



HYBRID SUPPLEMENT



HYBRID Supplement publicerar forumgranskade rapporter samt tematiska volymer där sakkunniggranskade artiklar kombineras med annat, mer populärt skrivet material och är gratis att ladda ner på <http://publicera.kb.se/hyb>, samt kan beställas som print-on-demand på <http://bod.se/bokshop> eller andra nätbokhandlar. Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan.

Ansvarig utgivare: David Davage
Titel: *Församling, unga, migration och mångfald*
Redaktörer: Joseph Sverker och Fredrik Wenell

Omslagsdesign: David Davage
Design inläga: David Davage

Akademi för Ledarskap och Teologi (ALT)
Åstadalsvägen 2
Box 1623
70116 Örebro

Förlag (tryckt bok): Books on Demand, bod@bod.se
Östermalmstorg 1, 114 42 Stockholm, Sverige
Tryck: Libri Plureos GmbH,
Friedensallee 273, 22763 Hamburg, Tyskland

<http://publicera.kb.se/hyb>
hybrid@altutbildning.se



© 2026 HYBRID

ISBN (tryckt bok): 978-91-8097-937-5.
ISSN 2004-5425
E-ISSN 2004-5417

Örebro 2026

INNEHÅLL

<i>Sverker, Joseph och Fredrik Wenell, Förord</i>	iv
---	----

ARTIKLAR

<i>Millenberg, Filippa, Omvändelse som transformativt lärande: En pågående lärprocess</i>	1
<i>Morgan, Jonathan J., ”Snart kommer vi alla att vara svenskar”: Att övervinna implicit kulturell överlägsenhet i kyrkans möten med migranter</i>	31
<i>Nausner, Åsa, Lyssnande gränsledare: en resurs i kultur- och religionsmöten</i>	57
<i>Sverker, Joseph, Den vidgade ecklesiologiska kroppen: En frikyrklig teologi för den samhälleliga och ekologiska platsen</i>	82

RESPONSER

<i>Cruz, Rickard</i>	112
<i>Helgesson Kjellin, Kristina</i>	115
<i>Rydberg, Jonas</i>	118

FÖRORD

JOSEPH SVERKER

Enskilda Högskolan Stockholm
joseph.sverker@ehs.se

FREDRIK WENELL

Akademi för Ledarskap och Teologi
fredrik.wenell@altutbildning.se

I november 2024 arrangerade ALT och Enskilda Högskolan i Stockholm en konferens på temat ”Unga, migration och mångfald: Kyrkans arbete i dagens Sverige”. Konferensen finansierades genom bidrag från Frikyrkliga forskningsrådet (FRIFO) och C E Wikströms minnesfond. Flertalet presentationer, samtal och föreläsningar genomfördes. Det var bidrag både från dem som vardagligen arbetar i sammanhang där många olika kulturer möts och av forskare inom flera olika fält. Från dessa presentationer inbjöds några att bidra till denna volym. Alla kunde av olika skäl inte fullföra sina artiklar, men vi är glada att kunna publicera fyra mycket intressanta artiklar som bidrar med ny forskning inom ett fält som behöver mer fördjupande studier.

DET ÄR TYST OM SAMHÄLLET'S MÅNGFALD

”Det talas inte längre så mycket om mångfald”, utbrast en vän. Vederbörande har en poäng. De politiska vindarna har vänt, och mångfald har blivit ett ord som förknippas med politiska projekt, ofta förstådda som ”vänster”. Det är därför något som de nya politiska vindarna vill lämna.

När författarna i den här antologin analyserar mångfaldssamhället innebär det dock inte normativa ställningstaganden. Begreppet används här snarare om det faktum att kristna församlingar verkar i ett mångfaldssamhälle.

Samhället består idag av en mängd olika etniciteter. Enligt SCB hade år 2025 cirka 28 % av Sveriges befolkning utländskt ursprung.¹ Samhället består samtidigt av ett antal olika kulturer, exempelvis samisk kultur och svenskfinsk kultur, och visst går det att se skillnad på hur människor i norra Sverige lever jämfört med personer som bor i Skåne. Frågan är alltså inte *om* det svenska samhället består av många olika kulturer och etniciteter som ska leva tillsammans, utan snarare *hur* detta ska fungera. Det visar sig redan idag att ungdomar i högre utsträckning än tidigare generationer är vana vid vänner, klasskompisar och grannar med olika religiösa och kulturella identiteter.² När det gäller religion är det många ungdomar som frågar *vilken* religion en person har, inte *om* de har en religion. Ungdomar växer upp i en för dem självklar mångfald.

Begreppet som används inom akademien för ett denna typ av samhälle är *postmigrationssamhälle*. *Postmigration* innebär då inte att invandring eller flyktningmottagande upphört, eller att en värdering om det bör eller inte bör upphöra. Det står snarare för att samhället är påverkat av migration till den grad att begreppen "migration", "utländsk bakgrund" och "integration" har omförhandlats. De berör inte enbart invandrare eller flyktingar som har kommit till Sverige, utan alla i samhället. Ulrich Schmiedel har till exempel visat, med hänvisning till Malmö som exempel, att om några decennier är distinktionen mellan "majoritetssvenskar" med svensk bakgrund och "minoritetssvenskar" med utländsk bakgrund omöjlig att göra då "Malmö som helhet kommer att ha en migrationsbak-

¹ SCB, "Sveriges befolkning i sammandrag 1960–2025", online: <https://www.scb.se/hitta-statistik/statistik-efter-amne/befolkning-och-levnadsforhallanden/befolkningens-sammansattning-och-utveckling/befolkningsstatistik/pong/tabell-och-diagram/sveriges-befolkning-i-sammandrag-1960-2025>. I utländsk bakgrund ingår utrikes födda och inrikes födda med två utrikes födda föräldrar.

² Jan O. Jonsson, Carina Mood och Georg Treuter, *Integration bland unga: En mångkulturell generation växer upp* (Göteborg: Makadam, 2022), 118–123; jfr Fereshteh Ahmadi och Andras Önver Certrez, *Mångfaldsbarometern 2024* (Gävle: Högskolan i Gävle, 2024), 21.

grund”.³ Frågan, som Schmiedel lånar från den i sammanhanget inflytelserika forskaren Naika Foroutan,⁴ summerar på många sätt den fråga som artiklarna i det här numret ställer till kristna församlingar i Sverige: ”Hur kan vi komma bortom migrationens sociala uppdelningar, om vi vill leva tillsammans i ett samhälle som får en mer och mer ökad mångfald?”.

Postmigration är alltså ett deskriptivt begrepp som beskriver att vi lever i ett mångfaldigt och mångreligiöst samhälle. Församlingar som verkar i detta behöver därmed förhålla sig till samhället som sådant. Det påverkar inte minst församlingars arbete med barn, ungdomar och unga vuxna och gör att arbetet med mångfald i hög grad är sammankopplat med arbetet med unga. Ytterst ställer detta församlingar inför pedagogiska såväl som teologiska frågor om vad det innebär att vara församling i ett mångfaldssamhälle.

TEOLOGISK PEDAGOGIK SOM ÖMSESIDIGT LÄRANDE

En gemensam tematik i artiklarna kan sägas vara *ömsesidighet*. Författarna menar att församlingar, såväl medlemmar som ledare, bör söka genuina möten med de människor som man träffar i sitt mångfaldsarbete. Att enbart se sig som ”sändare” och på så sätt göra sig oföränderlig leder inte till genuina möten. Möten kan dock ske på grund av de strukturer som arbetet i en mångfaldskontext skapar. Ett sätt att motverka modellen att församlingen, eller människorna i församlingen, är opåverkade aktörer som hjälper behövande är just betoningen på att genuina möten förutsätter ömsesidighet.

Ömsesidighet ska dock inte förstås som att relationerna alltid är symmetriska, i den meningen att de är jämställda. I frågor om integration och mångfald – inte minst när det gäller barn och unga – behöver det finnas

³ Ulrich Schmiedel, ”Public Theology for the Postmigrant Society: ’Det Började Röra Sig!’”. *STK* 101/4 (2025), 395–414, vår översättning.

⁴ Naika Foroutan, *Die postmigrantische Gesellschaft: Ein Versprechen der pluralen Demokratie* (Bielefeld: Transcript, 2019).

en medvetenhet om makt och inflytande, formellt såväl som informellt. Som Filippa Millenberg och Martina Nordqvist Färnskog samt Jonathan J. Morgan visar i sina artiklar är relationerna i en församling som arbetar med migranter allt som oftast asymmetriska.⁵ Asymmetrin uppstår genom de positioner man träder in i som ”hjälpare” kontra ”mottagare”, samt genom olika nivåer i fråga om språkkunskap, kulturkännedom och teologisk kunskap. Asymmetrin kan även uppstå när församlingar, eller kyrkliga ledare, agerar i samhället i stort, någonting som Åsa Nausner visar in sin artikel.⁶ Behovet att då arbeta medvetet med den asymmetrin kan förläggas på olika plan, men det väcker viktiga ecklesiologiska frågor. Frågor om mångfald och hur församlingar ska hantera mångfald är därför inte perifera utan når kärnan av vad det innebär att vara en kristen församling.

I det faktiska mellanmänniskliga mötet behöver församlingar arbeta med sin pedagogik för att bemöta utmaningen som de asymmetriska relationerna leder till, om man inte vill befästa de ojämlika relationerna. Det ömsesidiga lärandet som artiklarna förespråkar gör församlingars aktörskap förhandlingsbart, i meningen att en församling inte är ett stabilt subjekt med en färdigställd identitet som sedan agerar i förhållande till ett distinkt objekt. Ömsesidighet i ljuset av asymmetriska relationer innefattar både sårbarhet och öppenhet.

Teologen Colin Gunton menar att en person konstitueras av ”öppenhet till den andre”,⁷ vilket innebär att den andre – den som inte är som jag – kommer att utgöra något av det jag som bildas. Överfört till en församling i förhållande till mångfald och interkulturella relationer pekar artiklarna på att församlingars öppenhet till andra påverkar hur en för-

⁵ Filippa Millenberg och Martina Nordqvist Färnskog, ”Omvändelse som transformativt lärande: En pågående läroprocess”, i *Församling, unga, migration och mångfald*, redigerad av Joseph Sverker och Fredrik Wenell (HYBRID Supplement 4; Örebro: ALT, 2026), 1–30; Jonathan J. Morgan, ”Snart kommer vi alla att vara svenskar: Att övervinna implicit kulturell överlägsenhet i kyrkans möten med migranter”, i Sverker och Wenell, *Församling*, 31–56.

⁶ Åsa Nausner, ”Lyssnande gränsledare: En resurs i kultur- och religionsmöten”, i Sverker och Wenell, *Församling*, 57–81.

⁷ Se Joseph Sverker, *Human Being and Vulnerability: Beyond Constructivism and Essentialism in Judith Butler, Steven Pinker and Colin Gunton* (Stuttgart: Ibidem, 2020), 110–113.

samling förstår sitt aktörskap. För en församling med i huvudsak inhemskt svenska medlemmar behöver församlingens identitet alltså omförhandlas och öppnas upp i mötet med människor som har en annan bakgrund. Olika begrepp används för att karakterisera detta i artiklarna – från ”dialog”, ”empatiskt lyssnande” och ”poröshet” till ”transformativt lärande”. Oavsett begrepp pekar artiklarna på vikten av att möta de frågor, utmaningar och möjligheter som postmigrationssamhället ställer för samlingen inför med en öppenhet till inre förändring.

ARTIKLAR

I frikyrkliga sammanhang har omvändelse ofta framställts som en punktuell händelse. I kontrast till detta utforskar Millenberg och Nordqvist Färnskog möjligheten att förstå omvändelse som en livslång process.⁸ Författarna använder teorier från vuxenpedagogik för att beskriva hur lärande sker när våra grundläggande antaganden utmanas i mötet med andra kulturer. Artikeln lyfter fram språkkaféer som platser där volontärer och migranter möts på ett sätt som skapar förändring präglad av ”djup, bredd och stabilitet”.⁹ Med stöd i James K. A. Smiths teorier om att vi formas av vanor och liturgier, dras slutsatsen att kyrkan bör ha en pedagogisk hållning präglad av öppenhet och nyfikenhet, där omvändelse ses som en riktning i vardagen som involverar hela människan.

Jonathan Morgan kritiserar i sin artikel den ”assimilerande modell” som ofta förekommer inom kyrkan, där integration likställs med en ensidig anpassning till svensk kultur.¹⁰ Morgan menar att kyrkans uppgift inte är att göra människor till svenskar, utan att integrera dem i en mångkulturell ”Kristus kropp”. Han exemplifierar detta med en bibelstudiegrupp för ensamkommande afghanska pojkar. Undervisningen var initialt monologisk, vilket passiviserade deltagarna. Genom att byta

⁸ Millenberg och Nordqvist Färnskog, ”Omvändelse”.

⁹ Millenberg och Nordqvist Färnskog, ”Omvändelse”, 6.

¹⁰ Morgan, ”Snart”.

metod till *Discovery Bible Study*, som är en mer dialogisk pedagogik, fick deltagarna tolka texterna utifrån sina egna erfarenheter. Detta ledde till *inkulturation* och *kritisk kontextualisering* snarare än assimilation, vilket gav deltagarna större ägarskap över sin tro och bröt den kulturella maktbalansen.

Nausners artikel handlar om praktiskt interreligiöst arbete i Örebro och introducerar begreppet ”gränsledare” – någon som rör sig i mellanrummen mellan grupper för att bygga tillit.¹¹ Nausner betonar att gränsledare behöver präglas av ”empatiskt lyssnande” för att överbrygga klyftor mellan majoritetssamhället och minoritetsgrupper. Hon beskriver tre konkreta exempel: skolbesök där kristna och muslimska företrädare svarar på frågor tillsammans, fredsvandringar för mänskliga rättigheter samt fredsböner på torget. Syftet är att skapa *conviviality* (konsten att leva tillsammans) och att kyrkan ska vara en aktiv samhällsaktör som motverkar polarisering genom vänskap och praktisk samverkan, snarare än genom evangelisation eller teologisk debatt.

I sin artikel utforskar Joseph Sverker spänningsfältet mellan en klassisk frikyrklig församlingssyn – definierad som en gemenskap av troende – och den teologiska betydelsen av den geografiska plats där församlingen verkar.¹² Med avstamp i ett aktionsforskningsprojekt i en mångkulturell förort, där unga icke-medlemmar agerar som ledare, formuleras en konstruktiv ecklesiologi för en ”vidgad kropp”. Genom dialog med bland andra Graham Ward och Miroslav Volf argumenterar Sverker för att församlingens gränser bör förstås som porösa och utsträckbara, snarare än fasta. Han utmanar uppdelningen mellan det sakrala och det profana genom att betona ”vardagens helighet” och förespråkar en förflyttning från att vara en kyrka för andra till att leva med sin omgivning. Detta möjliggör en inkluderande gemenskap där ”den andre” kan omfamnas i sin egenart, samtidigt som kyrkan förblir trogen sitt uppdrag i en samhällelig och ekologisk kontext.

¹¹ Nausner, ”Lyssnande gränsledare”.

¹² Joseph Sverker, ”Den vidgade ecklesiologiska kroppen: En frikyrklig teologi för den samhälleliga och ekologiska platsen”, i Sverker och Wenell, *Församling*, 82–109.

RESPONSER

Förutom sakkunniggranskade artiklar innehåller detta nummer också tre responser.¹³ Den första är skriven av Kristna Helgesson Kjellin. Hon menar att artiklarna i detta nummer fyller ett behov, eftersom de visar på olika sätt att relatera till ”den andre”. Förhållningssättet som alla förutsätter är ett lyssnande, snarare än ett förgivettagande om att den andre ska bli ”som oss”. Hon efterlyser, vidare, att den interkulturella kompetens som artiklarna ger uttryck borde vara en del av alla utbildningar som innebär tjänst i ett trossamfund.

En liten annan vinkel ger sedan Rickard Cruz. Cruz är till vardags ledare i ett husförsamlingsnätverk i Helsingborg. De är som kristen gemenskap vänner med många muslimska troende som finns i samma områden som dem. De inbjuder till gemenskap och umgås med dem, men den interkulturella kompetens därmed uppövar innebär inte, skriver Cruz, att evangelisation tonas ned. Han argumenterar därför för att kyrkor inte främst ska bjuda in muslimer till konversion utan till att möta Jesus.

Avslutningsvis ges en personligt hållen respons av Jonas Rydberg, som är generalsekreterare för Sveriges Stadsmissioner. Han visar hur livsförvandlande möten förutsätter att de man möter inte ses som objekt. Genom att betona att plats är mer än adress – han beskriver det som ett helt livsrum – kan människor ges möjlighet att forma nya liv. Detta förutsätter dock att de förblir personer med unika erfarenheter, behov, berättelser och resor som behöver bli lyssnade till för sin egen skull.

Sammantaget visar artiklarna och de efterföljande responserna på ett behov av att ta mångfaldssamhället på allvar. Kultur kan inte längre ses som något monolitiskt. Vi är alla indragna i förhandlingar där vi riskerar vår identitet, men där vi också kan vinna en bredare bild av vad det är att vara människa och av vem Gud är. Förhoppningen är att detta nummer ska inspirera, provocera och utrusta församlingar för mötet med människor från många olika kulturer.

¹³ Rickard Cruz, Kristina Helgesson Kjellin och Jonas Rydberg, ”Responser”, i Sverker och Wenell, *Församling*, 116–120.



ARTIKLAR

OMVÄNDELSE SOM TRANSFORMATIVT LÄRANDE: EN PÅGÅENDE LÄRPROCESS

FILIPPA MILLENBERG

Linköpings universitet
f.millenberg@gmail.com

MARTINA NORDQVIST FÄRNSKOG

Linköpings universitet
martina.nordqvist.farnskog@liu.se

ABSTRACT ❀ I artikeln undersöks frikyrkor som platser för transformativt lärande, där omvändelse ses som en pågående, relationell process snarare än en punktuell händelse. Med utgångspunkt i teorier om transformativt lärande och en pedagogisk hållning präglad av öppenhet, nyfikenhet och lyhördhet analyseras hur frikyrkors mötesplatser, exemplifierade av språkcaféer, kan främja djup, bredd och stabilitet i läroprocesser. Studien ställer frågorna: ”Hur kan omvändelse förstås som en pågående transformativ läroprocess i frikyrkans mötesplatser?” och ”Hur yttrar sig den pedagogiska hållningen som möjliggör ett sådant lärande?” Resultaten visar att omvändelse som förstås som en livslång process som inkluderar existentiella, intellektuella och kroppsliga dimensioner, där gemenskap och dialog är centrala. Den pedagogiska hållningen kan möjliggöra inkluderande och lärande möten där både människor kan utmana sina perspektiv och fördjupa sin tro i en pluralistisk kontext. Vidare kan den möjliggöra en transformativ omvändelse i ett mångkulturellt samhälle, där målet är att tillsammans fördjupa tron och leva i tro, snarare än att ”nä” andra som separata objekt. Detta synsätt öppnar för en fördjupad och inkluderande tro som genomsyrar hela livet, snarare än att begränsas till kyrkans väggar eller till en engånghändelse. ❀

INLEDNING

Vi lever i ett samhälle där en fjärdedel av befolkningen har sitt ursprung i ett annat land. För frikyrkan betyder det att verka mitt i ett pluralistiskt samhälle, där människor bär skiftande erfarenheter, trosuppfattningar samt etniska och kulturella identiteter. Detta myller av mångfald och pluralitet som existerar i samhället kan vi förhålla oss till på olika sätt. Filosofen och pedagogen John Dewey menar att pluralism på en samhällslig nivå – den samtidiga existensen av unika individer och deras sammankoppling med varandra i gemenskaper – inte är ett problem att lösas utan en grundläggande förutsättning för ett demokratiskt liv.¹

Denna dynamik utmanar oss att erkänna både likheter och olikheter i möten med varandra. På samma gång har pluralism ofta beskrivits som problematisk, genom att djupt rotade, oförenliga värden ibland kolliderar och kan upplevas som ett hot mot gemenskaper och något som därför måste elimineras.² Om pluralism framstår som ett hinder krävs en strategi för att reducera de många motsättningar och svårigheter som kan uppstå. Men om den i stället ses som en grogrund för möten, transformation och fördjupning skulle det, menar vi, kunna forma frikyrkors arbete med unga, migration och mångfald på ett inkluderande sätt. Snarare än ”Hur når vi *dem*?” blir då frågan i stället ”Hur kan vi mötas med allt det som är våra liv?”

I detta borde vi kunna utgå från all vår samlade olikhet, utan specifika insatser mot en kulturellt olik ”annan”. Vi argumenterar i denna artikel för ett annat synsätt än det interkulturella i relation till frikyrkans arbete med unga. Genom att utgå från ett inkluderande synsätt när vi pratar om omvändelse öppnas nya möjligheter för förvandling, där fokus flyttas från att ”nä den eller dem” till att främja lärande och möten i gemenskap. Mot bakgrund av detta vill vi undersöka hur omvändelse kan förstås som en pågående, transformativ läroprocess i frikyrkans kontext och hur frikyrkor

¹ John Dewey, *The Public and Its Problems* (New York: Henry Holt and Company, 1927).

² Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

kan fungera som platser för transformativt lärande genom konkreta möten i pluralistiska miljöer. Som teoretiska redskap i denna undersökning har vi den vuxenpedagogiska tankelinjen transformativt lärande samt teologen James K. A. Smiths tankar kring förvandlade vanor i vardagen.³

I frikyrkans historia finns ett arv av att se på omvändelse som en punktuell händelse som leder till vissa beteendeförändringar. Betydelsen av en djupare förvandling av hela människan över tid har däremot inte alltid har getts utrymme. Det har ibland lett till moralism och utestängning. Fokus på omvändelse som en punktuell händelse har till viss del även bidragit till att troende tenderar att se den icke-troende som någon i ett slags vilande vänteläge, där det avgörande ögonblicket av omvändelse framstår som sista steget mot att bli ”fullbordad” i sin tro. Ett sådant synsätt riskerar att göra pluralistiska möten till envägskommunikation, där endast ”de andra”, de som inte tror, förväntas att ta ett beslut. Detta, menar vi, riskerar inte enbart att skapa ett vi-och-dem-perspektiv utan även ett avstannat eller aldrig påbörjat lärande som handlar om att fördjupa tron i de sammanhang som vi lever och tillsammans med de människor vi möter.

Vi vill med denna text bidra till ett samtal om omvändelse som en processinriktad och pågående omformning av perspektiv, vanor och hjärtan som ett mer fruktbart förhållningssätt än det historiska engångsbeslutet. Paulus uttrycker i Filipperbrevet denna kontinuerliga förvandling som en rörelse där han ”sträcker sig mot det som ligger framför” (Fil 3:13), och i Efesierbrevet beskrivs målet som en tillväxt in i ”hela Guds fullhet” (Ef 3:18–19). Församlingens roll i denna process blir då inte att kontrollera lärandet, utan att skapa rum där det transformativa lärandet kan få ske – existentiellt, andligt, kroppsligt och intellektuellt både i och utanför kyrkans väggar.

³ James K. A. Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit* (Ada: Brazos, 2016); jfr Jack Mezirow, *Transformative Dimensions of Adult Learning* (San Francisco: Jossey-Bass, 1991); Chad D. Hoggan, ”Mapping the Terrain: Analytic Tools for Future Thinking About Transformation”, i *The Palgrave Handbook of Learning for Transformation*, redigerad av Aliko Nicolaidis et al. (Cham: Springer International Publishing, 2022), 91–108.

I den här texten utgör empiriskt material från forskning om språkkaféer i frikyrkan en konkret illustration av en plural mötesplats där allt från småprat om vädret och språklig grammatik till djupare samtal om livsfrågor och tro kan komma till uttryck.⁴ Valet att använda språkkaféer som ett uttryck för ett pluralt sammanhang i vår samtid och inom frikyrkans arbete grundar sig i FRIFO-konferensens tema 2024. På konferensen, som vi deltog i, betonades kyrkans roll och arbete med unga, migration och mångfald utifrån en beskrivning av just detta pluralistiska samhälle.

För att kontextualisera frikyrkans roll och arbete med unga, migration och mångfald i vårt pluralistiska samhälle utgår vi, vidare, i denna text från sociologen Hartmut Rosas samhällskritiska teorier.⁵ Rosa visar hur samtidens tekniska och sociala acceleration riskerar att dra människor bort från varandra och underminera våra relationer. Genom att förstå de spänningar men också de möjligheter som modernitetens idévärld rymmer kan vi, menar vi, upptäcka viktiga möjligheter i frikyrkans arbete med unga i ett mångfaldssamhälle.

I den här artikeln undersöker vi således hur transformativt lärande och en medveten pedagogisk hållning kan förstås och tillämpas i frikyrkans arbete, samt vilka implikationer detta får för dess uppdrag och arbete med unga i ett pluralistiskt samhälle.⁶ För detta syfte utgör data från forskning om språkkaféer ett empiriskt fönster. Vi utgår från följande frågeställningar:

- Hur kan omvändelse förstås som en pågående, transformativ läroprocess i frikyrkans mötesplatser, med särskilt fokus på Chad D. Hoggans kriterier – *djup, bredd och stabilitet*?

⁴ Martina Nordqvist Färnskog, "Church Language Cafés: Creating Spaces for Inclusive Futures", *The Adult Learner: The Irish Journal of Adult and Community Education Special Issue*, Section 1 (2025), 17–41.

⁵ Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (New York: Columbia University Press, 2013).

⁶ Mezirow, *Transformative Dimensions*; Chad D. Hoggan, "Transformative Learning as a Metatheory: Definition, Criteria, and Typology", *Adult Education Quarterly* 66/1 (2016), 57–75; idem, "Mapping"; Filippa Millenberg, *Att mötas på folkhögskola: En studie om folkhögskollärares pedagogiska hållning* (Linköping: Linköpings universitet, 2023).

- Hur ser den pedagogiska hållningen ut som möjliggör en sådan transformativ lärprocess?

TRANSFORMATIVT LÄRANDE

I denna text undersöker vi hur en tankelinje från vuxenpedagogiken,⁷ nämligen det transformativa lärandet, kan bidra med perspektiv på omvändelse och kyrkans tvåfaldiga uppdrag att både älska och sprida det glada budskapet. Detta avsnitt inleds med en definition av transformativt lärande, dess domäner och dess kännetecken.⁸ Det fortsätter sedan med en konkretisering av vad ett desorienterande dilemma i en transformativ process skulle kunna vara,⁹ och hur det kan fungera som en katalysator för transformationen.

Redan i beskrivningen av det transformativa lärandet är det lätt att göra kopplingar till omvändelseerfarenheten. Hoggan definierar transformativt lärande som "processes that result in significant and irreversible changes in the way a person experiences, conceptualizes, and interacts with the world".¹⁰ Definitionen betonar att det inte handlar om tillfälliga attitydförändringar eller kunskapsinhämtning, utan om en djupgående, fundamental förändring av hur en människa upplever, konceptualiserar och interagerar med världen. För att processen ska sättas i rörelse krävs enligt Jack Mezirow ett så kallat *desorienterande dilemma* – en skavande händelse som rubbar invanda antaganden och väcker kritisk reflektion.¹¹ Enligt Mezirow är det en sådan krock mellan nya erfarenheter och gamla ramar som kan väcka en kritisk reflektion som i förlängningen kan leda till djupgående förändring. Denna "krock" och det föregående skavet förstår vi i detta sammanhang som mötet mellan "den gamla människan" – eller "synden" – och det liv som Gud erbjuder genom Jesus Kristus.

⁷ Staffan Larsson, *Vuxendidaktik: Fjorton tankelinjer i forskningen om vuxnas lärande* (Stockholm: Natur & kultur, 2013).

⁸ Hoggan "Transformative Learning"; "Mapping".

⁹ Mezirow, *Transformative Dimensions*.

¹⁰ Hoggan "Transformative Learning", 71.

¹¹ Mezirow, *Transformative Dimensions*.

TRE KRITERIER

Enligt den här pedagogiska tankelinjen behöver vi inte förstå allt lärande som transformativt. För att kunna bedöma om ett lärande faktiskt är transformativt föreslår Hoggan tre kriterier: *djup*, *bredd* och *stabilitet*.¹²

Djup syftar på transformationens omfattning, där lärandet inte bara handlar om att tillägna sig ny information, utan om att det har en påtaglig inverkan på individens sätt att förstå och relatera till världen. När lärandet har djup innebär det att det leder till en fundamental förändring i en människas perspektiv och handlingar. Det andra kriteriet, *bredd*, syftar enligt Hoggan på en genomgripande påverkan på en människas hela liv snarare än isolerade förändringar i ett enskilt sammanhang. Att en människa förändrar sitt sätt att vara i en relation, till exempel hur hen deltar i, närvarar i, betraktar och behandlar den relationen, kan vara viktigt. Samtidigt är det inte nödvändigtvis en indikation på en djupgående transformation. Det är först när denna förändring börjar påverka flera eller alla relationer – alltså när den nya förståelsen, attityden eller beteendet blir en del av personens övergripande sätt att vara – som det enligt Hoggan blir rimligt att tala om en transformation. *Stabilitet* utgör det tredje kriteriet för transformation och indikerar att förändringen måste vara permanent för att kvalificeras som transformativ. Det för tankarna till Jesus liknelse om sådden som ger skörd när vetekornet kommer i rätt jord och får djup och utrymme att växa och mogna (Matt 13:1–23).

Kriterierna *djup*, *bredd* och *stabilitet* erbjuder ett analytiskt verktyg för att förstå omvändelse som en process, snarare än en punktuell händelse. De gör det möjligt att urskilja hur transformation tar form inifrån (*djup*), får genomslag i flera livsområden (*bredd*) och består över tid (*stabilitet*). Så kan omvändelse studeras som en pågående lärandeprocess.

TRANSFORMATIONSOMÄN

Hoggan beskriver flera domäner där transformation kan äga rum – såsom världsbild, självbild, epistemologi, ontologi, beteende och förmåga – vilka

¹² Hoggan, ”Mapping”.

sammantaget pekar mot en helhetsförståelse av människan som lärande och troende subjekt.¹³ I vår kontext blir dessa domäner särskilt relevanta för att förstå omvändelse som en pågående lärprocess, snarare än en punktuell händelse. Om transformation omfattar människans sätt att uppfatta världen, sig själv och sina relationer, sker den rimligen inte i ett ögonblick, utan i relation till andra människor, i vardagens praktiker och över tid. Samtidigt påverkar denna process i sin tur människans tro, hennes relationer och hennes sätt att leva – vilket gör lärandet till en ömsesidigt formande rörelse mellan tro, liv och gemenskap. Det handlar inte bara om att lära nya fakta, utan om att hela människans sätt att vara i världen omformas, från hur vi ser på oss själva till hur vi relaterar till andra. I kyrkans sammanhang handlar det om en allomfattande omvändelseerfarenhet som omfattar livets alla dimensioner.

En människas *världsbild* handlar om de grundläggande antaganden och tolkningar genom vilka hon uppfattar och förstår världen. När dessa ramar förändras innebär det inte enbart att vissa föreställningar justeras, utan att hela strukturen för meningsskapande omformas. En transformativ förändring i världsbilden innebär därför skiften i de övertygelser och förväntningar som tidigare format människans förståelse av sig själv och sin omgivning. I relation till omvändelse betyder detta att tro inte bara handlar om att anta nya doktriner, utan om att världen och det egna livet börjar förstås utifrån en ny referenspunkt – Guds verklighet. En sådan förändring kan väcka en ny medvetenhet om både personliga och samhälleliga orättvisor, vilket i sig kan utlösa såväl personlig som kollektiv förvandling. Detta är centralt i frikyrkans arbete i pluralistiska miljöer, där mötet med ”annorlundahet” kan utmana och vidga den egna världsbilden.

Förändringar i världsbilden leder ofta vidare till förändringar i självbilden – hur vi förstår oss själva, vår identitet och våra relationer. Människans identitet som ny skapelse och Guds barn, ett återkommande tema i Nya testamentet, kan här förstås som en pågående omformning av

¹³ Hoggan ”Transformative Learning”; idem, ”Mapping”.

självförståelsen, snarare än en enskild händelse. Transformativt lärande erbjuder därmed ett begreppsligt ramverk för att beskriva denna rörelse, där omvändelse som process inte bara handlar om att tro annorlunda, utan om att bli någon annan, att successivt formas till ett nytt sätt att vara i världen.

Transformation berör också människans epistemologi, hennes sätt att förstå vad kunskap är och hur den formas. När dessa föreställningar förändras kan större öppenhet för olika sätt att veta växa fram, liksom en ökad förmåga till kritisk reflektion. I frikyrklig praktik kan detta innebära att den som tidigare såg sig som ”den som undervisar” också börjar lära av den andre, vilket fördjupar gemenskap och ömsesidigt lärande.

På ett mer existentiellt plan omfattar transformationen människans ontologi, hennes sätt att vara i världen. Transformativt lärande innebär då en förändring av hela livsorienteringen – hur vi upplever tillvaron, möter andra och relaterar till det som ger livet mening. I teologisk mening kan detta förstås som den fortgående rörelsen av att förvandlas till Kristus avbild, där tro växer genom närvaro, empati och tillit.

Slutligen tar transformationen sig uttryck i beteende och förmåga. Förändrade perspektiv påverkar hur människan handlar, de vanor hon utvecklar och de relationer hon bygger. Nya förmågor växer fram – självreflektion, lyhördhet och förmågan att hantera komplexitet – vilket gör det möjligt att fortsätta växa i lärande och tro. I praktiken kan detta bli synligt i kyrkans vardagliga mötesplatser, där omvändelse tar kropp i handling, samtal och delade erfarenheter.

Det transformativa lärandets olika domäner visar hur ett genomgripande lärande kan förstås som en helhetsmässig förvandling av människans sätt att tänka, känna, relatera och handla. Genom detta perspektiv blir det möjligt att förstå omvändelse som en pågående och flerbottnad läraprocess – som ett liv i ständig formning och inte enbart som en punktuell händelse.

Denna förståelse av transformation utmanar på så sätt en traditionell förståelse av omvändelsebegreppet och dess konsekvenser för (fri-)kyrkans praktiker, genom att betona omvändelse som en läraprocess.

OMVÄNDELSE SOM PROCESS

James K. A. Smith riktar blicken mot hjärtats förvandling genom kroppsliga vanor och vardagliga praktiker, och därmed mot en omvändelse som är mer än en punktuell händelse. Det Smith beskriver är snarare en livslång, genomgripande omformningsprocess som knyter väl an till teorin om det transformativa lärandet.

Omvändelse som en *hjärtats förvandling* innebär att kunskap och tro inte förstås som något som automatiskt sipprar ner från det intellektuella planet (vad vi vet och tror) till att påverka hjärtat, beteende och handlingar.¹⁴ Det handlar snarare, enligt Smith om en förvandling som sker underifrån, genom de vardagliga praktiker och vanor vi aktivt deltar i.¹⁵ Det är därmed genom konkreta handlingar och levda erfarenheter som vår tro, våra värderingar och vårt hjärta formas och förvandlas.

Smiths kritik mot den dualistiska människosynen, som präglar modernitetens paradigm, ligger till grund för hans syn på omvändelse och lärande.¹⁶ Han menar att denna dualism, som härrör från Descartes idéer, leder till att vi ser människan som ett tänkande ting, där kropp och själ separeras och där intellektet får en överordnad ställning. Vår uppfattning om människans natur formar nämligen hela vår idé om hur lärande sker. Om vi utgår från en rent intellektualiserad människosyn, blir lärjungaskapet i praktiken bara en fråga om kunskapsöverföring i huvudet snarare än en helkroppslig omvandlingsprocess.

En uppdelad syn på värld och människa översatt till pedagogik och lärande, leder till att lärande uppfattas som en rent kognitiv process. I denna process uppdaterar vi vår ”kunskapsbank” genom medveten, rationell reflektion – som om vi bara kunde tänka oss fram till nya insikter.

¹⁴ Smith, *Love*, Johannes M. Luetz, Graham Buxton och Kurt Bangert, ”Christian Theological, Hermeneutical, and Eschatological Perspectives on Environmental Sustainability and Creation Care: The Role of Holistic Education”, i *Reimagining Christian Education: Cultivating Transformative Approaches*, redigerad av Johannes M. Luetz, Tony Dowden och Beverley Norsworthy, (Singapore: Springer, 2018), 51–73.

¹⁵ Smith, *Love*.

¹⁶ Smith, *Love*.

Detta är en föreställning som ständigt utmanar pedagoger i alla sammanhang. Lärjungaskap och omvandling riskerar att reduceras till en intellektuell övning, där idéer och tankar bearbetas och lagras i sinnet. Smith varnar för att en sådan ensidig, intellektualiserad förståelse av lärjungaskap misslyckas med att fånga den djupare, transformativa dimensionen av att vara en lärjunge. Lärandet blir enbart något som sker i huvudet, där handlingar och vanor uppfattas som sekundära eller till och med oviktiga. Utifrån detta synsätt tenderar vi enligt Smith att uppfatta våra handlingar som ett sorts uttag från vår kunskapsbank, och som om våra beteenden alltid är resultatet av medveten, avsiktlig och rationell reflektion. Han menar alltså att vi tror att vi "tänker oss fram i världen" och på detta sätt fattar beslut.¹⁷

Som vi sett ovan understryker Smith att lärande, och därmed lärjungaskap, inte endast handlar om att samla kunskap eller intellektuell övertygelse, utan om en djupgående förvandling av hjärtat och våra vardagliga vanor. Det är just genom dessa vanor, snarare än enbart genom en intellektuell process, som omvändelsen kan ske och som vi kan förstå oss själva och vår tro på ett mer holistiskt sätt.

FRAGMENTISERAD ELLER SAMMANFLÄTAD?

I detta stycke pekar vi på hur modernitetens fragmentering av vår tillvaro, med dess dualistiska uppdelning av människa och värld, påverkar lärande och relationer i frikyrkans arbete med unga. Genom Hartmut Rosas analys av acceleration och fragmentering belyser vi utmaningar som dagens ungdomar och församlingar möter i pluralistiska miljöer, samtidigt som fenomenologiska perspektiv och Smiths förståelse av hjärtats förvandling erbjuder möjligheter att forma lärande och omvändelse som helhetsupplevelser.¹⁸ Rosas teori används här inte för en allmän samhällsdiagnos, utan som lins för att förstå hur samtidens tempo påverka kan påverka frikyrkans förmåga till fördjupat lärande och relationer.

¹⁷ Smith, *Love*.

¹⁸ Rosa, *Acceleration*.

ACCELERATION OCH ALIENATION

Det är inte svårt att instämma i behovet av omvändelse som går på djupet och påverkar våra vardagliga praktiker. Samtidigt lever den troende i en värld som präglas av modernitetens strukturer – dualism, acceleration och fragmentering – som formar våra vardagliga möten. Rosa identifierar *acceleration* som modernitetens kärna, och beskriver hur teknisk och social acceleration gör att vi rör oss allt snabbare genom världen, och samtidigt blir alltmer främmande för både oss själva och varandra.¹⁹ Denna acceleration, som gör våra relationer till människor, platser och ting mer ytliga och utbytbara, medför att människor upplever sig isolerade eller främmande inte bara i sina sociala kontakter utan även gentemot sina egna erfarenheter och sin identitet. Denna fragmentering innebär att våra liv framstår som ett knippe lösryckta, avkontextualiserade livshändelser snarare än en sammanhållen livsvärld där vi är sammanflätade med världen och varandra.²⁰ Det är mot bakgrund av denna splittrade värld, där också dagens (fri-)kyrka är satt att verka, som idéerna om det transformativa lärandet är ett bidrag. Här blir frikyrkans hållning i mötet med unga i mångkulturella och pluralistiska sammanhang avgörande.

På samma sätt som Rosa menar att livets fragmentering leder till en ytlig existens där vi blir främmande för både oss själva och varandra, riskerar frikyrkliga gemenskaper att bli en serie intellektuella eller moraliska prestationer snarare än en levd, holistisk praktik. När tro, handling och relationer inte längre hålls samman i en integrerad helhet, riskerar vår andliga resa att splittras i lösryckta punktinsatser som sällan får genom-bryta livets alla skikt. I stället ser vi oss själva som uppdelade mellan olika sfärer – arbete och fritid, känsla och förnuft, kropp och själ – vilket leder till en uppstyckad livsupplevelse där vi även riskerar att förlora känslan av sammanhang.

Denna utveckling påverkar rimligen också hur vi ser på varandra. I stället för att förstå oss som människor i vid mening, blir vi benägna att

¹⁹ Rosa, *Acceleration*.

²⁰ Rosa, *Acceleration*, 307.

definiera oss själva och andra genom yttre kategorier – språk, kultur, trosuppfattning – och därigenom uppfatta oss som separerade snarare än sammankopplade. I en sådan samhällslogik riskerar även frikyrkliga gemenskaper att återskapa avstånd i stället för närhet. Möten som kunde leda till ömsesidig förändring blir ytliga. Tron och livet glider isär. Det som borde vara sammanvävt i vår livsvärld uppfattas som separata sfärer.

FÖRUTSÄTTNINGAR FÖR TRANSFORMATION

Rosa visar hur det moderna samhällets tempo och struktur bidrar till ytlighet, separation och bristande sammanhang i människors liv och relationer. Detta perspektiv kan förklara varför omvändelse och tro tenderar att reduceras till punktuella och individualistiska ögonblick, snarare än holistiska processer som vi delar med varandra. Med utgångspunkt i Rosas resonemang kan inte frikyrkliga miljöer betraktas som isolerade från samhällsutvecklingen, utan som påverkade av modernitetens logik. Detta motiverar behovet av att alltid försöka förstå tro och transformation i relation till vår samtid.

Den dualistiska människosynen bidrar med en möjlig förklaring till varför lärande i frikyrkliga kontexter ofta tolkas som kognitivt, snarare än till ett kroppsligt och erfarenhetsbaserat ”görande”. Smith pekar på att en viss pedagogik (till exempel predikningar och bibelstudier) kan hänga samman med en viss antropologi (människosyn) – något som ofta förbises. Även om delar av det frikyrkliga sammanhanget har erkänt känslor som en del i att lära och djupna i tron har frikyrkans verksamhet sällan gett rymd för att organisera lärande utifrån praktiska erfarenheter i våra vardagliga liv. I stället har lärandetillfällena haft sin tyngdpunkt på läsande och lyssnande. Smith visar att transformation inte sker främst genom rationell reflektion utan genom upprepade kroppsliga och kollektiva handlingar som formar vårt begär och våra vanor. Smith kopplar lärande till kärlekens riktning vilket skapar ett djupare, relationellt och existentiellt perspektiv på lärjungaskap. Genom att knyta ihop Smiths idéer med livsvärldsfenomenologin fördjupas förståelsen av människan som en helhet som erfar, handlar och är i världen genom kroppen. Detta teo-

retiska perspektiv tillför en filosofisk tyngd åt idén om att tro och lärande inte är något vi ”har” utan något vi ”gör och lever”. Det kontrasterar mot Rosas beskrivning av den moderna människan som avkontextualiserad, och pekar i stället på hur sammanhang, relationer och platsbundenhet är centrala för djupare transformation.

LÄRANDE MÖTEN

De teoretiska perspektiven ovan pekar mot behovet av att förstå lärande som en kroppslig, relationell och erfarenhetsbaserad process. För att konkretisera hur en sådan förståelse kan ta form i praktiken introduceras här begreppet *pedagogisk hållning*,²¹ som handlar om att skapa förutsättningar för möten som får ta tid och där vi möter varandra som subjekt. Detta avsnitt fungerar som en brygga mellan teori och empiri, där de teoretiska idéerna om transformation och livsvärld översätts till en pedagogisk praktik i kyrkans arbete med unga.

Hur blir möten möjliga där hela människan – med sin historia, sina erfarenheter, sin tro och sin vardag – får plats? En pedagogisk hållning präglad av öppenhet, nyfikenhet och lyhördhet bär på potentialitet för möten där både våra egna och andras livsvärldar får utrymme.²² Det innebär att jag inte enbart kan utgå från mig själv och min egen livsvärld och låta mina erfarenheter, övertygelser och synsätt diktera villkoren för möten. Det förutsätter en kärlekshandling, det vill säga ett möte i vilket jag kommer med kärlek och möts av kärlek.

Jesus är en förebild för genuina möten, eftersom han möter människor olika beroende på deras behov. Han bemöter exempelvis den samariska kvinnan (Joh 4:1–42) på ett sätt som skiljer sig från hur han möter den leprasjuka (Mark 1:40–45) eller farisén (Joh 3:1–21). Hans ärende tycks inte alltid vara färdig formulerat. I Matt 20:29–34 frågar Jesus den blinde mannen: ”Vad vill du att jag ska göra för dig?”, ett uttryck

²¹ Millenberg, *Att mötas*.

²² Millenberg, *Att mötas*.

för öppenhet och nyfikenhet inför den han möter. Att vara öppen, nyfiken och lyhörd inför vem den andre är kan ses som ett uttryck för en kärlekshandling. En pedagogisk hållning kan därmed beskrivas som ett sätt att vara där de som möts uppfattas som unika, kunskapande subjekt, snarare än att tillämpa allmängiltiga strategier oaktat kontext och person. *Öppenhet* ger utrymme för andra berättelser än våra egna, *nyfikenhet* inspirerar till utforskande av andras erfarenheter utan att döma, och *lyhördhet* främjar aktivt lyssnande även när frågor skaver mot våra invanda uppfattningar. Hållningen skapar utrymme för att de som möts verkligen kan mötas genuint, utan förutbestämda förväntningar på den ene eller den andre.

SPRÅKKAFÉER SOM TRANSFORMATIVA ARENOR

Det empiriska exemplet hämtas från ett pågående forskningsprojekt och bygger på studier av ett språkkaféer i frikyrkas regi. Exemplet illustrerar hur frikyrkliga verksamheter kan fungera som aktörer i civilsamhället – en roll som tidigare forskning redan har uppmärksammat. Flera studier, både nationellt och internationellt, visar att kyrkliga organisationer utgör arenor för socialt, etiskt och pedagogiskt engagemang. Teologen Maria Ledstam visar exempelvis hur trosbaserade organisationer bidrar till lärande och personlig förändring, inte bara som intellektuella processer utan genom konkreta sociala sammanhang och praktiska handlingar tillsammans med andra.²³ Ledstam konstaterar, vidare, att etiska och teologiska principer omsätts i handling, vilket skapar mening, etisk riktning och en känsla av att bidra till det gemensamma goda. Teologen Michal Opatrný framhåller på liknande sätt hur teologiskt grundade värderingar kan fördjupa både professionellt och existentiellt reflekterande,²⁴ medan teologen Jonas Ideström och sociologen Stig Linde visar hur Svenska

²³ Maria Ledstam, "Work in medias res: An Ethnographic Study of Different Logics of Work in Faith-Based Businesses", *Studia Theologica* 77/1 (2023), 102–123.

²⁴ Michal Opatrný, "Idea of Caritas and Thinking of Social Work", *Journal of Religion and Spirituality in Social Work: Social Thought* (2025), 1–22.

kyrkans volontärarbete bekräftar historiska värderingar samtidigt som nya lärandemöjligheter uppstår i mötet mellan människor.²⁵ Sådana möten kan förstås som situationer där värderingar, tro och omsorg vävs samman och där förståelse förhandlas fram genom dialog och reflektion.²⁶ I sitt arbete om hur ledare i frikyrkliga diakonala organisationer uppfattar sitt samhällsbidrag, beskriver Ledstam sammanhang präglade av en dubbelhet: å ena sidan framträder en tydlig kristen identitet, å andra sidan en vilja att vara öppna och inkluderande civilsamhällesaktörer.²⁷

I den här texten utgör språkkaféer exempel på sammanhang i en frikyrkas arbete där den pluralitet som tidigare beskrivits får rum. De utgör konkreta mikrosccener där de särskiljande kristna sammanhangen och de samhälleliga funktionerna som mångfaldiga mötesplatser samexisterar. Här möts unga, medelålders och äldre människor med olika etniska och kulturella bakgrunder, erfarenheter, trosuppfattningar och övertygelser. Utifrån transformativ lärteori bär dessa sammanhang på potential för transformativt lärande genom den mångfald som kommer till uttryck.

Vissa av deltagarna kommer främst till språkkaféerna för att lära sig ett nytt språk, andra för att erfara gemenskap, och ytterligare några för att få hjälp med praktiska utmaningar – till exempel att tolka ett myndighetsbrev de fått hemskickat. Liksom deltagarna har även volontärerna olika syften med sin närvaro. En pensionerad svensklärare ser kaféet som en stimulerande språklig lärmiljö där det är möjligt att hålla sina pedagogiska färdigheter levande. En annan volontär lockas av möjligheten att möta nya människor och samtala om tro och värderingar. Ytterligare någon drivs av glädjen i att skapa trygghet och trivsel, genom att hälsa välkomna och ordna fika, men därutöver inte vara engagerad i kyrkans arbete. En fjärde ser det som ett samhällsuppdrag – att bidra till att nyanlända människor känner sig hemma i Sverige. Oavsett vilket bär de alla med sig sina

²⁵ Jonas Idestrom och Stig Linde, "Welfare State Supporter and Civil Society Activist: Church of Sweden in the 'Refugee Crisis' 2015", *Social Inclusion* 7/2 (2019), 4–13.

²⁶ Opatrný, "Idea".

²⁷ Maria Ledstam, *Frikyrklig diakoni i förändring: Ledares perspektiv på samhällsbidrag, identitet, bot och religionsmöten* (HYBRID Supplement 1; Örebro: ALT, 2025).

skiftande livsberättelser, bakgrunder och erfarenheter in i språkkaféet som på så sätt blir ett mikrokosmos för det samhälleliga myllret av mångfald.

Här kan volontärer som levt större delen av sina liv i svensk kontext konfronteras med unga nyanlända människors berättelser, vilket har potential för ett *disorienterande dilemma* – en dissonans mellan förgivettagna antaganden och det nya, främmande.²⁸ En sådan krock kan fungera som katalysator för kritisk reflektion, ifrågasättande och omstrukturerande av grundföreställningar om både världen, oss själva och andra.²⁹ För att peka på potential för desorienterande dilemma i praktiken vänder vi våra blickar mot en ögonblicksbild från ett språkkafé någonstans i Sverige:

En kader av gråhåriga kvinnor i sina bästa år tar emot oss när vi kommer till språkkaféets lokaler. Det är idel igenkännande leenden och småprat när vi går i väg till våra grupper. Vi kommer från olika delar av världen. De flesta av oss är migranter och har varit i Sverige en kortare tid, medan kvinnorna som välkomnar oss har levt här hela sina liv. Vi har olika livserfarenheter, kulturella bakgrunder, trosuppfattningar – och vi är här av olika skäl. En del söker språkkunskaper, andra gemenskap, andra kanske något djupt mänskligt: ett sätt att höra till.

Jag som forskare vill förstå vad det egentligen är som sker här. I min grupp är ledaren, en pensionerad lärare, väl förberedd med ett manus och en adventsljusstake. Hon berättar engagerat att ljusstaken är en kristen tradition – ”även om inte alla svenskar verkar veta det längre”. Hon får ingen riktig respons på detta från deltagarna. Kanske språket inte räcker till? Men sedan frågar hon om vi brukar ha mossor i våra ljusstakar, och varnar för brandrisken. När ordet ”eld” förklaras i gruppen, nickar alla allvarligt. Alla är överens om att säkerhet är viktigt. Inte förrän efteråt när vi samlas runt fikaborden blir samtalet verkligt engagerat. Då berättar en ung man berättat frustrerat hur det känns när man inte ens klarar av att beställa pizza på svenska. De andra nickar ivrigt – det här känner de igen.

Mitt i detta vardagliga sammanhang som är en del i en frikyrkas arbete rymms de troendes tvåfaldiga uppdrag, samtida idéströmningar och allt det som är människors enskilda livsvärldar och vår gemensamma livsvärld.

²⁸ Mezirow, *Transformative Dimensions*.

²⁹ Hoggan ”Transformative Learning”.

Därmed rymmer detta sammanhang potential för desorienterande dilemma. För att konkretisera hur sådana desorienterande dilemma kan uppstå i praktiken vänder vi åter till språkkaféets deltagare. Det handlar om olika förhållningssätt en volontär kan ha till sitt uppdrag och hennes uppmärksamhet på vad som verkligen har betydelse i deltagarnas livsvärld just nu.

I sådana möten kan förändring börja ske. Till exempel kan en volontär som deltar i språkkaféet, och som är van vid att möta nyanlända, ha lätt för att småprata och prioritera att dela med sig av svenska traditioner och språkliga uttryck. För någon som redan har ett reflekterande och öppet förhållningssätt gentemot kulturell mångfald innebär mötet möjligen inte någon djup transformation. Det kanske snarare bekräftar ett redan existerande sätt att vara. En volontär som främst ser sin roll som ”den som lär ut” utan att själv vara beredd att förändras eller ifrågasätta sina egna antaganden, påverkas sannolikt inte heller i någon djupare mening. Men på caféet kan det också finnas annan volontär som omedvetet burit med sig föreställningar om hur ett ”riktigt svenskt liv” eller ”kristet liv” bör levas. Denna volontär har emellertid genom samtal och gemenskap med människor från andra delar av världen börjat upptäcka alternativa sätt att tänka, tro och vara. Det är för denna volontär som språkkaféet kan få en verkligt djupgående betydelse. Det är när vi börjar lägga märke till var det verkligen bränner till i mötet med den andre, var glädje och smärtan finns, som vi också kan börja gå varandra till mötes och låta något nytt hända med oss. Även om våra berättelser inte är likadana, kan vi känna igen oss i de allmänmännsliga erfarenheterna, som att vara ensam eller inte bli förstådd.

När en människa inte längre bara ser sin roll som att inkludera andra i en redan given gemenskap, utan också själv börjar förändras i mötet, då blir det möjligt att tala om ett lärande med djup.³⁰ Och det är då det sker en förskjutning i hur personen relaterar till sig själv, andra och samhället i stort. Ett transformerande lärande kännetecknas, enligt Hoggan, inte bara

³⁰ Hoggan, ”Mapping”.

av *djup* – en förändring i hur vi uppfattar oss själva och världen – utan också av *bredd*, det vill säga att förändringen påverkar flera områden i en människas liv, snarare än att vara begränsad till ett specifikt sammanhang. I språkkaféer kan detta ta sig uttryck i en ung migrant som till en början upplever det svenska sättet att samtala – kanske mer lågmält, individualistiskt eller konsensusökande – som främmande, eller till och med avvisande. Men i takt med återkommande möten och samtal utvecklar hen inte bara språklig kompetens, utan också en ny förståelse för olika sociala koder, normer och värderingar. Detta nya sätt att tolka och agera i relationer börjar snart påverka fler delar av livet – hur hen förhåller sig till lärare i skolan, till framtida arbetsgivare eller till människor från andra kulturer än den egna. När den förändring i attityd, förståelse eller beteende som först uppstår i mötet med en volontär på språkkaféet börjar genomsyra andra relationer och sammanhang i livet, då kan man tala om bredd i transformationen. Det handlar inte om att överge sin bakgrund eller identitet, utan om att integrera nya sätt att vara och relatera som blir en del av ett utvidgat självförståelse.

Transformativt lärande kan också ta sig uttryck i en förändrad epistemologisk orientering – det vill säga en förskjutning i hur en människa förstår vad kunskap är, hur den skapas och vilka källor som anses legitima. En volontär i ett språkkafé kan till en början se sig själv som den som "vet", den som ska lära ut svenska språket och svenska normer till de unga migranterna. Kunskap uppfattas då som något objektivt, något som förmedlas från den kunnige till den okunnige. Men i mötet med unga människor från andra delar av världen, som bär på erfarenheter av krig, migration, tro och överlevnad, kan volontären börja omvärdera vad kunskap faktiskt är – och vem som har tillgång till den.

När volontären inser att de unga migranternas erfarenheter rymmer visdom, perspektiv och insikter som inte går att läsa sig till i en bok, kan en djupgående förändring ske. Hen börjar förstå kunskap som situationsbunden, relationell och ömsesidig – något som uppstår i dialog och erfarenhetsutbyte snarare än överförs i envägskommunikation. Detta innebär ett djup i lärandet, eftersom själva grunden för hur kunskap förstås och värderas skiftar.

Bredden visar sig när denna nya kunskapssyn inte bara påverkar volontärens sätt att delta i språkcaféet, utan även förändrar hur hen förhåller sig till lärande i andra sammanhang – exempelvis i församlingsarbete, i samtal med barn och ungdomar, i utbildning eller i arbetslivet. Volontären blir mer lyhörd, mer benägen att ställa frågor än att ge svar, och mer medveten om den egna kunskapsbegränsningen.

För att detta lärande ska kunna betraktas som transformativt krävs också *stabilitet* – och den visar sig i att volontären även långt efter engagemanget i språkcaféet fortsätter att tillämpa ett mer ödmjukt, relationellt och kritiskt förhållningssätt till kunskap. I förlängningen kan detta leda till ett annat sätt att undervisa, ett annat sätt att samtala – och ett annat sätt att vara i världen.

Språkcaféer kan således fungera som en arena för både skav, djup, och transformation – förutsatt deltagarnas förhållningssätt, det vill säga deras öppna eller slutna attityder till de domäner i sina liv som kan omformas.

I ljuset av Rosas samtidsdiagnos kan den pedagogiska hållningen förstås som ett mikromotstånd mot modernitetens tendenser till objektifiering och fragmentering.³¹ Genom att mötas som subjekt, i stället för som kategoriserade objekt såsom ”den unga migranten” eller ”den äldre kvinnan”, återupprättas *resonans* – en ömsesidig relation till den andre som utgör en förutsättning för transformativt lärande. Genom långsamma, närvarande och relationella processer skapas utrymme för att dela och tolka livsberättelser, vilket kan förskjuta perspektiv och stärka delaktighet. I dessa ”långsamma samtalsrum” fungerar öppenhet, nyfikenhet och lyhördhet som didaktiska verktyg som omvandlar desorienterande dilemma till möjligheter för transformativt lärande.

I språkcaféer kan den pedagogiska hållningen bidra till ett transformativt rum. När unga upplever att deras berättelser verkligen formar samtalet, kan deras känsla av delaktighet och ägandeskap i gemenskapen stärkas.³² Om en volontär däremot enbart ser sin roll som faktaförmed-

³¹ Rosa, *Acceleration*.

³² Smith, *Love*.

lare, riskerar mötet att bli mer kognitivt än transformativt, och möjligheten till ett djupare, vardagspraktiskt lärande minskar.

Utöver att bromsa tempot och inta en öppen pedagogisk hållning, påminner Smith oss om att lärande och omvändelse inte bara sker i tanken, utan genom kroppen och våra vardagliga vanor.³³ När vi enbart fokuserar på det kognitiva lämnar vi ouppfyllda de dimensioner som berör känslor, rytm och sinnesintryck. Därmed utmanas frikyrkors arbete att utformas så att vanebrytande praktiker kan bjuda in unga till vardagliga aktiviteter som också innefattar fysiska handlingar, och som möjliggör möten där hela människan erkänns och ryms.

Genom att kombinera Smiths resonemang om en holistisk syn på kroppen, Rosas uppmuntran till inbromsning och Millenbergs pedagogiska hållning utmanas frikyrkors arbete att skapa lärmiljöer där hela människan ryms med allt var hon är och kan bli. Här kan både huvud, hjärta och händer kunna bli aktiva medskapare i en pågående, ömsesidig process av reflektion, relation och transformation.

Rosa pekar på hur acceleration skapar ”avkontextualiserade, ömsesidigt orelaterade händelser”.³⁴ Frikyrkors svar kan vara att börja iscensätta mötesformer där unga människor ges möjligheter att förankra tron i vardagliga erfarenheter – i praktiska vanor där kropp, känsla och intellekt integreras. Så omvandlas omvändelse från en snabb punktuell händelse till en livslång process som genomsyrar hela livet.

KYRKANS UPPDRAG OCH DET TRANSFORMATIVA LÄRANDET

Utgångspunkten för den här artikeln är möten mellan frikyrkan och unga människor med olika etnisk och kulturell bakgrund, utifrån språkkaféer som empiriskt exempel. I detta stycke analyserar vi hur detta kan förstås i relation till kyrkans uppdrag och det transformativa lärandet. Särskilt fokus ligger på hur tron kan kommuniceras till människor med olika för-

³³ Smith, *Love*.

³⁴ Rosa, *Acceleration*, 307.

förståelser, och hur sådana möten kan fördjupa förståelsen av lärande, omvändelse och gemenskap.

Ett pågående lärande och en ständig transformation är förstås ingenting främmande för den kristna tron. I Nya testamentet finns återkommande texter där de troende uppmanas till att djupna och mogna i tron (se exempelvis Hebr 5:12–14; 1 Kor 3:1–2). Bland annat betonas vikten av att växa upp i tron för att inte bli vilseledda av falska läror, vilket kräver en djupare förståelse och mognad i tron (Ef 4:13–14). Dessa exempel visar hur tron förutsätter ett pågående lärande och en mognad som rimligen utvecklas över tid. Sådana exempel kan förstås som ett slags lärande som följer på omvändelsen.

Men hur ska vi förstå det transformativa lärandet i relation till det uppdrag som vi uppfattar att den troende och kyrkan har att älska, tjäna och dela tron? Ja, Bibeln säger att det inte finns något större bud än att älska Gud (5 Mos 6:5) och sin nästa som sig själv (Mark 12:29–31). Samtidigt visar Nya testamentet på ett tydligt evangeliserande uppdrag – att dela med sig av sin tro till andra människor (Matt 28:18–20). I den här texten förstår vi dessa två delar som sammanvävda i vad vi här benämner som ett tvåfaldigt uppdrag. Det evangeliserande uppdraget uppfattar vi därmed inte som något som står fritt från det dubbla kärleksbudet utan handlar om att leva ut ett diakonalt kärleksbudskap. Utan kärlek är vi enligt Bibelns beskrivning endast ”ekande cymbaler” (1 Kor 13:1).

Det tvåfaldiga uppdraget innebär att själva lärandet i relation till omvändelse alltid har en riktning. Omvändelse som en transformativ pågående lärprocess är därmed inte ett lärande om vad som helst. I en teologisk betydelse kan det desorienterande dilemma inom teoribildningen ses som ett bortvändande från synd och ett vändande till Kristus. Den transformativa, ständigt pågående lärprocess som sedan följer har därmed ett givet mål: Guds rike. Detta skiljer sig från teorins ursprungliga idé där det nödvändigtvis inte finns ett givet mål, utan en större öppenhet inför *vad* som ska läras.

Samtidigt gestaltas mötesplatser som språkkaféer inte i ett vakuum, utan i en samtida kontext präglad både av både frikyrkliga övertygelser och traditioner samt av rådande samhällsliga idéströmningar. Vår poäng

är att frikyrkans liv och verksamhet å ena sidan genomsyras av det teologiska uppdraget – att älska, tjäna och dela tro – samtidigt som det å andra sidan är inbäddat i och format av samtidens samhälleliga idéströmningar. Dessa påverkar rimligtvis även hur uppdraget förstås och praktiseras. Därmed aktualiseras spänningen från Johannesevangeliet om att leva ”i världen” – att vi deltar i och möter vår omgivning – men ”inte av världen”, att vi behåller vår identitet och vår trohet mot evangeliet.

Smiths resonemang om omvändelse i form av vardagliga vanor där tron fördjupas och stärks utgår från att vi alla ingår i den stora överhängande berättelse om gudsrikets existens och närvaro där målet alltid är Kristus.³⁵ Givet detta är själva omvändelsen som transformativ läroprocess – att djupna i tron – inte något som varken sker isolerat från andra människor eller enbart som en intellektuell aktivitet. Det sker i samspel med andra människor. Att djupna i tron som kristen kan mycket väl ske på ett språkkafé, eftersom det där finns möjlighet till möten med perspektiv som skiljer sig från det invanda och samtidigt en gudsnärvaro.

Ett sätt att beskriva detta på är att vi möter varandra i våra *berättelser*. I berättelserna kring våra egna vardagsliv kan vi identifiera våra egna glädjeämnen och smärtor i den andres liv. En uppriktigt delad erfarenhet har stora möjligheter att ge återklang i en annan människa, och gör det lättare att mötas trots skillnader i till exempel ålder och språk. När våra berättelser läggs till berättelserna om Bibelns människor kan vi finna ytterligare platser att utmanas, lära och förstå något nytt. Dessa möten och berättelser får sedan finnas i ”den stora berättelsen”, när vi delar våra gudserfarenheter utifrån våra vardagliga liv.

Vi lever vår tro i vår kropp, i våra relationer, i vår fotbollsträning, i vårt arbete och i mötet med nya människor. Att leva innebär att vara i relation till andra människor, till våra erfarenheter, övertygelser och identiteter. Dessa dimensioner går inte att skilja åt som fristående delar, utan utgör en gemensam väv av mening. På samma sätt som det är omöjligt att dra ut en enskild tråd ur en vävd matta utan att påverka helheten, är det omöjligt

³⁵ Smith, *Love*.

att isolera en aspekt av det vardagliga livet – såsom tro, relationer eller övertygelser – från den större livsvärlden den är en del av.

Denna holistiska förståelse av människa och värld betyder att när vi möts, möts vi med allt det som är våra liv – våra samlade erfarenheter och övertygelser. När omvändelse uppfattas som en livslång transformativ läroprocess betyder det samtidigt att vi är mitt uppe i en pågående transformativ läroprocess när vi möts. Det som pågår i min transformation är också relevant för den jag möter, och tvärtom. Det är så vi lever det diakonala kärleksupdraget mitt i vardagen.

Detta innebär att omvändelse och tro är en riktad och målinriktad process som skiljer sig från den mer öppna och explorativa karaktären i generell transformativ läroteori. Omvändelse som transformativ läroprocess är samtidigt djupt relaterad till social interaktion och gemenskap, vilket gör att lärandet och djupandet i tron inte kan förstås isolerat från det sociala sammanhanget.

FRÅN OMVÄNDELSE SOM TILLSTÅND TILL LIVSLÅNG INRIKTNING

Som Hoggan beskriver innebär transformativt lärande en radikal omstrukturering av människans grundläggande föreställningar och världsbild – en förändring som möjliggör en ny förståelse av världen och ens plats i den.³⁶ När vi betraktar omvändelse ur detta perspektiv kan vi se det som en metafor för just en sådan djupgående och vardagspraktisk transformation – en förändring som sker genom omformade vanor i det konkreta livet – och en återinriktning av hjärtat.³⁷

När omvändelsen betraktas som en punktuell händelse riskerar två begränsningar att uppstå. Dessa båda diskuteras i stycket nedan. Det första vi vill lyfta fram är förlusten av en livslång, fördjupad trosutveckling. Genom att se sig själv som redan ”omvänd och klar” riskerar djupandet i

³⁶ Hoggan, ”Mapping”.

³⁷ Smith, *Love*.

tron – en pågående livslång lärprocess – att gå förlorad. Om omvändelsen ses som avslutad, riskeras viljan eller behovet att fortsätta växa, pröva, tvivla och mogna i sin tro. Det skapar en illusion av färdighet snarare än en öppen, levande relation till tron och det Gud vill göra i våra liv.

Den andra begränsningen vi vill lyfta fram är att en statisk självbild tenderar att försvåra lyssnandet och motverka ömsesidiga möten. Efter-som en sådan självbild bygger på att vi utgår från att vi ”redan vet” och därmed riskerar att gå miste om det aktiva lyssnandet på den som inte (uppfattar) delar vår tro. En sådan självbild kan försvåra genuina möten. Den andre blir inte ett subjekt att lyssna till, utan ett objekt att övertyga vilket riskerar att leda till att den andre förminskas till ett projekt snarare än en medvandrare i det existentiella samtalet.

När vi förstår omvändelsen som transformativt lärande innebär det att fokus på omvändelsen som en punktuell händelse förskjuts till att bli som en pågående livslång lärprocess utan slut. Detta kan kopplas till Bibelns uppmaningar om att låta sig förvandlas (Rom 12:2) och att tillsammans med Anden utforska ”djupen i Gud” (1 Kor 2:10). I denna process bidrar goda vanor till att vi låter oss förnyas och lär oss djupna över tid. Att förstå omvändelse som en livslång lärprocess innebär samtidigt att både se sig själv och andra som lärande subjekt.

En utmaning för oss i vår tid är att de modernistiska idéströmningar som omger oss riskerar att prägla även vårt sätt att förhålla oss till omvändelse, tro och till varandra i frikyrkors arbete. För att bryta oss loss från modernitetens begränsande paradigm skulle vi alltså behöva återerövra en holistisk förståelse av lärande och mänsklig existens. Det innebär att vi skulle behöva omvärdera och öppna oss inför lärande som en kroppslig, relationell och praktisk process, snarare än enbart en intellektuell aktivitet. Så blir omvändelse alltså en vardaglig livshållning snarare än en isolerad kognitiv process. Också Smiths tankar om ”hjärtats omorientering” betonar att våra vardagsvanor formar oss över tid, och gör det möjligt att förstå omvändelse som en ständig formningsprocess genom de vanor vi odlar och de relationer vi har. På så sätt kan vår föreställning om omvändelsen förändras från en punkt i tiden till en riktning. I stället för att tala om omvändelse som ett tillstånd, blir det alltså möjligt att tala om

en livslång inriktning och formande genom vanor och liturgier i vardagen och i möten med människor.

I den frikyrkliga traditionen har vi lagt stor tonvikt vid beteendeförändringar som exempel på – eller ibland till och med bevis för – att omvändelse och förvandling har skett i en människas liv. Detta fokus, i kombination med brist på barmhärtighet, har lett till mycken sorg och skada för frikyrkligheten genom historien. Samtidigt är handling en självklar frukt av tro i den kristna övertygelsen (Gal 5:22–23) och speglar också Mezirows tankar som presenterats ovan kring hur förvandling även leder till handlingar som överensstämmer med ett nytt perspektiv.³⁸ Att få uttrycka de nya perspektiv man tillägnat sig i praktisk handling kan också vara just det uttryck för tro en människa behöver, vare sig det handlar om att fixa fika, vara tonårsledare eller räfsa löv på kyrkans gräsmatta.

Att se kunskap som situerad och relationell, snarare än som överförbar, stämmer väl överens med frikyrkans erfarenhetsbaserade pedagogik, där lärandet sker i gemenskap och praktik. Det transformativa lärandet blir synligt när nya färdigheter och vanor formas i gemenskapen – i hur människor agerar, relaterar och fortsätter utvecklas över tid.

TRANSFORMATION I PRAKTIKEN

I denna artikel har vi undersökt hur omvändelse kan förstås som en pågående, transformativ lärprocess i frikyrkans kontext. Med frågeställningarna rotade i teorier om transformativt lärande och dess *bredd*, *djup* och *stabilitet* samt betydelsen en pedagogisk hållning präglad av öppenhet, nyfikenhet och lyhördhet, har vi belyst hur lärande kan ske genom konkreta möten i pluralistiska miljöer. Vi har utgått från språkcaféer som ett praktiskt nära exempel. Genom att sammanföra teologiska, pedagogiska och samhällskritiska perspektiv har vi problematiserat en punktuell syn på omvändelse och visat på möjligheten att förstå den som

³⁸ Se också Jack Mezirow, *Learning as Transformation: Critical Perspectives on a Theory in Progress* (The Jossey-Bass Higher and Adult Education Series; New York: Wiley, 2000).

en livslång, gemenskapsburen och kroppsligt förankrad process. I det följande för vi en diskussion om vad detta synsätt innebär för frikyrkans pedagogik, praktik och självförståelse.

Att arbeta med omvändelse – både i det egna livet och i församlingens praktik – är en ständigt pågående utmaning. Det räcker inte att vi deltar i bibelstudier eller teologiska samtal, omvändelse behöver genomsyra våra vardagliga liv och den samhällskontext vi lever i. Transformativ lärteori erbjuder här viktiga perspektiv. Genom begreppen *djup*, *bredd* och *stabilitet* utmanas vi att se omvändelse som en process som måste få påverka hela människan – inte bara våra tankar, utan även våra vanor, relationer och sätt att vara i världen.³⁹ Det som pågår utanför kyrkans väggar, att ungdomarna träffas och köper droger i vårt kvarter måste påverka vad vi gör som kyrka. Då kan vi inte nöja oss med att vi har intressanta bibelstudier för unga. Det är först när omvändelsen får tillträde till alla delar av våra gemensamma liv mitt i samhället som den kan bli verkligt transformativ. Att leva i denna riktning innebär att ständigt pröva sig själv i ljuset av tron, låta sig formas över tid och bära sin tro i praktisk handling. Det är något så enkelt och samtidigt svårt som att tålmodigt finnas kvar och tjäna i det sammanhang och bland de människor där vi finns som kristna och som kyrka. Därmed blir omvändelsen inte en punktuell erfarenhet, utan en levd och pågående förvandling som rör hela vår existens. Transformativ lärteori bjuder här konkreta perspektiv på omvändelse som inte stannar i kyrkan som en ”tårtbit” av våra liv, utan får tillträde till hela våra liv och den kontext som vi finns i.

Denna text har sitt upphov i frikyrkors längtan efter mångfald och att skapa goda pluralistiska möten. Ett livsvärldsfenomenologiskt perspektiv öppnar upp för en dynamisk förståelse av pluralism, där olikheter inte ses som fundamentalt åtskilda utan som sammanlänkade och ständigt i rörelse. När pluralism i stället ses som en dynamik där olikheter är sammanlänkade och i ständig rörelse, möjliggör det en djupare förståelse av både frikyrkors roll och dess sätt att tolka tro, text och tradition. Idag

³⁹ Hoggan, ”Mapping”.

organiseras mötesplatser överallt i kyrkorna som överbryggar åldersgränser etniska, sociala och språkliga gränser. Hur blir då dessa språkkaféer, gemensamma kvällsmatsgemenskaper och "After school"-verksamheter platser där de vardagliga samtalen blir det viktiga, själva kärnan i förvandlingen av våra gemensamma liv?

Frikyrkorna har en historia av att vara en motkraft mot destruktiva och förtryckande krafter som förminskar människors värdighet på olika sätt.⁴⁰ Att stå emot modernitetens acceleration och splittring kan vara en svår utmaning, men inte omöjlig. Frikyrkors traditioner av det teskedsvisa läsandet av Bibeln och andra tänkvärda böcker samt det förtroendefulla samtalet i den lilla gruppen är goda exempel. Behovet av att bromsa tempot och ge plats åt långsamma, kroppsliga och sinnesinvolverande praktiker som motverkar ytlighet och alienation är inte vara så svårt som man kan tro. Exempel på sådana mötesplatser också finns redan på många håll i våra kyrkor.

I denna artikel vill vi lyfta fram frikyrkor som platser för lärande där en medveten pedagogisk hållning behövs. Här behövs goda föredömen, ledare (både anställda och frivilliga) som med sina liv kan visa på betydelsen av öppenhet, nyfikenhet och lyhördhet för att möjliggöra djupare reflektion och förskjutna perspektiv. För detta behövs långsamma och hållbara praktiker där vi får öva oss just detta. När fokus ligger på vissa förväntande och även begränsade beteendeförändringar som gör oss till en del av gruppen finns risker att vi går miste om förändringar i förståelse och medvetande. Detta riskerar att leda till moralism och utestängning snarare än transformation. Med denna text vill vi bidra till ett samtal om en processinriktad, pågående omformning av perspektiv, vanor och hjärta som ett mer fruktbart förhållningssätt än det historiska engångsbeslutet.

⁴⁰ Se exempelvis Erik Bengtsson, "The Swedish Sonderweg in Question: Democratization and Inequality in Comparative Perspective, c. 1750–1920", *Past and Present* 244/2 (2019), 123–161; Arne Rasmusson, "Radical Orthodoxy on Catholicism, Protestantism and Liberalism/Liberality: On the Use of Historical Narratives and Quantitative Methods in Political Theology", *Modern Theology* 37/1 (2021), 44–61; Lydia Svärd, *Väckelserörelsernas folk i andra kammaren 1867–1911: Frikyrkliga och lågkyrkliga insatser i svensk politik* (Stockholm: Missionsförbundets förlag, 1954).

Paulus uttrycker också denna kontinuerliga förvandling som en rörelse där han ”sträcker sig mot det som ligger framför” (Fil 3:13), medan Efesierbrevet beskriver målet som en tillväxt in i ”hela Guds fullhet” (Ef 3:18–19). Församlingens roll blir inte att kontrollera lärandet, utan att skapa rum där det transformativa lärandet kan få ske – existentiellt, andligt och intellektuellt. I dessa rum får erfarenheter av djup förändring, även de som inte omedelbart passar in i traditionella tolkningsramar, mötas med språk, närvaro och nyfikenhet.

Denna syn på omvändelse grundar sig också i en helkroppslig erfarenhet. Långsiktiga relationer från språkkafésammanhang kan exempelvis leda till engagemang i asylfrågor, stå upp för mänskliga men också utflykter till svampskogen. För en genomgående förvandling tror vi på att involvera kroppen och sinnena i lärandet, snarare än att enbart förlita sig på kognitiva, teoretiska övningar. Genom att återintegrera de kroppsliga och känslomässiga dimensionerna i undervisningen skapas en mer holistisk pedagogik. Vi föreslår mera städning, bakning, lek och dans än tänkande och bläddrande som vägen till transformation av hjärtan och liv! I kontrast till ett dualistiskt synsätt på människan och en syn på lärande som något om enbart sker i huvudet erbjuder transformativ lärt teori en möjlighet till fördjupad förståelse av transformation genom ett ständigt provande av egna grundläggande antaganden, perspektiv och livshållningar.⁴¹ För att detta ska kunna ske krävs inte bara intellektuell bearbetning, utan en existentiell och kroppslig förankring där människans hela livsvärld är involverad. Det handlar om att formas – inte bara informeras.

En pedagogisk hållning för transformation handlar om djupgående rörelser som berör hela människan: hennes kropp, känslor, relationer, tro och vardagsliv. Tron är inte enbart något vi *tänker* oss till, utan något vi *lever* oss in i – genom vardagliga praktiker, gemenskap och reflektion. För detta krävs en holistisk pedagogik en där omvandling och personlig

⁴¹ Mezirow, *Transformative Dimensions*; Knud Illeris, ”Transformative Learning and Identity”, *Journal of Transformative Education* 12/2 (2014), 148–163.

utveckling inte bara blir en intellektuell övning, utan en levd erfarenhet präglad av gemenskap och praktisk interaktion.

ATT FÖRVANDLAS TILLSAMMANS

I en värld där komplexitet ofta reduceras och där fenomen betraktas som separata snarare än sammanvävda, riskerar även frikyrkor att tolka sitt uppdrag genom snäva kategorier, snarare än i relation till den mångfacetterade verklighet de verkar i. Ur ett kyrkligt perspektiv aktualiserar frågor om transformation och omvändelse en rad frågor om hur lärande kan förstås och organiseras inom församlingslivet. Om transformativt lärande innebär förändringar i världsbild, självbild, epistemologi, ontologi, beteende och förmåga – på vilket sätt främjar då frikyrkors strukturer och arbete ett sådant lärande?

Frikyrkan har ett vackert arv att förvalta när den betonar betydelsen av det personliga ställningstagandet för tro. Det finns dock en risk att en sådan frikyrka förstår omvändelse punktuellt. Hon missar därmed viktiga möjligheter för lärande och växande i tro som inkluderar både nya och gamla deltagare. Vilka konsekvenser får då en punktuell syn på omvändelse? I denna artikel prövar vi tanken att den punktuella upplevelsen och ställningstagandet uppfattas som en avslutad händelse i det förflutna och/eller som en erfarenhet kopplad till en specifik plats. Det skulle då kunna finnas en risk att omvandlingen avstannar och blir osynlig utanför kyrkans väggar. En sådan troende människa är inte heller en sådan man så gärna frågar om tro. Till hennes kyrka är man kanske inte heller så angelägen om att komma. Det är lätt att hamna i liv där förvandlingen kommit av sig. Kanhända har det också sin upprinnelse i modernitetens ”tårtifiering” av våra liv, där frikyrkors ”tårtbit” blir en isolerad bit av vår livsvärld, skild från de många andra ”bitar” vi också lever.

Ett kristet ”tårtbitsliv” får också konsekvenser för våra relationer till varandra. Enligt vår förståelse var människans förvandling och växande i tro aldrig tänkt som en distanskurs i egen takt. Att försöka låta Gud förvandla en människa i ensamhet där var och en lever utan kontakt med

varandra tycks svårt, för att inte säga omöjligt, och verkar ha mycket litet att göra med tanken på en hel och sammanhållen skapelse. Det är i gemenskap som förvandlingen sker, vilket Nya testamentets brev också ger många färgstarka exempel på. När människor stöts och blöts mot varandra uppstår konflikter och svårigheter, och det är inte lätt att skapa en trygg gemenskap där man vågar vara öppen för varandra. Men det är sannolikt i gemenskaper där man verkligen vågar dela liv med varandra som det blir angeläget att vara med.

Men hur blir det då med utmaningen till omvändelse? Finns det inte risk att erbjudandet om ett nytt liv med Jesus Kristus försvinner in i en otydlighet som inte intresserar någon? Vi menar i denna artikel att omvändelse som en pågående transformation inte gör ställningstagandet mindre radikalt – tvärtom! I det transformativa omvändelseperspektivet utmanas vi alla att förvandlas, oavsett hur långt vi vandrat på vägen, och det är med den utgångspunkten vi möts.

Ett transformativt synsätt på omvändelse är också en utmaning till en förändrad undervisning, ett annat lärande och en annan syn på människan och frikyrka. I denna undervisning utgår vi från ett gemensamt ”vi” som hela tiden utmanas till omvändelse. Frikyrkor blir på så sätt vi människor och inte en plats där vi lever vårt ”kristna” liv. I stället är kyrkan överallt där vi är och alla våra relationer är del av det – i familjen, i fritidslivet och i utbildnings- och arbetslivet.

”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 assimileringmodell 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

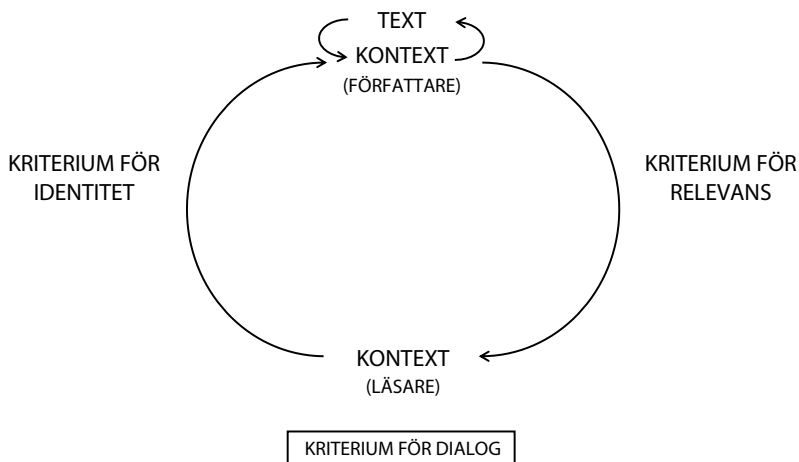
²⁰ Hiebert, *Gospel*, 29.

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 flyktningbarn. 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.



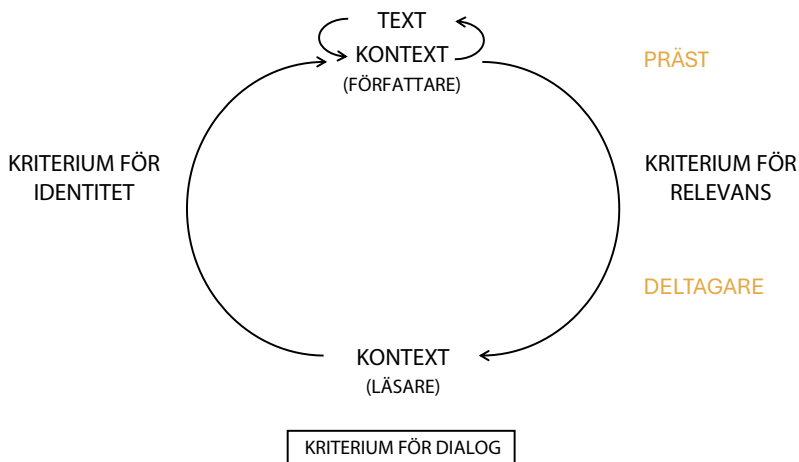
Bild 1: Den stora berättelsen i Skriften som den lärdes ut av pastorerna på min fältplats.

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.

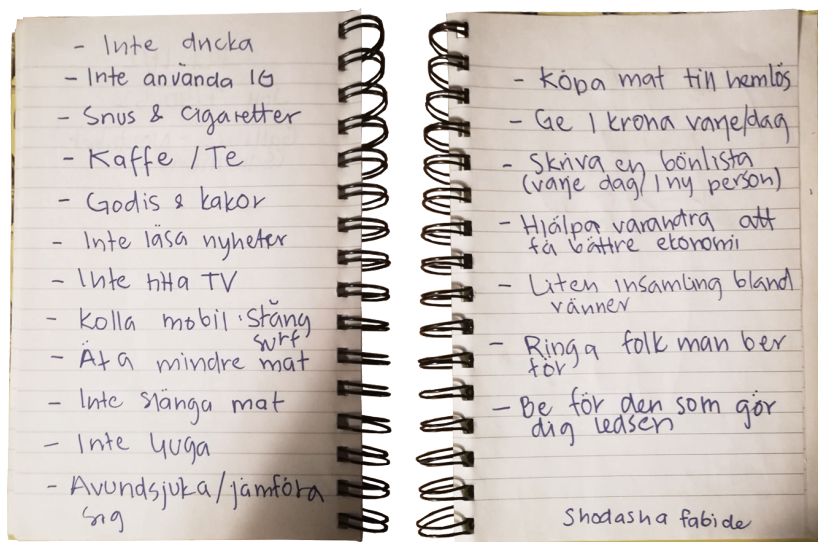


Bild 2: Grupparbete under fastan. Deltagarna i bibelstudierna föreslog saker de kunde avstå från under fastan och vad de kunde göra för andra.

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.

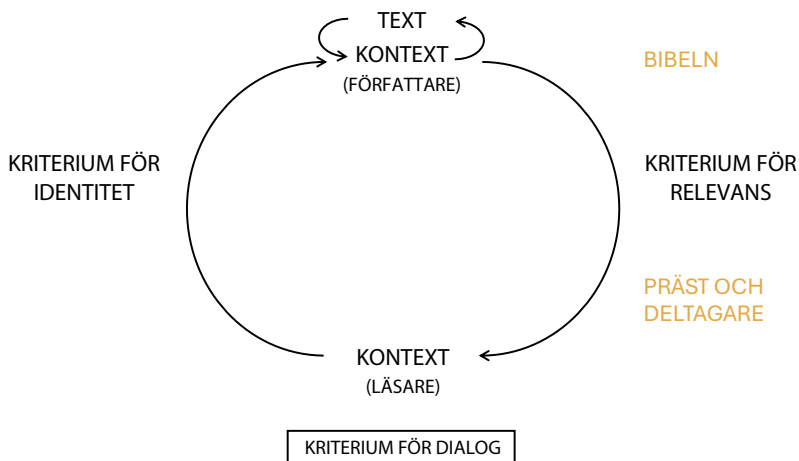
Prästen var positiv till de begrepp jag introducerade och uppmuntrade mig att dela dem med andra medarbetare som också arbetade med denna grupp. Detta resulterade i att jag ombads att hjälpa pastorerna att introducera en ny metod för bibelstudier – *Discovery Bible Study* (DBS) – för gruppen. DBS innebär 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.

LYSSNANDE GRÄNSLEDARE: EN RESURS I KULTUR- OCH RELIGIONSMÖTEN*

ÅSA NAUSNER

Svenska kyrkan, Örebro

asa.nausner@svenskakyrkan.se

ABSTRACT ☘ Artikeln utforskar interreligiös praktik i Örebro med särskilt fokus på unga människor, migration och mångfald. Med utgångspunkt i tre lokala initiativ – skolbesök, fredsvandringar och offentliga fredsböner – analyseras hur gränsöverskridande möten bidrar till social hållbarhet och demokrati. Artikeln kombinerar praktiska exempel med teologiska, pedagogiska och etiska reflektioner samt begreppet *gränsledarskap* för att synliggöra hur lyssnande fungerar som ett etiskt förhållningssätt. Genom dialog och samverkan kan unga med migrationsbakgrund ges en stärkt plats i samhället. I tider av ökad rasism och islamofobi argumenteras det för att kyrkliga aktörer har ett särskilt ansvar att främja fred, förståelse och inkluderande samverkan. ☘

INTRODUKTION

Boundary leaders have strength of imagination, a subtle capacity to see what could be. They have the capacity to learn and discern. This gives them a wide range of hope. They imagine using all four frames: structure,

* Den här artikeln är en bearbetning av det föredrag jag höll på konferensen *Unga, migration och mångfald* på Enskilda Högskolan Stockholm i november 2024. Jag tackar Sara Björnmo och Michael Nausner för konstruktiv läsning av denna text och hjälp med översättning från engelskan.

power, human capacity and meaning. Ironically, their store of unfulfilled dreams feeds imagination.¹

Unga, migration och mångfald är ett stort och utmanande tema för vår tid, både globalt och lokalt. Det gäller för regeringar, myndigheter, civilsamhället i stort och inte minst för trossamfund. Genom migration har mångfalden ökat i Sverige. Unga människor lever med denna mångfald på ett annat sätt än tidigare generationer. Unga från trossamfund i minoritet vittnar om att det är svårt att visa sin religiösa tillhörighet i Sverige:

Min muslimska identitet är fundamental för mig. Den är något jag föddes med, men som jag också har lärt mig växa in i på egen hand ... Förutom att mitt namn härstammar från profetens stamfader och att jag inte äter gris, har jag praktiserat Islam på många sätt ... Att orientera sig som muslim i Sverige är dock en utmaning ... Det hjälper inte heller att media utslutande framställer muslimer som extremister eller terrorister.²

Jag känner igen muslimers upplevelse av utanförskap från möten med unga i olika områden i Örebro. Religionssociologen Magdalena Nordin menar att det behövs ökad kunskap om sambandet mellan migration, religion och integration i Sverige.³ På Fryshuset i Stockholm finns en sådan kunskap. Det är en institution med lång erfarenhet av att möta unga människor med olika kulturell och religiös identitet. Där används *storytelling* som metod för dialog och möten:

Vi pratar om identitet, om när det skaver, om upplevelser och vad vi vet om andras tro ... om hur det är att leva och växa upp i Sverige med våra olika identiteter,⁴

¹ Gary R. Gunderson, *Boundary Leaders: Leadership Skills for People of Faith* (Minneapolis: Fortress Press 2004), 97.

² Adnan Sipovics berättelse, i Daphne Arbouz, Jasmin Khwaiter, Liam Sallmander, red., *I mina skor: Personliga berättelser om livet som ung jude och ung muslim i dagens Sverige* (Stockholm: Hjalmarsson Högberg, 2022), 45.

³ Magdalena Nordin, *Migration, religion och integration* (Delmi kunskapsöversikt 2; Stockholm: Delegationen för Migrationsstudier, 2023); eadem, *Integrationsprocesser och traditionsförhandlingar inom religiösa samfund* (Delmi Policy Brief 7; Stockholm: Delegationen för Migrationsstudier, 2023).

⁴ Pierre Eriksson, *Möten och mångfald: Om religiös identitet och öppenhet för varandra* (Varberg: Argument, 2022), 88.

berättar Liam Sallmander som arbetat som projektledare på Fryshuset under många år. Betydelsen av sådant kommunikationsarbete blir särskilt tydlig i tider av kris, vare sig det handlar om pandemier, skjutningar eller gängkriminalitet.⁵ Även etablerade kristna kyrkor behöver lära sig att samarbeta över gränser, finna sin roll i det interkulturella och interreligiösa samhället och utrusta sina medarbetare till nya möten och uppgifter. I Örebro sker ett sådant samarbete i organiserad form sedan 2007. Då grundades Örebro kommuns interkulturella och interreligiösa råd,⁶ och året tidigare bildades nätverket *Tro möter tro* för att arbeta för goda relationer, rimliga strukturer, och samverkan där det är möjligt.

UPPLÄGG OCH SYFTE

Trossamfund och enskilda församlingar relaterar till människor av annan tro och religionsmöten på olika sätt. I fokus för detta bidrag är främst sociala, etiska och pedagogiska aspekter. Mitt bidrag är en reflektion utifrån praxis. Jag presenterar ett förhållningssätt till religionsmöten från ett svenskkyrkligt perspektiv med inspiration från teologi och tvärvetenskapliga beteendevetenskapliga insikter om arbete med mångfald. Mitt fokus ligger på att utveckla förståelsen av lyssnande som blivit viktigt – om inte det viktigaste – inom interreligiös praktik i Örebro. Jag introducerar begreppet *gränsledarskap* som en modell för religiösa aktörer som vill bidra till social sammanhållning i det interkulturella och interreligiösa samhället.

De kritiska frågorna som lyfts är: Vilket slags lyssnande kan vara en resurs i möten över kulturella och religiösa gränser? Vad innebär det för

⁵ Se Myndigheten för statens stöd till trossamfund, ”Trossamfundens insatser i samband med våldsdådet vid Campus Risbergsgata i Örebro” (Stockholm: Ramboll, 2025), online: <https://www.mucf.se/publikationer/trossamfundens-roll-i-krishanteringen-efter-valdsdadet-i-orebro>.

⁶ Se online: <https://www.orebro.se/fordjupning/fordjupning/sa-arbetar-vi-med/interreligiosa--interkulturella-fragor.html>. Forskning kring interreligiösa råd i Sverige finns i Ann-Catrin Kristianssen, ”Brobyggare i ett uppdelat samhälle: En kartläggning av framväxten av interreligiösa råd” (Stockholm: Myndigheten för ungdoms- och civilsamhällesfrågor, 2023), online: <https://www.mucf.se/publikationer/brobyggare-i-ett-uppdelat-samhalle>.

personer från en majoritetsgrupp att lyssna på och interagera med personer från minoritetsgrupper? Vad karaktäriserar en gränsledare? Praktiken lyfts fram ur ett inifrånperspektiv genom beskrivande av verksamhet, deltagandeobservation och självreflektion. Praktiken är en del av min tjänst som strateg för möten över gränser i Örebro pastorat. De konkreta aktiviteter som tas upp är jag delvis ansvarig för och delvis engagerad i, tillsammans med kollegor i Svenska kyrkan och medarbetare i andra religiösa samfund.

Det är främst tre källor som jag tar till hjälp för att belysa detta förhållningssätt till religionsmöten. För det första är det den anglikanska prästen Andrew Wingates, som i *Celebrating Difference, Staying Faithful* uppmanar kristna att bry sig om människor av annan tro och att söka vänskapliga relationer.⁷ För det andra utmanar Kent Adelmänn mig, i *Konsten att lyssna*, att utforska vad lyssnande kan innebära också för religiösa aktörer.⁸ Utifrån Adelmänn förespråkar jag ett medvetet, aktivt, närvarande och empatiskt lyssnande. Ett sådant lyssnande kan, menar jag, bidra till ett konstruktivt, öppet förhållningssätt vid gränsen till den eller de andra. För det tredje lyfter jag fram begreppet *gränsledare*, som den praktiske teologen Gary R. Gunderson utvecklar i sin praktisk-teologiska bok *Boundary Leaders*.⁹ Gunderson identifierar gränsledaren som en nödvändig och speciell roll i mångkulturella samhällen. En gränsledare rör sig i gränsområden mellan olika aktörer, lär känna dem och engagerar sig i nätverk som möjliggör olika slags möten vid gränser. De deltar i projekt och samverkan för demokrati, rättvisa och ett säkert och socialt hållbart samhälle.

Med den här artikeln vill jag visa på värdet för samfund att tala med, lyssna till och samverka med människor av annan tro än den kristna, för att bli goda grannar.¹⁰ Här diskuteras olika sätt att praktisera lyssnande till

⁷ Andrew Wingate, *Celebrating Difference, Staying Faithful: How to Live in a Multifaith World* (London: Darton, Longman & Todd, 2005), 13.

⁸ Kent Adelmänn, *Konsten att lyssna* (Stockholm: Studentlitteratur, 2008).

⁹ Gunderson, *Boundary Leaders*.

¹⁰ *Goda grannar* används med inspiration från andra projekt som använder begreppet, till exempel *A World of Neighbours*, online: <https://aworldofneighbours.org>, eller samarbetet *Goda*

varandra, och modellen gränsledare lyfts fram som ett exempel på kristen närvaro i ett mångkulturellt samhälle. När jag använder termen *mångfald* beskrivs en pluralitet av olika aktörer och identiteter i en kontext. Vidare använder jag begreppen *interkulturell* och *interreligiös* i stället för *mångkulturell* och *mångreligiös* för att betona en oundviklig interaktion mellan olika aktörer. I grundskolans läroplan används ett interkulturellt förhållningssätt för att beskriva att mångfalden ses som en resurs och positiv utmaning för lärande och utveckling som trossamfund kan anamma. Pedagoger Pirjo Lahdenperä hänvisar till begreppet som används i UNESCO sedan 1974 och används inom Europarådet:

Interkulturalitet förutsätter ömsesidighet, en process, ett gränsöverskridande och en social interaktion till skillnad från mångkulturalitet som kan användas som ett mått på ett tillstånd, en situation.¹¹

FRIMODIGA RELIGIONSMÖTEN

Den kulturella och religiösa mångfalden i samhället utmanar kristna trossamfund att göra sin egen röst hörd i samhället och kommunicera sitt eget budskap på nya sätt. Det kristna budskapet behöver contextualiseras. Därtill hör också att bidra till interreligiösa möten och motverka polarisering mellan, och demonisering av, olika aktörer. Genom att se och lyssna till de aktörer som är olika en själv, utöva självreflektion, testa nytänkande och ta konkreta initiativ till samverkan är samfund en viktig och nödvändig samhällsaktör i vardag och i krissituationer. Det behövs mer forskning om religionens roll som belyser unga, migration och mångfald.¹² Trossamfund behöver ökad kunskap om levd religion, religioner och kulturer i Sverige samt reflektion om relationen mellan interreligiös teori och praktik.

grannar i Katarina församling i Stockholm, online: <http://www.svenskakyrkan.se/katarina-/goda-grannar>.

¹¹ Pirjo Lahdenperä, *Den interkulturella förskolan: Mål och arbetssätt* (Stockholm: Liber 2018), 13.

¹² Se till exempel Nordin, *Migration*.

Ett strategiskt arbete i det avseendet pågår i Lutherska världsförbundet, som driver projektet *Conviviality*.¹³ Här utforskas kyrkans identitet och diakonala uppgift att leva och handla tillsammans med andra aktörer för att bidra till positiv förändring i samhället. Att församlingar och kyrkliga medarbetare bidrar till goda vardagsmöten över sociala, kulturella och religiösa gränser kan leda till att människor lär känna varandra, hanterar konflikter och samverkar bättre för en gemensam framtid. Tilliten kan öka. Det kan öka den sociala hållbarheten. För detta behövs bra förhållningsätt att hantera olikheter i samhället. Med *conviviality*-motivet bejakar kyrkor möten och dialog just med målsättningen att vilja möta människor av annan tro.

En god guide till interreligiösa möten (eng. "interfaith") är Andrew Wingate, som betonar att religionsmöten är en självklar del av vardagen i de flesta västerländska samhällen, och därmed något att ta på allvar. Att "relatera till människor av annan tro, och idag särskilt i vårt samhälle till muslimer, är inte något man väljer eller väljer bort, något valfritt, utan det är en oundviklig del av vårt samhälle."¹⁴ Detta gäller också för Sverige, och den mellanstora staden Örebro, där religiösa människor ses och interagerar på skolor, arbetsplatser, busshållplatser och inte minst i vården och på kyrkogården. Men samhället behöver också planerade möten för att möjliggöra interaktion som för olika grupper av människor närmare varandra som motvikt till segregerande krafter, som till exempel bostadssegregation och fördomar.

De olika trossamfunden i Örebro har sin egen motivation för att delta i interreligiösa samlingar.¹⁵ Svenska kyrkans interreligiösa engagemang är

¹³ The Lutheran World Federation, "Conviviality", online: <https://lutheranworld.org/what-we-do/churches-mission/diakonia-and-development/conviviality>, definierar det som följande: "Over a period of time 'conviviality' – the art and practice of living together, emerged as a new core concept for local diakonia. The term conviviality describes the key task for diakonia and the identity of a diaconal church. Conviviality focuses on everyday life, living together in solidarity and provides a vision for transformative change."

¹⁴ Andrew Wingate, "Varför engagera sig?", i *Våga möta: Kyrkans kallelse i ett mångreligiöst Europa*, redigerad av Pernilla Myrelid och Andrew Wingate (Skellefteå: Artos Academic, 2016), 23–28 (25).

¹⁵ Se också Hedvig Larsson, *Kort introduktion till Religionsdialog* (Stockholm: Veritas, 2023). Där skildras Katolska kyrkans relation och förhållningsätt till andra religioner.

väl förankrat i struktur och dokument i Örebro pastorat. Det bärs av en grupp anställda, förtroendevalda och ideella med uppdraget att möta och utveckla interkulturella och interreligiösa möten. År 2015 skrevs församlingsinstruktionen på följande sätt:

Som kyrka utmanas vi att möta den kulturella och religiösa mångfalden. Vår vaksamhet bör i synnerhet gälla den utsatthet som drabbar barn och unga. Vi manar till bön för människornas och samhällets välgång, till att möta varje människa med respekt och den omsorg som bäst behövs. Vi strävar efter att utveckla former för lyssnande, gemensam analys och tolkning av kyrkans uppdrag. ... Vi ska ta vara på de möjligheter som ges till samverkan med andra som vill arbeta för ett gott samhälle och en värld i fred, trygghet och rättvisa.¹⁶

Kännetecknet för Örebro pastorats verksamhet är att alla enheter ska arbeta med respekt för mångfalden som finns i samhället. Svenska kyrkan i Örebro

söker respektfull dialog mellan människor av olika kulturer och övertygelser, oavsett hur de identifierar sig själva. Vi är kallade att arbeta för att vårt samhälle ska vara en bra plats att leva på för alla.¹⁷

I hela verksamheten tas också den mångfald som uttrycks genom diskrimineringsgrunderna på allvar.¹⁸

Grunden för de två interreligiösa nätverk som finns i Örebro idag är att människor från olika samfund har träffats, talat med och lyssnat på varandra under lång tid. Men nätverken måste underhållas av de som är aktiva lokalt med stöd utifrån. I vår svenska kontext finns stöd till arbete med religionsmöten genom myndigheten SST, studieförbunden Sensus och Bilda, genom Sveriges interreligiösa råd, SIR, och genom Sveriges kristna råd, SKR.¹⁹

¹⁶ Strängnäs stifts domkapitel, "Församlingsinstruktion" (Örebro: Svenska kyrkan, 2015), 9–10.

¹⁷ Strängnäs stifts domkapitel, "Församlingsinstruktion" (Örebro: Svenska kyrkan, 2022), 13.

¹⁸ De sju diskrimineringsgrunderna i svensk lag är kön, könsöverskridande identitet eller uttryck, etnisk tillhörighet, religion eller annan trosuppfattning, funktionsnedsättning, sexuell läggning och ålder, se online: <https://www.do.se/diskriminerad/diskrimineringsgrunder>.

¹⁹ Se online: <https://www.muuf.se>; <https://www.sensus.se>; <https://www.bilda.nu>; <http://interreligiosaradet.se>; www.skr.org.

En icke-konfessionell aktör som arbetat länge med inspiration till religionsmöten är Fryshuset i Stockholm och deras projekt *Tillsammans för Sverige*.²⁰ År 2014 gavs boken *Tro, hopp och fördom* ut för att inspirera och ge metoder för att arbeta tillsammans över religiösa och kulturella gränser. En av frågorna i boken är: "Kan vi stå upp för varandra som människor när våra erfarenheter och övertygelser går isär?"²¹ Fryshuset inspirerar till att mötas och hitta former för att reflektera kring levd erfarenhet, värderingar, tro och livsåskådningar utifrån ungas livsfrågor.

I ekumeniska sammanhang växer insikten om att människor från olika trostraditioner lever och möts i samhället och behöver samtala med varandra. Det utmanar kristna att agera och handla bland de människor som de delar tid och rum med.²² Ekumeniakyrkan betonar att möten med människor av annan tro kan fördjupa den egna tron och öka medvetenheten och reflektion av personlig tro:

En del av det kristna vittnesbördet är att möta andra, att mötas i respekt och i medveten dialog. Att möta människor med annan tro innebär inte att göra avkall på sin egen tro och identitet. I stället fördjupas min egen tro när jag i mötet med annan tro börjar reflektera kring min egen tro.²³

Den erfarenheten finns det många som delar. Joseph Sverker och Magnus Sternegård beskriver i boken *Att erkänna varandra* vikten av att se varandra och att erkänna de kulturellt andra främst inom den kristna församlingen. De lyfter fram Axel Honneths teori om människans grundläggande behov av erkännande som resurs för interkulturella möten med unga i församlingen. De nämner tre former av erkännande:

ett känslomässigt erkännande i form av kärlek och omsorg ... ett erkännande av tillräknelighet, där den enskilde erkänns som en person med samma moraliska tillräknelighet som alla andra människor ... [och] ett

²⁰ Se online: <https://fryshuset.se/verksamhet/tillsammans-for-sverige>.

²¹ Maria Kjellsdotter Rydinger och Othman Al Tawalbeh, *Tro, hopp och fördom: Religion som resurs i mötet med den andra* (Stockholm: Proprius, 2014).

²² Se Jooseop Keum, red., *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes – With a Practical Guide* (Busan: Kyrkornas världsråd, 2013).

²³ Se Ekumeniakyrkans hemsida online: <https://ekumeniakyrkan.se/vart-arbete/migration-och-mangfald/mangfald-i-forsamlingen/religionsmoten-och-interreligios-dialog>.

erkännande att deras förmågor utgör ett värde för en konkret gemenskap.²⁴

Erkännande är en förutsättning för lyssnande och är tillsammans med lyssnande och gränsledarskap ett förhållningssätt som kan utrusta medarbetare i mötet med människor som är kulturellt eller religiöst olika en själv.

För Svenska kyrkan i Örebro är motivet för interreligiösa möten och aktiviteter primärt att lära känna grannar och samverka för ett bättre Örebro för alla som bor här, i linje med *conviviality*-begreppet och Honneths teori om erkännande. Målsättningen är att bidra till möten vid sociala, kulturella och religiösa gränser för integration och social hållbarhet. Det är ett lokalt fredsarbete.

Den svenske teologen Jakob Wirén fördjupar förståelsen av religiösa möten i komplexa kontexter. Han har i *Att ge plats åt den andre?* fångat bredden av möten mellan olika religiösa människor eller grupper.²⁵ Enligt Wirén behöver interreligiösa möten inte bestå av en dialog om tro och dogmatik, alltså av en *teologisk dialog*, utan *det vardagliga mötet* mellan människor av olika tro är också viktigt och ofta förekommande, det som kan kallas för *delande av levd religion*. Utöver dessa aspekter nämner Wirén *mystikens dialog*, där andlighet och bön utforskas och delas, samt *praktisk samverkan* för sociala behov för utsatta grupper av människor. På senare tid har även *krisens dialog* fått stort utrymme i interreligiösa forum i Sverige, som under Covid-19-pandemin, och vid sociala kriser som olyckor och skjutningar. För Wirén är det viktigt att

visa på hur mångfacetterat det fenomen är som här kallas omväxlande för religionsdialog och religionsmöte. Det finns många exempel på hur en viss form av dialog leder över till en annan.²⁶

²⁴ Joseph Sverker och Magnus Sternegård, *Att erkänna varandra: Mångfald, integration och ungas delaktighet i församlingar och sambälle* (Bromma: Libris, 2025), 251.

²⁵ Jakob Wirén, *Att ge plats åt den andre? Religionsdialog, ersättnings-teologi och Muhammed som profet* (Stockholm: Verbum, 2021).

²⁶ Wirén, *Att ge plats*, 27.

För Svenska kyrkan i Örebro är alla de ovan listade formerna för religionsdialog av betydelse.²⁷ För medarbetare i en församling är det viktigt att grunda arbetet för mångfald i ett etiskt förhållningssätt i synen på ”den andre” och i synen på oss själva som jämbördiga sociala aktörer i vår tids utmaningar. Wirén lyfter fram vikten av att ge den andre plats: ”Religionsmöten handlar ... om utrymme, plats, och möjligheten att få visa – och ta emot generositet.”²⁸ Inte minst behövs det en dialog för att ”trostraditioner gör ju anspråk på både samhällets gestaltning och livets mening”.²⁹

Frågor om sanning, mission och omvändelse kommer ofta upp i diskussioner om huruvida och på vilket sätt kristna ska engagera sig i möten mellan människor av olika tro. Här behöver kristna medarbetare och församlingar välja inställning och förhållningssätt. Wingates råd är att komma igång med konkreta träffar oberoende av ett färdigt förhållningssätt. Genom att komma överens om syftet med möten och träffar mellan religiösa företrädare och aktörer från början skapas en ömsesidig förståelse av varför de sker. Det kan finnas anledning för flera trossamfund att inte vilja engagera sig i organiserade religionsmöten. Att prata om religionsdialog har inte alltid ökat tilliten mellan grupper. Wingate argumenterar för att inbjuda till öppna möten där man odlar vänskap och funderar på vilka ord som används för möten. Till och med ordet dialog kan vara belastat, menar han:

Vi kanske vill undvika ordet ”dialog” helt och hållet. För vissa är det motbjudande, representerar konfrontation, formalitet eller en akademisk övning ... Om det ses som en fara, kan andra ord användas, ord som ”vänskapsgrupper”, ”möte”, ”forum”, ”träff”, ”råd” eller helt enkelt ”grupp”.³⁰

Wingate fördjupar argumentet genom att betona respekt för andra trostraditioner. Hans förhållningssätt har inspirerat Svenska kyrkan i Örebro:

²⁷ Se Svenska kyrkan, ”Religionsdialog och religionsmöten”, online: <https://www.svenska.kyrkan.se/ekumenik/religionsmoten>.

²⁸ Wirén, *Att ge plats*, 12.

²⁹ Wirén, *Att ge plats*, 12.

³⁰ Wingate, *Celebrating Difference*, 12–13.

Varje försök att använda den interreligiösa (interfaith) gruppen för omvändelseförsök kommer snart att märkas och ska vänligt avvisas. Om hinduer ingår i gruppen behöver detta särskilt beaktas. Hinduer relaterar lätt som vänner, men de hyser en djup misstänksamhet mot kristen mission. Eftersom de själva inte är missionärer känner de sig sårbara och som målgrupp.³¹

Till syvende och sist är det en fråga om kontextuell finkänslighet. Varje lokalt sammanhang behöver färga de möten som är möjliga och som känns viktiga i just det sammanhanget. Wingate säger det kort. ”Varje dialog är kontextuell, läsaren utmanas att avväga vad som är möjligt i hans/hennes kontext.”³²

För en kyrklig medarbetare är arbetet en kallelse: ”Vi kristna är kallade att praktisera Guds kärlek och låta den stödja oss i möten och vänskap över sociala såväl som religiösa gränser.”³³ *Tro möter tro*-nätverkets förhållningssätt i Örebro utgår från låga trösklar för möten genom att betona vikten av att lära känna varandra. Grundhållningen är vänskapens väg för att se om det finns en vilja att samarbeta kring något, som föredrag, fester, fredsbön eller projekt av olika slag.

Prästen Graham Jarvis har varit engagerad i religionsmöten i England och i Örebro och har formulerat sina råd i boken *Våga möta*. Jarvis markerar avstånd från synkretism och evangelisation i religionsmöten. Han tar avstamp i Jesus kärleksbudskap och det dubbla kärleksbudet att älska Gud och sin nästa som sig själv. Jarvis nämner fyra viktiga drivkrafter för religionsdialog, nämligen vänskap, förståelse, att möta utmaningar och samarbete. Vänskapen handlar om att ”bygga broar och skapa relationer” samt att ”bidra till ett mer integrerat samhälle”.³⁴

Förståelse handlar enligt Jarvis om att människor från olika trostraditioner lär känna varandra på djupet så att de kan bemöta fördomar och rykten om varandra. Utifrån den tillit som vuxit mellan individer och

³¹ Wingate, *Celebrating Difference*, 13.

³² Wingate, *Celebrating Difference*, 15.

³³ Ola Frideblad, ”Modgivande naivitet: Om religionsdialog på Tegelbruket”, i Myrelied och Wingate, *Våga möta*, 86–89 (87).

³⁴ Graham Jarvis, ”Vår nästa”, i Myrelied och Wingate, *Våga möta*, 29–34 (32–33).

grupper av olika religiös tillhörighet är det möjligt att hantera utmaningar bättre, menar han. Då går det att ”beröra mer känsliga ämnen och vi kan börja ställa en del utmanande frågor.” Den fjärde punkten hos Jarvis är samarbete som han betonar följer efter möten och samtal:

Ju mer vi möts och samtalar, desto mer ser vi att samarbete är möjligt och nödvändigt. Vi kan arbeta tillsammans mot rasism och för integration men vi kan också förena våra krafter i projekt som är bra för hela lokalsamhället, så att vårt område blir en bättre plats att bo i.³⁵

För Jarvis är arbetet med religionsmöten och religionsdialog ett fredsarbete, ett lokalt fredsarbete som kan se ut på olika sätt.

INTERKULTURELLA OCH INTERRELIGIÖSA RÅDET OCH *TRO MÖTER TRO* I ÖREBRO

I Örebro finns sedan 2007 kommunens interkulturella och interreligiösa råd där religiösa företrädare möts tillsammans med politiker och polis ungefär fyra gånger om året för samhällsinformation och samtal. Samtidigt har nätverket *Tro möter tro* vuxit fram där religiösa aktörer ordnar aktiviteter för möten över gränser för unga, kvinnor och vuxna. *Tro möter tro* anordnar bland annat temakvällar, studieresor, skolbesök och inbjuder till aktiviteter på ungdomsarenor, samt inbjuder till fredsvandringar, interreligiösa studiebesök och fester, med mera. Flera av de religiösa ledarna är med i båda sammanhangen, så det finns en transparent överlappning och kännedom om varandra.

Målet för verksamheten *Tro möter tro* i Örebro är att människor med olika religiös och kulturell identitet ska kunna lära känna varandra, fördjupa samtalen och hitta vägar för samverkan i trygga rum och i offentligheten. Genom att som kyrka vara med och skapa rum för unga människor hoppas nätverket att kunna bidra till viss integration av den mångfald som migrationen lett till och att ta unga människor på allvar som aktörer inom religion och samhälle. För Svenska kyrkan som länge

³⁵ Jarvis, ”Vår nästa”, 33.

varit statskyrka i Sverige och fortfarande är en majoritetskyrka innebär denna mångkulturella och mångreligiösa samhällsutveckling nya utmaningar. Viktigt att nämna är det ökade utanförskapet för utsatta grupper, diskriminering, rasism och fördomar.

Religiös pluralism är synlig i samhället genom människors klädsel och symboler, i media och genom religiösa byggnader. Här söker kyrkorna sin uppgift och kallelse, inte minst för att motverka segregation som ”kan handla om ekonomi, men också om ålder, etnicitet eller religionstillhörighet”, som det står i Örebro pastorats församlingsinstruktion. Där står också att det ”finns höga förväntningar från övriga delar av samhället att kyrkorna ska agera tydligt för att minska segregeringen och öka jämlikheten mellan människor.”³⁶

Under de senaste åren har koranbränningar³⁷ skapat frustration och politikernas kritik mot migration och framför allt negativa uttalanden om islam som religion har bidragit till ökad segregation och ökad känsla av utanförskap för unga människor med migrationsbakgrund. Ungar med migrationsbakgrund litar allt mindre på myndigheter och samhället på grund av arbetslöshet, rasism och islamofobi. Örebro rättighetscentrum rapporterar om ökad diskriminering på grund av religion.³⁸ Det påverkar stämningen i vår stad.³⁹ I det följande presenteras tre exempel på interreligiöst samarbete i *Tro möter tro*-nätverket i Örebro.

SKOLBESÖK AV KRISTEN OCH MUSLIMSK REPRESENTANT

Rektor och lärare på en skola i området Vivalla hade under en tid märkt att religion väckte många frågor hos eleverna. De drog slutsatsen att eleverna behövde hjälp att förstå sin egen tro och religiösa praktik i relation till andras tro och praktik. Under våren 2023 bjöds en kristen och en muslimsk ledare genom nätverket *Tro möter tro* in av rektorn att besöka

³⁶ Strängnäs stifts domkapitel, ”Församlingsinstruktion” (Örebro: Svenska kyrkan, 2021), 9.

³⁷ Här avses de officiella koranbränningar som den danska politikern Rasmus Paludan för partiet *Stram kurs* genomfört i Sverige och också i Örebro. Stor uppmärksamhet fick Påskupploppen 2022.

³⁸ Se online: <https://rattighetscenter.se>.

³⁹ Dessa frågor har aktualiserats efter det fruktansvärda våldsdådet den 4 februari 2025 vid Campus Risbergsska i Örebro.

flera klasser i årskurserna 4–6. Under skolbesöken stod barnens frågor i centrum för samtalen, vilket ställde krav på medarbetarnas förmåga att lyssna och möta barnen med respekt. På några dagar hade barnen samlat in 250 frågor på olika teman som till exempel ”Kan en person automatiskt sjunga om den är kristen?”, ”Får en muslim och en kristen person gifta sig?” och ”Vad händer efter döden?”. Svaren kom att belysa både likheter och skillnader mellan olika religioner. Ola Frideblad från Svenska kyrkan, som var en av de inbjudna ledarna, säger att

Svaren på frågorna var nog viktiga, men lika viktigt var att barnen fick se att en muslim och en kristen företrädare står och samtalar och svarar på deras frågor tillsammans, ja att de är vänner.⁴⁰

Hela projektet var ett initiativ från skolan och upplagt för att lyssna in barns frågor om tro och religion. Både lärarna och gästerna fokuserade på de frågor barnen ställt. Klassrummet blev ett tryggt rum för att tala om religion. Här var det en stor resurs att de medverkande hade en god relation till varandra, att de var trygga med att uppträda tillsammans och dela sina tankar kring en bredd av frågor om både kristendom och islam.

FREDSVANDRING

Det andra exemplet är en fredsvandring som de senaste sex åren avslutat de lokala Mänskliga rättighetsdagarna i Örebro, söndagen närmast den 24 oktober – FN-dagen. Det här projektet är inte ett renodlat religionsmötesprojekt utan ett exempel på brett nätverkande i kommunen och med unga och vuxna aktörer i hela civilsamhället. Samarbetet med civilsamhället är viktigt för Svenska kyrkan i Örebro. Under vandringen bidrar olika föreningars representanter med korta tal om fred och mänskliga rättigheter. Ofta har olika sportföreningar, ungdoms- och kvinno-grupper, samt företrädare för religion och livsåskådning som islam,

⁴⁰ *SVT* Örebro dokumenterade detta projekt i korta nyhetsfilmer, se Elin Igelström Nordahl, ”Religiösa elever på Vivallaskolan i Örebro har känt sig utsatta på skolan”, *SVT Nyheter* (15 juni 2023); eadem, ”Eleven Muqlesa om satsningen: ’Viktigt att förstå att alla inte är som du’”, *SVT Nyheter* (15 juni 2023); eadem, ”Religiösa elever på Vivallaskolan i Örebro har känt sig utsatta på skolan”, *SVT Nyheter* (15 juni 2023).

Bahá'í-samfundet, kristendom och humanisterna, liksom elever och lärare från en skola medverkat. Inte sällan medverkar även lokala politiker med tal under fredsvandringen. Ett år talade en sjuttonåring från Vivalla om förlåtelse. Flera år målades hjärtan på en plats där högerpolitikern Rasmus Paludan tidigare bränt Koranen. Religionsfrihet och barns rättigheter är viktiga teman som ofta återkommer. År 2025 var temat ”Örebro tillsammans – på lika villkor”.⁴¹

Vandringen genomförs ofta en söndag, efter en fredsgudstjänst i Mikaelsskyrkan. Efter en lätt lunch utanför kyrkan tar vandrigen cirka en timme och avslutas med musik och fika i Folkets hus i Vivalla. Projektledare är medarbetare från Vivalla folkets hus och Svenska kyrkan i Örebro. Deltagandet vid fredsvandringen har pendlat mellan trettio och åttio personer av olika åldrar, från olika sammanhang och från olika delar av staden. Det här projektet har vuxit genom erfarenhet av samarbete där tillit och samförstånd ökat. Genom fredsvandringen finns en anledning för människor från hela stan att delta i en fest för mänskliga rättigheter, lyssna på lokala företrädare från olika föreningar och få upp ögonen för vad som görs i lokalsamhället.

FREDSBÖN

För det tredje vill jag lyfta fram *Fredsbön sida vid sida* på ett av stadens torg där religiösa företrädare ber för fred tillsammans intill varandra. Deltagarna delar sin egen tradition med andra genom att be för fred sida vid sida. Att olika kristna kyrkor som Adventkyrkan, Equmeniakyrkan, Katolska kyrkan och Svenska kyrkan syns i offentligheten tillsammans med representanter från olika muslimska samfund och Bahá'í-samfundet visar att ett förtroende har vuxit fram. Det kan främja tillit till religiösa företrädare i bästa fall och skapa upplevelser tillsammans kring religion i samhället. Ramverket är enkelt. Bönen äger oftast rum vid lunchtid. Det finns en skylt där det står *Fredsbön*, en mikrofon och en högtalare på tor-

⁴¹ Se online: <https://www.orebro.se/fordjupning/fordjupning/sa-arbetar-vi-med/manskliga-rattigheter/manskliga-rattighetsdagar.html>.

get. Varje representant kommer med religiösa kläder eller symboler. Efter ett kort välkomnande eller ett kort tal skickas mikrofonen runt till bedjarna som var och en ber enligt sin tradition på sitt språk. Någon sjunger sin bön. Bön och tystnad skapar närvaro och en känsla av gemenskap över gränser där på torget.

Fredsbön på torget med bön sida vid sida kräver en hel del organisation och kommunikation,⁴² ett polistillstånd för allmän sammankomst och viss planering, men är egentligen ett enkelt sätt att visa att det finns religiösa företrädare i stan som är villiga att synas tillsammans. Människor på stan stannar till och är inte vana vid att se religiösa ledare tillsammans.

REFLEKTION KRING LYSSNANDE PÅ DEN ANDRA

Goda respektfulla möten behöver kvalificeras. Jag vill sätta fokus på lyssnandet som ett etiskt förhållningsätt i arbetet för förändring tillsammans över kulturella, sociala och religiösa gränser.⁴³ Ett sådant förhållningssätt är särskilt viktigt för majoritetsgruppen, och för de som är privilegierade i det mångreligiösa samhället då de ofta lever med privilegier som är osynliga för dem själva. I det mångkulturella Sverige är jag som välutbildad kristen kvinna som dessutom är vit och tillhörande medelklassen en privilegierad person. Att engagera sig i dialog är ett sätt att röra sig över sociala, kulturella och religiösa gränser, menar bell hooks, amerikansk språkvetare och pedagog. Inspirerad av pedagogen Paulo Freire skriver bell hooks om lyssnande och dialog i ett amerikanskt samhälle präglad av rasism och sociala orättvisor:

Att engagera sig i en dialog är ett av de enklaste sätten vi som lärare, forskare och kritiska tänkare kan överskrida gränser, barriärer som kan

⁴² "Bön sida vid sida" är det begrepp som *Tro möter tro* nätverket använder när varje representant ber utifrån sin tradition, kultur och religion sida vid sida med varandra.

⁴³ Detta har jag bearbetat i min opublicerade doktorsavhandling *Listening to the Cultural Other: Toward a Christian Ethics of Transformative Listening* (Ann Arbor: UMI Dissertation Publishing, 2011).

men inte måste bygga på etnicitet, genus, klass, professionell status och en mängd andra olikheter.⁴⁴

Men vi människor kan förstås lyssna på olika sätt. Inom teckenspråket översätts lyssnande med ”att läsa av varandra.” Även hörande innebär ju inte bara att höra orden från en människa, utan att läsa av hela kroppens (inklusive ansiktets) signaler, sammanhang, situationer och intentioner. Genom att lyssna visar jag att jag vill vara uppmärksam på den person jag möter. Freire menar att lyssnandet på andra är en demokratisk uppgift och en förutsättning för att i gengäld bli hörd av den andre.

Som pedagoger är vi politiker; vi engagerar oss politiskt när vi undervisar. Och om vi drömmer om demokrati, låt oss engagera oss för en skola där vi kämpar, där vi talar till och med de lärande så att vi genom att lyssna på dem också kan få gehör av dem.⁴⁵

Kent Adelman reflekterar också på lyssnande i pedagogisk kontext och skiljer mellan olika sätt att lyssna på. Han påminner sina läsare om att vi inte lär oss att lyssna i skolan som vi lär oss räkna och skriva:

För aktiviteten Lyssna tillkommer vanligen uppmaningar som ”Var nu tysta och lyssna” eller ”Försök nu att lyssna aktivt”. Men de didaktiska frågorna, som Vad ska vi lyssna på? Hur ska vi lyssna? och Varför ska vi lyssna (på just det och just så och just nu)? blir sällan eller aldrig ställda eller besvarade.⁴⁶

Adelman urskiljer olika sätt att lyssna. Han beskriver ett *diskriminerande* lyssnande som handlar om vilken information som en ska ta in i kontrollsyfte. Det är ett lyssnande som känns igen från autokratiska regimer. Sedan finns det ett lyssnande för att *förstå* vad någon säger, utan att bedöma. Ett *kritiskt* lyssnande är mer ute efter att värdera, och förhindra att någon blir övertalad mot ens vilja. Ett *empatiskt* lyssnande innebär ett igenkännande. Det är ett *uppskattande* lyssnande och ett lyssnande

⁴⁴ bell hooks, *Teaching to Transgress: Education as Practice of Freedom* (New York: Routledge, 1994), 130.

⁴⁵ Paulo Freire, *Teachers as Cultural Workers: Letters to Those Who Dare Teach* (Boulder: Westview Press, 2005), 121.

⁴⁶ Adelman, *Konsten*, 20.

som är ute efter identifikation. Genom att reflektera kring lyssnandets olika sätt och motiv kan vi undvika vissa negativa fallgropar och i stället begagna oss av lyssnandets olika möjligheter. Vi kan öva olika sätt att lyssna och granska våra motiv. I mötet mellan religiösa aktörer som inte känner varandra så väl är det nog bra att börja med det fjärde sättet att lyssna på, det empatiska lyssnandet. Den sortens lyssnande odlas också på Fryshuset i metoden *storytelling* där deltagarna uppmanas att spegla sig i varandras erfarenheter och berättelser, för att uppmuntra ömsesidigt delande, fördjupade relationer och gemensam handling.

Det finns kanske inget rent empatiskt lyssnande, något som den amerikanska sociologen Susan Bickford skriver om. Men hon finner en mening även med det *ofullkomliga lyssnandet*. Det har sin bäring för religionsdialog och religionsmöten där vi inte känner varandra så väl. Det händer mycket oförutsett i religionsmöten. Oavsett om vi når så långt i våra relationer som vi önskar, eller inte, är lyssnandet en resurs för att komma vidare, menar Bickford. I *Listening, Conflict and Citizenship* utvecklar hon sina tankar om att lyssnandet inte kan fulländas genom att vi lämnar våra identitetsbrister eller oförmågor.⁴⁷ Lyssnandet kanske inte ens initialt behöver involvera empati för varandra, eller en stark känsla av gemenskap, utan lyssnandet "är ett konstituerande element/faktor i processen som hjälper oss komma på vad vi ska/kan göra i konfliktsituationer".⁴⁸ När det skaver, eller dissonans uppstår på grund av konflikt, kris eller okunskap, kan vi ändå mötas och lyssna in varandra så gott det går. Det empatiska lyssnandet som jag förespråkar i den här artikeln är alltså inget som kan förutsättas, utan något som kräver ett målmedvetet förhållningsätt och långsiktigt arbete, inte minst för att medvetandegöra maktförhållanden.

Dialog och samtal påverkas av de maktrelationer och lager av privilegium som präglar majoritetsgrupper och minoritetsgrupper i en given kontext. bell hooks skriver om svårigheter med det respektfulla samtalet,

⁴⁷ Susan Bickford, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict and Citizenship* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

⁴⁸ Bickford, *Dissonance*, 18–19, min översättning.

demokratin, tryggheten och öppenheten i den mångkulturella skolan. Hon gör oss till exempel uppmärksam på att även om studenter från minoritetsgrupper träder in i ett demokratiskt klassrum och vill kunna uttrycka sig fritt, är många studenter inte riktigt bekväma med att engagera sig med sina erfarenheter – särskilt om det betyder att de vill uttrycka tankar, idéer eller känslor som inte tillhör normen.⁴⁹ Det kallas för *minoritetsstress*.

Inte minst vad gäller kultur och religion är det väldigt viktigt att inte unga människor känner sig tystade i klassrum och andra mötesplatser för att de inte tillhör majoriteten. Att tystas kallar bell hooks ”silencing”. Elever ska inte vara rädda för att bli utskämda för det de uttalar i klassrummet, de ska inte frukta att tappa ansiktet.⁵⁰ De behöver få känna sig bekväma. För att det ska bli möjligt behöver aktörer från majoritetsgruppen aktivt ställa sig lyssnande och bereda rum för den som vågar tala.

Kristen praktik präglas av lyssnande på många sätt. Lyssnandet sker i själavård och i gudstjänster. Och också här är det meningsfullt att skilja mellan de olika sorters lyssnande som Adelman identifierar. Men lyssnandet behövs förstås också bortom specifika kristna praktiker. Det behöver ske på ett bredare plan, som ett förhållningssätt för det goda socialt hållbara samhället, för goda relationer och en framtid av hopp.

Att ställa sig lyssnande kan vara ett bidrag till nya relationer. Att lyssna empatiskt till olika andra är att bidra till förändring, inte minst hos sig själv, till nya insikter och nya sätt att vara med varandra. Genom att lyssna på andra får vi också en ny bild av oss själva. Lyssnandet är på så sätt en metod, ja till och med ett etiskt förhållningssätt för att tillsammans söka förändrande och vitaliserande processer och aktiviteter. Att lyssna till de som är olika sig själv underlättar att hantera olikheter och kan bidra till att hitta likheter.

För Freire är det en existentiell erfarenhet och acceptans av just olikheter som ligger i dialogen med den andre:

⁴⁹ bell hooks, *Teaching*, 150.

⁵⁰ bell hooks, *Teaching*, 176–179.

Det är när vi upplever olikheter som vi upptäcker oss själva som identiteter, som jag och du ... Det finns en stark tendens att identifiera det som är annorlunda som mindre värd. Vi utgår från övertygelsen om att vårt sätt att vara på är inte bara bra utan bättre än andras sätt att vara på. Det är intolerans. Det är svårt att motstå viljan att avvisa det som är annorlunda.⁵¹

Lyssnandet ställs på sin spets och är en förutsättning för att kunna sätta ord på det som skaver och ta ansvar för hur det påverkar ens handlingar och ens relationer till de som tycker annorlunda. För bell hooks är människovärdet centralt och hon menar att självkänslan bidrar till att studenter i hennes kontext lyssnar på varandra:

Jag tror att studenter känner igen sin egen unicitet och särart ju mer de lyssnar. En av mina undervisningsstrategier är därför att leda om deras uppmärksamhet på min röst till andra studenters röster.⁵²

När vi rör oss som kyrkliga medarbetare vid kulturella och religiösa gränser utmanas vår intolerans gentemot de olika sociala och religiösa aktörer vi möter. Då kan det vara meningsfullt att likt bell hooks möjliggöra lyhörda samtal mellan människor med olika religiös och kulturell bakgrund. Genom att motstå tendensen till intolerans samlar vi erfarenheter av olika slags dialog och olika möjligheter för samarbete. Genom regelbundna möten över gränser ökar möjligheten att släppa intoleransen och låta lyssnandet och erkännandet av den andre ta vid. Det är något som vi försöker öva på i Örebro.

ATT VARA GRÄNSLEDARE

Exemplen från Örebro visar att möten mellan olika religiösa och ibland också sekulära aktörer kan leda till respektfullt erkännande av varandras olikheter och därmed också till gemensam handling. I exemplen från skolan, från fredsvandringen och från fredsbönen sida vid sida, går

⁵¹ Freire, *Teachers*, 128.

⁵² bell hooks, *Teaching*, 151.

företrädare tillsammans och gör något, de handlar i gränsområdet. De gör gränslandet synligt, men visar också hur gränslandet kan bli en mötesplats, en plats för gemensam gestaltning. En ny medvetenhet uppstår om vad olika grupper kan göra tillsammans.

Dessa erfarenheter utmanar kyrkans sätt att sätta namn på ledarskapet vid samhällets komplexa gränzoner. Gary Gundersons tankar kring ledarskap vid interkulturella och interreligiösa gränser belyser just detta: "Namnet 'gränsledare' innehåller ett sätt att se på sig själv. Men det är också ett sätt att se ens egen tid och plats och nätverket av relationer."⁵³ Gränsledare är ledare som rör sig mellan mångtydighet och möjlighet, menar Gunderson.⁵⁴ Den rörelsen blir tydlig i *Tro möter tro arbetet*. Vi vet inte alltid hur det vi planerar ska gå. Kommer människor på våra möten? Räcker maten? Blir det protester? Men vi övar oss hela tiden i olika konkreta planeringsmöten och organiserade möten. Jag känner att jag är på rätt väg när människor hör sammar inbjudan och kommer. Men jag har också lärt mig att svara på andras inbjudan och representera kyrkan i olika sammanhang. På det sättet växer antalet möjligheter att gestalta gränzonerna.

Gränser kan bli till mötesplatser. När vi lyssnar vid olika gränser för att lära oss vad som händer bidrar vi till att gränser inte separerar oss och cementerar oss i fasta kategorier, utan kan bli till mötesplatser som öppnar upp för ömsesidig förståelse. Det kan leda till att vilja fortsätta mötas. Det upplever vi i fredsböner, fredsvandringar och skolbesök. Gunderson beskriver gränsens förvandling till mötesplatser på följande sätt:

Gränser är orter där vi sammanstrålar, där relationer engagerar oss. En gräns är då just inte det som skiljer saker och ting åt utan en plats där vi knyts samman: fysiskt, som mellan nationer; rättsligt, som mellan organisationer; känslomässigt, som mellan värderingar; intellektuellt, som mellan idéer.⁵⁵

⁵³ Gunderson, *Boundary*, 8.

⁵⁴ Gunderson, *Boundary*, 12.

⁵⁵ Gunderson, *Boundary*, 9, min översättning.

Här vill jag lägga till att vi också möts existentiellt och andligt, med en förståelse för religion vid olika gränser. Gunderson menar att uppmärksamheten på gränser kan också ge oss mod att se övergripande mönster som tolkar olika rädslor och möjligheter:

Gränsledare förstår att världen är full av olika sorters skiljelinjer, men de håller utkik efter den djupare liggande verkligheten som överbryggar dem, och de upptäcker då att rädslorna är färre än förhoppningarna.⁵⁶

Gränzzoner är viktiga i varje samhälle. Där sker förändringar. Gunderson menar att det är just vid de gränser som verkar mest ostadiga och flytande som det viktigaste kan ske. Vid sociala gränser möter vi det svåra och de människor som försöker hantera det svåra. Jag tänker på våra utsatta områden och alla aktörer som finns där. Dessa zoner "är attraktiva inte bara för att de är smärtans zoner utan för att de är zoner i vilka vi hör de avgörande svaren".⁵⁷ Gränsledare ingår ofta i olika nätverk mellan olika organisationer. Men de förväxlar dem inte med det som är det yttersta, eller viktigaste, säger Gundesson.⁵⁸ Jag menar att trossamfundet behöver frimodiga gränsledare som söker svar på de utmaningar samhället står inför och vågar möten vid gränser för att söka nya samarbeten.

I flera organisationer i våra förorter växer nya aktörer, nya ledare fram. De kan olika språk, de har invandrarbakgrund men räknar sig som svenska, de rör sig fritt mellan olika kulturella och religiösa sammanhang. De lever med och vid gränser och har visioner för samhället. Majoritetssamhället behöver lyssna mer till dem.

ÖMSESIDIGT LYSSNANDE

Grunden för de interreligiösa nätverk som finns i Örebro idag är att människor från olika samfund träffats, talat med och lyssnat på varandra under lång tid. Men nätverken måste underhållas genom att relationer vår-

⁵⁶ Gunderson, *Boundary*, 10, min översättning.

⁵⁷ Gunderson, *Boundary*, 14, min översättning.

⁵⁸ Gunderson, *Boundary*, 14.

das och strukturen för samverkan förblir tydlig, något som gränsledare ofta tar tag i. Det gäller både Örebros interkulturella och interreligiösa råd samt nätverket *Tro möter tro*.

De praktiska exemplen ovan ger några exempel på hur religionsmöten kan se ut och vad de kan innebära. Vad blir synligt i de olika situationerna? I klassrummet visades religionsmöte genom fysisk närvaro av två representanter från kristendom respektive islam. Att på det viset träffas ansikte mot ansikte öppnar möjligheten för autentiska möten. Eleverna verkade kunna identifiera sig med representanterna som kom till skolan. Framför allt blev de lyssnade till. Eleverna fick ställa frågor utifrån sina erfarenheter. Deras identitet och deras verklighet togs på allvar. Att på ett interaktivt sätt vända och vrida på frågor om religion upplevdes positivt av både elever och lärare. Det uppstod en respektfull atmosfär i klassrummet där deltagarna kunde ta upp kritiska frågor. Lärarnas stöd till eleverna bekräftade religionens roll i elevernas liv och i samhället. Den öppna processen med elevernas olika frågor visade på det goda samarbetet mellan skolan och religiösa företrädare.

Under fredsvandringen blir religiösa företrädare del av samhällets arbete för mänskliga rättigheter. Här träder ett samarbete för något större fram, ett samarbete för rättigheter och rättvisa. Religionsdialogen och religionsmötet blir bredare, integreras i en fredsvandring där många, även de utan religiös identitet, deltar. Redan själva samvaron över religionsgränser skapar förutsättningar för att öva på ett lyssnande vid gränsen, ett lyssnande som nog har olika facetter, kritiska, empatiska, informativa, för att uttrycka det med Adelmans terminologi. Och det är också ett lyssnande möte mellan generationer. Vuxna möter unga som är sökare, funderar fritt och försöker ta reda på vad de vill och kan göra med sina liv. Gruppen som samlas till fredsvandringen avspeglar civilsamhället. Fredsvandringen tydliggör det som många gör i sina föreningar och ofta medverkar lokala politiker.

Under fredsbönen sida vid sida är de medverkande och deltagarna tillsammans i stillhet inför olika traditioners bön, sång eller tal. Wirén kallar en sådan gemensam bön för mystikens dialog. Lyssnandet blir avgörande

här.⁵⁹ Fredsbönen kan leda vidare till aktivitet eller utmynna i ett samarbete. Wingate menar att ”officiell bön” fyller en viktig funktion i händelse av kris. Då kan det bli till en fredsmanifestation som demonstrerar enhet. ”Om vi ska vara realistiska ska vi inte förvänta oss att en sådant uppträdande i media blir till en spirituellt upplevelse, snarare är det ett uppvisande av enhet.”⁶⁰ Men min erfarenhet är att fredsbön kan både vara en andlig upplevelse och ett uppvisande av enhet.

De konkreta exemplen som presenterats här visar på en grundsyn på religionsmötet som ett ömsesidigt lyssnande och lärande och ett möte i respekt utan att vare sig evangelisera eller relativisera de olika traditionerna. Vi är olika och vi får vara olika.

AVSLUTNING

Det lokala arbete inom *Tro möter tro* som beskrivs i denna artikel har vuxit fram över tid som respons på ökad mångfald i vårt samhälle. Svenska kyrkans medarbetare har mött, samtalat och varit öppna för samverkan med medarbetare från olika trossamfund och aktörer i samhället, inte minst för att möta unga. Det ena har gett det andra i lokala möten och samtal. När relationerna stärkts och tilliten ökat har samverkan tilltagit. En strategi har vuxit fram där lyssnandet är centralt. Genom relationer och strukturer skapas nätverk och medarbetare blir till det vi med Gundersen kan kalla gränsledare i en bred interreligiös praktik, i samarbete med trossamfund och övriga aktörer i civilsamhället. Sådana strukturer och relationer visar sig särskilt värdefulla i krissituationer.⁶¹

Riskerna med att reflektera inifrån en lokal verksamhet som i det här fallet är uppenbara. Bilderna kan bli subjektiva – kanske förskönande och

⁵⁹ Wirén, *Att ge plats*, 27.

⁶⁰ Wingate, *Celebrating Difference*, 103.

⁶¹ Se till exempel det att Linköpings och Strängnäs stift den 8 november 2025 anordnade en nätverksdag på temat ”När det värsta händer – betydelsen av interreligiöst samarbete” för att dra lärdom av polisens, kommunens, och trossamfundens agerande under och efter våldsdådet på Campus Risbergska i Örebro den 4 februari samma år. Se online: <https://sl1nk.com/82fxb16>.

idealiserande. Svårigheter i interreligiöst nätverkande förminskas lätt. Därför behöver det här inifrånperspektivet kompletteras med andra studier framöver. Ett flöde mellan forskning inom teori och praktik tror jag skulle berika alla aktörer i ett samhälle i ständig förändring.

Den här artikeln har belyst lokal interreligiös praktik och lyft modeller kring lyssnande och gränsledarskap som resurs för det arbetet. Med hjälp av Wingates religionsteologiska, Adelmanns pedagogiska och Gundersons praktiskt teologiska synsätt har jag lyft fram betydelsen av vänskapliga möten och ett empatiskt lyssnande i religiösa gränsområden. Ett empatiskt lyssnande kan ge plats åt den andre och erkänna den andre, vilket är en förutsättning för samverkan. Gunderson bidrar med begreppet *gränsledare* för människor som rör sig i nya sociala landskap, vid gränser och i gränsområden. Medvetenheten om erfarenheter vid dessa gränsområden kan skapa nya möten och inspirera till handling.

Min slutsats är att trossamfund kan berikas av att utforska lyssnandet och gränsledarskapet för att lära känna sina grannar och hitta sin roll som samhällsaktörer i ett komplext samhälle. Unga gränsledare spelar redan en viktig roll i det alltmer interkulturella och interreligiösa Sverige.

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 Ekumeniakyrkan 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.

Stegat 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 ’problembarnen’”, 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 ”problembarnen” 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 ”problembarn” 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 mäsas 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 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 tros gemenskap 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 Volfs 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 Volfs 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."

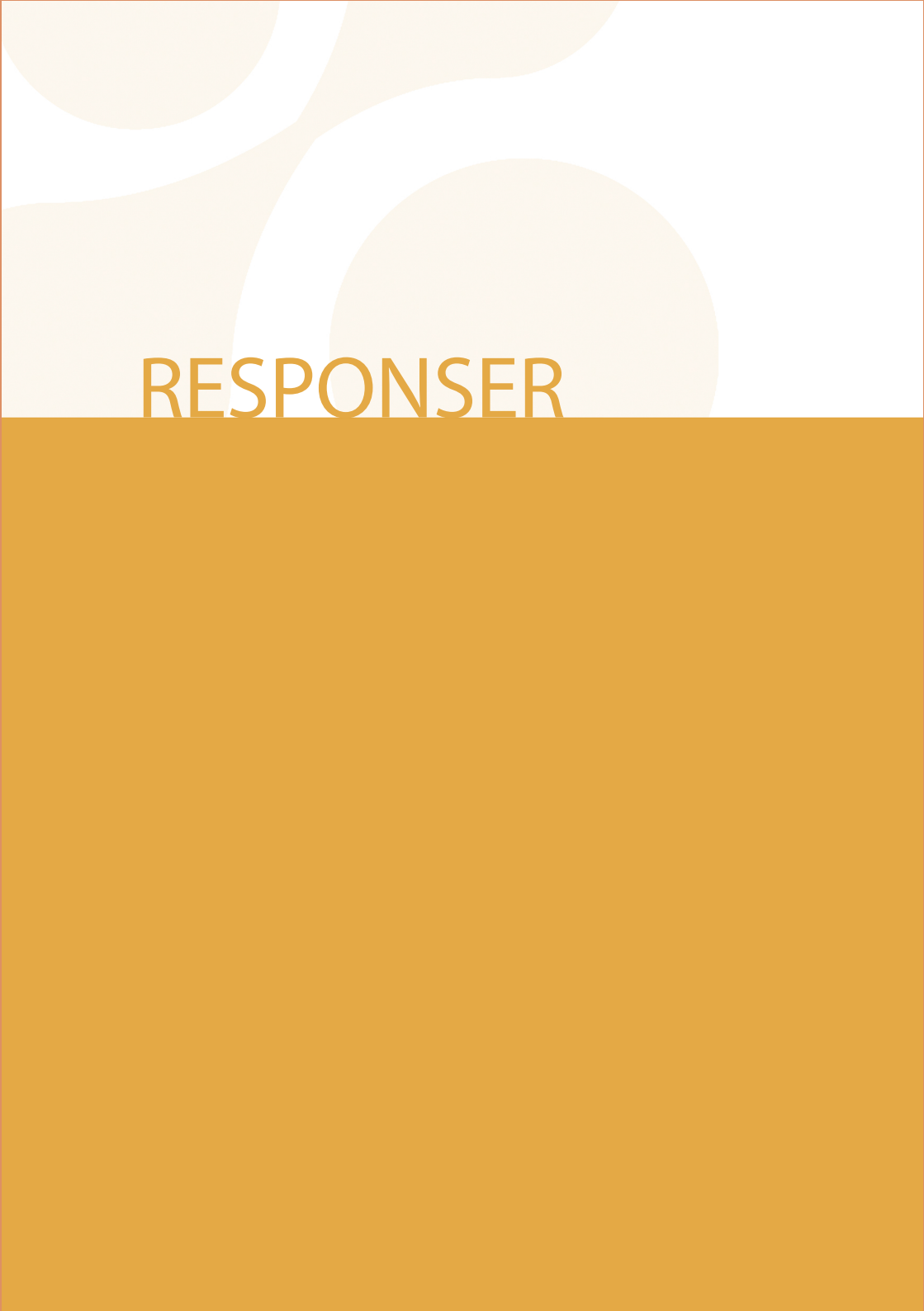
⁶² Volf, *Embrace*, 145.

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

Med församlingen som en nödvändighet för tro likställer ändå inte Volf församlingen med frälsning. Det skapar ett visst utrymme, även inom en frikyrklig församlingssyn som betonar församlingen som en fri troendegemenskap, att se församlingen som en gemenskap med porösa gränser. Kyrkan är trots allt, som baptistteologen Andrew Picard konstaterar, "a form of redeemed culture that the Spirit, from time to time, enables to anticipate God's redemptive purposes for all creation in its common life and culture".⁶⁴ Med församlingen som möjlig facilitator av den heliga Andens verk bjuds alla in till att verka för det arbetet. Förhoppningen för församlingen får vara att alla människor och hela skapelsen ska bli en "försonad kultur", i Picards formulering, men församlingens kropp rymmer också genuint "den andre".

Den dialektiken gör församlingens gränser porösa, som jag har argumenterat för här. De porösa gränserna är inte enbart i fråga om vem som tillhör den fria troendegemenskapen utan i än högre grad handlar det om porösa gränser mellan kyrka och samhälle. De porösa gränserna som uppstår i en frikyrklig teologi för den geografiska platsen gör det ohållbart att upprätthålla någon distinktion mellan "det heliga" och "det vardagliga" rent teologiskt. Förhoppningen är att det även ska få bli så i praktiken att söndagens gudstjänstfirande gemenskap ska vara förankrad i församlingens aktiviteter i vardagen – och tvärtom. Vägen dit har många utmaningar, som dock är värda att tackla om församlingen genuint ska möjliggöra för alla människor att ana Guds återlösande syften för hela skapelsen i dess gemensamma liv och kultur.

⁶⁴ Andrew Picard, *Colin Gunton's Trinitarian Theology of Culture: Towards a Living Sacrifice of Praise* (London: T&T Clark, 2024), 201.

The image features a white background with several overlapping circles in various shades of light orange and beige. A solid, medium-orange horizontal bar spans the bottom third of the image. The word "RESPONDER" is written in a bold, orange, sans-serif font, positioned above the orange bar.

RESPONDER

RESPONS AKADEMI

KRISTINA HELGESSON KJELLIN

Svenska kyrkan

kristina.helgesson.kjellin@svenskakyrkan.se

Den kulturella och religiösa mångfalden i vårt samhälle ställer många frågor till kyrkor och samfund om teologi, identitet och tillhörighet – om platsens och rummets betydelse, makt och maktlöshet, och om gränsdragningar, öppenhet och slutenhet. Inte minst ställer det frågor om mig själv och ”den Andre” – erkänner jag ”den Andre” för den hen är, eller är min strävan att göra om ”den Andre” så att hen liknar mig?

Som Jonathan J. Morgan visar är detta inte några nya frågor för kyrkor; missionshistorien består av mängder av exempel som visar just hur förhållningssättet till ”den Andre” påverkade teologi och praktiker.¹ Det betyder däremot inte att kyrkor och samfund nödvändigtvis har lärt av missions-historien; en historik som både består av negativt maktutövande där lokala kulturella uttryck inte ansågs förenligt med ett kristet liv, men som också bär på ledarskapsexempel präglad av öppenhet för lokala traditioner, av lyssnande och lärande. Likaså finns det mycket att lära från den globala kristenheten, där kulturell mångfald i många länder alltid har varit en självklarhet.

¹ Jonathan J. Morgan, ”’Snart kommer vi alla att vara svenskar’: Att övervinna implicit kulturell överlägsenhet i kyrkans möten med migranter”, i *Församling, unga, migration och mångfald*, redigerad av Joseph Sverker och Fredrik Wenell (HYBRID Supplement 4; Örebro: ALT, 2026), 31–56.

De fyra artiklarna förhåller sig alla till de här tematikerna och frågorna på olika sätt. De visar också på vikten av empirisk och teologisk forskning som talar med och berikar varandra. Varje dag runtom i vårt land pågår en massa möten inom och mellan kyrkor och religiösa samfund. Det är aktiviteter som sällan eller aldrig får några nyhetsrubriker, men som innebär att människor möts, lär känna varandra och kanske integreras med varandra. De sker på geografiska platser som kyrkan är en del av och bör formas av, som Sverker betonar. Vi ”gör” platser genom de liv vi lever och platserna gör något med oss och med kyrkan.²

Men de möten som äger rum kan utformas utifrån olika teologiska bevekelsegrunder och med olika syften; ska mötena leda till att ”den anorlunda” förändras och blir som ”vi”, eller kan ”annanheten” få finnas kvar, utan att det ses som något problematiskt som bör åtgärdas? Som Millengård och Nordqvist Färnskog visar handlar det om att som ledare våga låta sig förändras i mötet och inte enbart se ”sin roll som att inkludera andra i en redan given gemenskap”.³ Det kan vara ett stort steg att ta från att vara den som har tolkningsföreträdet och som ger, till att vara den som lyssnar, lär och tar emot. I slutänden handlar det om makt.

Nausner ger exempel på gränsledare, personer som besitter en särskild sorts kompetens, och som möjliggör möten och dialog; en form av praktisk kunskap som kan vara svårt att sätta ord på. Men som Fredrik Svenaeus skriver, handlar det om att ”känna till meningsmönstren ... och kunna röra sig i dem på ett obehindrat och skickligt sätt”.⁴ Den praktiska kunskapen kommer ur relationer till andra människor, ur egna erfarenheter och ur förtrogenhet med kontexten,⁵ kompetenser som är

² Jfr Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life, Volume 1* (Los Angeles: University of California Press, 1984).

³ Filippa Millenbergh och Martina Nordqvist Färnskog, ”Omvändelse som transformativt lärande: En pågående läroprocess”, i Sverker och Wenell, *Församling*, 1–30, (17).

⁴ Fredrik Svenaeus, ”Vad är praktisk kunskap? En inledning till ämnet och boken”, i *Vad är praktisk kunskap?* redigerad av Jonna Bornemark och Fredrik Svenaeus (Södertörn Studies in Practical Knowledge 1; Stockholm: Södertörns högskola, 2009), 11–34 (26).

⁵ Fredrik Svenaeus, ”Känslornas kunskap: Exemplet emotionell intelligens”, i Bornemark och Svenaeus, *Praktisk kunskap*, 85–102 (87).

avgörande i vårt samhälle idag. Jag har betonat det tidigare och betonar det igen:⁶ så kallad ”interkulturell kompetens” – menandes både teoretiska kunskaper och praktiska färdigheter om kultur, värderingar, stereotyper och diskriminerande strukturer, konflikthantering, migration och globalisering – är en central kompetens som bör inkluderas i utbildningarna för tjänst inom trossamfund. Det krävs en medvetenhet och träning i att både se sin egen etnocentrism och den rådande normaliteten.

⁶ Kristina Helgesson Kjellin, *En bra plats att vara på* (Skellefteå: Artos Academic, 2016), 248–249.

RESPONS KYRKA

RICKARD CRUZ

Akademi för Ledarskap och Teologi
rickard.cruz@altutbildning.se

Filippa Millenberg och Martina Nordqvist Färnskog, Åsa Nausner och Joseph Sverker har skrivit intressanta artiklar i ett mycket angeläget ämne.¹ Det svenska samhället blir allt mer mångkulturellt och mångreligiöst, en verklighet som kräver fördjupad reflektion kring både frikyrklig praktik och teologi. Gemensamt för texterna är ett starkt fokus på lyssnande, gemensamma processer och relationer som motverkar polarisering. Det är en linje som ligger nära mina egna forskningsintressen. Samtidigt vill jag i denna respons bidra med religionsteologiska perspektiv utifrån Martin Accads kerygmatiska och supra-religiösa modell,² samt mitt eget studium av kristen teologi i relation till islam.

Nausners text lyfter avgörande etiska och pedagogiska dimensioner av interreligiösa möten, där lyssnande, erkännande och gränsledarskap framstår som centrala resurser. Det är ett viktigt korrektiv i en tid där religion

¹ Filippa Millenberg och Martina Nordqvist Färnskog, "Omvändelse som transformativt lärande: En pågående lärprocess", i *Församling, unga, migration och mångfald*, redigerad av Joseph Sverker och Fredrik Wenell (HYBRID Supplement 4; Örebro: ALT, 2026), 1–30; Åsa Nausner, "Lyssnande gränsledare: En resurs i kultur- och religionsmöten", i Sverker och Wenell, *Församling*, 57–81; Joseph Sverker, "Den vidgade ecklesiologiska kroppen: En frikyrklig teologi för den samhälleliga och ekologiska platsen", i Sverker och Wenell, *Församling*, 82–109.

² Martin Accad, "Christian Attitudes Toward Islam and Muslims: A Kerygmatic Approach", i *Toward Respectful Understanding and Witness Among Muslims: Essays in Honor of J. Dudley*, redigerad av Evelyn A. Reisacher, Joseph L. Cumming och Dean S. Gilliland (Pasadena: William Carey Library, 2012), 29–47.

ofta instrumentaliseras politiskt. Samtidigt tenderar texten att dra en skarp gräns mellan dialog och evangelisation, och föreslår att interreligiösa möten helst bör undvika det senare. Ur ett frikyrkligt missions-teologiskt perspektiv blir detta en problematisk begränsning. Här tror jag att Accads teologiska förhållningssätt skulle kunna utgöra ett konstruktivt bidrag. Han menar att vi behöver reflektera över våra teologiska förhållningsätt till den "religiöse andre" utan att hemfalla åt vare sig idealiserande pluralism eller till demoniserande polemik. Accads kerygmatiska förhållningssätt innebär att förmedla evangeliet om Jesus och hans rike som ett positivt erbjudande till alla människor oavsett religiös bakgrund. Detta behöver alltid ske i en kontext av respektfullt lyssnande och nyfikenhet i lärande i mötet med den andre, en kombination av respekt och kristuscentrering som ofta saknas när det talas om religionsdialog i svensk kontext.

Sverkers ecklesiologiska reflektion erbjuder en intressant analys av platsens betydelse och församlingens porösa gränser. Detta är även applicerbart på interreligiösa möten. I Accads suprareligiösa modell är det inte gränserna mellan kristendomen och islam som är det viktiga – det finns både kontinuitet och diskontinuitet mellan islam och kristen tro. Evangeliet utgör i stället en egen kategori med en kallelse till muslimer, kristna och människor av annan bakgrund att vända om för att följa Jesus. En sådan omvändelse handlar inte primärt om konversion i betydelsen av att byta från en religion till en annan. Religionsbyte har ur evangelisk synpunkt inget egenvärde. Det avgörande är om människor upptäcker, närmar sig och följer Jesus. Här finns en tydlig beröringspunkt med Millenbergs och Nordqvists framställning av omvändelse som en transformativ process.

I min masteruppsats diskuterade jag bland annat det rådande synsättet i frikyrkan där frälsning och omvändelse bland människor med muslimsk bakgrund i regel förstås som att "lämna islam".³ Många gånger har frikyrkans konversionsterminologi förstärkts i strävan att göra sig förstådd

³ Rickard Cruz, "Jesus and Muhammad: Exploring the Implications of Martin Accad's Theological Approach to Islam in a Swedish Context" (Masteruppsats: ALT, 2024).

för myndigheter med religiös analfabetism och underlätta i asylprocesser. Samtidigt riskerar det att placera processen av lärjungaskap och omvändelse i bakgrunden medan religionsbyte hamnar i förgrunden.

Sammanfattningsvis visar artiklarna ett stort mod i att tänka nytt i mötet med människor i pluralistiska miljöer. Lyssnande och förändring får dock aldrig reduceras till mellanmännsliga ideal. En kyrka som på uppdrag av Jesus vill vara en konstruktiv kraft för sin omgivning behöver ett språk för både likhet och skillnad, inkarnation och friktion, relation och kristuscentrering.

RESPONS SAMHÄLLE

JONAS RYDBERG

Sveriges stadsmissioner

jonas.rydberg@sverigesstadsmissioner.se

Efter att ha läst artiklarna i detta nummer vill jag dela ett varmt minne som påverkat mig djupt och som enligt mig säger något om kyrkans närvaro och plats i Sverige.

”Hej chefen! Du vet väl att ni har räddat livet på mig.” Så började ett samtal på en fullsatt tunnelbana i Stockholm. Mannen som stod bredvid mig var i 20-årsåldern. Lite chockad och undrande bad jag honom följa med av vid nästa station så att vi kunde prata i lugn och ro. I två timmar berättade han så om en galen resa till Sverige 2016 som ensamkommande, om övergrepp, tågresor utan biljett, sömn i skogsdungar och till sist in på en polisstation vid gränsen Sverige. Efter utredning hamnade han i Stockholm. På sin 18-årsdag fick han dock lämna det så kallade PUT-boendet (boende för ensamkommande flyktingungdomar med permanent uppehållstillstånd) med en tågbiljett i handen, utan vuxna omkring sig och utan att riktigt förstå vad som hände. Han valde att inte hoppa på tåget utan stannade i Stockholm. Han sov på soffor och ibland helt utan tak över huvudet igen. ”Jag hade ingenting”, sammanfattade han – hur skulle livet kunna återgå till ruta ett, i Sverige? Det som blev vändpunkten var ett erbjudande genom Stadsmissionen om att få ett rum hos en fadderfamilj, en säng att sova i, stöd att studera, att hitta ett första timjobb och hur helt avgörande det var att någon frågade ”Vad behöver du?”, snarare än ”Vem är du? Vilken kommun tillhör du? Har du ett personnummer?

Har du uppehållstillstånd?”. Med tiden tillkom vänner i en kristen församling, kärlek, jobb och till och med ett eget hyreskontrakt – ett eget hem. Och så sade han någonting som stannat kvar:

Det är skönt att ingen försökte missionera på mig. Jag är på en upptäcktsresa i ett nytt land. Varje gång jag mediterar eller tänker på Gud vill jag bara tacka för livet, för min nya familj och för mina vänner – oavsett vem Gud är.

För mig sammanfattar det mycket av det här numrets frågor. I ett samhälle där olikhet lätt blir till grupper och objekt, till ett vi och dom, påminns jag om att verklig förändring ofta börjar i aktivt lyssnande samtalsrum och i möten där den andre får vara subjekt i stället för ”migranten” eller ”den andre som ska nås”. Förändring förkroppsligas i vanor, relationer och vardagliga praktiker – och den är ofta ömsesidig. Vi som möter blir också förändrade.

För mig blev detta möte livsförändrande och en påminnelse om att vi först och främst är människor – människor som alltid är mer än det du ser, alltid lager på lager av erfarenheter och berättelser märkta av Guds kärlek och nåd.

Som generalsekreterare för Sveriges Stadsmissioner ser jag dagligen hur ”plats” är mer än en adress. Det är ett helt livssammanhang – ett hem, en mening, ett eget handlingsutrymme. Där, mitt i det vardagliga, anar vi helighet: i en måltid, en sovplats, ett myndighetsbrev som behöver tolkas, en hand på en axel, ett ”Hur är det egentligen?”.

Med Guds nåd får vi älska våra medmänniskor – inte som objekt, utan som vår nästa. Och kanske är det just där, i det gränsöverskridande lyssnandet och tjänandet till varandra, som vi påminns om vad församling egentligen är.