

DEN VIDGADE ECKLESIOLOGISKA KROPPEN: EN FRIKYRKLIG TEOLOGI FÖR DEN SAMHÄLLELIGA OCH EKOLOGISKA PLATSEN

JOSEPH SVERKER

Enskilda Högskolan Stockholm
joseph.sverker@ehs.se

ABSTRACT ❀ Frågan som undersöks i artikeln är på vilka sätt geografiska platser kan förstås teologiskt på ett sätt som är förenligt med en frikyrklig syn på församlingen som de troendes gemenskap. Artikeln utgår från data ur ett teologiskt aktionsforskningsprojekt om ungas delaktighet i mångfaldsförsamlingar, med specifikt fokus på en församling med unga volontärer som ledare för barn och unga. Artikeln undersöker vad det innebär för synen på församlingen från ett frikyrkligt perspektiv att dessa unga ledare inte själva var del av församlingen och argumenterar för att de uttrycker församlingens teologi i mötet med barn och unga i området. En uppdelning mellan gudstjänst och diakoni utmanas till förmån för en vardagens teologi där ett erkännande av vardagens helighet öppnar för att vara församling *med* snarare än *för* en plats. Om församlingen är *med* en plats blir förhållandet till ”den andre” extra betydelsefullt. Artikeln argumenterar att Miroslav Volfs förståelse av att förhålla sig till ”den andre” utifrån bilden av omfamning är en hjälp för den frikyrkliga församlingen i hur den ska förhålla sin förståelse av församling som fri troendegemenskap tillsammans med att vara en församling med sitt geografiska område. ❀

Inom frikyrklig teologi och genom dess historia har en bärande tanke varit att den kristna församlingen definieras som de troendes gemenskap. Samtidigt har denna troende gemenskap alltid och oundvikligt varit

lokaliserad på en geografisk plats. De första baptisternas dop i Sverige är ett bra exempel. Efter dopen i Vällersvik år 1848 vandrade man till Borekullastugan och konstituerade sig som församling. Trots att den ursprungliga byggnaden har brunnit ned är stugan som nu står där uppmärkt med ett plakat och omskriven som en central plats för frikyrkans – och demokratis – födelse i Sverige.¹ Det är inget märkligt att historiska platser uppmärksammas, men om en fri troendegemenskap alltid måste samlas på en specifik plats, vilken teologisk betydelse, om någon, har den geografiska platsen i en frikyrklig församlingssyn?

Utifrån ett nyligen avslutat aktionsforskningsprojekt om unga i mångfaldsförsamlingar i Ekuмениkyrkan fanns det anledning att ställa den frågan. Med utgångspunkt från en av de församlingar vi var i kontakt med i projektet vill jag i denna artikel undersöka frågan djupare från ett systematiskt teologiskt perspektiv och på så sätt ge ett konstruktivt bidrag till en frikyrklig grundad ekklesiologi som tar församlingens geografiska plats med i beräkningen. Metoden i projektet var teologisk aktionsforskning och vi arbetade tillsammans med tre olika grupper med ungdomar.²

I sin metod skiljer sig den här texten från själva projektet då det här är en systematiskt teologisk reflektion om ett aktionsforskningsprojekt. Jag utgår från projektet för att skapa en empirinära systematisk teologi där delar av en församlings verkliga praktiker vägs in som normativa teologiska resurser.³ Vad som gör just de praktiker som nämns här normativa för församlingens teologi är att de dels är direkt sammanfogade med frågor om vilka som anses tillhöra en församling och dels berör en av den kristna för-

¹ Sune Fahlgren m.fl., red., *Ostādade väckelser: Modernitetens förtrupper* (Göteborg: Makadam, 2023); Fredrik Wenell, red., *Ett glödande arv: Väckelse, omvändelse och demokrati* (Stockholm: Libris, 2023).

² Vill man veta mer om projektet och metoderna är de redogjorda för i Joseph Sverker och Magnus Sternegård, *Att erkänna varandra: Mångfald, integration och ungas delaktighet i församlingar och samhälle* (Stockholm: Libris, 2025).

³ Kristin Graff-Kallevåg, "Distributed Normativity in Theology: On the Relevance of Empirical Research Approaches to Systematic Theology", *Open Theology* 10/1 (2024), 1–9; Nicholas M. Healy, "What is Systematic Theology?", *International Journal of Systematic Theology* 11/1 (2009), 24–39; Jeff Astley, *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology* (Aldershot: Ashgate, 2002), 199.

samlingens mest centrala teologiska frågor, nämligen hur församlingen ska leva sitt gemensamma liv som försonade med Gud, jorden, varandra och sig själva. Det finns inte utrymme att utveckla den senare aspekten här mer än att säga att begreppet integration i en församlingskontext blir mycket närbesläktat med vad försoning innebär.⁴

Metodologiskt sker här en växelverkan mellan tre delar. Dessa delar innefattar först en konfessionell teologisk förståelse av församlingen, i det här fallet en frikyrklig ecklesiologi som betonar församlingen som de troendes gemenskap. För det andra inkluderas församlingspraktiker som har en omedelbar relation till den konfessionella teologin. För det tredje inkluderas en akademisk teologisk diskussion som för in kritiska och konstruktiva resurser för att belysa och utveckla den konfessionella teologin såväl som praktikerna. Det handlar dock om en verklig växelverkan, eller som Clare Watkins benämner det, en "conversational, multi-voiced theological reflection" över teologisk data.⁵ Den akademiska delen, den som Watkins med flera benämner som den "formella" teologiska rösten,⁶ påverkas även den i växelverkan med de övriga teologiska "rösterna". I denna artikel får den akademiska delen en viss särställning i det att den inte påverkas nämnvärt av den konfessionella delen eller praktikerna. Det betyder inte att akademisk teologi skulle vara fri från konfessionella antaganden eller påverkan,⁷ utan enbart att den har ett specifikt bidrag att ge, vilket jag vill visa här.

Frågan jag undersöker här i texten är då på vilka sätt den geografiska platsen kan förstås teologiskt på ett sätt som är förenligt med en frikyrklig syn på församlingen som de troendes gemenskap. En följdfråga på denna är, om en mer geografiskt medveten ecklesiologi på något sätt utmanar vissa förståelser om församlingen inom en frikyrkligt teologisk ram. För

⁴För mer om detta, se kapitel 13 i Sverker och Sternegård, *Att erkänna*, 222–227.

⁵ Clare Watkins, *Disclosing Church: An Ecclesiology Learned from Conversations in Practice* (London: Routledge, 2020), 18–19.

⁶Helen Cameron, m.fl., *Talking about God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology* (London: SCM, 2010).

⁷För mer om detta, se, Joseph Sverker, "Den teologiske andre: En normkritisk läsning av svensk religionsvetenskap och universitetsteologi", *STK* 100/1 (2024), 51–64.

att svara på de frågorna vill jag börja med att definiera vad som innefattas i en plats.

VAD INNEFATTAR EN PLATS?

För att inte ”plats” ska bli ett enbart abstrakt begrepp utgår jag från en av de faktiska platserna där vi utförde vår aktionsforskning. Den platsen var en miljonprogramsförort till en av Sveriges större städer. Där arbetade vi tillsammans med en grupp volontärer i gymnasieåldern som var ledare i församlingens barn- och ungdomsverksamhet. De var ledare, men hade ingen övrig koppling till församlingen. Alla volontärer kom själva från området eller omkringliggande förortsområden.

Syftet med forskningsprojektet var att undersöka ungas delaktighet i frikyrkliga församlingar samt att se vilken eventuell påverkan församlingens arbete hade för integrationen i samhället. ”Platsen” är här en urban plats med de specifika möjligheter och utmaningar som en förort kan stå inför. Som urban plats är den dock inte fränkopplad naturen och det ekologiska. Som Peter Esaiasson nämner har många förorter nära till natur och friluftsliv,⁸ och flertalet av de personer vi talade med under projektet nämner att de uppskattar promenader vid sjö eller natur som ligger nära församlingarnas närområde. På så sätt innefattar ”platsen” för en församling inte enbart samhället eller människorna som bor där, utan det är också ett helt ekosystem där samhälle, natur, kultur och djur ingår.

En medvetenhet kring detta blir synlig i förortsförsamlingens scoutverksamhet, såväl som i vårt arbete med de unga ledarna. För att ta ett exempel från scoutverksamheten var uppgiften för scouterna vid ett av besöken till församlingen att samla skräp och göra lekplatser och skogs-dungar renare.⁹ Barnen hjälpte till i detta och man pratade om vikten av att ta hand om naturen. När det kommer till de unga volontärerna fanns

⁸ Peter Esaiasson, *Förorten: Ett samhällsvetenskapligt reportage* (Stockholm: Timbro, 2019).

⁹ Nedskräpning var för övrigt ett problem som diskuterades livligt av våra unga ledare. Enligt Esaiasson, *Förorten*, är också nedskräpningen större i förortsområden än andra bostadsområden.

det en medvetenhet om både nedskräpning, såväl som klimatfrågan i ett större perspektiv. I samtal om vilka aktiviteter ungdomarna skulle vilja engagera sig i för området tas frågan om nedskräpning upp, samt att de tycker att församlingen bör hålla i kurser om klimatfrågan. Volontärerna vill att församlingen ska vara engagerad i lokala såväl som globala miljöfrågor.

Om man ska ta volontärernas efterfrågan på allvar utmanar det i viss mån synen på församlingen som de troendes gemenskap. En ekologiskt medveten frikyrklig ecklesiologi för platsen skulle, som jag ser det, behöva öppna upp för en vidare syn på frälsningen och missionsbefallningen. Det finns inte utrymme att utveckla en hel frikyrkligt medveten ekoteologi här,¹⁰ men det är värt att påpeka att även om det finns få direkt klimatförnekare inom frikyrkan i Sverige finns det en skepsis kring huruvida klimatarbete ska inkluderas i frikyrkans missionsuppdrag.¹¹

En snäv förståelse av frälsning och vad som innefattas i kyrkans mission kan leda till att frikyrkliga församlingar bortser från klimatfrågor som en trosfråga. En orsak till en snävare förståelse av mission kan komma från att en specifik tolkning av Jesus missionsbefallning har haft företräde över andra inom frikyrkan. Den mest citerade missionsbefallningen är Matt 28, ”Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar”.¹² Den texten har motiverat många församlingar och människor till mission. I lägre utsträckning har Markusevangeliet betonats, eller tolkats utifrån sin mer allomfattande formulering.¹³ I Markusevangeliet betonas nämligen i högre grad än Matteus det universella i evangeliet. Där lyder befallningen

¹⁰ För exempel på detta, se Daniel L. Brunner, Jennifer L. Butler och A. J. Swoboda, *Introducing Evangelical Ecotheology: Foundations in Scripture, Theology, History, and Praxis* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014); Joseph Sverker, *Evigheten och jorden: tro och liv i klimatkrisens tid* (Stockholm: Libris, 2026); samt EFK:s material ”För den här världens skull”, online: <https://efk.se/forsamlingar-isverige/materialbanken/samtalsmaterial-for-forsamlingar-ochsmagrupper/for-den-har-varldensskull-material-om-klimat.html>.

¹¹ Karin Edvardsson Björnberg och Mikael Karlsson, ”Faithful Stewards of God’s Creation? Swedish Evangelical Denominations and Climate Change”, *Religions* 13/5 (2022), 1–21.

¹² Detta enligt David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 2011).

¹³ Eumeniakyrkan betonar dock båda i sin teologiska grund, se ”Teologisk grund för Eumeniakyrkan”, online: <https://eumeniakyrkan.se/wp-content/uploads/2019/11/Teologisk-GrundEumeniakyrkan.pdf>.

”gå ut överallt i världen och förkunna evangeliet för hela skapelsen” (16:15).

Det finns dock olika tolkningar om vad det grekiska ordet *ktisis* (”hela skapelsen”) betyder här. Vissa menar att frasen enbart står för ”alla *människor*”, men som N. T. Wright och Richard Bauckham påpekar bör det snarare förstås i betydelsen ”hela skapelsen”, alltså allt levande.¹⁴ Detta då inkarnationen målas upp som en kosmisk händelse i evangelierna, såväl som hos Paulus (se Kol 1:19–20). Bauckham menar därmed att det är felaktigt att tänka sig att Nya testamentet separerar människan från den övriga skapelsen och djuren när det kommer till Jesus frälsningsgärning. Så är inte fallet. Frälsningen knyter oss närmre den övriga skapelsen, eftersom den, enligt Bauckham, sker genom Jesus, som är herre över allt skapat.¹⁵

Varje missionsbefallning ger olika perspektiv på missionsuppdraget för kristna och i hög grad har människors frälsning – och hälsa – betonats inom frikyrkligt missionsarbete.¹⁶ Men det finns röster inom väckelsekristendomen som lyfter vikten av att föra samman evangelisation och klimatomsorg. Stefan Holmström, tidigare missionsföreståndare för EFS skriver till exempel att

när Jesus talar om de fattiga finns en ton av både barmhärtighet och rättvisa ... Ja, mission är både ord och handling. Kyrkans evangeliserande uppdrag kopplas samman med tanke på miljö, klimat och hållbarhet.¹⁷

Den teologiska reflektionen över en geografisk plats från ett frikyrkligt perspektiv bör utifrån den här tolkningen av missionsuppdraget inkludera natur och djur. Hur det ekologiska perspektivet ska komma in är dock

¹⁴ Tom Wright, *Ännu bättre: Hoppet om himlen med nya ögon* (Stockholm: Libris, 2024).

¹⁵ Richard Bauckham, *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation* (London: Darton, Longman & Todd, 2010), 142.

¹⁶ Se John R. W. Stott, ”Lausanne Committee for World Evangelization, and International Congress on World Evangelization”, *The Lausanne Covenant: Complete Text with Study Guide* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2009).

¹⁷ Stefan Holmström, ”EFS missionssyn”, i *Det stora uppdraget: Perspektiv på Folkmusikkommissionen i Sverige 1908–2008*, redigerad av Mathias Boström, Dan Lundberg och Märta Ramsten (Stockholm: Nordiska museets förlag, 2010), 18–21 (20–21).

inte den stora utmaningen för frågan om en frikyrklig ecklesiologi för platsen. Där finns det ändå resurser och röster som lyfter vikten av klimatarbete inom frikyrkan.¹⁸ Den stora frågan för en frikyrklig ecklesiologi för den geografiska platsen är snarare förhållandet till folkkyrkoteologi.

FRIKYRKA OCH FOLKKYRKA

Joakim Hagerius, tidigare biträdande kyrkoledare i Equmeniakyrkan, visar i sin masteruppsats att folkkyrklig och frikyrklig församlingssyn ofta ställts mot varandra.¹⁹ Det medför att man missar att lära av varandra, menar Hagerius. Det finns en polariserande tendens mellan frikyrka och folkkyrka som har gjort att frikyrkliga teologer har undvikit att tala om betydelsen av den geografiska platsen. Detta är något som även teologen Lars Lindberg poängterar.²⁰

Med en förståelse av församlingen som till för andra vill Lindberg luckra upp distinktionen mellan frikyrka och folkkyrka. Han ser nämligen ett gemensamt problem med båda positionerna: de riskerar att se människor som objekt. För frikyrkor kan, å ena sidan, andra medmänniskor riskera att bli objekt för mission och evangelisation. För folkkyrkan kan, å andra sidan, medmänniskor bli objekt om den är en "formell överhetskyrka utan närhet till människorna".²¹ Lösningen på det sistnämnda är, enligt Lindberg, att inte se det som att alla på en ort tillhör församlingen eller kyrkan, utan att "kyrkan på en ort tillhör alla".²² Folket måste vara subjekt och inte objekt för en församling. Gällande Guds rike betonar Lindberg att församlingen inte ska likställas med Guds rike. Han skriver att

varken socialreformationer eller kyrkoledare kan utbreda eller bygga Riket. Däremot är hans församling kallad att i ord och handling vittna

¹⁸ För detta, se Johannes Widlund, *God jord och ett hållbart liv* (Örebro: Libris, 2021).

¹⁹ Joakim Hagerius, "Kyrkan som ett sakrament för världens skull: En studie om rörelsen mot frikyrkliga folkkyrkor och folkkyrkliga frikyrkor" (EHS: Masteruppsats, 2025).

²⁰ Lars Lindberg, *Ny skapelse* (Älvsjö: Verbum, 1986).

²¹ Lindberg, *Ny skapelse*, 247.

²² Lindberg, *Ny skapelse*, 247.

om Riket, att tjäna Riket och medmänniskorna, att gestalta Rikets budskap.”²³

Avidentifieringen mellan församlingen och Guds rike gör att Lindberg argumenterar för en församling som är till ”för världen”.²⁴ På så sätt vill Lindberg i sin tid bryta upp polariseringen i teologin mellan frikyrka och folkkyrka, något som kan behöva göras för att kunna utveckla en teologi för platsen från ett frikyrkligt perspektiv.

Med Lindberg och Hagerius som exempel blir det uppenbart att den baptistiska församlingssynen – med stark betoning på den fria troende gemenskapen – inte är den enda frikyrkliga ecklesiologin, även om den är mest förekommande.²⁵ Deras bidrag ställer frågor om församlingens gränser och utsträckning: Vad utgör församlingens kropp i förhållande till en geografisk plats?

FÖRSAMLINGENS FÖRSKJUTNA KROPP OCH PORÖSA GRÄNSER

En församlings kropp är amorf i det att den består av många människor i gemenskap och därför är i ständig rörelse och förändring. ”Kropp” kan dock ofta ge föreställningar om något välavgränsat och fastlagt, så att församlingen som ”Kristus kropp” ses som något väl sammanhållet. En kropp är dock sällan, om någonsin,²⁶ välavgränsad.

När den anglikanska teologen Graham Ward skriver om Jesus kropp fokuserar han på hur Jesus kroppslighet ”successivt förskjuts” från Jesus jordiska liv till nattvarden, korset, uppståndelsen och slutligen kyrkan.²⁷ Som Ward ser det blir Jesus kropp relativiserad genom evangelierna för att bli, inte enbart en mans kropp, utan en mänsklig kropp. På så sätt kan Je-

²³ Lindberg, *Ny skapelse*, 166.

²⁴ Lindberg, *Ny skapelse*, 238.

²⁵ Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling: Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet* (Uppsala universitet: Doktorsavhandling, 2006).

²⁶ Judith Butler, ”Merleau-Ponty and the Touch of Malebranche”, i *Senses of the Subject*, redigerad av eadem (New York: Fordham University Press, 2015), 36–62, för ett intressant resonemang kring detta gällande våra egna mänskliga kroppar.

²⁷ Graham Ward, ”Jesu Kristi förskjutna kropp”, i *Postmodern teologi: En introduktion*, redigerad av Ola Sigurdson och Jayne Svennungsson (Stockholm: Verbum, 2006), 191–221 (191).

sus som frälsare innesluta hela mänskligheten. En ytterligare förskjutning av vad Kristus kropp innefattar sker i nattvarden, menar Ward, då Jesus ”överräcker sig själv i lärjungarnas händer”, vilket leder till en ”radikal omidentifikation” där Jesus kropp nu är en ”utsträckbar kropp”.²⁸ Ward konstaterar att det inte är så

att Jesus i detta skede upphör att vara en fysisk närvaro. Snarare är det som om hans fysiska närvaro kan utvidgas och innesluta andra kroppar, som bröd, och göra dem till förlängningar av hans egen kropp.²⁹

Från Wards perspektiv är det alltså inte givet var kroppars gränser går. Om nu församlingen är Jesus kropp, i Wards utsträckta och om-identifierade förståelse, blir också församlingens kropp utsträckbar.

Michael Nausner, metodistisk teolog som är verksam inom Svenska kyrkan, för fram liknande tankar gällande kroppars gränser. Han menar att utifrån sättet som Jesus utmanar gränserna, blir gränser *porösa*, snarare än slutgiltiga eller fasta. Nausner utmanar en vanlig föreställning om vad en ”gräns” betyder med hjälp av en tolkning av Jesus möte med ”synderskan” i fariséns hus i Luk 7:36–50. Som Nausner ser det utmanar Jesus till exempel den då gällande gränsdragningen för sociala roller när han låter ”synderskan” inta rollen som gästgivare. När Jesus möter kvinnan, och även andra personer, utmanar han gränsdragningarna och vidgar på så sätt gemenskapen – men inte bara det. För, som Nausner skriver, blir gränser ”till mötesplatser i stället för exklusiva markeringar”.³⁰ Tankarna om porösa gränser som mötesplatser vidgar då gemenskapen och ställer frågan om vilka som utgör en församling i förhållande till en plats.

Då en frikyrkoförsamling ovillkorligen är knuten till en geografisk plats blir Wards och Nausners tankar om kroppslighet och gränser en utmaning för förståelsen av vad det innebär att vara församling. Kropps-

²⁸ Ward, ”Kropp”, 198.

²⁹ Ward, ”Kropp”, 198.

³⁰ Michael Nausner, ”En vidgad och försonad gemenskap: Teologiska reflektioner kring nattvarens gränsförvandlande potential”, i *Som spridda sädeskorn: Perspektiv på nattvarens levda teologi*, redigerad av Teresia Derlén och Frida Mannerfelt (Stockholm: Verbum, 2023), 309–332 (319).

metaforen pekar även på ytterligare en aspekt av vad det innebär att vara församling, nämligen aktörskapet, eller som Nicholas Sagovsky formulerar det: ”kyrkan existerar för att stödja ett kristet leverne”.³¹ En kropp, och det gäller även församlingens kropp, behöver vara verksam för att kunna kallas levande, och det har konsekvenser för en kropps gränser.

Från perspektivet av ett område och vilka en församling möter blir förståelsen av vem som *är* församlingen mer porös, eftersom kyrkan inte är till för sig själv utan för (eller med) andra. Församlingen är en del av världen och framför allt till för att tjäna världen. Det gör – och här finns det likheter med Nausner – att församlingen inte kan definieras genom avgränsningar. Om församlingen är till för och med världen, blir gränserna uppluckrade. Den får, för att använda Nausners begrepp, porösa gränser. Detta syns inte minst i den nämnda förortsförsamlingen med de unga volontärerna från området. Med utgångspunkt från den specifika församlingen vill jag nu utforska vad porösa gränser kan innebära för en frikyrklig ecklesiologi för platsen.

HUR EN FÖRSAMLINGS TEOLOGI BLIR VERKLIG FÖR PLATSEN

Det bedrivs en livaktig barnverksamhet i församlingen, och i den har man under ett antal år engagerat ungdomar från området som ledare. Man har kunnat ge en mindre summa i ersättning till ungdomarna tack vare bidrag till verksamheten. Kopplat till detta håller man även en ledarskapskurs för de unga ledarna. I den ligger fokus på ledarsyn och att utvecklas som ledare utifrån de erfarenheter volontärerna får i barn- och ungdomsverksamheten.

Steget att engagera unga ledare från området i barnverksamheten har haft positiva konsekvenser för att förankra församlingen än mer i området. En av ledarna, som gett sig namnet Cristiano, nämner hur det

³¹ Nicholas Sagovsky, ”Editor’s Introduction”, i *Outline of Christian Doctrine: An Evangelical Dogmatics*, redigerad av Wilfried Härle (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), v–xl (xxxiii), min översättning.

påverkar de barn han möter att han själv bor och är uppvuxen i samma område. ”Jag brukar ofta vara den som tar itu med dom så kallade ’problem-barnen’”, säger Cristiano,

för andra ledare har inte lika mycket kopplingar till dom som jag har, utifrån var vi bor och är uppväxta och sånt. Så då brukar jag ofta vara den som tar itu med barnen när det händer.

Amir bekräftar det Cristiano säger och tycker att det märks att ”problem-barnen” knyter an till dem båda. Både Amir och Cristiano upplever att de har en uppgift att se och skapa en relation till de barn som kan upplevas som stökiga och ”svåra” i gruppen och som inte kommer in i det sociala lika lätt som andra barn. Genom volontärerna från området blir ”problem-barn” erkända i församlingens verksamheter för barn och unga.

När de unga ledarna får frågan om de brukar fokusera lite extra på några barn vid aktiviteterna, svarar just Amir och Cristiano att det ofta blir att de fokuserar lite extra på de barn som inte omedelbart passar in. Så här berättar Amir om när en flicka med autism var med i barnverksamheten:

Det var en tjej. Hon hade, autism tror jag det heter. Och hon behövde mer hjälp än alla andra. Men då var det nog så här. Då hade vi ledarna, dom som förklarade reglerna om spelet ... Men då satte jag mig där och förklarade lite extra utan att säga det högt.

Amir vill inte dra uppmärksamhet till flickan, men vill samtidigt att hon ska ha samma möjlighet som de andra barnen att vara med i spelet. Så han sätter sig bredvid henne, tar tid med flickan och förklarar tyst reglerna, utan att störa de andra ledarnas genomgång.

Ibland möter de barn som ovan benämnts som problembarn. Cristiano är mycket medveten om sitt fokus på just dessa barn. Precis som Amir brukar han tillsammans med Nasir lägga extra tid och uppmärksamhet på dem:

Jag känner som ledare, om jag talar med egen erfarenhet från det jobbet, gjorde [församlingens barnverksamhet] att man lägger ner väldigt mycket tid på dom som kanske har lite svårare att komma in i gruppen. Men jag tycker att man också skulle lägga ner minst lika mycket energi och tid på dom så kallade ”problembarn” som stökar mycket.

Flera av de unga ledarna betonar hur det är en utmaning att prioritera. Alla barn har olika behov, och de vill kunna möta dem alla. Samtidigt menar Cristiano att det händer att barn som har svårare med det sociala, men som inte är ”stökiga” kan få uppmärksamhet som de barn som har svårare att anpassa sig och sitta still skulle kunna behöva.

Det kan tyckas vara en självklarhet att prioritera den med mest behov, i varje fall i teorin, men de unga ledarna säger det här utifrån sin erfarenhet av samlingar med mellan 15 och 40 barn på samma aktivitet. Varje person som varit ledare för barn i större grupper vet att det är svårt att fatta rätt beslut i sina prioriteringar när det är hög aktivitet bland barnen. Prioriteringen av ”den som behöver mest” är inte utifrån ett teoretiskt resonemang, utan utifrån en praktik. Deras exempel är hämtade från faktiska prioriteringar där de som ledare har behövt ge sin tid åt ett barn och inte ett annat.

Det intressanta utifrån frågan om en frikyrklig ekklesiologi för platsen är att samtalet mynnade ut i en läsning av och diskussion om Matt 25:35–40:

Ty jag var hungrig och ni gav mig att äta. Jag var törstig och ni gav mig att dricka. Jag var främling och ni tog emot mig. Jag var naken och ni klädde mig. Jag var sjuk och ni besökte mig. Jag var i fängelse och ni kom till mig. ... Amen säger jag er: Allt vad ni har gjort för en av dessa mina minsta bröder, det har ni gjort mot mig.

Volontärerna gjorde kopplingen mellan Jesus ord om att göra något för de minsta och hur de prioriterar de barn som har mest behov – en tolkning som inte är speciellt svår att bekräfta som teolog.

I de unga ledarnas berättelser om sitt agerande kan vi se hur de blir uttolkare av en frikyrkas teologi för platsen. Det är de som agerar ut församlingens teologi gentemot barnen. Om man dessutom tar barnens perspektiv i verksamheten blir det ännu tydligare att det är de unga ledarna som är barnens möte med församlingen. Församlingen är, från barnens perspektiv, de unga ledarna, eftersom det i hög grad är genom relationen med volontärerna i barn- och ungdomsverksamheten som barnen i området möter församlingen.

Församlingens diakon är ytterligare en kontaktpunkt för flera barn, med tanke på hennes kontakt med områdets skola och flera andra verksamheter. Tillsammans med diakonen och pastorn, som ofta är närvarande, får man säga att från barnperspektivet är de unga ledarna den synliga och agerande delen av församlingens kropp. De unga ledarnas aktörskap *utgör* församlingens aktörskap i området.

De unga ledarna är dock inte själva medlemmar i församlingen. Samtidigt ger de uttryck för en, om än inte exklusivt, kristen övertygelse i vikten av att se och erkänna de barn som annars ofta kan bli misserkända på grund av sin "stökighet". Den här prioriteringen är också något som de kopplar samman med församlingen som de arbetar för. De kan säga att församlingen

är vänner med ungdomarna. Ungdomarna tycker det är kul där. Dom kommer dit varje dag. Varje dag som jag jobbar där så är det alltid fullt. Det känns som att dom är trygga där. Det är ett jättefint ställe.

Som pastorn för församlingen med de unga volontärerna ser det, är församlingens roll i samhället att "visa att Gud älskar alla människor". Både utifrån volontärernas syn och pastorns teologiska tolkning är församlingens lokal och verksamheter under veckorna uttryck för Guds kärlek till alla människor. Genom bland annat volontärerna förverkligas församlingens teologi i området i vardagen.

FRÅN FÖRSAMLING SOM SAKRAMENT FÖR VÄRLDEN TILL VARDAGENS HELIGHET

På många sätt har frågan om den geografiska platsens betydelse för en församling främst berörts i relation till Svenska kyrkan som folkkyrka, uppdelad i territorialförsamlingar. Joakim Hagerius pekar, som nämnts ovan, på folkkyrkans och frikyrkans ovillighet att lära av varandra när det kommer till församlingssyn.³² Han argumenterar för att folkkyrkoteologi och

³² Hagerius, "Kyrkan".

frikyrklig teologi inte bör ställas emot varandra i den grad som det har gjorts och görs även idag och öppnar upp för att tala om en frikyrklig folkkyrka å ena sidan och en folkkyrklig frikyrka å andra sidan. Detta gör han, med hänvisning till Sven-Erik Brodd, främst genom att betona församlingen som ett "sakrament för världens skull".³³ Sakrament har här den dubbla betydelsen av *närvaro* och *tecken*:

Sakrament innebär närvaro, samtidigt som det är ett tecken, eller ett fönster mot en framtid. Det är en bild som fångar in tron som gåva, som gör Gud till subjekt, utan att spela ner människans mottagande och deltagande för världens skull. Det är en bild som både gör att man behöver fundera på hur de som deltar förhåller sig till omgivningen, men som inte behöver hävda en absolut förståelse då gestaltningen är ett tecken, en gemenskap på väg, öppen för alla som vill och som uppfattar Guds tilltal.³⁴

Församlingens roll blir att vara *för* andra på sättet som Kristus var för andra. Detta betyder inte nödvändigtvis att församlingen är kyrka för alla.

Hagerius gör en intressant öppning till platsen med sitt sakramentsbegrepp, som i sin tur möjliggör en teologi för frikyrkan som i högre grad erkänner platsens betydelse för en församling. Jag vill dock utmana Hagerius på två punkter.

För det första går han inte tillräckligt långt med sitt sakramentsbegrepp, och kanske är det själva begreppet "sakrament" som förhindrar detta. Det är inte nödvändigt så, men med begrepp som "sakrament" och "det sakramentala" kan det lätt ske en glidning mot det "sakrala", alltså kyrkorummet eller liturgin/gudstjänsten som platsen för mötet med det heliga.³⁵ Mer om det nedan.

För det andra, och detta kan också höra samman med förståelsen av sakrament, riskerar prepositionen "för" att skapa en viss distans mellan församlingen och dess geografiska plats. Ordet "med" är, som jag vill visa,

³³ Hagerius, "Kyrkan", 23.

³⁴ Hagerius, "Kyrkan", 73.

³⁵ Watkins, *Disclosing*, 169–178, argumenterar för en vidgad förståelse av det sakramentala in i det vardagliga. Samtidigt visar hennes forskning hur lätt det är för hennes informanter att förstå det liturgiska och sakramentala som det som sker inom kyrkans väggar.

bättre lämpat för att betona en frikyrklig församlings förankring och tjänande med en geografisk plats. Prepositionen ”med” öppnar även upp för de porösa gränserna som volontärerna skapar i sitt medverkande i församlingens barn- och ungdomsarbete.

Utan hänvisning till Hagerius ställer sig Per-Axel Sverker kritisk till sakramentstanken som ett lösning för frikyrklig teologi. Att föra in en sakramentstanke riskerar, enligt Sverker, snarare att dela upp det heliga från det vardagliga. Han väljer i stället att betona det vanliga och vardagliga och menar att inget extra så som ”sakrament” behöver föras till för att vardagen ska uppenbara något av Gud:

Vi bör sluta med gränsdragningen mellan heligt och profant. Det heliga är det vanliga sett i sitt rätta ljus – nämligen som bärare av gudomlig härlighet. Det finns inget skapat som inte är heligt. Mat blir nattvard, arbete blir tjänst åt Gud. Det profana är helighet som ligger oupptäckt. Avskilj denna värld för Gud. Genom att uttala sin tacksägelsebön helgade judarna denna värld, tacksägelsen helgade gåvan. I nattvarden kommer vi samman för att helga vardagen, som vi helgar det bröd och vin som kommer från vardagens möda. Ännu tydligare sker detta inom ramen för en agapemåltid i en husförsamling.³⁶

Nu skriver Sverker i frågan om nattvarden, och rent innehållsligt är det inte säkert att Hagerius skiljer sig från den poäng som Sverker vill göra här. Rent begreppsligt öppnar dock Sverkers betoning på vardagen och det profana som ”helighet som ligger oupptäckt” upp för en tydligare öppenhet till den geografiska platsens teologiska betydelse från ett frikyrkligt perspektiv. Genom att betona vardagen och alltings helighet förborgas ingen specifik helighet i församling i sig, som sen ska förmedlas till andra. Det bryter på många sätt ned en gräns som kan finnas i förståelsen om vad som räknas som heligt eller ej.

Även Jonas Ideström arbetar med att överbrygga uppdelningen mellan det sakrala och det vardagliga. Hans tanke om *bredvidställande* kan likna Sverkers tanke om det vardagligas helighet. Med bredvidställande vill Ideström undvika att se olika kontexter och resurser som åtskilda

³⁶ Per-Axel Sverker, *Guds frälsning* (Örebro: Sjöbergs förlag, kommande).

storheter. Det blir ett sätt att formulera att det teologiska kan genomsyra allt: "Det handlar om ett 'bredvidställande' där resurser ur den kristna traditionen ställs bredvid situationer i vardagen och på så sätt låta oss ana Guds handlande."³⁷ Ideström exemplifierar detta genom att berätta om ett nattvardsfirande vid ett hembesök hos en församlingsmedlem:

Det som sker låter sig inte fångas på något enkelt sätt. Det är reducerande att beskriva det som ett möte mellan det heliga och det vardagliga, eller mellan kyrkan och Arne. När vi talar om det på ett sådant sätt tycks det förutsätta ett möte mellan två åtskilda storheter – det är problematiskt. I stället påminner nattvardsfirandet oss om att också lägenheten och vardagsrumsbordet är en plats där vi anar det heligas närvaro.³⁸

Ideströms fokus är främst ett bredvidställande mellan bibelberättelser, liturgi och förbön å ena sidan som teologisk resurs och, som han skriver, situationer i vardagen som teologisk resurs å andra sidan. Det handlar, för Ideström, inte om att "teologi" läggs på vardagen, utan att vardagens teologiska röst ges utrymme på samma plan som andra, kanske mer etablerade, teologiska resurser. Från ett systematiskt teologiskt perspektiv är poängen den att det inte är någon teologisk skillnad mellan det vardagliga och det heliga. En sådan distinktion mellan vardagen och det gudomliga kan dock komma in om man betonar det sakrala i för hög grad. Och Watkins visar hur det sakrala och det sakramentala lätt kan förväxlas och på så sätt etablera just den uppdelning mellan det vardagliga och det heliga som Sverker, Ideström och även Hagerius vill undvika.

Watkins visar att nattvardsfirandet som sakrament kan förstärka föreställningar om en uppdelning mellan det som är heligt och det som är vardagligt. Detta blev tydligt när hon arbetade med kyrkliga volontärer för ett soppkök. Watkins noterar att ett flertal av volontärerna firar nattvard i en mäsia i kyrkan innan de går till kyrkans härbärge bredvid för att servera soppa till de som kommer. Hon ställer frågan om de reflekterat över eventuella likheter eller kopplingar mellan nattvardsmässan och de-

³⁷ Jonas Ideström, *Ikoniska kartor: Att göra teologi i kyrkans vardag* (Stockholm: Verbum, 2021), 78.

³⁸ Ideström, *Ikoniska kartor*, 90.

landet av maten i soppköket. Enligt hennes mening fanns sådana likheter,³⁹ men volontärerna var tveksamma till att göra sådana kopplingar. Watkins menar att en anledning till att man inte såg likheter mellan nattvarden och soppköket var att man gav det som pågick ”inne” i kyrkan ett annat teologiskt värde än gärningar som utfördes ”utanför” kyrkan. Innanför kyrkans väggar firas sakramenten och där möter celebranten det heliga. Nattvardens sakramentalitet stärker i det här fallet uppdelningen mellan det sakrala och det vardagliga.

Sakramentsbegreppet kan förstås tolkas och vidgas på sättet som Hagerius antyder, men begreppet ”sakrament” är trots allt tätt förknippat med vissa specifika kyrkliga praktiker. Dessa praktiker är främmande för de unga volontärerna i församlingens församlingen. De unga volontärernas möte med barnen hör snarare vardagen till, men är ändå, som jag argumenterar här, ett förverkligande av församlingens teologi och övertygelse. Ett viktigt steg i formuleringen av en frikyrklig teologi för platsen blir då att i så hög grad som möjligt utmana alla försök till dikotomi mellan det heliga och det vardagliga. Synen på kyrkan som ett ”sakrament för världens skull” utmanar inte den uppdelningen i tillräckligt hög grad. En betoning på vardagligheten som helig, sett i sitt rätta ljus, öppnar då upp mer för att resonera om den teologiska betydelsen för församlingens *alla* praktiker.

ATT VARA FÖRSAMLING MED EN PLATS

Utifrån vardagsbegreppet som ett sätt att överbrygga en uppdelning mellan det heliga och det profana vill jag här föreslå att prepositionen ”med” är att föredra över prepositionen ”för” när det gäller församlingens förhållande till den geografiska platsen. Det finns ingen anledning att avvisa bruket av ”för”, och det är språkligt mer korrekt att prata om en församling ”för” en plats än en församling ”med” en plats, men det finns viktiga poänger som görs av teologer gällande prepositionerna här. Samuel Wells betonar det engelska begreppet ”being with” som en grund i sin redo-

³⁹ Watkins, *Disclosing*, 164.

görelse av sin kyrkosyn, och menar att det finns en risk med att betona att församlingen är *för* andra. "För" gör, enligt Wells, i högre grad att församlingen ses som ett stabilt och orörligt subjekt i förhållande till sin omgivning.⁴⁰ Detta är något som Kristina Helgesson Kjellin bekräftar i sin empiriska undersökning om mångfald och Svenska kyrkan i förortsområden. Hon visar att de som alltid mottar församlingens hjälp hamnar i en passiv position gentemot den och ställer därför frågan "vad händer i en relation, där den ena parten alltid är den som ger och den andra parten alltid den som tar emot?"⁴¹.

Om en församling ensidigt betonar att man är "för" andra och inte skapar möjligheter att bidra, eller återgälda, vidmakthåller församlingen vad Helgesson Kjellin kallar för *asymmetriska positioner* mellan givaren och tagaren. Församlingen ska inte sluta att ge, men det är, som hon skriver, "inte alltid en välsignelse att vara mottagaren",⁴² eftersom dessa positioner kan upprätthålla maktstrukturer som passiviserar mottagaren och kan leda till negativa beroenden. Församlingen bör därför öka möjligheterna för människor att bli involverade. Även om alla inte vill bli involverade bör man i varje fall inte bli utestängd från möjligheten. Det kan, som Helgesson Kjellin visar, vara ganska enkla saker som tar ur en person från passiviteten, som att fråga någon om att ansvara för kaffet.⁴³ Det behövs förstås ytterligare steg från kaffeansvar för att kunna tala om verklig delaktighet och förändrade maktstrukturer, men att gå från passivitet till aktörskap är ett led i den processen.

Wells skriver utifrån barnets relation och utveckling in i en församling. För hans del antyder prepositionen "med" i högre grad än "för" att barnen i sig själva har någonting viktigt, vitalt och unikt att bidra med i gemenskapen. Församlingen agerar inte *för* dem eller *till* dem utan *med* dem. Skiftet från "för" till "med", i relation till barn i församlingen bör även gälla församlingen i relation till det omgivande samhället.

⁴⁰ Samuel Wells, *Incarnational Mission: Being with the World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).

⁴¹ Kristina Helgesson Kjellin, *En bra plats att vara på: En antropologisk studie av mångfaldsarbete och identitetsskapande inom Svenska kyrkan* (Skellefteå: Artos & Norma, 2016), 143.

⁴² Helgesson Kjellin, *En bra plats*, 143.

⁴³ Helgesson Kjellin, *En bra plats*, 149.

Ann Aldén och Andreas Holmberg för på varsina håll liknande resonemang som Wells och Helgesson Kjellin. Aldén menar att kyrkan bör vara en kyrka *med* andra snarare än *för* andra. Detta för att inte förstärka tanken om att församlingen är aktören med medlemmar som hjälper andra och inte själva behöver hjälp. Att vara kyrka *med* andra undviker i högre grad den uppdelningen, och det öppnar upp för en högre grad av aktörskap för de människor som kommer till församlingen i dess diakoniarbete.⁴⁴ Även Holmberg ser problemet med en diakoni *för* andra i sina empiriska studier av Svenska kyrkans arbete med mångfald. Holmberg diskuterar detta främst i förhållande till frågan om Svenska kyrkans förhållande till andra aktörer inom ett välfärdssamhälle.⁴⁵ Analysen är dock lika relevant för en frikyrklig församling både i relation till andra aktörer, och i hur man som församling ser på sitt arbete direkt med andra människor i området. Holmberg menar att diakoni *för* andra lätt kan göra församlingen till en aktör och mottagarna till just mottagare som är passiva. Likt Helgesson Kjellin menar Holmberg att positionen som ständig mottagare av hjälp riskerar att underminera en persons aktörskap. Vikten av delaktighet, och att kunna vara ”med” i församlingens arbete blir centralt om församlingens arbete med mångfald också ska upprätta personer som aktörer.

Vad dessa teologer vill betona med prepositionsdiskussionen är frågan om aktörskap och ömsesidigt beroende mellan församling och omvärld. Att etablera församlingen som ett, i Wells tänkande, stabilt och orörligt subjekt överensstämmer dåligt med en tanke på församlingen som en troendegemenskap konstituerad av ett gemensamt beroende av, och upprättande genom, Jesus frälsningsgärning på korset. Vad som snarare bör sökas, utifrån resonemanget om ”för” gentemot ”med”, är att erkänna en relation av konstruktivt beroende mellan församling och omvärld. Utifrån en tanke på ett konstruktivt beroende menar Lovisa Nyman att vara beroende av andra inte underminerar aktörskap och jaget: ”Människor är

⁴⁴ Ann Aldén, *Mission i vår tid: Här och nu är allting möjligt* (Stockholm: Verbum, 2013).

⁴⁵ Andreas Holmberg, *Kyrka i nytt landskap: En studie av levd ecklesiologi i Svenska kyrkan* (Skelefteå: Artos Academic, 2019).

inte beroende enbart för sin överlevnad av andra människor utan också för sin kontinuerliga tillblivelse som själv.”⁴⁶ Aktörskap och att bli till som kropp, även församlingskropp, är beroende av någons självutgivande.⁴⁷ För församlingen är Kristus det yttersta beroendet för sin existens och Andens utgivande, men vad jag har velat betona här är att församlingen även är i ett ömsesidigt beroende med sin lokala plats för att bli till.

Ett sådant tänkande destabiliserar på ett visst sätt en allt för dikotom uppdelning mellan ”församling” å ena sidan och ”världen” å den andra sidan. Detta är en vanlig trop inom frikyrklig tänkande. Den uppdelningen utmanades redan då förortsförsamlingen valde att få in unga utan någon församlingsanknytning in i sitt arbete med barn och unga.

När det kommer till de unga volontärerna, är det tydligt att de hjälper församlingen, samtidigt som de i sin tur blir hjälpta av att verka som ledare i barn- och ungdomsverksamheten. Att föra in ungdomar från förortsområdet i sitt barn- och ungdomsarbete gör dem till aktörer i sitt sammanhang. Församlingen har ett tydligt behov av deras hjälp för att kunna utföra sitt arbete *som församling* med barn och ungdomar i området, och samtidigt ger församlingen något till ungdomarna genom det uppdrag de har i verksamheten. Man skulle kunna säga att volontärerna hjälper frikyrkan att praktisera en frikyrklig ecklesiologi för förorten samtidigt som församlingen hjälper ungdomarna med att i hög grad bli aktörer i samhället och sina egna liv. På så sätt leder de porösa gränserna som etableras genom volontärerna till att församlingens kropp vidgas.

FRIKYRKOFÖRSAMLINGENS VIDGADE KROPP

När Jonas Ideström undersökte den lokala kyrkliga identiteten i Svenska kyrkans församling i Flemingsberg upptäckte han att församlingens ”sociala kropp”, som han benämner den, innefattade mer än vad de själva

⁴⁶ Lovisa Nyman, *Det konstruktiva beroendet: Feministisk teologi i ett individualistiskt samhälle* (Lund: Lunds universitet, 2020), 292.

⁴⁷ Joseph Sverker, *Human Being and Vulnerability: Beyond Constructivism and Essentialism in Judith Butler, Steven Pinker, and Colin Gunton* (Stuttgart: Ibidem, 2020).

tänkte om sig som församling. Svenska kyrkans församlingar är definierade geografiskt, enligt både svensk lag och kyrkan själv, samtidigt är församlingen både ett "här" och ett "vi" som är föränderligt och svårdefinierat, menar Ideström.⁴⁸

Ideström tar nattvardsfirandet som ett exempel på vad man skulle kunna kalla en vidgad social kropp för församlingen. Jag har velat visa hur unga volontärer i en församlings barn- och ungdomsarbete utmanar den frikyrkliga församlingen med avseende på vilka som bör räknas in i församlingens sociala kropp.

Ideström varnar även för alltför säkra föreställningar om vilka som hör till församlingen utifrån ett eskatologiskt perspektiv. Församlingens förverkligande är först vid historiens slut, *eschaton*. Församlingen ska uttrycka Guds kärlek och sprida budskapet om evangeliet här och nu, men är samtidigt på väg – en församling *in via* som Ideström kallar det: "Kyrkan befinner sig i en *mitt-i-mellan-tid*, på väg från Kristi kroppsliga närvaro i Jesus från Nasaret mot Kristi återkomst i den yttersta tiden."⁴⁹ Detta betyder att församlingen både är förverkligad och inte förverkligad som Jesus kropp i världen i dag. Det öppnar i sig upp för vad som är församling och inte, och vilka som tillhör den eller ej. Från det eskatologiska perspektivet blir gränserna mer porösa och öppna än om församlingen skulle definieras av sin medlemsmatrikel.

När församlingen är integrerad med sitt område öppnas församlingens sociala kropp upp för andras påverkan. Detta utmanar något av den baptistiska traditionen inom en frikyrklig församlingssyn. De första frikyrkliga församlingarna bestod under 1800-talets enhetssamhälle av personer som var döpta på sin bekännelse. Den baptistiska rörelsen, som var den första frikyrkliga rörelsen i Sverige, formade sig på ett annat sätt än statskyrkan på grund av sin syn på dopet som ett troendedop. Som Sune Fahlgren betonar var det just församlingssynen som fri trosgemenskap som skilde baptismen från dåtidens enhetskyrka och den nyevangeliska

⁴⁸ Jonas Ideström, *Lokal kyrklig identitet: En studie av implicit ecklesiologi med exemplet Svenska kyrkan i Flemingsberg* (Skellefteå: Artos & Norma, 2009), 174.

⁴⁹ Ideström, *Identitet*, 34.

väckelsen.⁵⁰ Det kristna livet ”präglades enligt baptisterna främst av en radikal efterföljelse och inte av kyrkliga seder”,⁵¹ som Fahlgren skriver.

Det är förståelsen av församlingen som ”en fri trosgemenskap” som sätter vissa gränser för vilka som är del i församlingen eller ej. Kan man utifrån den förståelsen säga att unga ledare utan en uttryckt kristen tro, och som i vissa fall identifierar sig som muslimer, är del av den kristna församlingen, bara för att de praktiserar den övertygelse som församlingen står för? Å ena sidan är detta att gå för långt utifrån ett strikt baptistiskt perspektiv. Å andra sidan kan man se det som att det är just så här porös som församlingens sociala kropp blir när den öppnar sig för det omgivande pluralistiska samhället. Församlingens närvaro på en plats gör något med församlingens förståelse av sig själv – och det gör något med platsen.

FRIKYRKLIG ECKLESIOLOGI MED PLATSEN

När Noam Chomsky skrev om kyrkornas roll i politisk förändring och i motståndarbete menade han att en stor anledning till att de hade en roll var ”for the simple reason that they’re there”.⁵² Om någon ville hålla ett politiskt tal var det helt enkelt kyrkan som var den plats på vilket detta kunde ske. Detta gäller dock främst USA, menar Chomsky. I Europa finns andra samlings-salar. Även för USA är detta dock en mycket minimalistisk syn på kyrkans del i politisk förändring. Historiker visar att kyrkan haft en mer betydande roll i försvaret av till exempel svartas rättigheter än att ”bara vara där”.⁵³ Chomsky har inte heller riktigt rätt gällande kyrkorna i Europa, om man tar frikyrkors påverkan på demokratiseringsprocessen i Sverige som exempel.⁵⁴ Samtidigt kan Chomskys poäng om vikten ”att finnas där” ändå vara riktig.

⁵⁰ Sune Fahlgren, *Vatten är tjockare än blod: En baptistisk kulturbistoria* (Stockholm: Teologiska högskolan Stockholm, 2015).

⁵¹ Fahlgren, *Vatten*, 17.

⁵² Noam Chomsky, *Media Control: The Spectacular Achievements of Propaganda* (New York: Seven Stories Press, 2002), 32.

⁵³ Curry Stephenson Malott, ”African Americans and Education: A Contested History”, *Souls* 12/3 (2010), 197–215; Eric C. Lincoln, *Race, Religion, and the Continuing American Dilemma* (New York: Hill and Wang, 1984).

⁵⁴ Jfr Wenell, *Ett glödande arv*.

Teologen Mary McClintock Fulkerson undersöker hur en församling i en mindre stad i USA hanterar den mångfald i etnicitet, ålder och fysisk och mental funktionskapacitet som återfanns i församlingens närområde och bland församlingens medlemmar och besökare. Hon har inte Chomskys minimalistiska förståelse av plats, men menar ändå att platsen är av teologisk, inte enbart sociologisk, betydelse.

Med hjälp av en postmodern teori om plats utforskar McClintock Fulkerson platsen teologiskt, vilket leder just till en teologi för det vardagliga. Det vardagliga står i fokus, eftersom mycket av hur en församling förstår sin teologi blir synligt här.⁵⁵ I linje med McClintock Fulkerson har även jag velat betona det vardagliga för en frikyrklig teologi för platsen.

Ett fokus på den geografiska platsen öppnar alltså upp för vardagens teologiska betydelse. Det är ofta i vardagen församlingen finns på plats och möter de faktiska personer som bor i området, som McClintock Fulkerson visar. Inte sällan är det någon i församlingen, ibland pastorn, som har bott i ett förortsområde länge. I andra fall har församlingen i sig varit i området en längre tid och därför byggt upp en närvaro och blivit en betydelsefull plats för de boende eller för nyanlända invandrare eller flyktingar. Detta arbete pågår oavsett vad man som teolog sätter för ord på det, men som McClintock Fulkerson visar finns det en poäng att skriva fram en teologi för en sådan församlingspraktik. Även det arbete som främst är riktat till närsamhället har en teologisk betydelse. Det samhällsinriktade arbetet som församlingen utför bör därför inte skiljas från konfessionella praktiker i en församling, som till exempel gudstjänster.⁵⁶ Detta gäller i högsta grad för den församling där de unga volontärerna är verksamma.

⁵⁵ Mary McClintock Fulkerson, *Places of Redemption: Theology for a Worldly Church* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 4.

⁵⁶ För ett argument för att förena församlingens "dubbla identitet" mellan gudstjänstfirande och diakoni, se John R. W. Stott, *The Contemporary Christian: Applying God's Word to Today's World* (Downers Grove: InterVarsity, 1992), 243–244.

VARDAGENS FÖRSAMLING SOM FÖRSAMLING

Enligt församlingens pastor bör inte veckoaktiviteterna, som är riktade till områdets boende, ses något mindre teologiskt viktigt. Han ser det som att kyrkans roll är att "uttrycka Guds kärlek, eller vara en plats där den kan få komma till uttryck." Uttrycket "att vara en plats" kan i vissa fall låta som en metafor, men i den här församlingen är det konkret och fysiskt. Syftet med församlingen är enligt pastorn i den här förortsförsamlingen att visa att "alla människor är älskade och vi som kyrka får vara med och uttrycka det".

När pastorn betonar vikten av den fysiska platsen för att förverkliga en vision om att visa Guds kärlek för alla människor, har han stöd från McClintock Fulkerson. Hon menar att fysiska praktiker och rutiner för samman människor. De kan bilda gemenskaper även där det finns en mångfald av till synes motsatta värderingar.⁵⁷ En frikyrklig församling med porösa gränser och en vidgad social kropp fungerar just som en sådan mångfaldsgemenskap. Utmaningen är då hur man som församling kan relatera till den som är annan, till exempel till en ung muslim verksam som barnledare? En församling med porösa gränser innefattar, i exemplet med förortsförsamlingen, dessa ungdomar som identifierade sig som muslimer och som fortsatte att identifiera sig som muslimer. Hur kan en församling med en frikyrklig församlingssyn som "de troende gemenskap" förhålla sig till det?

BEVARANDET AV "DEN ANDRE" SOM ANNAN

Synen på församlingen som fri troendegemenskap har utmanats i den här texten utan att ha, är min förhoppning, övergivits. Men när den teologiska betydelsen av den geografiska platsen tas med i en frikyrklig ecklesiologi blir en församlings gränser porösa. "Den andre" räknas i högre grad som en del av församlingen. Detta öppnar även upp för att inkludera det ekologiska perspektivet in i församlingens omsorg.

⁵⁷ McClintock Fulkerson, *Places*.

Som jag antydde ovan är detta en del av missionsbefallningen enligt Markusevangeliet, och kan stå som en utmaning för ett alltför snävt fokus på kyrkans uppdrag som att enbart nå "männsliga själar". Men, för att undvika risken för kyrklig imperialism bör frågan om församlingens relation till "den andre" lyftas. Det gäller för natur, djur och samhälle såväl som för de unga volontärerna. Den mest grundläggande identiteten för frikyrkan är trots allt att den inte är statskyrka. Det betyder att konfessionsfrihet har varit en bärande tanke inom frikyrkan, och inte enbart för frikyrkligt kristna, utan för alla medborgare.⁵⁸ Att erkänna den friheten för alla innebär att frikyrkan bör erkänna andra människor som "andra" samtidigt som man vill att alla ska bli del av de troendes gemenskap. Det skapar en viss dialektik för en församling i förhållande till det geografiska område som den befinner sig på. En frikyrklig församling borde arbeta med förhoppningen om att alla som inlemmas i den sociala kroppen också ska komma till en relation med Jesus Kristus och samtidigt förhålla sig till det faktum att så inte är fallet.

Det finns dock flera aspekter här. När det kommer till de unga volontärerna i förortsförsamlingen är de inte medvetna om den teologiska betydelse de bär för församlingen. Även i detta finns ett problem. Ett viktigt steg är att de ska bli medvetna om att de ses som en del av församlingens sociala kropp, så att de kan ta ställning till om de vill ha den rollen eller inte. Detta teologiska medvetandegörande bör ske på ett öppet, ödmjukt och pedagogiskt sätt. De är inte i första hand ledare för att de drogs till församlingens konfession i sig. De anslöt som ledare för barn- och ungdomsarbetet för att de skulle få ledarerfarenhet, utveckla sitt CV och utvecklas som ledare i församlingens kurs. De kan därför fortsätta att komma vilja identifiera sig som muslimer samtidigt som de är del i församlingens arbete.

Det finns intressanta likheter på den här punkten med hur den (då frikyrkliga) teologen Miroslav Volf skriver om försoning. Volf använder

⁵⁸ Ingunn Folkestad Brestein, "Dissenternes kamp for for religiøs frihet: Frikirkernes bidrag til demokrati og det moderne norske samfunn", i *Ett glödande arv: Väckelserörelser, omvändelse och demokrati*, redigerad av Fredrik Wenell (Stockholm: Libris, 2023), 111–142.

sig av omfamningen som en metafor för försoningsprocesser. I en omfamning måste man öppna upp sig för att kunna ta emot ”den andre”. I omfamningen är man på många sätt ett med varandra, men en omfamning innebär också att öppna armarna igen. Detta för att låta den andra få fortsätta att vara någon annan än dig, menar Volf.⁵⁹

Volf utgår både från treenighetsläran och från inkarnationen i sin teologi om försoning. Man bör också komma ihåg att Volf skriver utifrån enskilda offer och förövare, men tanken bör gå att överföra mer generellt till hur en församling kan förhålla sig till den som inte ser sig som bekännande kristen, men ändå är del i den sociala kroppen. För, som Volf skriver, ”having been embraced by God, we must make space for others in ourselves and invite them in”.⁶⁰ Även den som i någon mån är ”annan” ska kunna vara del i församlingens sociala kropp.

Om man överför vad Volf skriver om en enskild person till att gälla för den nämnda förortsförsamlingen så har den, enligt Volfs logik, redan skapat en inbjudande rörelse till ”den andre” när den öppnar upp sina armar mot sin omgivning. Eller som Volf skriver: ”By opening the arms, the self has initiated the movement toward the other.”⁶¹ Ska en omfamning vara genuin, behövs det dock en ömsesidighet, menar Volf. Det är inte enbart församlingen som är subjekt här. En sådan ömsesidighet finner vi i vårt exempel i de unga ledarnas uppskattning av församlingens arbete i området.

En omfamning har också ett avslut, vilket innebär ett öppnande av armarna. Det avslutet är dock enligt Volf inte slutgiltigt, eftersom rörelsen mellan ett jag och ett du och tillbaka inte har ett slut. Det viktiga i öppnandet av armarna ligger därför i att låta den andre få förbli *annan*:

The other must be let go so that her alterity – her genuine dynamic identity may be preserved; and the self must take itself back into itself so

⁵⁹ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996).

⁶⁰ Volf, *Embrace*, 129.

⁶¹ Volf, *Embrace*, 142.

that its own identity, enriched by the traces that the presence of the other has left, may be preserved.⁶²

Tar vi fasta på den symboliken är det svårt se alla som är del av församlingens verksamhet som "frälsta" eller "troende", då det i för hög grad gör den "den andre" till sig själv. Att se alla dem som ingår i församlingens sociala kropp som i någon mån kristna blir utifrån Volf's resonemang att inte öppna upp armarna igen. Två "jag" uppgår då i ett totalitärt "vi", menar Volf, där varken församlingens eller den andres – i det här fallet de unga volontärernas – identitet bevaras. Återigen är inte enbart församlingen subjekt här.

Vad Volf's bild ger är att om församlingen är den som utför omfamningen, bör den låta den andra förbli annan, samtidigt som den andre ovillkorligen *får* tillhöra församlingens kropp. Den baptistiska modellen utmanas i det att Jesus kropp aldrig är enhetlig, utan porös och utsträckt eftersom församlingen alltid är *med* andra. På så sätt kan inte församlingen definieras som en fri trosgemenskap på ett exkluderande sätt, utan den frikyrkliga församlingen är en fri troendegemenskap med porösa gränser.

För att undvika tanken på att vara "för" andra, en tanke som gör församlingen till den aktiva och andra till passiva mottagare, krävs en självbild som grundar sig i att det är den heliga Anden som verkar i församlingen, vilket betyder att alla är inkluderade i församlingen av nåd. Att församlingen som Kristus kropp är porös bör nämligen, enligt Volf, inte likställas med att det är genom delaktighet i församlingen som en person är frälst. Volf argumenterar för att det inte är kyrkan som skapar tro, i form av tillit till Gud. Det är den heliga Anden som skapar tro, även om församlingen är platsen för tro och nödvändigt sammankopplad med en kristen tro, enligt Volf. Tro är inte något individualistiskt, eftersom ingen kan komma till tro på egen hand.⁶³ Han utgår i detta från Matt 18:20: "Ty där två eller tre är samlade i mitt namn, är jag mitt ibland dem."

⁶² Volf, *Embrace*, 145.

⁶³ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).