk att man reducerar innehållet i konversionsberättelser om man analyserar dem efter en viss diskurs utan att reflektera över religionens betydelse eller det faktum att subjektets egen tolkning av händelsen måste ges ett värde.

-Att bedöma i konvertitären är svårt. Alla konversioner är inte genuina och Migrationsverket har en svår uppgift. Men jag har försökt att peka på att religionsblindheten skapar ett problem i det svenska samhället. Den fungerar likt skyggglappar som gör att sekulariserade svenskar bara ser religion så som den presenteras i läroböcker och dessutom ofta drar slutsatsen att religion är ett problem. *Vem som är äkta konvertit kanske ligger i betraktarens öga*, som Fredrik Beijer sa i Dagen-intervjun. Men min uppmaning till honom och andra i det sekulariserade Sverige blir i så fall att våga ta bort skyggglapparna. Då skulle kanske nya perspektiv öppna sig, perspektiv som är viktiga att ha för att klara av att möta inte bara konvertiter utan många andra människor och situationer i ett alltmer pluralistiskt samhälle.

## **5.2 Förslag på framtida forskning**

- Jag efterlyser mer forskning som belyser religionsblindheten i samhället. Den kan belysas från en mängd olika perspektiv, eftersom den existerar i politiken, hos myndigheter, på akademiska institutioner, i medierapportering o s v.

- Fler studier kring hur levd religion tar sig uttryck tror jag också är viktigt, både för de religiösa rörelserna själva och samhället i stort. I relation till min uppsats skulle det vara intressant att göra djupare studier kring hur den levda religionen ser ut i de sammanhang som konvertiterna befinner sig i.

- Att tolka bibeltexter tillsammans med konvertiter för att se vilka olika tolkningar som framkommer är spännande både utifrån interkulturellt och teologiskt perspektiv.

- Det vore också intressant att undersöka hur frikyrkorna ser på relationen till muslimer. Finns det en rädsla för islam? Betonas mission till muslimer eller behovet av att främja dialog med muslimer, för att bidra till ökad förståelse och harmoni i samhället? Eller finns det de som försöker missionera och föra dialog samtidigt och hur ser detta i så fall ut?

## BIBLIOGRAFI

“Al Azhar: To leave Islam is treason”, *World Watch Monitor*. Tillgänglig på: <https://www.worldwatchmonitor.org/2016/06/al-azhar-to-leave-islam-is-treason/>; besökt den 23. okt 2019

Berger, Peter B. & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966

Casanova, José. ”The problem of religion and the anxieties of European Secular Democracy”, *Religion and democracy in contemporary Europe*, ed Gabriel Motzkin and Yochi Fischer. Alliance Publishing Trust, 2008

Dahl, Øyvind. *Møter mellom mennesker: Innføring i interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal, 2013

Dahl, Øyvind. *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2001

Doré, Louis. “The countries where apostasy is punishable by death”. *Indy100/Independent*. Tillgänglig på <https://www.indy100.com/article/the-countries-where-apostasy-is-punishable-by-death--Z110j2Uwxb>; besökt den 29. okt 2019

Doyle, Kerstin. “Kristna i Europa lider av islamofobi”. *Dagen*. Tillgänglig på <https://www.dagen.se/kristna-i-europa-lider-av-islamofobi-1.133775>; besökt den 18 november 2019

Enstedt, Daniel. ”Levd apostasi bland ex-muslimer. Erfarenheter av att lämna islam i Sverige”, 9-25. I *Levd religion. Det heliga i vardagen*, red. Daniel Enstedt och Katarina Plank, Lund: Nordic Academic Press, 2018

Enstedt Daniel och Katarina Plank. ”Det heliga i vardagen”, 326-341. I *Levd religion. Det heliga i vardagen*, red Daniel Enstedt och Katarina Plank, Lund: Nordic Academic Press, 2018

Grace, Davie. “Thinking Sociologically About Religion: Implications for Faith Communities”. *Review of Religious Research* 54, (2012): 273-289  
DOI 10.1007/s13644-012-0077-y

Gudykunst, William B and Kim, Young Yun. *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. New York: Random House, 1984

Gudykunst W, Wiseman R & Hammer M. “An analysis of an integrated approach to intercultural training”, *International Journal of Intercultural Relations* 1, (1977): 99-110

Gustin Bergström, Maria et al., *Konvertitutredningen. Rapport om Migrationsverkets hantering av asylsökande*. Samverkansgruppen #rättilltro, 2019. Tillgänglig på: <https://www.pingst.se/integration/konvertitutredningen/>)

Hammar, Inger m fl. *Religionsblindhet*. Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2006

Hansson, Bo. "Begreppet religionsblindhet". I *Religionsblindhet*. Stiftelsen Sverige och kristen tro, 2006

Hiebert, Paul. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Michigan: Baker Books, 1994

Hiebert, Paul. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Michigan: Baker Academics, 2008

Jindra, Ines W. "Toward an Integrative Theory of Religious Conversion: A Review Essay of The Oxford Handbook of Religious Conversion by Lewis R. Rambo and Charles F. Farhadian", *Pastoral Psychology* 65, (2010): 329-343  
DOI 10.1007/s11089-014-0635-z

Khalil, Mohammad Hassan & Mucahit Bilici. "Conversion Out of Islam: A Study of Conversion Narratives of Former Muslims." *The Muslim World* 97, nr 1 (2007): 111-124

Koser Akcapar, Sebnem. "Religious conversions in forced migration: Comparative cases of Afghans in India and Iranians in Turkey", *Journal of Eurasian Studies* 10, nr 1 (2019): 61-74  
DOI 10.1177/18793665 1881 14666

McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. Belmont, California: Wordsworth Publishing Company, 1992

Orrenius, Niklas. "Svenskar fattar inte vilket tabu det är att lämna islam!", *Dagens nyheter*. Tillgänglig på <https://www.dn.se/nyheter/sverige/svenskar-fattar-inte-vilket-tabu-det-ar-att-lamna-islam/>; besökt den 30. maj 2018

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. London: Routledge, 1962 (reprinted 1998)

Psykologiguiden. "Dubbelprocessteori". Tillgänglig på: <https://www.psykologiguiden.se/psykologilexikon/?Lookup=dubbelprocessteori>); besökt den 27. sept 2019

Rambo, Lewis. *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press, 1993

Sremac, Srdjan. "Conversion and the Real: The (Im)Possibility of Testimonial Representation", *Pastoral Psychology* 65 (2016): 555-567  
DOI 10.1007/s11089-016-0692-6

Svensson, Karin. "Inte bara psykiskt sjuka hör röster." *Dagens Medicin*. Tillgänglig på: <https://www.dagensmedicin.se/artiklar/2015/03/11/inte-bara-psykiskt-sjuka-hor-roster/>; besökt den 23. okt 2019

Wenell, Fredrik. *Omvändelsens skillnad. En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2015

Wikipedia. "Apostasy in Islam". Tillgänglig på [https://en.wikipedia.org/wiki/Apostasy\\_in\\_Islam](https://en.wikipedia.org/wiki/Apostasy_in_Islam); besökt den 23 okt, 2019

World Value Survey. "Findings and Insights" Tillgänglig på <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp?CMSID=Findings>; besökt den 28 okt 2019

"The Worlds Muslims: Religion, Politics and Society. Chapter 1: Beliefs about sharia", *Pew Research Center: Religion and Public Life*. Tillgänglig på <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-beliefs-about-sharia/> ; besökt den 29 okt 2019

Yamame, D. "Narrative and religious experience", *Sociology of Religion* 61, nr 2 (2000): 171-179

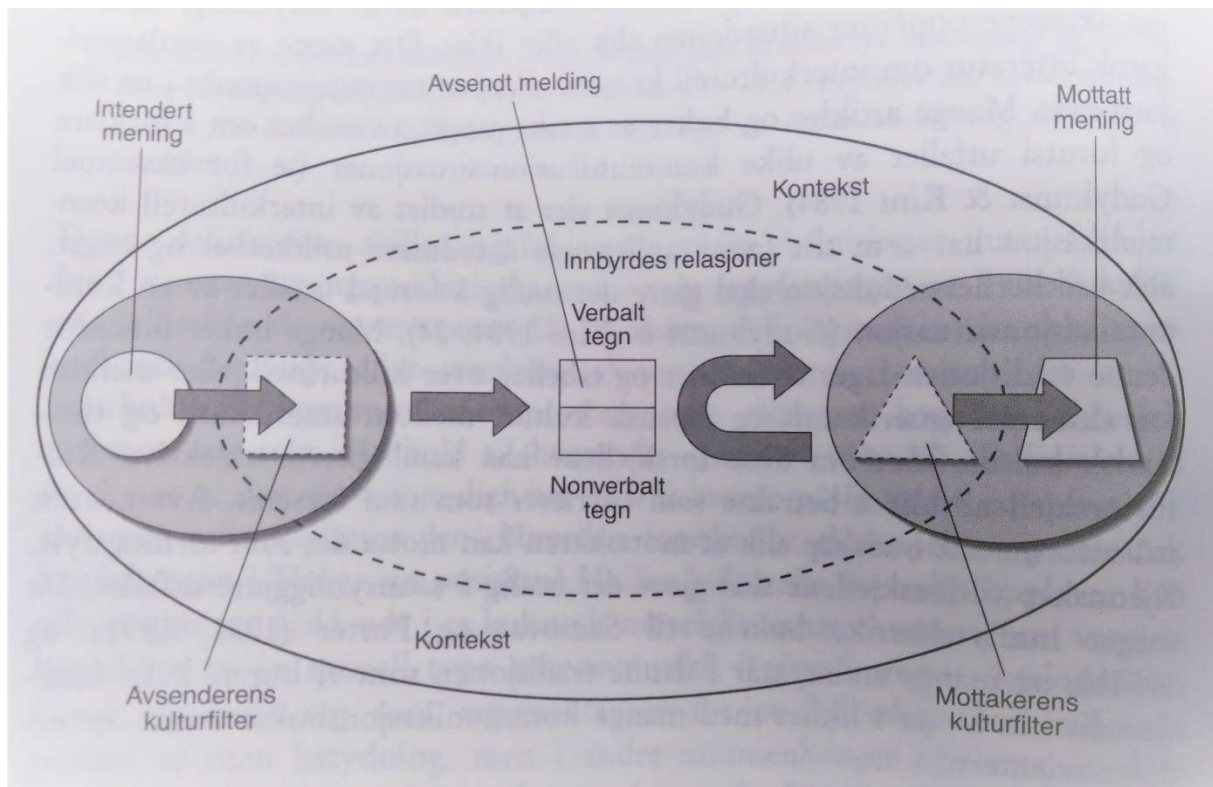
DOI: 10.2307/3712284

Zetterman, Jakob. "Migrationsverket: Vi utvisar inte konvertiter till Afghanistan", *Dagen*. Tillgänglig på <https://www.dagen.se/nyheter/migrationsverket-vi-utvisar-inte-konvertiter-till-afghanistan-1.1265681>; besökt den 16 sept, 2019



## BILAGA 1

Øyvind Dahls kulturfiltermodell:



Ur: Øyvind Dahl. 2001. *Møter mellom mennesker. Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Akademisk.