

Helena Bodin

Mångkultur och identitet i ortodoxa kyrkor i Sverige

DEN FÖRSTA GÅNGEN som en ortodox liturgi firades på svenska i Sverige lär ha varit i S:t Jakobs kyrkas kapell i Stockholm, en söndag i början av november 1962. Händelsen gav en kort liten notis i *Svenska Dagbladet*, och av den förstår vi att det rörde sig om vad vi idag skulle kalla en mångkulturell tilldragelse. Här blandades det svenska, finlandssvenska och estniska, det bysantinska med det grekiska och kyrkoslaviska. Det var den estnisk-ortodoxa församlingen S:t Nikolai, särskilt dess ungdomsförening, som hade tagit initiativet till gudstjänsten, och av prästens och diakonens namn, Arkadi Nael och Nikolai Suursööt, förstår man att de var ester.

Gudstjänstformen beskrevs i notisen som en bysantinsk rit. Den var uppkallad efter en kyrkofader med grekiskt namn, Johannes Chrysostomos – ”Chrysostomos-liturgin” eller utförligare *Vår Helige Faders Johannes Chrysostomos Gudomliga Liturgi*. Inom den ortodoxa traditionen är det nattvardsgudstjänsten eller mässan som avses med firandet av (den gudomliga) liturgin. Dess text hade översatts till svenska av den finlandssvenske författaren Tito Colliander och getts ut på Söderströms förlag i Helsingfors 1958. Han hade då utgått från den kyrkoslaviska texten, som i sig är en översättning från grekiska och skriven på den ålderdomliga, stelnade form av slaviskt språk som används som liturgiskt språk bland annat inom den rysk-ortodoxa kyrkan. Platsen för liturgin var som sagt ett svenskkyrkligt kapell, alldeles intill Kungsträd-

gården i Stockholm. Den estnisk-ortodoxa församlingen hade fått det till låns och inrett det till ett ortodox kyrkorum med ikonostas och ljusbärare.

Idag, drygt femtio år senare, är det mesta annorlunda. De som var unga då är pensionärer nu. Det lilla kapellet är rivet, och den estnisk-ortodoxa församlingen, som främst bestod av flyktingar som kommit till Sverige under andra världskriget, existerar knappt längre. Som alla översättningar har Collianders översättning av Chrysostomosliturgin åldrats, och 2012 publicerades en ny svensk översättning, utförd av en expertgrupp och sanktionerad av Finlands ortodoxa kyrkas biskopsmöte. Ikoner och ljusbärare finns i dag inte enbart i ortodoxa kyrkor, och ortodoxa gudstjänster dokumenteras nu oftare genom korta filmer utlagda på YouTube än i dagspressen.

Men ändå är förutsättningarna för ortodoxa gudstjänster i Sverige – på svenska eller på andra språk – sig fortfarande mycket lika. Ur de ortodoxa patriarkatens perspektiv rör det sig om gudstjänster som firas i diasporan, i den utkant av världen som Sverige utgör för dem. Det är också det perspektiv som jag vill anlägga i den här artikeln, ett perspektiv där Sverige uppfattas som en utkant, en periferi, en diaspora.

Jag ska ta upp tre frågeställningar kring mångkultur och identitet inom de ortodoxa kyrkorna i Sverige: frågor om ekumenikens roll, språk- och översättningsfrågor och frågor som har med identitet och relationen till olika nationella sammanhang att göra. Sedan länge har jag som litteraturvetare intresserat mig för hur ortodox kristna traditioner och bysantinsk kultur tagits emot och fortsatt användas inom modern västkristen kultur, särskilt den svenskspråkiga. Under den svenskspråkiga ortodoxins första decennier under 1950- och 1960-talen väcktes många svåra och intressanta frågor kring mångkultur och identitet, något som jag studerat i *Bruken av Bysans* (2011). Helt visst har den tidens frågor också bäring på dagens situation.

Vad som har ändrats sedan dess är främst att det idag finns så

många fler ortodoxa kyrkor verksamma i Sverige. Inom det man i Sveriges kristna råd kallar ”den ortodoxa kyrkofamiljen” räknas nuförtiden ett dussin medlemskyrkor in, från både den bysantinska och orientaliska traditionen. Här återfinns exempelvis finska, serbiska, ryska, syriska, etiopiska och koptiska kyrkor tillsammans med österländska kyrkor. Det totala antalet medlemmar i Sverige uppges vara 120 000, vilket kan jämföras med endast 500 personer före andra världskriget, och omkring 50 000 år 1970. Under ett par decennier vid mitten av 1900-talet skedde alltså en hundrafaldig ökning av antalet ortodoxa i Sverige, och därefter har ytterligare en fördubbling, och drygt det, ägt rum.

I diasporan i Sverige samverkar alla dessa ortodoxa kyrkor med de lutherska kyrkorna, frikyrkorna och den katolska kyrkan inom ramen för svenska råd och bildningsförbund. De får därigenom del av statsanslag, vilket är av stor betydelse inte minst ur bildnings- och demokratisynpunkt. Inom Studieförbundet Bilda finns en avdelning kallad ”Ortodox bildning och kultur” som på sin hemsida kan presentera såväl syriska, koptiska som serbiska initiativ. I mer strikt kyrkorättslig och teologisk mening och i sina kärnländer, brukar dessa kyrkor annars inte sammanföras till en enda grupp, eftersom de skiljer sig åt vad gäller såväl lärofrågor som språklig och kulturell tillhörighet. De flesta av de följande exemplen är hämtade från de rysk-ortodoxa sammanhangen, det vill säga från den ortodoxt kristna grupp som ända sedan 1600-talet varit verksam i Sverige, med vissa utblickar mot grupper som etablerats det senaste halvsekle.

Ett kulturesemiotiskt perspektiv

När det gäller frågor om kultur och identitet är det givande att arbeta utifrån ett semiotiskt perspektiv. Det handlar då om att tolka kulturella yttringar som tecken – det som undersöks är möjliga betydelser. Studieobjekten utgörs inte av föregivet absoluta värden, utan av kulturella tillhörigheter och normer, som skapas

och etableras i samverkan mellan de många olika sammanhang i vilka varje enskild människa befinner sig. Hur detta sker kan studeras både *över* tid, det vill säga diakront, och *inom* en viss tid, till exempel i vår samtid, det vill säga synkront.

Frågan om hur betydelse uppstår, som länge intresserat litteraturvetare i arbetet med litterära texter, är alltså intressant att ställa också till hela kulturer. Själv har jag främst inspirerats av den rysk-estniska litteraturvetaren och semiotikern Jurij Lotmans kultursemiotiska modell och hans begrepp *semiosfär*, det semiotiska rum utan vilket ingen meningsbildande eller tolkande verksamhet kan försiggå, liksom av den israeliske litteraturvetaren och semiotikern Itamar Even-Zohar, som studerat kulturella system och deras interaktion i polysystem.

Varje semiosfär eller kulturellt system har ett centrum där normerna sätts och upprätthålls, medan periferin ses som mer dynamisk och föränderlig. Till skillnad från äldre systemteorier, där kriser ofta uppfattats som extra-systemiska, ingår kriserna i de här modellerna som en nödvändig förutsättning för att semiosfären eller systemet inte ska stagnera och gå under. I undersökningen av den svenskspråkiga ortodoxin under 1950- och 60-talen har jag arbetat med dels ett västligt kulturellt system med centrum i Paris, och ett bysantinskt kulturellt system, som präglas av den kristna ortodoxin och än idag har sitt centrum i Konstantinopel, trots det faktum att staden nu ligger i Turkiet och kallas Istanbul. Men det finns givetvis också flera andra ortodoxt kristna kulturella centra – ett av de viktigaste är Moskva. Utifrån den här modellen hamnar Sverige definitivt i periferin – i en dubbel periferi – inom både det västliga och det bysantinska kulturella systemet. Periferin fungerar som en plats för förändring, och de förändringar som sker kan så småningom påverka centret.

Poängen med det kultursemiotiska perspektivet är också att varje persons identitet bestäms av vilket kulturellt centrum och vilket normsystem man – mer eller mindre – *väljer* att tillhöra. Det är alltså möjligt att som ortodoxt kristen i Stockholm hävda

en bysantinsk identitet i stället för den västkulturella identitet som de flesta stockholmare har. Det är också möjligt att en västkristen stockholmare reser till den ortodoxa munkrepubliken Athos i Grekland utan att någonsin ta in eller erkänna det faktum att han befinner sig helt nära ett annat kulturellt systems centrum, det bysantinska. Där gäller andra normer, en annan estetik, andra värdeskalor än han är van vid inom sitt västliga kulturella system.

Det omgivande geografiska, nationella, politiska eller kulturella sammanhanget är därför inte det avgörande. En person kan befinna sig helt nära ett annat kulturellt systems normgivande centrum men ändå räkna sin tillhörighet inom ett annat system, av vilket han då befinner sig i periferin. Han kommer därmed att orientera sig utifrån andra normer och värden än omgivningens. Hur man väljer att orientera sig beror i hög grad på vilka kunskaper man är i besittning av, liksom av vilka kunskapsformer man erkänner – vilka normer och värderingar man är beredd att på grundval av sin kunskapssyn erkänna som giltiga.

En kulturell identitet skapas i möten med andra: den består av ens egna minnen och framtidshopp, liksom av de minnen och berättelser som förmedlats av andra personer man känner samhörighet med. Beroende på vilka möten man är inblandad i och vilka mötesplatser man befinner sig på kan identiteten utformas på olika sätt. Det är från dessa kultursemiotiska utgångspunkter det nu blir intressant att se närmare på frågorna om ekumenikens, språkens och de nationella sammanhangens betydelse för de ortodoxa kyrkorna i diasporan i Sverige.

Ekumeniska samarbeten

Det är ett faktum att många enskilda katoliker, anglikaner och lutheraner – ofta högkyrkliga – intresserat sig mycket för de ortodoxa kyrkorna, inte bara i Frankrike och England utan även i Sverige.

Efter ryska revolutionen kom den ryska ortodoxin främst i Paris

att spela en viktig roll för den teologiska förnyelsen i exil. I England bildades under mellankrigstiden det ekumeniska brödrskapet S:t Alban och S:t Sergius, just i samarbete mellan väst- och östkristna. Under den svenska så kallade kyrkosplittringens tid i slutet av 1950- och början av 1960-talet fanns särskilt i Uppsala ett ekumeniskt samarbete av det slaget. Viktiga namn vid den här tiden, mitten av 1900-talet, var bland andra Eric Segelberg och Lars Thunberg, och från katolskt håll är det omöjligt att inte nämna Gunnel Vallquists betydelse för det svenska intresset för ortodoxin.

Flera olika tidskrifter med ekumeniskt anslag, däribland *Vår Lösen*, bidrog till att sprida kunskap om litteratur med ortodox anknytning. Från ortodoxt håll var författaren och översättaren Tito Colliander mycket viktig. Hans memoarer, där han i sjätte delen, *Nära* (1971), skildrar hur han blev ortodoxt kristen, gavs ut på de stora förlagen i Sverige och Finland och lästes i vida kretsar. Den förste svenske konvertiten som blev präst inom ortodoxa kyrkan, Christofer Klasson, kom också att få stor betydelse för förståelsen av och intresset för ortodoxin i Sverige.

Det fanns och fortsätter att finnas många kontaktytor av det här ekumeniska slaget. Ovan har redan nämnts de mer formaliserade samarbetena inom ramen för Sveriges Kristna råd och Studieförbundet Bilda. Men det finns också gott om praktiska och lokalt förankrade exempel på ekumeniska samarbeten, där svenska kyrkor och frikyrkor hjälper ortodoxa församlingar, som annars skulle vara husvilla, med lokaler.

Under påskfirandet 1954 rymdes inte Kristi förklarings rysk-ortodoxa församling i sitt vanliga kyrkorum, beläget en halvtrappa ned på Birger Jarlsgatan 98 i Stockholm. Eftersom olika kristna traditioner använder olika kalendrar, inföll det ryska påskfirandet det här året vid en annan tidpunkt än inom svenska kyrkan, och därför gick det bra att låna den närbelägna Engelbrektskyrkan natten mellan lördag och söndag sista helgen i april för påskens midnattsvaka. Men när de ortodoxa vid midnatt glatt ringde i kyrkklockorna för att fira Kristi uppståndelse väcktes de

kringboende stockholmarna abrupt. Oroliga och skräckslagna, i tron att eldsvåda hade brutit ut eller att kriget kommit, försökte de få information från de nattöppna tidningsredaktionerna. Morgonen därpå meddelade stockholmstidningarnas rubriker: ”Stan väcktes av rysk påsk”, ”Rysk ringning vållade oro”.

De olika tolkningarna av klockringningen – den glatt kungörande och den yrvaket oroliga – stod här i diametral motsats till varandra. Platsen var en och densamma, Engelbrektskyrkan i Stockholm, medan tolkningarna kan sägas höra till olika semiosfärer. I den bysantinska semiosfären firades Kristi uppståndelse med klockringning, men i den västliga semiosfären varnade samma klockringning för stor fara. Men endast den ena tolkningen – att man ringde i kyrkklockorna för att fira Kristi uppståndelse – var korrekt, och det var *inte* den tolkning som annars var den mest centrala bland invånarna i de här kvarteren. För att stockholmarna skulle kunna tolka situationen riktigt krävdes med andra ord att de skaffade sig kunskaper som de tidigare inte hade, att de informerade sig om att ryska ortodoxa kyrkan firar påsk efter en annan kalender. Genom den rysk-ortodoxa församlingens närvaro i området fanns inte bara en västlig utan även en bysantinsk semiosfär att ta hänsyn till.

Det här exemplet på både ekumenisk samverkan och ömsesidig oförståelse är ett par generationer gammalt. Nuförtiden visar sig tidigare svenskkyrkliga begravningskapell och missionshus inte sällan dofta av rökelse. Vid de stora ortodoxa festerna, till exempel vid påsk eller firandet av Kristi födelse, som på grund av tidsskillnaden i kalendrarna äger rum samtidigt med den svenska trettonhelgen, rör sig de så kallade korstågen (processionerna med ikoner och standar) sjungande och ljusbärande runt traditionellt svenska kyrkobyggnader. Sena nattvandrare på hemväg från krogen hajar till och undrar vad som pågår i kvarter, som de trodde var deras egna och där de inte väntade sig några som helst överraskningar.

Överlappningarna mellan de olika betydelsebildande sammanhangen, de olika semiosfärerna, är ett faktum. De närmast

beröras kunskaper om varandras kulturer har också ökat kraftigt sedan mitten av 1900-talet.

Samtidigt finns idag även ledsamma exempel på hur praktiskt orienterade och lokalt förankrade ekumeniska samarbeten kan hindras och försvåras av konflikter och meningsskiljaktigheter på ett mer övergripande plan mellan de olika kyrkorna. Det kan gälla fungerande samarbeten med lokaler vid begravingar, eller inslag av samverkan med ekumeniska förtecken i gudstjänsterna. Andra exempel rör hur intern splittring inom de ortodoxa kyrkorna i kärnländerna åstadkommer splittring också i diasporan. Det finns många grogrunder för svårigheter i samarbetena, men som utanförstående betraktare kan man önska en större förståelse från moderkyrkornas sida för de särskilda krav som ekumeniska samarbeten av praktisk art ställer just i diasporan. Samarbets-situationer av det här slaget behöver inte innebära att de ortodoxt kristnas inomkyrkliga gemenskap eller identitet riskeras. Tvärtom kan de vara till hjälp för deras fortsatta liv i diasporan.

Parallellspråkighet och översättningar

På påsknatten, under firandet av Kristi uppståndelse, läser man i ortodox tradition evangelietexten ur början av Johannesevangeliet om hur Ordet blir kött. Det görs på så många språk som möjligt – inte bara på de stora kristna kyrkospråken som grekiska, latin och kyrkoslaviska, utan gärna också på de moderna språk man kan uppbringa. Finns det någon gudstjänstbesökare på plats med ett ovanligt modersmål, så bjuds den särskilt fram att läsa högt. Det här tillvägagångssättet speglas också inom den svenskspråkiga ortodoxin. På omslaget till *Ortodox Kyrkotidning* påsken 1971 återgavs tropariet till Kristi uppståndelse på svenska, estniska, grekiska och kyrkoslaviska – på fyra språk och med tre olika alfabet. Mångspråkigheten har en given teologisk motivering – Kristus uppstår för alla på alla språk, och i Johannesevangeliets inledning blir Ordet kött för alla olika folk, på alla olika språk.

Den mångspråkighet som präglar ortodoxin finner också många andra praktiska tillämpningar, alldeles särskilt i diasporan. Om en rysk-ortodox liturgi äger rum i Sverige, läser man gärna evangeliet inte bara på kyrkoslaviska utan också på svenska. Om exempelvis både svensk- och finsktalande deltar i den kyrkoslaviska liturgin framförs ofta någon eller några av de långa förbönerna, ektenierna, på gästernas språk, svenska och finska, och kören svarar ”Herre, förbarma Dig” på det aktuella språket. Bönerna upprepas då inte på kyrkoslaviska. Eftersom liturgin alltid följer samma form är det ändå klart vilka böner som lästs. Omgivningens språk, svenska och finska, bjuds på så vis in som gäster i värdspråkets firande av liturgin på kyrkoslaviska. Det här tillvägagångssättet kan man kalla för en liturgisk *parallellspråkighet*, där olika språk tillåts fungera parallellt, utan att översättning mellan dem behövs, allt inom ramen för gudstjänsten.

Då flera olika språkgrupper (och därmed också olika nationella grupper) behöver samsas inom en och samma församling, har parallellspråkiga lösningar ibland visat sig vara en framkomlig väg för ortodoxa församlingar i Sverige. En sådan mångnationell ortodox församling bildades så tidigt som 1966 under namn av den helige Dimitrios av Saloniki. Dess officiella språk var svenska, men de språk som användes liturgiskt varierade mellan svenska, grekiska och kyrkoslaviska, beroende på vilken grupp som firade gudstjänst, men andra språk kunde också komma ifråga. Det formella beslutet att bilda församlingen hade föregåtts av en liturgi som firades parallellspråkigt på tre olika språk: kyrkoslaviska, grekiska och svenska.

Förr eller senare tenderar språkfrågan alltid att bli ett problem i skarven mellan olika generationer i diasporaförsamlingarna. I exempelvis de grekiska och ryska ortodoxa kyrkorna rör det sig om den språkliga situation som brukar kallas *diglossi*. Ett kännetecken på diglossi är att det inte förekommer någon översättning mellan – i det här fallet – det äldre, stelnade språket, som används liturgiskt, och det nutidspräglade vardagsspråket, som används i dagligt tal. Hur ska då det gamla liturgiska språket hållas levande

för barnen och ungdomarna, hur ska de lära sig att förstå det, när det kan erbjuda svårigheter redan att bevara kunskaperna i det vardagliga modersmålet? Vore det inte bättre att gå över till svenska som liturgiskt språk? Men i det liturgiska sammanhanget uppfattas ibland svenskan som 'exotisk', och den utgör på så vis inte fullgott alternativ – det hjälper inte att det omgivande samhället är svenskt. Situationen kan också kompliceras av att svenskar som konverterat till ortodoxin känner en så stark bindning till exempelvis kyrkoslaviskan som liturgiskt språk, att de hellre blir kvar inom en rysk-ortodox församlingssamfund än går över till en svenskspråkig.

För att det ska finnas en svenskspråkig ortodoxi och möjligheter till ett parallellspråkigt gudstjänstfirande som inbegriper svenska, behövs översättningar. De kan också behövas i rent informationssyfte, för att den som inte klarar det liturgiska språket ändå ska kunna följa med i vad som sägs. Från kyrkoslaviska gjordes sådana informativa översättningar till svenska redan i slutet av 1800-talet, och i dag publiceras på liknande sätt översättningar till svenska från bland annat syriska och koptiska. Men att översätta ortodoxa liturgiska texter till svenska medför särskilda svårigheter. Svenska, alltså lutherska, västkristna uttryck för kristen tro motsvarar inte alltid de uttryck och formuleringar som den ortodoxa traditionen har behov av. Det handlar därför egentligen inte om en *översättning* mellan två språk inom ett och samma västkristna kulturella system, utan – med Even-Zohars terminologi – om en *överföring* mellan två olika kulturella system.

Det finns gott om exempel på språkliga bekymmer med översättningar av det här slaget, som då egentligen har karaktär av kulturella överföringar. Ofta rör problemen Marias eller Gudsmoderns olika namn. I ortodox tradition talar man om Gudsmo-
dern eller Gudsföderskan, inte om någon Madonna, inte heller om Herrens moder, och mycket sällan om Maria eller Jungfru Maria. Benämningen Jungfru förekommer, men då oftast i kombination med Gudsföderska, exempelvis i frasen: "Gudsföderska och Jungfru, gläd dig!". Hon bär också ofta det epitet som på grekiska lyder

Panagia, ”allhelig” eller ”allraheligaste”, ett uttryck som traditionellt inte förekommit på svenska i liturgiska sammanhang.

Hur ska man då översätta till svenska? Ska man ansluta till redan existerande bruk på svenska trots att det inte stämmer med de ortodoxa benämningarna? Eller ska man nybilda benämningar på svenska i överensstämmelse med ortodoxt bruk, och hur ska de då lyda – Gudaföderska eller Gudsföderska, Gudamoder eller Gudsmoder? Eller ska man behålla grekiskans *Theotokos* för Gudsföderska och *Panagia* för ”allheliga” eller ”allraheligaste”? I översättningar för skönlitterärt bruk och i reseskildringar har man ofta låtit den ortodoxa traditionen dra det kortaste strået och använt en översättning som innebär en anpassning till västkristna traditioner. Men i översättningar för ortodoxt liturgiskt bruk har det vanliga i stället varit översättningar som så ordagrant som möjligt ansluter sig till källtexternas uttryck. Som exempel kan den senaste översättningen av en av de mest sjungna Gudsmodershymnerna, som sjungs inte långt före kommunionen i Chrysostomosliturgin, citeras:

Värdigt är i sanning att prisa dig salig, Gudsföderska, du evigt saliga och helt felfria och Moder till vår Gud. Högre vördad är du än keruberna, och ojämförligt mera ärad än seraferna. Utan att fördärvas födde du Gud, Ordet. Sanna Gudsföderska, vi prisar din storhet.

Det är anmärkningsvärt att inga av de översättningar av ortodoxa eller bysantinska hymner som gjorts inom det västliga kulturella systemet kommit till användning inom ortodoxa församlingar i Sverige, det vill säga inom det bysantinska kulturella systemet. Det gäller till exempel Hjalmar Gullbergs översättning av Romanos Melodens ”Julhymn”, vars inledande strof är en av de största hymnerna inom det ortodoxa firandet av Kristi födelse, eller olika översättningar av påsktropariet gjorda av resenärer i Grekland. Ointresset förefaller i och för sig vara ömsesidigt.

Det finns flera svenska författare, förutom Gullberg exempelvis även Gunnar Ekelöf och Ella Hillbäck, som har översatt eller integrerat ortodoxa hymner i sin poesi i samband med att de rest i Grekland eller till Istanbul och firat ortodox påsk eller på annat vis tagit del av bysantinskt inspirerad kultur. Men det verkar inte vara någon av dem som besökt ortodoxa gudstjänster här hemma i Sverige. Det förefaller vara så att det är på resa, när man befinner sig helt nära ett bysantinskt kulturellt centrum, som man är öppen för att ta till sig ortodoxt kristna traditioner. På hemmaplan i Sverige, i periferin av den bysantinska semiosfären och närmare den västliga semiosfärens kulturella centrum, väcker ortodoxin inte samma intresse – den har inte samma dragningskraft.

Men man kan också se de här kulturellt och teologiskt grundade skillnaderna i språkliga uttryck som en möjlighet att ge extra betoning åt att man rör sig inom ett ortodoxt sammanhang. Exempelvis kan man använda den grekiska eller kyrkslaviska betoningen av Kristusnamnet – *Christós* i stället för Kristus – för att framhäva att det rör sig om ett ortodoxt sammanhang. Exempelvis skriver Ella Hillbäck i en dikt inspirerad av en vistelse på Kreta: ”I vindstilla klyftor / där doftar citronblommor. / Och Kristus uppstånden.” Ett sådant tillvägagångssätt förekommer i såväl reseskildringar och dikter som i reportage från ortodoxa gudstjänster.

”Nationella fiktioner” eller ortodox enhet

En ortodoxt kristen identitet är oftast inte knuten enbart till den religiösa tron utan också till språklig och nationell eller etnisk tillhörighet, vilket öppnar för en rad olika kombinationer av religiös, språklig, etnisk och nationell tillhörighet. Inte minst i Grekland har den ortodoxa tron i nära ett par hundra år varit starkt förknippad med föreställningar om grekiskhet, purism och autenticitet, något som Trine Stauning Willert, forskare i Greklandsstudier vid Köpenhamns universitet, nyligen tagit upp i klargörande artiklar, där frågor om ortodoxi och nationell identitet samt den

etno-religiösa förståelsen av ortodoxin i Grekland diskuteras. Inom diasporan i Sverige har detta förhållande säkert spelat in, då det gällt att välkomna svenska konvertiter, som främst tagits emot i ryska, serbiska, estniska och finska församlingar och mer sällan i de grekiska.

Men då ortodoxa gudstjänster firas i diasporan kan den stora betydelse som tillmäts nationen också få effekt på andra sätt: I slutet av firandet av liturgin markeras alltid vilket land gudstjänsten firas i, genom en förbön som inte enbart gäller kyrkans utan även landets överhuvud. Ortodox kristna i Sverige ber därför inte bara för sina respektive kyrkors patriarker och biskopar, utan också för kung Carl XVI Gustaf. Skärningspunkterna mellan olika identitetsskapande tillhörigheter mångfaldigas strax.

I en osignerad artikel ur *Ortodox Kyrkotidning* från 1966 beskrevs läget i Sverige som ohållbart, i den mån de ortodoxa be-kännarna inte skulle vilja gå samman utan fortsätta att ”upprätthålla nationella fiktioner”:

Läget är nu det, att ortodoxa bekännare av olika nationalitet bor blandade med varandra i detta land. Det kan på en ort finnas 50 serber, 50 greker, några rumäner, några ryssar, några ortodoxa ester och några ortodoxa finnar. [– – –] Dessa olika nationaliteter har två ting gemensamma; de bor på samma ort och de är alla ortodoxa. Dessutom måste de räkna med att deras barn kommer att betrakta sig som svenskar.

Vad som fordras i denna situation är inte att upprätthålla nationella fiktioner, utan att gemensamt förverkliga ortodoxien på den plats där man bor.

Ett par decennier senare, 1983, använde den ortodoxe prästen Christofer Klasson liknande ordalag i en intervju, där han menade att här i Sverige ”kan vi i längden inte upprätthålla fiktionen att tro och nationalitet är liktydiga begrepp”.

Utän tvekan är den här situationen än i dag fortfarande aktu-

ell – inte på de orter där stora språkgrupper förmår mötas inom ramen för en och samma församling, men på många mindre orter. Ännu hösten 2013 kan Misha Jaksic, samordnare för den ortodoxa kyrkofamiljen i Sveriges kristna råd och kyrkoherde i Heliga Annas ortodoxa församling, i en intervju i den frikyrkliga tidningen *Sändaren* tala om de olika ortodoxa kyrkorna som etniska representeranter som lever i etniska enklaver inom Sverige. Samtidigt finns idag en ny vilja att nå enhet, inte minst genom behovet av bildning och utbildning för ungdomarna. Sedan några år tillbaka sker ett sådant bildningsarbete vid Sankt Ignatios Andliga Akademi utanför Södertälje, där bysantinsk-slaviska, koptiska och syriska traditioner möts. Den som examineras efter ett års studier får sin biskops välsignelse att själv undervisa inom kyrkan. En händelse av betydelse för den ortodoxa enheten inom Sverige ägde rum år 2009. Då kunde relikerna av den heliga Anna av Novgorod, Olof Skötkonungs dotter Ingegerd som var storfurstinna av Kiev, återföras till Sverige, till just den Heliga Annas ortodoxa församling, som ansvarar för det svenskspråkiga arbetet i mellersta och norra Sverige.

Men steget bort från etnicitet och nationalism i ortodoxt kristna sammanhang kan också innebära att en eskatologiskt inriktad teologi, beredd att möta den globaliserade världens utmaningar, betonas. Med utgångspunkt i bland annat den grekisk-ortodoxe teologen Pantelis Kalaitzidis tankar från det senaste decenniet, har Willert beskrivit en ny teologisk strömning inom den grekiska ortodoxin, en strömning som är senmodern till sin karaktär, och som genom sin betoning av ekumenik kan påminna om en religiöst grundad kosmopolitanism. Den ortodoxa kyrkan ska enligt Kalaitzidis bäst utföra sin uppgift, sin ”mission”, i en mångkulturell miljö. Detta ligger, menar han, i själva dess bysantinska arv, eftersom ortodoxin i Bysans var ekumenisk (i den tidigkristna meningen ”omfattande hela den bebodda världen”, den betydelse som förekommer exempelvis i Luk 2:1), multietnisk och multikulturell – inte etnocentrisk. Men hur detta kommer att gå är för tidigt att säga, menar Willert, även om förändringar redan kunnat skönjas.

... en gäst och främling

Tito Colliander, vars översättningar och författarskap under flera decennier var av största betydelse för den svenskspråkiga ortodoxin, var för mer än femtio år sedan inne på liknande tankegångar. Han hade själv en gediget flerspråkig bakgrund, där framför allt svenska, finska och ryska, men också andra språk ingick. I en artikel med rubriken "Fosterlandet", publicerad i *Hufvudstadsbladet* 1961, har han resonerat om de olika språkens roll för identiteten. Det är framför allt minnena från det flerspråkiga Karelen som gör honom lycklig och varm om hjärtat. Han protesterar mot alla föreställningar om att man borde komma överens om att använda ett visst språk, och att man skulle kunna förråda något eller någon genom att byta språk:

Minoriteter och majoriteter har det funnits i alla tider och i otaliga kombinationer. Man bara glömmer, att det inte är så viktigt vilket språk man talar och till vilket folkslag man hör, som det, att man överhuvudtaget har något att säga – eller tänka, eller göra, eller bara vara till som mänska, att leva. Sånt är inte bundet vid det ena eller andra språket eller landet. Nej.

Och de som talar om att man förråder sitt land eller folk eller språk eller religion om man byter ut dem mot något annat, har inte sällan haft en farfar eller morfar eller kanske farfarsfar som gjorde just detta: de utbytte sin ryska eller tyska eller finska mot svenska t. ex.

Han fortsätter sin tankegång genom att hävda en helt annan tillhörighet än den språkligt, nationellt och fosterländskt väl avgränsade, nämligen främlingens:

Så låt mig förbli en främling, en utböling i detta mitt fosterland, likaväl som jag är det i alla andra länder. Varför skall min kärlek instängas i vissa givna gårdesgårdar? Är det inte

viktigare att lära sig konsten att vilket ögonblick som helst vara beredd att bryta upp? Lämna allt det myckna vid vilket man inbillar sig vara bunden. Utan saknad eller grämlse kunna avstå från det vi trodde oss äga.

Colliander tar särskilt upp den situation som rådde i Karelen, men hans reflektioner har rik klangbotten. De visar framåt mot Kalaïtzidis dagsaktuella och senmoderna syn på den kristnes identitet som en exil-identitet. Men de vittnar också om en urkristen bekännelse, där tillhörigheten nödvändigt står att finna bortom denna världen, ett synsätt som är grundat i Kristi uppståndelse och i de tidigkristna typologiska omläsningarna av berättelserna om exil ur Gamla Testamentet. Liknande tankar återspeglas i modern tid i många afro-amerikanska *spirituals* och i läsarrörelsens så kallade hemlandssånger, exempelvis i en svensk psalm som Lina Sandell-Bergs välkända ”Jag är en gäst och främling”.

En sådan kristen identitet, som med nödvändighet är stadd i uppbrott, är det också som beskrivs i Tore Littmarcks påskpsalm: ”Vi tillber inga läror / och ingen from idé. / Vi är ett folk på vandring / i tron på livets Gud.” Collianders hyllning till främlingskapet som yttersta tillhörighet kan därigenom motivera att livet i en flerspråkig, mångkulturell kristen diaspora tilldelas en teckenkaraktär. Emblematiskt och föredömligt visar livet i diasporan på vad som paradoxalt och principiellt kan sägas känneteckna en kristen definition av tillhörighet: att *inte* höra till, utom i det att man är gemensamt på väg.

Diskussionerna om mångkultur och identitet inom de ortodoxa kyrkorna i Sverige kan på så vis sätta invanda sammanhang och gamla minnen i ny belysning, också för de kristna i Sverige som sedan länge haft sin hemort här. Att det har funnits anledning att återbörda den heliga Annas relikier till det Sverige hon lämnade i början av 1000-talet är *ett* exempel på hur även historiska händelser kan få nya funktioner och omtolkas genom de förändringar i det svenska troslandskapet som sker just nu. Den

svenska historien har länge berättat om en medeltida prinsessa som giftes bort i Kiev, medan dagens ortodoxa kristna i Sverige berättar om ett helgon som nyligen återvänt hem.

Mötena mellan de olika kulturerna och trosriktningarna förändrar alla som deltar i dem. Det visar inte minst de många ikonerna och ljusbärarna i sådana svenska kyrkor som varken är ortodoxa eller katolska. Det alltmer vanliga bruket att bekräfta dopet genom att med vatten teckna ett kors i pannan påminner också om ortodoxt kristna traditioner med myrrasmörjelse vid de stora högtiderna. En fler- och parallellspråkighet för gudstjänstbruk, av det slag som skisserats ovan, är även det något som i dag förekommer i fler kyrkor än de ortodoxa. Engelska, persiska, spanska och koreanska med flera språk används parallellt med svenska i församlingar som tidigare varit traditionellt svenskt enspråkiga. Men samtidigt som bruken i den ortodoxa diasporan visar sig inspirera den västkristna omgivningen, är det viktigt att minnas att det som då sker inte är ett enkelt övertagande *inom* ett och samma kulturella system, utan det pågår en översättnings- eller snarare överföringsprocess, där uttryck och vanor förmedlas *mellan* olika semiosfärer och kan komma att få delvis andra betydelser och tillämpningar i det nya sammanhanget.

Frågorna om mångkultur och identitet i de ortodoxa kyrkorna är därför långt ifrån invandrarkyrkornas och de ortodoxt kristnas ensak, utan de gäller i hög grad även de kyrkor som funnits i Sverige sedan hundratals år och deras gudstjänstbesökare. I mötena med varandra får alla berörda ta del av nya kunskaper och erfarenheter av vad det är att vara såväl ett ”vi” som ”främlingar”.

HELENA BODIN är docent och universitetslektor i litteraturvetenskap vid Institutionen för litteraturvetenskap och idéhistoria, Stockholms universitet, och Newmaninstitutet i Uppsala. Hennes forskningsintressen gäller särskilt relationerna mellan modern litteratur och ortodoxt kristen, bysantinsk kultur. Senast har hon publicerat *Ikon och ekfras. Studier i modern svensk litteratur och bysantinsk estetik* (Artos 2013) och varit en av redaktörerna för antologin *Byzantine Gardens and Beyond* (Uppsala universitet 2013).

KÄLL- OCH LITTERATURFÖRTECKNING

- Berntson, Martin, "Ortodoxa, österländska och katolska kyrkor – samarbete, traditionsförmedling, integration", i *Det mångreligiösa Sverige. Ett landskap i förändring*, red. Daniel Andersson och Åke Sander (Lund: Studentlitteratur 2009), s. 401–61 [med rik litteraturlista].
- Bodin, Helena, *Bruken av Bysans. Studier i svenskspråkig litteratur och kultur 1948–71* (Skellefteå: Norma 2011).
- Cetrez, Önver, *Meaning-making Variations in Acculturation and Ritualization. A Multi-generational Study of Suroyo Migrants in Sweden*, Acta Universitatis Upsaliensis, diss. (Uppsala: Uppsala universitet 2005).
- Cetrez, Önver A., Donabed, Sargon & Makko, Aryo (red.), *The Assyrian Heritage. Threads of Continuity and Influence*, Acta Universitatis Upsaliensis (Uppsala: Uppsala universitet, 2012).
- Chrysostomosliturgin – en nyöversättning (Den gudomliga liturgin av vår fader bland de heliga, Johannes Chrysostomos)*, red. Sergius Colliander, Michael Hjälms, Paul Nordgren och Mikael Sundkvist (Stiftelsen för Finlands ortodoxa kulturcentrum 6 och Anastasis Media, 2012).
- Colliander, Tito, "Fosterlandet", *Hufvudstadsbladet* 1961–08–23 – , *Nära* (Skellefteå: Artos, 2014, ny utgåva).
- De heliga liturgierna af våra heliga fäder Johannes Chrysostomus och Basilius den Store*, övers. Basilius Archangelsky (Stockholm, 1886).
- Elworth, Kerstin, Graham, Matthias, & Lindroth, Hélène-Dominique, *Guld, rökelse, myrra. De orientaliska katolikerna i Sverige* (Stockholm: Veritas, 2009).
- Hillbäck, Ella, "Vaggsång i bergen", *Vägar, rastställen. Dikter* (Stockholm: Bonniers, 1960).
- Koptiska ortodoxa kyrkans liturgier enligt helgonen Basilios, Gregorios och Kyrillos* på svenska, koptiska och arabiska språken med kommentarer och i översikt av Anba Abakir, övers. Kristina Moberg och Sobhi Boules, (Göteborg: Koptia, 2011).
- Kälvemark, Torsten, *Vägen mellan öst och väst. Minnen, gränser, samband* (Skellefteå: Artos, 2012).
- Littmarck, Tore, "Var glad för Kristus lever", *Psalmer och Sånger*, nr. 521 (Örebro: Libris och Stockholm: Verbum, 1987).
- Londos, Eva (red.), *Inte bara Jesus. Det mångreligiösa Jönköping* (Jönköping: Jönköping läns museum 2006).
- Ordning för den gudomliga liturgin: enligt den syrisk-ortodoxa kyrkan av Antiokias ritual*, övers. Tony Larsson och Gabriel Yalgin (Göteborg: St Malkekyrkan, 2002).
- Ortodox Kyrkotidning*, nr. 67, 1971 (omslaget)

- [Osign.], "Har ortodoxin någon framtid i Sverige?", *Ortodox Kyrkotidning* nr. 37, 1966.
- Romanos Melodos, *Julhymn. Ett nyfött barn, av evighet Gud*, inl. och tolkn. Hjalmar Gullberg (Skellefteå: Artos och Norma, 2012, ny utgåva).
- Sandell-Berg, Lina, "Jag är en gäst och främling", *Den svenska psalmboken*, nr. 322 (Stockholm: Verbum, 1986).
- Sankt Savas kyrka. Serbisk-ortodoxa kyrkan i Sverige*, red. Erik Lindberg, osign. intervju med Christofer Klasson, "Människan har både mänskliga och andliga rötter" (Stockholm: Moderna läsare 1983).
- Stoor, Thomas, *Mellan mission och dialog. Kristna trossamfund och mötet med det mångreligiösa Sverige*, diss. Lunds universitet 2002 (Skellefteå: Norma 2002).
- Starck, Marie, "Alla ortodoxa riktningar enas kring bildning", *Sändaren* 2013: 45, ss. 8-9.
- Vår helige Faders Johannes Chrysostomos Gudomliga Liturgi*, tolkning av Tito Colliander (Helsingfors: Söderströms 1958).
- Willert, Trine Stauning, "A New Role for Religion in Greece? Theologians Challenging the Ethno-Religious Understanding of Orthodoxy and Greekness", i *Innovation in the orthodox christian tradition? The question of change in Greek Orthodox thought and practice*, eds Trine Stauning Willert and Lina Molokotos-Liederman (Farnham: Ashgate, 2012), ss. 183-205.
- , "Cultural Religion or Religious Purism. Discourses on Orthodoxy, Authenticity and National Identity and Greece", i *Rethinking the Space for Religion. New Actors in Central and Southeast Europe on Religion, Authenticity and Belonging*, eds Catharina Raudvere, Krzysztof Stala and Trine Stauning Willert (Lund: Nordic Academic Press, 2012), ss. 70-94.

INTERNET

- Sankt Ignatios Andliga Akademi, <http://www.sanktignatios.org> (2014-02-14)
- "Överlämnande av heliga Anna av Novgorods relik i heliga Savas kyrka i Stockholm 28 februari 2009", del 1-2.
<http://www.youtube.com/watch?v=BMDx7WZg6c0>;
<http://www.youtube.com/watch?v=vEf7QdUz6G8> (2014-02-14).