

”SNART KOMMER VI ALLA ATT VARA SVENSKAR”: ATT ÖVERVINNA IMPLICIT KULTURELL ÖVERLÄGSENHET I KYRKANS MÖTEN MED MIGRANTER*

JONATHAN J. MORGAN

Lunds universitet

jonathan.morgan@ctr.lu.se

ABSTRACT ❀ Denna artikel granskar kritiskt Svenska kyrkans förhållningssätt till migranternas integration utifrån kontextuell teologi och pedagogisk teori. Med utgångspunkt i tre års etnografiskt fältarbete med en bibelstudiegrupp bestående av ensamkommande afghanska ungdomar, kontrasteras två pedagogiska modeller: en monologisk, assimilationsinriktad modell och en dialogisk, deltagarbaserad modell inspirerad av *Discovery Bible Study* (DBS). Resultaten visar att den förstnämnda riskerar att förstärka implicit kulturell överhöghet, medan den senare möjliggör kulturellt förankrade tolkningar av Bibeln och framväxten av hybrida teologiska identiteter. Genom att använda teorier om inkulturation, kontextualisering och kritisk pedagogik argumenterar artikeln för att kyrkan bör prioritera integration i Kristus mångkulturella kropp snarare än assimilering till dominerande svenska normer. Artikeln erbjuder praktiska förslag för att motverka kulturell hegemoni och främja ledarskap och teologisk handlingskraft bland kristna med migrationsbakgrund. Slutligen uppmanas kyrkan att kritiskt ompröva sin roll i ett allt mer mångfaldigt samhälle. ❀

* Jag vill uttrycka ett särskilt tack till Elise Lindkvist och Joseph Sverker för värdefull hjälp med språklig korrektur.

INTRODUKTION

I början av fältarbetet för mitt doktorandprojekt deltog jag i en konferens som anordnades av en frikyrka i södra Sverige, och som samlade representanter för trossamfund som arbetar med flyktingar i Europa. Under konferensens första dag presenterade huvudpastorn sig själv och kyrkans verksamhet, som bestod av flera församlingar som samlades i samma byggnad. Han presenterade ledarna för de olika församlingarna som tillsammans utgjorde kyrkan. Efter att ha presenterat dem ("och här är ledaren för vår romska församling ... och här är ledaren för vår spansktalande församling ...") sade han något som fastnade hos mig:

Dessa församlingar existerar bara för tillfället – för den första generationen invandrare – eftersom vi snart alla kommer att vara svenskar och kunna tala svenska, och då kommer vi inte längre att behöva dessa församlingar.

Även om hans budskap var tänkt att vara positivt, för att visa på hans kyrkas framgång i att ena människor kring en gemensam svensk kultur, uppfattade jag det som ett budskap om kulturell hegemoni: de olika församlingarna kommer inte längre behövas, eftersom de andra kulturerna kommer att underkasta sig nationens dominerande kultur.

I denna artikel kommer jag att beskriva detta synsätt som den *assimilerande modellen*. Jag kommer argumentera för att det inte stämmer överens med kyrkans kallelse, utan närmast hör hemma i beskrivningar av mål och syften med en nyliberal stat, som sedan starten har strävat efter att skapa enhetlighet. Det finns visserligen en anpassningsprocess som äger rum inom Kristus kropp, men denna ska inte formas "efter denna världen" (Rom 12:2) utan "efter hans sons bild" (Rom 8:29).¹

Även om tillhörigheten till en svensk kyrka kan ge möjlighet att lära sig den dominerande kulturen och språket, är det viktigt att kyrkans engagemang i aktiviteter som rör integration i det svenska samhället inte ger upphov till en implicit kulturell imperialism, som är kännetecknande för

¹ Bibel 2000 används om inget annat anges.

assimileringssträvanden av andra aktörer. Jag hävdar alltså att det inte är kyrkans uppgift att integrera människor i det svenska samhället, utan snarare att integrera människor i Kristus vackra, mångkulturella kropp. Medan svensk integrationism kan betrakta kulturella skillnader som ett besvär som måste utrotas eller ignoreras (till exempel genom "färgblindhet"), är Kristus kropp en plats där sådana skillnader kan bli en styrka och en möjlighet att berika kristnas förståelse av evangeliet.²

I det som följer kommer jag att utforska denna fråga med utgångspunkt i tre års fältarbete i Svenska kyrkan.

BAKGRUND

Missionshistorikerna Jean och John L. Comaroff menar att missionsrörelserna under kolonialtiden var oskiljbara från själva kolonialiseringsprocessen.³ Missionärerna anlände, tillsammans med koloniala ekonomiska företag, till vad de ansåg vara världens yttersta hörn och försökte "civilisera" de "ociviliserade" genom skolgång, införande av västerländsk hälsovård och kapitalistiska företag, samt marginalisering av lokala seder. Denna beskrivning är naturligtvis omstridd, och evangelikala missionsforskare är kanske mer angelägna om att göra en tydligare åtskillnad mellan kolonisatörer och missionärer.⁴ De är dock överens om att missionärerna, tillsammans med "evangeliet", förde med sig och lärde ut sina europeiska kulturer och sedvänjor till invånarna i dessa "nyupptäckta" länder. De europeiska missionärernas kultur och språk blev allt som oftast riktmärken för vad det innebar att vara "civiliserad", eller hur framsteg definierades. Med framväxten av inhemska forskare från "missionsfältet"

² I denna text försöker jag inte definiera begreppet "evangeliet", men vill inledningsvis påpeka att det finns olika åsikter bland dem som identifierar sig som kristna om hur det ska definieras.

³ Jean Comaroff and John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

⁴ Dana Lee Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Blackwell Brief Histories of Religion Series; New York: Wiley-Blackwell, 2009); Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture, American Society of Missiology Series* (New York: Orbis Books, 1989).

och ankomsten av den postkoloniala kritiken av missionsarbetet har dessa sedvänjor ifrågasatts kraftigt. Det finns ett talesätt bland missionärer som säger att kristna var så dåliga på att svara på Guds uppmaning att gå "till nationerna" att Gud beslutade att skicka nationerna till dem – därav den ökade migrationen från majoritetsvärlden till Europa och USA när Gud för missionsfältet till missionärerna.⁵ Oavsett om man håller med om denna förklaring av moderna migrationstrender eller inte, råder det ingen tvekan om att internationell migration och den pluralism som den för med sig till det moderna Europa uppmanar kyrkan att dra lärdom av tidigare interkulturella möten mellan europeiska kristna och deras kulturer och människor med annan, icke-kristen religiös och kulturell bakgrund.

Den så kallade "europeiska flyktingkrisen" 2015, tillsammans med dess inverkan på det svenska sociala och religiösa livet, utgör ett utmärkt sammanhang för att utforska dessa frågor. Mellan 2014 och 2016 anlände 273 117 personer som sökte asyl i Sverige.⁶ Av dessa var 44 617 ensamkommande flyktingbarn som var under 18 år när de kom till Sverige och inte hade någon ansvarig vuxen som tog hand om dem. De flesta av dessa ungdomar flydde från inbördeskrig eller förföljelse i sina hemländer. Sedan deras ankomst har Svenska kyrkan (och många andra kristna samfund) tagit emot hundratals av dessa ungdomar som vill ansluta sig till kyrkan och döpas som kristna.

Under tre år, från 2019 till 2023, samlade jag in data till mitt doktorandprojekt, där jag undersökte konverterings- och identitetsprocesser i en enskild bibelstudiegrupp inom Svenska kyrkan. Jag kombinerade deltagande observation med individuella intervjuer – samt viss digital etnografi under Covid-19-pandemin – för att få en förståelse för processerna för identitetsbildning, religiös omvandling och värdeförvärv i en liten grupp av ensamkommande minderåriga flyktingpojkar från Afghanistan. Det är mina erfarenheter av denna grupp som jag kommer att reflektera

⁵ Jfr Ed Stetzer, "The Church, the Neighborhood, and the Nations", *Desiring God*, 24 september 2011, online: <https://www.desiringgod.org/messages/the-church-the-neighborhood-and-the-nations>.

⁶ Migrationsverket, "Asylsökande till Sverige 2000–2021" (2024), online: <https://www.migrationsverket.se/om-migrationsverket/statistik/asyl.html>.

över i denna artikel när jag diskuterar den bredare frågan om kyrkans hållning gentemot möten med olikheter.

Mottagande – vare sig det gäller kyrkans eller landets – är inte samma sak som integration. Integration har definierats som en ömsesidig process som kräver ”å ena sidan invandrarens vilja att integreras och å andra sidan mottagarnas vilja att integrera dem”.⁷ Men i dagens polariserade och populistiska klimat i den europeiska debatten om migration framställs integration allt för ofta som något som migranterna måste göra själva om de ser en framtid för sig i Europa – en process som mer liknar begreppet assimilation. Det var denna assimilationism som slog mig när jag lyssnade på pastorn som citerades i början av denna artikel – tanken att dessa olika grupper av individer vid någon tidpunkt kommer att anpassa sig och integrera sig i församlingen som helhet, som svenskar. Det är detta fokus på att skapa enhetlighet och anpassning till den svenska kulturella hegemonin som, enligt min mening, undergräver kyrkans specifika kallelse till en särskild typ av enhet – en enhet som inte baseras på nationalitet eller tidigare stamtillhörighet.

I denna artikel kommer jag att sammanföra den samtida svenska kyrkoscenen med insikter från kontextuella teologer för att reflektera över interkulturella möten i dagens kyrkor och föreslå sätt på vilka kyrkan bättre kan tjäna och ta emot dessa nykomlingar. Jag reflekterar över hur en *monologisk* pedagogisk approach, där skrifterna undervisas genom den dominerande kulturens lins, främjar en assimileringsmodell av kyrkotillhörighet, medan en mer *dialogisk* approach motverkar denna tendens och möjliggör ett djupare och mer generativt engagemang i skrifterna.

LITTERATUR

Litteraturen om postkolonialism är omfattande och här kommer jag endast att fokusera på ett fåtal bidrag från området kontextuell teologi för

⁷ Gert Pickel, "Perceptions of Plurality: The Impact of the Refugee Crisis on the Interpretation of Religious Pluralization in Europe", i *Religion in the European Refugee Crisis*, redigerad av Ulrich Schmiedel och Graeme Smith (London: Palgrave Macmillan, 2018), 17–18.

att diskutera den aktuella frågan. Kontextuella teologer har konsekvent hävdat att det inte finns någon ren universell form av evangeliet, utan att vi alltid finner det utlevt i ett visst kulturellt sammanhang.⁸ Lamin Sanneh hävdar till exempel att en av kristendomens styrkor jämfört med andra religioner är dess portabilitet – dess inneboende översättbarhet.⁹ Eftersom kristendomen inte är bunden till ett visst kulturellt sammanhang eller språk kan den spridas och anses relevant av människor på olika platser och vid olika tidpunkter. För Sanneh är det just i översättningen som kristendomen befrias från sitt kulturella bagage: "Med övergången till modersmålen fick logiken i religiös konvertering en inre dynamik, med en skarp vändning bort från yttre styrning och kontroll".¹⁰

Med detta menas att även om det kan finnas kärnfunktioner i evangeliet som överskrider kulturen, är det viktigt att erkänna att den täta, levda religion som förkroppsligas är ett resultat av pågående hermeneutiska processer. Där teologin främst ses som tidlös och universell, lider de som befinner sig i utkanten av de dominerande diskurserna – de som är längst bort från maktens centrum – och har ibland blivit utsatta för ett evangelium med "dåliga nyheter".¹¹ I detta avsnitt introducerar jag några av de sätt på vilka röster inom missionsstudier har hanterat kontekstualiseringen av evangeliet i den officiella efterdyningen av kolonialismen.

Med utgångspunkt i den lankesiska teologen Aloysius Pieris argumenterar Mika Vähäkangas för att kristendomen bäst kan förstås som en metakosmisk religion. I stället för att erbjuda "en förklaring till allt i de synliga och osynliga världarna"¹² som en kosmisk religion gör, innehåller

⁸ Paul G. Hiebert, *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2009); Volker Küster, *The Many Faces of Jesus Christ: Intercultural Christology* (London: SCM, 2001); Mika Vähäkangas, *Context, Plurality, and Truth: Theology in World Christianities, Missional Church, Public Theology, World Christianity* (Eugene: Pickwick Publications, 2020).

⁹ Sanneh, *Translating*.

¹⁰ Lamin Sanneh, *Whose Religion Is Christianity? The Gospel Beyond the West* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 24, min översättning.

¹¹ Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (New York: Orbis Books, 1990), 6, min översättning.

¹² Mika Vähäkangas, "Jesus Is the Saviour of the World: What If It Is Not My World?", *STK* 98/4 (2023), 319–329, min översättning.

kristendomen ett centralt religiöst budskap som måste vara inbäddat i en kosmologi, en världsbild. Den är därför oundvikligen synkretistisk,¹³ en blandning av kärnan i det universella evangeliet och en särskild kulturell kontext. Enligt Vähäkangas är det som ofta ses som ”klassisk kristendom” i själva verket metakosmisk kristendom inbäddad i kosmisk nyplatonism.¹⁴ Det är våra europeiska kulturer som smält samman med evangeliet som för västerländska kristna har blivit synonymt med ”kristendom”. Ändå har kristendomen sedan dess uppkomst påverkats kulturellt. Detta är något som vanliga kristna ofta inte inser och som därför påverkar våra möten med människor från andra kulturer. Det resulterar i en oavsiktlig kulturell imperialism, där ingen skillnad görs mellan kristendomen och den kultur den är inbäddad i.

Tore Johnsen skriver utifrån ett norsk-lutherskt perspektiv och undersöker den samiska kristendomens kosmologi och frågar sig vad den kan bidra med till kristendomen i allmänhet.¹⁵ Han hävdar att samiska kristna har en unik världsbild och ett unikt sätt att se på världen, som är mer i samklang med naturen och mindre präglad av grekisk hierarkisk världsförståelse än moderna europeiska lutheraner. I hans argumentation ingår också en annan, om de okända kosmologier som bärs av hegemoniska former av kristendom. Sådana kosmologier pekar på de otaliga sätt på vilka kristendomen kan förkroppsligas i särskilda sammanhang.

Teologen och antropologen Paul G. Hiebert föreslår en typologi för kontextualisering: *icke-kontextualisering*, *okritisk kontextualisering* och *kritisk kontextualisering* (se Tabell 1).¹⁶ I *icke-kontextualisering* antar de som delar evangeliet ”att alla människor i grunden lever i samma värld och bara sätter olika etiketter på verkligheten”.¹⁷ Av denna anledning gör de lite eller ingenting för att göra det mer tillgängligt för dem som de introducerar evangeliet för. Även om missionären kanske presenterar evan-

¹³ Vähäkangas, *Context*.

¹⁴ Vähäkangas, ”Jesus”, 322.

¹⁵ Tore Johnsen, *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic: Indigenous Theology Beyond Hierarchical Worldmaking* (Lanham: Lexington Books, 2022).

¹⁶ Hiebert, *Gospel*, 19–29, min översättning.

¹⁷ Hiebert, *Gospel*, 23, min översättning.

geliet på mottagarens språk, förblir de kulturella formerna av klädsel, musik, symbolik och manér missionärens. Sångerna översätts, men är fortfarande västerländska sånger.¹⁸ *Okritisk kontextualisering* baseras på en kulturell relativism där "alla kulturer anses vara lika bra och sanna" och därför "kan ingen döma en annan".¹⁹ Missionären hyllar mottagarens kultur, uppmuntrar läsning av skrifterna och att lokalbefolkningen ska teologisera för sig själva. Resultaten av dessa hermeneutiska processer har dock ingen resonans – det finns inga prejudikat för att de som gör tolkningen ska få vägledning eller visdom från andra troende.

Typ	Kännetecken	Filosofiskt inflytande
Icke-kontextualisering	Evangeliet och kulturen förmedlas med minimala försök att göra dem tillgängliga för mottagaren. I bästa fall sker en språklig översättning.	Positivism
Okritisk kontextualisering	Alla kulturer och praktiker är lika. Evangeliet görs tillgängligt och mottagaren bär ansvaret för kontextualiseringen efter eget gottfinnande.	Saussures semiotik/relativism
Kritisk kontextualisering	Evangeliets kärna kodas i former som förstås av mottagaren.	Pierciansk semiotik/kritisk realism

Tabell 1: *Hieberts typologi för kontextualisering*, min översättning.

Den tredje typen som Hiebert presenterar är *kritisk kontextualisering*, som utmanar relativismen i det föregående ramverket, men bibehåller vikten av ett kritiskt förhållningssätt till lokal teologi som hålls ansvarig inför

¹⁸ Detta står i kontrast till sättet som David L. Watson och Paul D. Watson, *Contagious Disciple Making* (Nashville: Thomas Nelson, 2014), 13, introducerar begreppet *tillbedjan* för nya kristna i Indien: "När jag lärde mina nya vänner om tillbedjan, lärde jag dem grunderna i tillbedjan, inte en stil eller form ... När jag introducerade bön, frågade jag dem hur de skulle be. De började be på ett sätt som var bekant för dem och riktat mot den Gud som vi alla kände och älskade. När jag introducerade sång frågade jag dem vilka sånger de skulle sjunga. De hade inga, så jag gav dem inte någon av mina. I stället inspirerade den Helige Ande dem att skriva sina egna. Det lät som deras musik, och det gav ära och ära åt Gud", min översättning.

¹⁹ Hiebert, *Gospel*, 25, min översättning.

både det lokala och det globala samhället.²⁰ Vi återkommer till detta ramverk senare, men för tillfället räcker det att säga att Hieberts tillvägagångssätt erbjuder ett sätt att utvärdera hur kontextualiseringssprocessen genomförs.

Oavsett om religiösa identiteter hanteras institutionellt eller inte, finns en viss grad av hybriditet som är oundviklig i korsbefruktningen mellan kulturer. Den brittiske sociologen Stuart Hall, som studerat framväxten av svarta karibiska identiteter i Storbritannien, beskriver *kulturell identitet* som ett resultat av en förhandling mellan kontinuitet och diskontinuitet.²¹ Sådana identiteter är inte bara transplanterade från Karibien till Storbritannien och inte heller är de ett resultat av att dessa migranter helt och hållet har anammat den brittiska kulturen. I stället är de hybrid-identiteter, formade genom en dialektisk process mellan gammalt och nytt, kontinuitet och diskontinuitet. I Sverige noterade Elin Ekström, Pia H. Bülow och Monika Wilinska att religion användes som en stabiliserande kraft, en källa till kontinuitet, för minderåriga flyktingflickor som separerats från sina familjer och acklimatiserade sig till en ny social miljö.²² Dessa unga kvinnors identiteter var inte statiska. De fortsatte inte bara med de sedvänjor som de hade i sina hemländer – de använde dem i stället för att hantera förändringen. När de upprepade sina tidigare traditioner förändrades också deras förståelse av sina religiösa identiteter. På samma sätt säger Volker Küster att

kultur och religion är dialektiskt relaterade och genomsyrar varandra ömsesidigt. Varje kultur formas av de religioner som förekommer i den. Omvänt tar varje religion som kommer in i en annan kultur med sig något av sin gamla kultur, medan samma ömsesidiga effekt på den nya kulturen utvecklas.²³

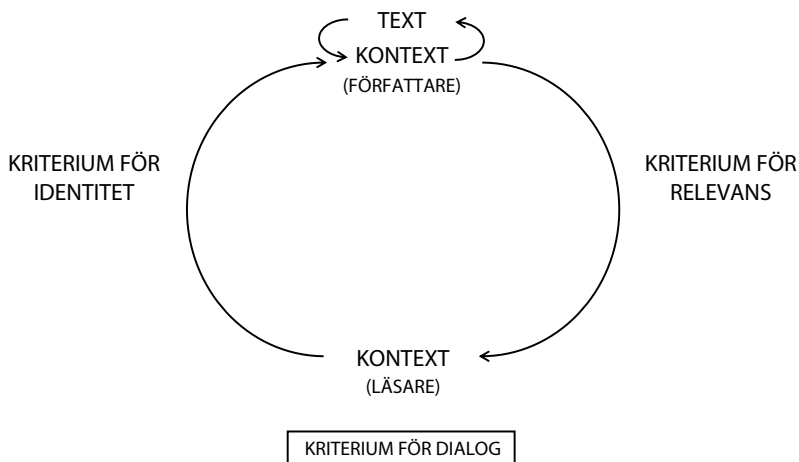
²⁰ Hiebert, *Gospel*, 29.

²¹ Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", i *Identity: Community, Culture, Difference*, redigerad av Jonathan Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1990).

²² Elin Ekström, Pia H. Bülow och Monika Wilinska, "I Don't Think You Will Understand Me Because Really, I Believe': Unaccompanied Female Minors Re-Negotiating Religion", *Qualitative Social Work* (2019), 719–735.

²³ Küster, *Many Faces*, 4, min översättning.

Det skulle därför vara ett misstag att framställa antingen religion eller kultur som monolitisk – båda befinner sig i ett ständigt flöde och förhandlingsläge.



Figur 1: *Kontextualiseringsteologins hermeneutiska cirkel, från Küster, Many Faces, 27.*

Küster erbjuder en hermeneutisk cirkel för kontextuell teologi (se Figur 1).²⁴ För honom är cirkeln ”poler” *text* och *kontext*. Den är avsedd som ”en modell för hur förståelseprocessen går till”.²⁵ Teologin i kontextuell teologi bör förstås som ”alla former av kritisk reflektion över tron”.²⁶ Detta bör alltså inte förväxlas med en process som endast äger rum bland experter på teologi. Denna teologi omfattar snarare den typ av praktik som äger rum i samband med bibelstudier, såsom de jag studerade i Svenska kyrkan.

För Küster finns det tre kriterier för kontextuell teologi som styr denna process: *relevans*, som frågar om denna teologi ”lyckas meddela evangeliets relevans i varje situation”,²⁷ *identitet*, som tittar på ”överensstäm-

²⁴ Küster, *Many Faces*, 26–27.

²⁵ Küster, *Many Faces*, 25, min översättning.

²⁶ Küster, *Many Faces*, 26, min översättning.

²⁷ Küster, *Many Faces*, 26, min översättning.

melsen” mellan denna teologi ”och evangeliet”,²⁸ och kriteriet *dialog*, som innebär att den ska vara ”öppen för diskussion i det ekumeniska forumet”.²⁹ Särskilt relevanskriteriet förenar befrielseteologins ”omsorg om de fattiga och förtryckta” med inkulturationsteologins ”acceptans av människor i deras särskilda kulturella identitet” och använder generativa kristologiska teman för att grunda dem.³⁰ Vi återkommer till Küster i vår analys av min fallstudie.

Innan vi går vidare vill jag också påpeka att forskningen om undervisning och lärande är mycket relevant för denna diskussion. I litteraturen inom detta område betraktas studenter inte som ”tomma tavlor” eller bankkonton som är redo att fyllas,³¹ utan som bärare av erfarenheter som är organiserade i befintliga kunskapsstrukturer:³² ”Studenter *måste* koppla ny kunskap till tidigare kunskap för att kunna lära sig”.³³ Lärarens roll är att utnyttja tidigare erfarenheter och kunskaper för att hjälpa till att integrera ny kunskap i dessa befintliga strukturer. En sådan integration av kunskap innebär både att ny kunskap läggs till befintliga kategorier, men också att kategorierna omstruktureras utifrån nya begrepp som motsäger och spränger befintliga strukturer. Med andra ord är det en hermeneutisk process som innebär att man överbryggat kontinuitet med diskontinuitet.³⁴

I denna artikel utgår jag från fälten kontextuell teologi och pedagogik för att utvärdera Svenska kyrkans arbete med unga vuxna med bakgrund som ensamkommande flyktingbarn. Med utgångspunkt i mitt etno-

²⁸ Küster, *Many Faces*, 27, min översättning.

²⁹ Küster, *Many Faces*, 28, min översättning.

³⁰ Küster, *Many Faces*, 26, min översättning.

³¹ Paulo Freire, *De förtrycktas pedagogik* (Stockholm: Trinambai, 2021), 84–86.

³² Susan A. Ambrose et al., *How Learning Works: Seven Research-Based Principles for Smart Teaching* (Jossey-Bass Higher and Adult Education Series; Oxford: Wiley, 2010), 13–15.

³³ Ambrose et al., *Learning*, 15.

³⁴ Vid ett seminarium i Lund 2019 med titeln *Unaccompanied Refugee Minors and The Church* påpekade Niels Nymann Eriksen, präst vid Apostelkirken i Köpenhamn, vikten av kontinuitet i livet för dem som konverterar från islam. Enligt Eriksen är det inte de för vilka konverteringen innebär ett dramatiskt brott mellan dåtid och nutid som förblir troende på lång sikt. Det är snarare de som kan förstå sin konverteringsprocess i sammanhanget av en bredare resa med Gud, en resa som började före mötet med kristendomen.

grafiska fältarbete i en församling inom Svenska kyrkan argumenterar jag för att det, genom att närma sig processen att undervisa om evangeliet på ett reflexivt sätt och ta begreppet kultur på allvar, finns en möjlighet att undvika den skada som tidigare generationer av kristna missionärer som arbetat tvärkulturellt har orsakat, och att möjliggöra framväxten av marginaliserades teologier.

METODIK

Under tre år deltog jag i veckovisa bibelstudier i en församling inom Svenska kyrkan i södra Sverige.³⁵ Studierna följde på en trettio minuter lång nattvardsgudstjänst i kyrkan inspirerad av Taizé. Bibelstudierna ägde rum i kyrkans samlingsal och deltagarna var unga män från Afghanistan som kommit till Sverige som ensamkommande flyktingbarn. Grupperna leddes av en präst och en diakon, med sporadiska besök av kyrkvårdar och musiker. Under Covid-19-pandemin flyttade gruppen online och deltagandet minskade dramatiskt. Under min sista säsong i kyrkan återgick dock grupperna till att träffas fysiskt och deltagandet ökade igen. Jag var deltagande observatör i denna grupp, intervjuade deltagarna och talade med präster och diakoner om deras tankar om dessa unga människors konvertering från islam.

Eftersom jag var med denna grupp under en längre tid byggde jag upp en relation med dem, vilket visade sig genom att de bad om råd om sina asylprocesser eller om hur man tolkar vissa bibelpassager. Data omfattar både fältanteckningar från deltagande observation och intervjutranskriptioner från de narrativa intervjuer jag genomförde med deltagarna.

Under de tre år som jag bedrev fältarbete i kyrkan hade jag samtal med präster och diakoner som så småningom formade bibelgruppens praxis på ett betydande sätt. Jag hjälpte också till att planera ett evenemang tillsammans med deltagarna, en afghansk fredsfest, som var ett tillfälle för samar-

³⁵ Innan fältarbetet genomfördes fick jag godkännande att genomföra denna studie från Etikprövningsnämnden (registreringsnummer 2019-04246).

bete, för att bygga relationer och för att få inblick i deras synpunkter på deras förfäders hemland. Båda dessa saker innebar att jag gick från att vara en ren deltagande observatör till att bli delaktig i att skapa praxis. Som jag kommer att diskutera senare ledde delar av detta till att gruppen antog den typ av pedagogik som Paulo Freire är känd för, en interaktiv, kritisk pedagogik.³⁶ Min metod ändrade sig därmed till bli en form av ”deltagande aktionsforskning” snarare än konventionell etnografi.³⁷

RESULTAT OCH DISKUSSION

När det gäller den pedagogiska metoden fanns det två faser under min tid i kyrkan. I den första fasen följde prästen och diakonen en traditionell modell för bibelundervisning. Där var de sakkunniga lärarna och deltagarna var mottagare av bibliskt innehåll. Deltagarna hade tillfällen då de kunde ställa frågor, men det var reserverat till efter undervisningen. Under den andra fasen implementerade personalen en mer interaktiv metod för bibelstudier, *Discovery Bible Study*,³⁸ som var inriktad på deltagarnas åsikter och erfarenheter.

Jag kommer att börja med att beskriva den första fasen och därefter följa upp med en analys med hjälp av Küsters hermeneutiska cirkel och Hieberts kontextualiseringstypologi för att beskriva vad som händer i denna fas. Därefter kommer jag att gå vidare och beskriva den andra fasen.

Under det första steget var varje bibelstudie olika, beroende på hur mycket förberedelser pastorerna³⁹ hade gjort, vilka som deltog, vilken tid på året det var och aktuella händelser.⁴⁰ Mötena följde dock samma

³⁶ Freire, *Pedagogik*.

³⁷ Alan Bryman, *Social Research Methods* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 34.

³⁸ Jfr Watson och Watson, *Contagious*.

³⁹ Både präster och diakoner refererade till sig själva som ”pastorer” när de intervjuades på engelska.

⁴⁰ Till exempel kriget i Ukraina eller en ny möjlighet för deltagarna att ansöka om bidrag till uppehälle.

grundläggande struktur: fika med informella samtal, strukturerat bibelstudium, möjlighet att ställa frågor, bön och en avslutande välsignelse. Det är den andra delen i denna process – det strukturerade bibelstudiet – som är fokus för denna artikel.

Den huvudsakliga strategi som pastorerna använde för att undervisa i dessa bibelstudier var en traditionell monologisk föreläsningsstil. Under dessa stunder introducerade prästen (oftast) en bibeltext, bad en av deltagarna att läsa texten från en daribibel och bad sedan en annan person (vanligtvis diakonen) att läsa den på svenska. Prästen ägnade sedan 30–45 minuter åt att förklara textens betydelse, dess innebörd och vad man kan lära sig av den. Denna tid var vanligtvis avbruten av pauser under vilka en medlem av gruppen översatte vad prästen hade sagt till dari. Ibland hade både prästen och diakonen förberett något att presentera, och bibelstudiet tog längre tid. Under dessa stunder var det vanligt att deltagarna satt tysta och lyssnade. Ibland visade de tecken på att de förstod. Det var oklart under dessa stunder hur mycket av det prästen hade sagt som deltagarna förstod och om de engagerade sig i innehållet.

Under hösten 2021 och tidig vår 2022 undervisade pastorerna i en serie som syftade till att visa Bibelns "övergripande berättelse" – de förklarade att även om det finns många enskilda berättelser och diskurser i Skriften, kan den förstås som en sammanhängande helhet. De gjorde detta genom att introducera olika bibliska gestalter och deras berättelser, med början i skapelseberättelsen i Första Moseboken och slut i Jesus uppståndelse i Apostlagärningarna (se Bild 1).

Under denna serie återkom prästen upprepade gånger till begreppet *den stora berättelsen i Skriften* och bad deltagarna om feedback på vad de hade lärt sig. Vanligtvis fick hon en av två reaktioner från deltagarna. Den första och vanligaste var tystnad. Den andra var att de artigt instämde i att de hade gillat eller följt undervisningen, utan att nämna något om innehållet i presentationen.

När de tillfrågades specifikt, till exempel "Vem pratade vi om förra veckan?" eller "Vem var Abraham?", var svaret oftast tystnad, vilket fick mig att tro att de inte kom ihåg eller att de inte kände sig säkra på att bidra.



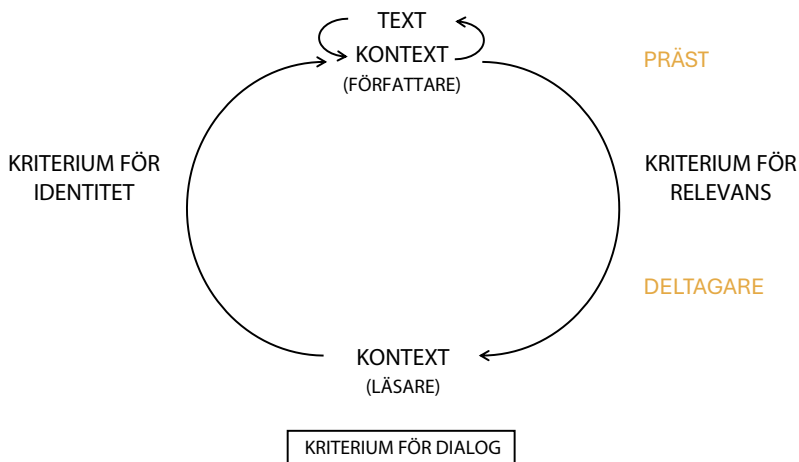
Bild 1: Den stora berättelsen i Skriften som den lärdes ut av pastorerna på min fältplats.

Pastorernas tillvägagångssätt under denna period liknar Hieberts *icke-kontextualisering*. Den enda anpassningen som görs för att denna grupp ska kunna delta i bibelstudierna är att texten översätts till deras modersmål och att prästens undervisning också översätts av deltagare som är bättre på svenska. Prästen tolkar textens innebörd för deltagarna och nämner knappt eller inte alls att de exempel hon ger kanske inte är meningsfulla eller relevanta för alla i gruppen. Även om det finns översättning, och utan tvekan en viss grad av oavsiktlig tolkning, finns det ingen avsiktlig process för grupptolkning.

För att återgå till Küster vill jag mena att prästerna i detta tillvägagångssätt spelar en (alltför) viktig roll i tolkningsprocessen. I stället för att stå tillsammans med gruppdeltagarna i den hermeneutiska cirkelns kontextpol tenderar de att placera sig själva i textpositionen (se Figur 2).

Deltagarna i gruppen möter Skrifterna, men endast genom prästerna och diakoner. Dessa präster förklarar och sätter texten i sitt sammanhang

inom Svenska kyrkans kontext, när de i stället skulle kunna underlätta en räckvidd *bortom* denna kontext till de enskilda deltagarnas specifika kontexter.



Figur 2: *Hermeneutisk cirkel som visar prästens och deltagarnas position*

Ibland förekommer variationer i detta mönster och vissa veckor är interaktionen större än andra. Detta beror på gruppens sammansättning, i synnerhet på om de mer erfarna och utåtriktade svensktalande deltagarna är närvarande. Under denna fas av mitt fältarbete var de bibelstudier som var mest livliga de där prästen antog en faciliterande roll snarare än en lärar-/expertroll. Till exempel i början av fastan 2022, när prästen ställde flera frågor till gruppen om fastetiden. Den första var: "Vad skulle ni kunna tänka er att fasta från under fastetiden för att kunna fokusera mer på bön och er relation till Gud?" (se Bild 2).

Svaren varierade, och en ung man skämtade om att han skulle sluta med snus, även om han inte använde det. Därefter frågade prästen: "Vad kan vi göra för att hjälpa andra under denna period?". Det blev en diskussion om flyktingarna som anländer från Ukraina, och åsikten var att de verkligen behövde hjälp just nu. En av de unga männen, Haji, sa att han skulle stå redo att hjälpa till när människor anländer till tågstationen (som syrier och afghaner gjorde 2015). De flesta av gruppens förslag handlade

om att ge något till människor som inte har pengar, till exempel att ge mat till hemlösa.

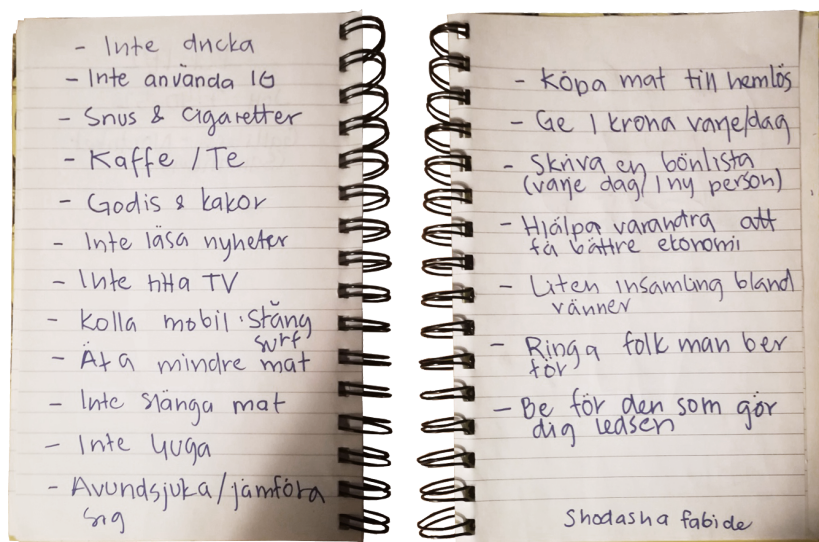


Bild 2: Grupparbete under fastan. Deltagarna i bibelstudierna föreslog saker de kunde avstå från under fastan och vad de kunde göra för andra.

När fastan hade börjat hörde prästen regelbundet av sig till gruppen för att ta reda på om de fastade, vad de hade avstått från och hur det gick. En sådan praktisk övning, som initierades av prästen, gav deltagarna möjlighet att forma sin praxis av kyrkans tradition på individuell nivå. Det uppmuntrade dem att utöva större handlingskraft i sin religiösa praktik och tog itu med vardagliga distraktioner – i slutändan beslutade vissa att avstå från sociala medier eller nyhetswebbplatser – och deltagarnas önskan att skapa utrymme för Gud och andra.

Intressant nog undvek prästen inte att peka ut enskilda personer i gruppen för att bidra till samtalet när det gällde fastan. Hon verkade inte känna att hon överskred sin roll genom att fråga "Hej, Amin, vad kommer du att avstå från under fastan?", även om pastorerna i kyrkan i det normala arbetet är noga med att inte vara direktiv i sitt arbete med denna grupp.

Det är anmärkningsvärt att det är under de stunder då Bibeln inte direkt refereras till som gruppdeltagandet är som högst. Detta kan kanske bero på att prästerna och diakoner, som anställda religiösa "experter", känner en extra press att "undervisa" om Bibeln. Det kan också ha att göra med gruppens läskunnighet och bristande självförtroende när det gäller att förhålla sig till skriftliga texter. Det kan, vidare, ha samband med deltagarnas bakgrund. I intervjuerna beskrev ett antal deltagare de sammanhang de växte upp i som präglade av en hög grad av social kontroll över religiösa frågor. De kände inte att de kunde avvika från de sedvänjor som förväntades av dem, varav en var att de inte skulle ställa frågor. Slutligen finns det en stark önskan, uttryckt av pastorerna, att deltagarna ska känna sig bekväma och trygga. (Jag har observerat att de inte ger mycket tid för att svara på de frågor som ställs. Detta beror troligen på att de inte vill sätta deltagarna i en svår situation). Oavsett orsaken till deltagarnas begränsade direkta engagemang i skrifterna, skulle jag hävda att det leder till att pastorerna spelar en mer central roll i tolkningen av skrifterna än vad som är nödvändigt, och att *djupare lärande* hämmas.

EN UTVECKLING I METODIKEN

Under den första fasen av mitt fältarbete var jag ganska frustrerad över ledarnas uppenbara ointresse för gruppmedlemmarnas låga deltagande. Jag diskuterade detta med prästen. Jag förklarade att jag hade läst om pedagogik i en kurs på universitetet, och att jag tyckte att det fanns lärdomar att dra från kontextuell teologi. Hon föreslog ett datum då jag kunde presentera mina reflektioner för henne. Detta markerade början på en ny fas i min forskning, både när det gällde min roll som forskare och i utformningen av de aktiviteter jag var där för att observera. I stället för att bedriva traditionell etnografi med deltagande observation och intervjuer lade jag till elementet av aktionsforskning – att arbeta tillsammans med deltagarna i min studie för att pröva en lösning på det observerade "problemet".⁴¹

Under mitt möte med prästen beskrev jag begrepp från pedagogiken, såsom *djuplärande* och *ytligt lärande* – att lärande kan bli mer effektivt

om deltagarna ges möjlighet att bearbeta och kontextualisera sitt lärande mer aktivt. Jag kombinerade detta med några postkoloniala kritiska synpunkter från kontextuella teologer som hävdar att det är möjligt att underlätta framväxten av teologier från marginalerna, om vi (som västerlänningar) är villiga att ta ett steg tillbaka från våra vanliga dominerande positioner.

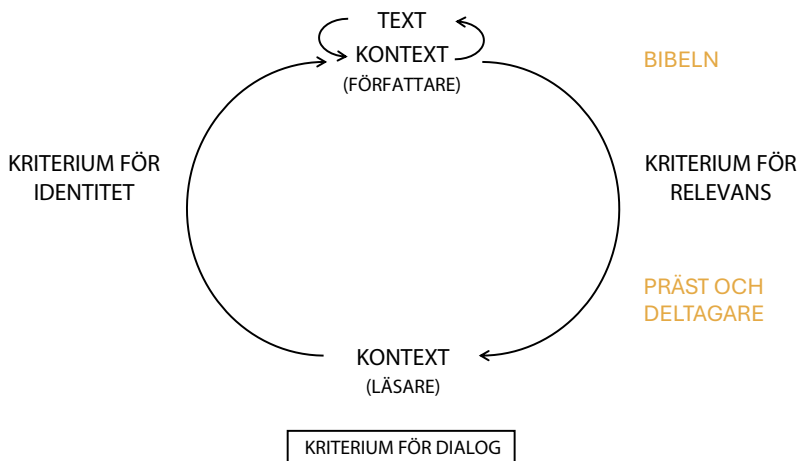
Prästen var positiv till de begrepp jag introducerade och uppmuntrade mig att dela dem med andra medarbetare som också arbetade med denna grupp. Detta resulterade i att jag ombads att hjälpa pastorerna att introducera en ny metod för bibelstudier – *Discovery Bible Study* (DBS) – för gruppen. DBS innebär att man läser en kort bibeltext tillsammans flera gånger (i detta fall en gång på dari och en gång på svenska) innan man ställer en serie frågor:

- (1) Vad säger texten om Gud?
- (2) Vad säger texten om människor?
- (3) Vad hör du i texten som du skulle vilja följa och förändra i ditt liv?
- (4) Finns det någon du skulle vilja dela detta med?

Diakonen skrev ut kort med dessa frågor på både dari och svenska och uppmuntrade gruppdeltagarna att turas om att leda gruppen – ställa frågor och ge alla möjlighet att svara. Detta förändrade maktbalansen på ett naturligt sätt. Nu var det vi som inte kunde tala dari som behövde översättning, i stället för de som hade svårare att kommunicera på svenska. En annan intressant aspekt av denna förändring var att deltagarna började bidra med mycket mer detaljerade synpunkter på vad de tyckte om den skrift som diskuterades och hur de kunde tillämpa den i sina liv. Vid ett tillfälle, när man diskuterade Ps 23, som beskriver Gud som en herde, började en deltagare – Zohaib – berätta om sina erfarenheter av att arbeta som herde under sin barndom. Han beskrev hur det var att arbeta med får, deras personligheter och hur det var när ett av dem kom bort. Vid ett tillfälle hade till exempel ett får rymt och fastnat på en bergssluttning och Zohaib hade letat efter det i tre dagar, orolig för att fårens ägare skulle

⁴¹ Bryman, *Research Methods*, 397.

tvinga honom att betala för fåret ur egen ficka. Efter att ha berättat denna historia talade han om vad texten betydde för honom personligen. En sådan personlig erfarenhetsbaserad reflektion över en text var mycket mindre sannolik i en miljö där deltagarna inte fick så många möjligheter att bidra eller ställdes för öppna frågor.



Figur 3: Hermeneutisk cirkel som visar prästens och deltagarnas position

Övergången till att använda DBS-studier innebar en ny hermeneutisk process. I stället för att pastorn fungerade som källa till all(?) biblisk kunskap, placerades pastorn tillsammans med deltagarna i tolkningsprocessen (se Figur 3). Pastorn var inte längre en expertlärare, utan en medverkande i en förståelseprocess. Detta innebar att det var lika sannolikt att en annan medlem i gruppen skulle erbjuda en tolkning av texten – utifrån sin egen livserfarenhet – som att pastorn skulle göra det. Konsekvensen blev att evangeliet inte längre nödvändigtvis förmedlades genom ett svenskt mainstream-perspektiv, utan tolkades av dem som upplevde osäkerhet och marginalisering i sin relation till den svenska staten och samhället. Detta är ett steg mot vad Hiebert kallar *kritisk kontextualisering*, där man utgår från den bredare kristna traditionen, men samtidigt har en tydlig öppenhet för minoritetskulturer.

För att fortsätta med Hiebert: eftersom det finns en viss hybriditet i detta sammanhang – eftersom vi har afghanska migranter i Sverige inom Svenska kyrkan – bör man inte hävda att det finns en renodlad kultur som möter evangeliet (om så någonsin är fallet). Det som händer i detta sammanhang innefattar utvecklingen av ”metakulturella” och ”metateologiska” ramar.⁴² Dessa ramar är resultatet av förhandlingar mellan människor från olika kulturer och innefattar därför naturligtvis det ”dialogkriterium” som Küsters teori beskriver. Om alla deltagare i denna multi-kulturella grupp närmar sig uppgiften med lämplig ödmjukhet, snarare än med en känsla av kulturell överlägsenhet, finns det potential för fördjupning och lärande för alla inblandade.

För att utveckla vår diskussion ytterligare vill jag introducera två begrepp som hjälper oss att reflektera över interaktionen mellan evangeliet och olika kulturella sammanhang: *inkulturation* och *kontextualisering*. De båda begreppen har något olika historier, där inkulturation har sitt ursprung i katolsk missionsfilosofi och -praxis, medan kontextualisering tenderar att vara det begrepp som protestantiska missionsfilosofer föredrar. De två termerna har mycket gemensamt och båda används för att beskriva den noggranna förhandlingen mellan ett tidlöst evangelium och en viss kultur. Båda termer har också använts av dem som korsar kulturer i sitt arbete med att sprida evangeliet, missionärer som arbetar i en kultur som de inte är födda i, men medan inkulturation tenderar att representera en långsam process som leds av den lokala kulturen och som innebär en omvandling av både kultur och evangelium, handlar kontextualisering snarare om att göra evangeliet begripligt för dem som lyssnar på det och betonar den oföränderliga naturen hos kärnan i evangeliets sanning.

Ett exempel på detta är Aylward Shorters definition av inkulturation som ”den pågående dialogen mellan tro och kultur eller kulturer. Mer fullständigt är det den kreativa och dynamiska relationen mellan det kristna budskapet och en eller flera kulturer”.⁴³ Enligt Shorter ligger alltså ton-

⁴² Hiebert, *Gospel*, 28.

⁴³ Aylward Shorter, *Toward a Theology of Inculturation* (New York: Orbis Books, 1997), 11.

vikten i inkulturation på den process genom vilken evangeliet blir inkarnerat i mottagarkulturen. Kontextualisering har däremot beskrivits som

försöket att förmedla budskapet om Guds person, verk, ord och vilja på ett sätt som är troget Guds uppenbarelse ... och som är meningsfullt för mottagarna i deras respektive kulturella och existentiella sammanhang.⁴⁴

Enligt denna definition har kontextualisering att göra med vad som kommuniceras, särskilt av utomstående, för att lyssnaren ska kunna förstå enligt sina egna kulturella och språkliga betydelsemönster. I denna artikel behandlar jag de två begreppen som två sidor av samma mynt, men det finns utan tvekan ett behov av att närmare jämföra och bygga vidare på dessa distinkta traditioner och tillämpa diskussionen på pluralistiska europeiska sammanhang.

Varför kan kontextualisering eller inkulturation vara viktigt för kyrkor att beakta när de arbetar med personer som kommer till deras församlingar från icke-svenska kulturella och religiösa bakgrunder?

Den första anledningen är att den assimilerande modellen, där en person från en främmande kultur förväntas bli som medlemmarna i den dominerande kulturen, avskräcker den nya troende från att översätta detta budskap till sitt eget språk och sin egen kultur. I stället fokuserar den personen på att lära sig den nya kulturen, och omvändelseprocessen, där kultur och evangelium blandas, sår ambivalens i den omvändas sinne när det gäller hennes ursprungliga kultur. I stället för att kunna spåra sin religiösa resa från barndomen till nutiden och ge mening åt sin nutid genom att reflektera över sitt förflutna ("Gud verkade i mitt liv redan innan jag blev kristen"), tvingas de in i ett binärt tänkande där det förflutna är dåligt och nutiden är bra: islam var dåligt – kristendomen är bra, Afghanistan var dåligt – Sverige är bra. Den psykologiska ansträngning som krävs för att göra detta språng är ohållbar efter att den initiala smekmånadsperioden efter konverteringen har avklingat. När en person börjar sakna sina bröder och systrar, eller sin mors matlagning, och när den sven-

⁴⁴ David J. Hesselgrave och Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Pasadena: William Carey Publishing, 2013), 200.

ska kulturen börjar göra dem besvikna, har de inte resurser att skilja på vad som är svensk kultur och vad som är evangeliet. I stället för att det nya kulturella kapitalet fungerar som en bro mellan det förflutna och nutiden – som i Halls teori – kan det bli en källa till konflikt med det förflutna.

För det andra, och relaterat till det första, tar assimileringsmodellen inte på allvar den enskilda konvertitens utsatta situation och sårbarhet för politiska förändringar. Sverige är ett utmärkt exempel på detta. De flesta av deltagarna i min studie kom till Sverige 2015, under den gyllene perioden av ”flyktingar välkomna” som präglades av en stark civil samhällsin-sats, uppmuntrad av regeringen, för att hjälpa flyktingar. Under de år som gått sedan dess har det politiska klimatet förändrats, och framväxten av populism och extremhögerens tillväxt innebär att migrationspolitiken blir alltmer fientlig. Negativa asylbeslut och utvisningar förväntas öka. Detta innebär att de som har anslutit sig till kyrkor kan komma att skickas tillbaka till sina ursprungsländer.⁴⁵ Deras tillfälliga uppehållstillstånd kanske inte förnyas.

Om dessa nya församlingsmedlemmar utvisas kommer de antingen att utsättas för förföljelse eller tvingas låtsas att de fortfarande är muslimer. Deras kunskaper om svensk kultur och språk kommer att vara irrelevanta. Deras kristna tro, som inte har anpassats till deras kultur och språk, kommer att verka främmande och otillgänglig. Om de väljer att öppet visa sin nya religiösa identitet kan de utsättas för förföljelse eller direkt avvisande från sina familjemedlemmar. Å andra sidan, om de har lärt sig att integrera sin nya tro med sin befintliga kultur, kommer de att vara redo att fortsätta med den i sitt ursprungsland. De kan till och med dela denna nya identitet med sina familjemedlemmar på ett sätt som är meningsfullt i deras sammanhang. Det handlar alltså inte i första hand om att afghaner ska bli svenska kristna, utan om deras förmåga att leva sin tro i olika sammanhang.

⁴⁵ Eller i fallet med deltagarna i min studie, som var afghaner som bara hade bott i Iran – deras familjers ursprungsland.

Den tredje anledningen handlar om ledarskap och tillväxt. I assimilerande kyrkor är personer med invandrarbakgrund marginaliserade. De är medvetna om sin oförmåga att anpassa sina seder till normerna i sin nya miljö. Deras svenska är bristfällig. Musiken är främmande för dem. Deras roll i församlingen är att vara följare som leds av sina mer kunniga motsvarigheter. Problemet med detta är att kyrkans kulturella hegemoni inte är anpassad till verkligheten utanför kyrkan. Sverige har en mångfald av kulturer, språk och traditioner. Städer som Malmö i Skåne har redan en majoritet av minoritetsbefolkning: 58 % av befolkningen har en invandrarbakgrund och därför är de som inte har det – trots att de är i nationell majoritet – i minoritet.⁴⁶ Kyrkan måste i sådana städer välja mellan att behålla sin kulturella hegemoni och aldrig spegla mångfalden i sina städer (och därmed aldrig växa), eller att lyfta fram ledare med olika bakgrund som fullvärdiga aktörer i kyrkans liv. Inkulturation och kontextualisering möjliggör spridningen av evangeliet till olika kulturella grupper både här och i ursprungsländerna.

Paulo Freire gör i sin banbrytande bok *De förtrycktas pedagogik* en kontrast mellan vad han kallar *bankmodellen* för utbildning och den *problemformulerande* modellen.⁴⁷ I bankmodellen lärs eleverna att memorera en världsbild som tillhör deras lärare.⁴⁸ Det är en form av inläring genom utantilläsning där ”’kunnande’ [är] en gåva från dem som anser sig veta till dem de anser inget vet”.⁴⁹ Detta är naturligtvis problematiskt eftersom det förnekar den stora mängd erfarenheter som eleven tar med sig till klassrummet och också innebär att man projicerar en absolut okunnighet på andra.⁵⁰ Eleverna är ingenting annat än tomma tavlor, och kritisk reflektion utförs av läraren som en förberedelse snarare än att introduceras för eleverna. Enligt Friere är bankmodellen ett problem eftersom

⁴⁶ Maurice Crul and Frans Lelie, *The New Minority: People without a Migration Background in the Superdiverse City* (Amsterdam: VU University Press, 2023).

⁴⁷ Freire, *Pedagogik*.

⁴⁸ Freire, *Pedagogik*, 100.

⁴⁹ Freire, *Pedagogik*, 86.

⁵⁰ Freire, *Pedagogik*, 86.

den undervisning som blir nödvändig för dem som är verkligt engagerade i frigörelsen kan inte grunda sig på en bild av människorna som tomma varelser som världen ska "fylla" med innehåll, eller på ett rumsbestämt medvetande som är mekaniskt uppdelat, utan måste i stället utgå från människorna som "medvetna kroppar" och medvetandet som ett medvetande som riktar sig mot världen.⁵¹

För att eleverna ska kunna bli fullt utvecklade människor måste vi ta ett steg bort från den hierarkiska, toppstyrda utbildningsmodellen.⁵² I stället föreslår Freire en *problemformulerande* modell, där eleverna "lär sig se världen inte som en statisk verklighet utan som en verklighet i förändring".⁵³ Denna utbildningsteori, som utvecklats av Freire under hans pedagogiska praktik, innebär att eleverna börjar se världen som föränderlig och därmed som något över vilket de kan utöva inflytande. Fokus flyttas från undervisning till lärande, vilket blir ett gemensamt projekt som tillhör både läraren och eleven.

Jag introducerar Freire här eftersom hans approach talar till vår relation till undervisning och lärande i kyrkans sammanhang. Det har varit vanligt – särskilt inom den evangelikala traditionen, där kunskap om Bibeln är den centrala pelaren i kyrkans liv och i dess uppfattningar om individuell tillväxt – att pastorer monopoliserar undervisningen av Skriften. Den traditionella motiveringen för detta är att utbildade teologer håller oss andra på rätt väg och undviker tolkningsfel eller kätteri. Detta är väl och bra, men orsakar problem när vi reflekterar över några av reformationens grundläggande värderingar och vad vi nu vet om lärande och dess relation till praktiken.

SLUTSATS

En intressant insikt från aktionsforskningsdelen av min forskning var att kunna hjälpa dem som ledde bibelstudiegruppen att reflektera över och

⁵¹ Freire, *Pedagogik*, 98.

⁵² Freire, *Pedagogik*, 100–101.

⁵³ Ur inledningen till den engelska versionen: Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (London: Bloomsbury, 2014), 12.

modifiera sin praxis med hjälp av teori. De började använda *Discovery Bible Study* som ett alternativ till sin mer traditionella, monologiska approach till bibelstudier och märkte ganska snabbt att deltagarna var mer engagerade än tidigare. I stället för att positionera deltagarna som konsumenter av religiös information som genereras av den som leder gruppen, blev de deltagare i en tolkningsprocess. Detta förändrade inte bara deras engagemang i gruppen, utan också maktbalansen. I stället för att förlita sig på en religiös expert för tolkning, lärde de sig tillsammans med sina kamrater att tolka själva. Det skedde en förskjutning från svenska som det dominerande språket i gruppen till en mer jämn fördelning mellan svenska och dari.

I denna artikel har jag beskrivit effekterna av övergången från en mer monologisk approach till bibelstudier till en mer dialogisk och deltagande approach. Jag har argumenterat för att en sådan approach möjliggör inkulturation – mötet mellan olika kulturer och evangeliet – snarare än enbart integration, eller ännu värre assimilation, i kyrkans hegemoniska svenska kultur. En sådan dialogisk och deltagande inriktning ger oss möjlighet att lära av (vissa av) våra föregångares koloniala impulser och att fostra lärjungar som kan dra nytta av sitt språk och sitt kulturella arv i sin lärjungaprocess. Det gör det möjligt för kyrkan att berikas av det som andra kulturer har att erbjuda och att fostra lärjungar som, om de skickas tillbaka till sina hemländer, kan fortsätta sin andliga resa och förmedla evangeliets budskap på ett kulturellt känsligt sätt på dessa platser. För att möjliggöra ett sådant tillvägagångssätt krävs att präster, pastorer och församlingsmedlemmar brottas med frågan om kultur och erkänner skillnaden mellan statens mål och kyrkans identitet i dess relation till nyfikna nykomlingar med annan kulturell bakgrund.