

Låg- och frikyrklig teologisk utbildning i ett efterkristet Skandinavien

Roland Spjuth och Fredrik Wenell
Örebro Teologiska Högskola

Abstract

The present crisis in churches is often addressed by means of pragmatic solutions. However, we contend that the problem is rather a lack of theological reflection. Secularization and pluralism require that churches within Free Church traditions renegotiate their own self-understanding. This thesis is primarily based on a historical analysis of the theological ideas operative in the conceptualization of conversion of youth within the Swedish Baptist denomination *Örebromissionen* (presently *Interact*). The analysis demonstrates that conversion over time became perceived primarily as a datable and emotional experience whereas the earlier strive to be different from others in society was replaced by an ambition to be a responsible actor in society, promoting the shared moral values of society among the youth. In light of the analysis, we claim that the Free churches should utilize their resources to give room for a more holistic understanding of the human being that emphasizes emotion, cognition and practices. In conclusion, we argue that such a holistic view challenge present theological education within the Free Church tradition to develop a post-secular competence and a missional perspective.

Inledning

Kyrkan i Skandinavien är ur många aspekter i kris med minskat medlemsantal och engagemang. Hur ska en sådan kris bemötas? Låg- och frikyrkligheten har i hög utsträckning varit pragmatisk. Det viktiga är att hitta lösningar som “funkar”. Detta har gjort att dagens kyrkliga kris oftast tolkats som ett behov att hitta nya och bättre former för ledarskap, förändring och nysatsningar. Slagordet blir att “vårt budskap håller, det är formen för att förmedla det som måste förnyas”. I denna artikel argumenterar vi för att kyrkans utmaningar snarare förutsätter en fördjupad förståelse av teologins innehåll och en ökad medvetenhet om hur samspelet sker mellan teologisk reflektion och de praktiska frågorna kring ledarskap och församlingsarbete.

Syftet är först att visa hur förändringar under de senaste hundra åren gör det nödvändigt med en fördjupad teologisk analys. Detta sker genom en beskrivning av ungdomsarbetets utveckling i en svensk frikyrkorörelse. Beskrivningen leder fram till ett par utmaningar som förutsätter ett fördjupat samspel mellan systematisk teologi och praktisk teologi.

(1) Väckelsekristendomen kunde utgå ifrån att den skulle “väcka” en slumrande folkkyrklighet. Sekularisering och en ökad pluralism har gjort att vi idag lever efter en sådan kristen kul-

tur. Tron har förlorat sitt stöd i en kristen enhetskultur vilket gör att det inte längre räcker med en rent emotionell omvändelse som ska levandegöra en passiv tro. Detta gäller både omvändelsens moraliska och teologiska innehåll. (2) När det inte längre finns en relativt klart samhällelig enhet kring moralens innehåll, skapas också en oklarhet kring kristnas relation till samhället. Vad är väckelserörelsernas bidrag till samhället i en tid då den kristna traditionen inte längre är en outtalad gemensam grund? Ska den förkasta "världen"? Eller hur ska den tolka samtiden med dess utmaningar och möjligheter?

Vi ska sedan dra några konsekvenser från dessa analyser för teologisk utbildning. Väckelsetraditionen behöver ta itu med vissa egna teologiska förutsättningar som begränsar förmågan att hantera dessa utmaningar. Men än viktigare är att vi också vill argumentera för att denna tradition har resurser som kan ge värdefulla bidrag. För dessa rörelser teologiska utbildningar blir det framöver avgörande att handskas med dessa begränsningar och möjligheter i den egna traditionen för att kunna forma en utbildning av betydelse inför framtiden.

Metodiskt förutsätter dessa resonemang ett nära samspel mellan kyrklig praktik och teologisk reflektion (för denna idag starka betoning på sådana samband i praktisk teologi, se Swinton & Mowatt, 2005 och Fahlgren, 2015). Vi kommer att visa hur arbetsformerna för ungdomsarbetet förändras i en svensk frikyrka och hur detta också innebär teologiska förskjutningar som i sin tur problematiseras såväl utifrån den egna teologiska traditionen som i relation till samtida utmaningar. För att fördjupa den teologiska utbildningen ser vi det som avgörande att ta vara på ett sådant samspel mellan kontextanalys, kyrklig praktik och teologisk reflektion.

Kontextanalys: Historisk översikt av utvecklingen i Sverige

De nordiska låg- och frikyrkliga rörelserna växte fram i ett lutherskt enhetssamhälle. Gemensamt för dessa rörelser var deras betoning på personlig omvändelse i likhet med andra rörelser som härstammade från en pietistisk väckelsekristendom. (Bebbington 2000; Hindmarsh 2005). Omvändelsen förknippades med en personlig erfarenhet som förväntades leda till en omedelbar förvandling av en människas beteende och livstolkning. Omvändelsen var också nära integrerad med delaktighet i en troende gemenskap som formades tillsammans med andra som gjort samma livsförvandlande erfarenhet (Westin, 1955). Hur sedan omvändelseerfarenheten tog sig uttryck har sett lite olika ut. I de baptistiska rörelserna hade omvändelsen mer en kognitiv karaktär som var starkt sammanknuten med en kollektiv förståelse av tron. Det var tillsammans som omvända människor de kunde komma fram till och besluta om det nya livets innehåll (Larsson 2015). De nyevangeliska hade en mer emotionell betoning med en stark förväntan om att det var den enskildes personliga erfarenhet som förändrade hennes liv (Bexell 2003). Med tiden tycks dock den emotionella förståelsen ha blivit den dominerande med följd att den troende gemenskapen blev sekundär och mer ett medel för att generera omvändelseupplevelser (Wenell 2014).

I det följande ska vi diskutera konsekvenserna av detta genom att visa hur den emotionella tolkningen av omvändelsen blev den primära framför en kognitiv förståelse av densamma även i en baptistisk tradition: nämligen den svenska baptistiska rörelsen *Örebromissionen* och framför allt i dess ungdomsarbete. Rörelsen växer fram inom Svenska baptistsam-

fundet genom grupper som starkt präglades av den internationella helgelse rörelsen och senare även av den pentekostala rörelsen. Detta ledde till inre spänningar inom svensk baptism som på 1930-talet innebar att den splittrades i två större frikyrkor. Idag har Örebromissionen gått samman med två mindre samfund och heter *Evangeliska frikyrkan*.

Kampen om ungdomars känslor

En första förklaring till att baptistiska rörelser med tiden tycks tona ner de kognitiva elementen i omvändelsen är att väckelserörelserna kunde förutsätta stöd för många av de kristna föreställningarna från samhället. Den tidigare läraren på Örebromissionens pastorsutbildning Erik Sollerman skriver redan på 1950-talet att 1800-talets väckelser förmodligen hade sin grund i den vördnad för Guds ord och religiöst påverkbara samveten som ett kristet enhets-samhälle formade (Sollerman 1958). De normativa kognitiva föreställningarna var kristna likväl som de moraliska med följd att frikyrkan inte behövde framträda med egna kognitiva anspråk utan kunde förlita sig på den omgivande kulturens vedertagna idéer.

Trots att man förkunnade omvändelse i ett samhälle som i hög utsträckning var präglad av kristna föreställningar upprätthöll man samtidigt övertygelsen om att det kristna livet var något helt annorlunda. Det visar sig exempelvis i hur man resonerade om ungdomens moraliska utsatthet i Örebromissionens veckotidning *Missionsbaneret* på 1930-talet (Wenell 2015). Det fanns i mellankrigstiden en i samhället allmänt utbredd oro över ungdomarnas moraliska status. Dansbanan, idrotten och biografen ansågs speciellt hotande. Staten och Svenska kyrkan menade att ungdomen behövde moralisk fostran. Det var stark betoning på ett organiserat föreningsliv för att ordna så att ungdomen inte skulle behöva ta del i andra mindre önskvärda aktiviteter.

För Örebromissionen framstod föreningslivet snarast som ett hot mot moralen bland ungdomarna. De ansåg att ungdomarnas problem inte först och främst handlade om bristande moralisk fostran utan var ett andligt problem. Ungdomarna behövde bli personligt omvända genom en individuell upplevelse. Lösningen på ungdomarnas problem ansågs därför inte vara ett utvidgat föreningsliv utan en djupgående folkväckelse. Den logiska följden blir att moraliskt formande först kunde ske efter en djupgående personlig omvändelseerfarenhet och först därefter kunde moralen formas. Det är bakgrunden till att allt arbete bland ungdomar blev inriktat mot att möjliggöra omvändelser.

Inom Örebromissionen fanns en utbredd skepsis mot ungdomsföreningar vid sidan om församlingar. Föreningsformen ansågs premiera ytliga känslor som försvårade omvändelsens mer djupgående känslomässiga förändring. De aktiviteter som i samhället uppfattades vara moralisk formande, exempelvis lekar, idrott och lägerbål, uppfattades i *Missionsbaneret* motarbeta de djupare andliga känslorna. De yttre formerna var inte bara medel för att uppnå något utan betraktades som en del av innehållet genom att de var sammanlänkade till olika känsloregister. Formen uppfattades så att säga laddad med innehåll. Som en följd av detta sätt att se på föreningsformen bedömdes församling och förening utifrån relationen till de två känsloregistren. För den som blivit personligt omvänd var delaktigheten i en församling den självklara konsekvensen framför att leva i egna ungdomsföreningar. Anledningen till det var att församlingen, eller som den också kallades den troende gemenskapen, var en gemenskap där den omvända människan fick dela gemenskap med andra som gjort samma djupgående

upplevelse. Kristna ungdomsföreningar förknippades med det ytliga känsleregistret och uppfattades därför som ett hot mot en djupgående personlig omvändelse (Wenell 2015).

Denna uppfattning om förhållandet mellan församling och ungdomsförening kom att förändras på 1950-talet. Det var en tid i Sverige med kraftig ekonomisk expansion. I samhället frigjordes resurser och genom det möjliggjordes en snabbt framväxande ungdomskultur. Den hade givetvis börjat tidigare, men under 1950-talet genomgår ungdomskulturerna en snabb och kraftfull expansion som också ger upphov till en större mångfald. Flera typer av ungdomskulturer uppstod. Forskare menar att det hade sin orsak både i större ekonomiska möjligheter och i att unga fick en utökad fritid. De fick helt enkelt mer tid att uttrycka sig med nya kulturella medel. De här nya kulturella trenderna inte minst genom nya musik- och klädstilar skapade en känsla hos Örebromissionen att man hade mist den tidigare så självklara kontakten och "ungdomar trängdes inte längre framför dörrarna". Men det var inte bara stilar som utmanade frikyrkan utan också de värderingar som förknippades med dessa nya kulturella mönster. Det var värderingar och livsstilar som på flera sätt omförhandlade tidigare självklara kristna föreställningar som präglade det svenska enhetssamhället (Wenell 2015).

De kulturella förändringarna gjorde att det var svårare att nå ungdomen vilket fick till följd att man behövde nya sätt att komma i kontakt med ungdomarna. Lösningen på detta problem blev nu att använda sig av föreningar. Man hade redan på 1940-talet börjat starta en ny typ av föreningar som på 1950-talet blev den allmänna lösningen för att nå ungdomarna. Det var en form av förening som var annorlunda än tidigare genom att den hade verksamheten i centrum. Det var alltså inte längre lika självklart att formen förknippades med ett visst innehåll. Medlet skildes från det önskade målet. Motivationen till denna åtskillnad tycks vara den värderingsmässiga klyftan som man nu såg mellan Örebromissionens församlingar och de framväxande ungdomskulturerna. Ungdomarna tilltalades inte längre av det budskap som församlingarna förmedlade och de behövde därför först formas i en miljö som kunde bana väg för en djupgående omvändelse.

Omförhandling av synen på föreningsliv betyder också en omförhandling av synen på populärkulturen. Som exempel kan nämnas att i början av 1970-talet omtalas den kristna svenska sångaren Pelle Karlsson som *popidol*, något som hade varit helt otänkbart tidigare. Den kristna populärkulturen växer sig allt starkare under 1970- och 1980-tal. Den kristna ungdomskulturen blir nu det främsta medlet att i en känslomässig underhållningskultur möjliggöra omvändelser. Konserter, events, skidresor, med mera, blir de viktiga vägarna för att nå de unga som behövde "uppleva Gud".

Det har skett betydande förskjutningar vid en jämförelse med 1930-talet där formen var viktig för att det ansågs påverka innehållet. Det blir mycket tydligt om man ser på de förändrade synsätten på populärkulturen. På 1930-talet framställdes biografen framförallt inte som ett innehållsligt problem utan snarare som en kamp om känslan. Det var inte filmernas innehåll som var problematiska utan biografens atmosfär; ljudet, ljuset, färgerna och de rörliga bilderna. Samma tankesätt präglar fortfarande 1950-talet. Det var jazzmusikens rytmer, klanger och stil som skilde sig från strängmusiken och väckelsesångerna. Men på 1950-talet hade man börjat använda sig av lekar och annat lite mer "oskyldigt". På 1980-talet är kristen ungdomskultur närmast en stor underhållningsindustri för att nå ungdomar med den kristna tron. Konserter, ungdomsföreningar, idrott och film är neutrala medel för att bana väg för människors möjligheter att uppleva Gud.

Den oreflekerade teologin

Vi har visat på den förändring i arbetsformer som präglade ungdomsarbetet i den svenska frikyrkan *Örebromissionen*. Förändringen kan tyckas obetydlig. Vi menar dock att den innebär teologiska förskjutningar som visar på ett inneboende problem i frikyrklig teologi. En ecklesiologisk tradition som betonar att kyrkan är de troendes gemenskap kan inte bortse från sådana här förändringar i hur gemenskapens liv gestaltas. Den kan inte som vissa andra ecklesiologiska traditioner hävda att ämbete och sakramentalt liv fortsätter opåverkade av kulturella skiften som sker i församlingslivet. Utifrån troendeförsamlingens ecklesiologiska grundsyn leder förändringar i det gemensamma livet också till teologiska förändringar. Det vill säga de tidigare antagna föreställningarna om vad det innebär att vara kristen omförhandlas. Det som skedde under 1900-talet var ändrade praktiker för att kunna anpassa sig till nya kulturella omständigheter. Detta motiverades i hög grad pragmatiskt. Det var en ren praktisk nödvändighet. Men som en följd omförhandlades också teologin. Detta teologiska skifte synliggjordes dock aldrig och ledde inte fram till en djupare teologisk reflektion.

Det första området där denna teologiska omförhandling tydligt märks är synen på omvändelse och frälsning. Den väckelsekristna omvändelseteologin formades i ett lutherskt enhetssamhälle där de kognitiva och moraliska föreställningarna var givna och lika självklart var det att omvändelse kopplades till församlingsgemenskap. Samhällets avkristning och en syn på omvändelse som framförallt en individuell känslomässig erfarenhet förändrade emellertid förståelsen av den kristna tron. Frälsning tenderade i allt högre grad reduceras till en individuell emotionell erfarenhet av Gud som saknade det tidigare självklara sambandet mellan att tillhöra en ny gemenskap och att leva ett nytt liv. De senare sakerna förväntades komma som en självklar följd av den emotionella erfarenheten. Däremot integrerades de inte i förståelsen av vad frälsning är. Frälsning var inte att bli del i Guds folk och att omvända sig för att följa Jesus Kristus i ett nytt sätt att leva.

Detta skifte är självklart inte entydigt och vi förenklar ett ganska komplext skeende. Men problematiken förstärktes tydligt genom att 1900-talets Skandinavien också genomgick ett skifte från ett enhetssamhälle till en alltmer individualistisk kultur. I ett enhetssamhälle var den individuella omvändelsen ett radikalt uppbrott till något nytt. I dag förväntas varje individ att själv välja sina egna grundläggande övertygelser om livet och moralen. Det *egna beslutet* är en självklar del i ungas identitetsformation. Däremot är *innehållet* i det vi väljer öppet för ständig omförhandling. I en sådan situation blir det allt mindre självklart för en individ vad som blir omvändelsens innehåll och framför allt vill allt färre enbart ta över ett sammanhangs färdiga läror och moralkataloger. Den troende gemenskapen som från början var förutsatt och självklar blir snarare ett problem i individens identitetsformation. Frågan som detta väcker är hur teologin kan förnyas så att den blir en livskraftig resurs i dagens kultur. Utmaningen kräver alltså en förnyad reflektion kring trons innehåll. Vad är frälsning, omvändelse och kristet liv?

Det ovan beskrivna skiftet har för det andra också påverkat kyrkans förståelse av sin roll i samtiden. I allt högre grad gick Örebromissionen från att tala om världen som något rent negativt som ungdomar skulle omvända sig *från*, till att bejaka församlingens positiva roll i att betjäna unga – och socialt utsatta grupper – så att de kan bli en integrerad del av samhället. Samhället är inte bara *världen* som man avgränsar sig mot utan också ett sammanhang där man tillsammans har ansvar för att ge ungdomarna en meningsfull fritid. Det visar sig inte

minst genom att man började ta emot de bidrag samhället ger till olika former av frikyrklig verksamhet. Samtidigt har samhället allt mer frigjort sig från den kristna tradition som präglade de skandinaviska enhetskulturerna. Det gemensamma går inte längre på samma självklara sätt i takt med de uppfattningar om kristen tro som de frikyrkliga traditionerna historiskt sett har omfattat. Det blir därför inte meningsfullt att ge enkla svar till frågan om kyrkans relation till samhället. Samhället kan varken ses som enbart *värld* att omvända sig från eller bejakas som en överhet enligt Guds vilja eller naturens ordning. Situationen kräver en fördjupad teologisk reflektion.

Vi finner det alltså problematiskt om omvändelse reduceras till en emotionell erfarenhet som på ett närmast självklart sätt förväntas leda till rätt tro och liv och bidra till församlingsliv och engagemang i samhället. Kyrkan är i början av 2000-talet tillbaka till en situation som mer liknar tiden när frikyrkorna började bryta igenom i de skandinaviska länderna då deras identitet tydligt låg i att vara en proteströrelse i enhetssamhället. Den situation som de tidiga rörelserna befann sig i tvingade dem till djupa kognitiva reflektioner kring trons liv. Om våra slutsatser är rimliga blir frågan om inte de ovan skissade förändringarna också kräver reflektion kring pedagogiken för teologisk ledarutbildning i de låg- och frikyrkliga traditionerna. Vad är det som saknas i dessa traditioner för att hantera dagens utmaningar och vilka resurser finns i dessa?

Teologisk utbildning för hela människan

Känsla eller förnuft

Dagens teologiska utbildningar lider delvis fortfarande av att de, liksom de flesta andra utbildningar, länge formades av en ensidigt rationell förståelse av utbildning. Det viktiga i en sådan tradition var att lära in kunskap och att lära sig tänka. I upplysningens tradition blev utbildningens mål att skapa ett *upplyst* sinne som kan bryta med gamla traditioner, vidskepelse och auktoriteter och istället med förnuftets hjälp upptäcka tillvaron som den verkligen är. Immanuel Kants klassiska definition av upplysningen är precis detta:

Upplysning är människans utträde ur hennes självförvållade omyndighet. Omyndighet är oförmågan att göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning. ... Hav mod att göra bruk av *ditt eget* förstånd! lyder alltså upplysningens valspråk (Kant 1992:27).

Det moderna har haft en enorm tilltro till det upplysta förnuftet. Det var genom skola och utbildning som fattigdom skulle utrotas och underutvecklade länder räddas. Förnuftet skulle skapa ett välorganiserat och disciplinerat samhälle som lämnat allt ociviliserat och orent bakom sig. Det var tankar som fick sitt konkreta uttryck i idén om folkhemmet.

Teologin har självklart varit tvingad att ta det upplysta förnuftet på allvar. En av dess stora utmaningar i det moderna samhället har varit att bemöta kritiken att förnuftet omöjliggör tro. Däremot anser vi att en rationalistisk förståelse av tron är en återvändsgränd och knappast förenlig med väckelserörelsernas starka betoning på erfarenheter. Det är en viktig insikt att omvändelse är en kamp till exempel kring ungdomars känslor.

Denna kritik av en rationalistisk trosförståelse ska dock inte läsas som ett argument för att väckelserörelserna identifierar sig med den andra utbildningstraditionen i moderniteten som betonar individens autenticitet. Charles Taylor har i sina viktiga idéhistoriska verk visat den betydelse som denna strömning fick från och med romantiken. Det sanna livet kommer där till uttryck i och genom varje människa. Varje *jag* är unikt och blir till genom att subjektet *skapar* något personligt. Det individuella, skapande geniet blir allas förebild. Taylor kallar detta för en *expressiv individualism* och hävdar att detta är “en hörnsten i den moderna kulturen” (Taylor 1989:370).

Runt 1960-talet blir individens frigörelse pedagogikens stora målbild. I sitt stora studium av sekulariseringens orsaker kallar Charles Taylor denna period för *the Age of Authenticity*. Romantikens expressiva individualism går då från att vara en idé hos en kulturell elit till att bli ett massfenomen. Det centrala målet för varje person blir att utveckla sitt autentiska jag. Religion som samhällets kitt eller en kollektiv organisation förlorar attraktion. Om den däremot kan erbjuda resurser för personligt självförverkligande och lycka kan den rent av leda till förnyat religiöst intresse. Men oftast blir den då bara ett livsåskådningsalternativ bland många andra som individen kan välja mellan. Religion blir ett utbud på en marknad som ska konkurrera om individens uppmärksamhet (Taylor 2007:473–504).

Vi har i den historiska beskrivningen konstaterat att väckelsens betoning av den emotionella sidan av omvändelsen kom att bli dominerande. Det var en individ som skulle bli personligt omvänd men denna upplevelse förstods utifrån olika kontexter. Först handlade det om ett avståndstagande från ungdomsföreningen som form på grund av dess ytliga innehåll. Sedan blev den kristna ungdomskulturen det viktiga medlet för att omvändelser skulle möjliggöras. Det som denna utveckling visar är att väckelserörelsernas förkunnelse av omvändelse och tro i praktiken innehöll mycket mer än en emotionell erfarenhet. Den handlar inte bara om individens inre erfarenheter utan denna var intimt sammanknuten med en församlings kulturella uttryckssätt och dess relation till den rådande samhällskontexten.

Känsla och förnuft

De två utbildningstraditionerna pekar på att det moderna tänkandet ofta utgått från en polarisering mellan känsla och förnuft, hjärta och hjärna. Denna polarisering är främmande för Bibelns värld. Där är hjärtat det samlande centrat för såväl förnuft, vilja, känsla och gudskontakt. Thomas Dixon har också visat att det är först under 1800-talet som *känslor* beskrivs som *en sak* som definieras just genom sin kontrast till förnuft. Tidigare fanns en hel uppsjö termer som särskilde det vi idag benämner med ett ord (Dixon 2011). I den moderna polariseringen har ofta väckelserörelserna placerats i “hjärtats religion”. Det finns många exempel som stöder en sådan anti-intellektuell tolkning av tron inom olika väckelserörelser. Den svenska pingströrelsen hade till exempel mycket länge en starkt kritisk inställning till teologisk ledarutbildning. Mot den bakgrunden är det dock anmärkningsvärt hur tidigt och djupt engagerat väckelserörelser arbetat med utbildning för barn, vuxenutbildning inom folkhögskolor och ledarutbildning. Och engagemanget för utbildning har kanske varit ännu starkare i missionsverksamheten än i Skandinavien. Det finns alltså skäl att omtolka relationen mellan *hjärtats religion* och utbildning.

Vi menar att det finns skäl att istället förstå väckelserörelserna utifrån ett mer augustiniskt perspektiv som betonar enheten mellan förnuft och känsla. Detta innebär en mer mång-

facetterad tolkning av vad gudserfarenheter innebär i jämförelse med senare tendenser som tolkade detta begrepp som en "känsla" som var något annat än förnuft. Detta är till exempel tydligt redan hos den store väckelseledaren Jonathan Edwards (1703-58). Edwards är den intellektuelle pastorn som hamnar som ledare och talesman för *the great awakening* i Amerika. Samtidigt är han nog den väckelseledare som mer än någon annan försökte förstå vad som händer inom människan i en väckelserörelse.

Edwards stora mästerverk är *Religious Affections* från år 1746. I denna bok tvingas han reflektera över varför väckelsen inte fick det bestående värde som han förväntat sig. Samtidigt skulle han försvara väckelsen i relation till den traditionella kritiken från ledande kyrkopersoner. För dessa motbevisades rörelsens värde av dess emotionella överdrifter. Den betydelsefulle pastorn i Boston, Israel Chauncy, formulerade väl kritikernas pedagogiska syn: "an enlightened spirit, and not raised affections, ought always be the guide ... in the affairs of religion" (citerat i Marsden 2003:281). Alltså menar Chauncy i enlighet med klassisk platonsk tradition att kristen fostran handlar om att låta förnuftet styra över passionerna.

Mot detta hävdar Edwards inte ensidigt känslornas betydelse utan han utgår från en holistisk antropologi. Han gör det åtminstone i två bemärkelser. Människans inre värld och hennes kropp hänger oupplösligt samman. Därför, menar Edwards, är det inte konstigt att starka inre insikter kommer till starka kroppsliga uttryck eller att kroppsliga upplevelser kan påverka en människas inre. Det finns för Edward ett självklart samband där kropp och själ påverkar varandra. För det andra sammanbinder Edwards religiösa affektationer och förnuft. All kunskap är kopplad till affektationer. Kunskap förutsätter att du har *viljan* att förstå något och att du älskar sanning. Kunskap är alltså intimt förenad med affektationer som uttrycker bland annat lidelse för sanning. Därför finns det hos Edwards inte heller någon sann kunskap om Gud om inte en person älskar Gud.

Edwards polariserar alltså inte hjärta och huvud utan hävdar att kunskap handlar om hjärtat: "A sense of heart; for it is not speculation merely;... will and understanding together" (Edwards 1746:148). Likt Augustinus innebär detta att en människa bestäms av vad hon älskar. Men kärlek är aldrig enbart affektationer. Kärleken ska också vara sann. Därför måste affektationer hela tiden prövas och bedömas utifrån om de rör sig mot sanningen som Gud uppenbarar. Det handlar för Edwards om att vara sann mot Bibeln och inte minst blir det till en fråga om kärleken fördjupas och uttrycks i goda handlingar (Edward kallar detta för *practices*). Bara hos den person där kunskap och praktisk kärlek förstärker varandra finns sann erfarenhet av Gud (för en liknande tolkning av affektationer i pentekostal tradition, se Land 1993).

Pedagogiskt betyder detta att en teologisk utbildning inte får abstrahera och särskilja undervisning om den kristna trons och moralens innehåll från den personliga livserfarenheten. Trons innehåll är begripligt enbart när den ses som en resa för att lära känna Gud som är den sanning och kärlek som kan transformera livet. Hur än de gränser ser ut som måste uppehållas i ett akademiskt klassrum så kan undervisningen i kristen tro i alla fall inte abstraheras från en sådan helhetssyn på människan.

Praktiker

Edwards är ett exempel som tyder på att en pedagogik i väckelsetraditionen bör vara holistisk och betona sambandet mellan själ och kropp och mellan känsla och förnuft. Samtidigt illustre-

rar Edwards också en begränsning i denna tradition som blir aktuell i relation till den utveckling vi skissat ovan. Edwards är övertygad om att sann gudskunskap och fördjupat kristet liv är en övernaturlig händelse och något totalt annorlunda än vad som är tillgängligt för den naturliga människan. Edwards är en typisk väckelseförkunnare som tror på omvändelse. Omvändelse är något radikalt nytt som drabbar en människa. Kristen formation handlar inte om naturliga mänskliga pedagogiska processer. Det är inte "improvement, composition, or management of what it was before" (Edwards 1746:97). Kunskapen om Gud påminner mest om en förälskelse. Edwards skriver att du behöver inga förnuftiga resonemang för att se skönheten i det du älskar (se Edwards 1746:155).

Edwards betoning på omvändelse påminner om något viktigt för den som vill förvalta en väckelsetradition. Det finns något fundamentalt i tron som inte människan kontrollerar. Teologi handlar inte primärt om heltäckande system och mänskliga tekniker som ger framgång. Teologins uppgift får inte bestå i att beröva tron dess mystiska drag eller försöka kontrollera den. Samtidigt tror vi att Edwards ensidiga kontrast mellan övernaturliga och naturliga processer hotar att begränsa förståelsen av god pedagogik. Inte minst blir detta akut i en situation som är individualistisk och där tron tenderar att bli mer och mer en privatsak.

Edwards holistiska utgångspunkt skulle tas tillvara på ett bättre sätt om den kopplas samman med den renässans för kristen pedagogik som förankrar lärandet också i gemensamma praktiker. Genom århundranden har den kristna traditionen utvecklat praktiker för att fördjupa människors tankar, känslor och handlingar i form av bikt, diakonal omsorg, bibelläsning, församlingsmöten, smågruppsträffar, med mera (se Spjuth 2006). Alla dessa handlingar är i sig *naturliga* praktiker som sker i gemenskap med andra. En holistisk pedagogik måste alltså bygga på en teologisk antropologi som ser människan inte bara som kropp och själ utan också som djupt relationell. Vi formas och blir till i sociala relationer. En teologi om omvändelse som inte tar denna sociala, relationella aspekt på allvar blir därmed också märkligt abstraherad från det mänskliga livet. Och det skapas ingen holistisk teologisk pedagogik om den inte bygger på en förankring i gemensamma praktiker.

Här finns också ett långt arv i väckelserörelserna som alltid betonat vikten av det gemensamma livet. Den pietistiska väckelsen var en protest mot en intellektualiserad tro som reducerade tron till att lära in katekesen och delta i vissa kyrkliga riter som dop och gudstjänst. I sin klassiska bok *Pia Desideria* (1675) argumenterar Philip Jacob Spener för "hjärtats religion". Men "sann religion" handlar både om människans insida och yttre handlingar. Det leder Spener till att argumentera för en pedagogisk reformation av prästutbildning. "The study of theology should be carried on not by strife of disputations but rather by the practice of piety" (Spener 1964:50). Han hoppades att ett sådant uppbrott från den samtida ortodoxins polemik också skulle ha en ekumenisk bäring i att kunna se det kristna har gemensamt.

Idag är kanske det tydligaste uttrycket för en sådan pedagogik James K. A. Smiths försök att förenar augustinsk människosyn, klassisk dygdträning och väckelsens gemenskapsliv (Smith 2009). Utgångspunkten i en sådan pedagogik kan varken vara att lära in teorin (*dogmatiken*) som sedan ska tillämpas eller att låta det som fungerar och upplevs (*praktiken*) bestämma trons innehåll (för en nu närmast klassisk kritik av denna splittring mellan systematisk och praktisk teologi, se Healy 2000). Utmaningen är att forma en helhetsförståelse av teologin där trosövertygelser, erfarenheter och det gemensamma livet hänger samman. Det är enbart inifrån sådana helhetsvisioner där trons olika dimensioner ständigt samspekar med

varandra som teologins innehåll kan bli begriplig i en sekulär kontext. Teologisk ledarträning måste därför se upp med att cementera en traditionell uppsplittring av ämnet i olika ämnesdiscipliner som bryter sönder en sådan helhetsförståelse av trons innehåll. För att knyta an till diskussionen om omvändelse så bör den inte bara förstås som en individuell erfarenhet utan också som kallelsen till ett nytt sätt att leva, att bli delaktig i Guds folk och anta specifika övertygelser om livet och Gud. Och därmed betyder det också ett helt nytt sätt att tolka tillvaron i sin helhet.

Teologisk utbildning “för världens skull”

Beskrivning av Örebromissionens ungdomsarbete under 1900-talet visar på en kontinuerlig vilja att betona omvändelsens betydelse och en tro på att man kan ge positiva bidrag till samhället. Den tidigare perioden hade en stark tilltro till att framför allt omvändelse och församling bidrog till att forma ett bättre samhälle. Samma önskan om att bidra till samhället låg bakom beslutet att senare engagera sig i ungdomsföreningar. Samtidigt såg vi många paradoxer i denna historia. Den tidiga betoningen på omvändelse förutsatte å ena sidan att det fanns stöd för omvändelsens innehåll i en gemensam samhällsmoral och å andra sidan fanns ett starkt avståndstagande från världen. När sedan omvändelsen än mer tolkas som en emotionell upplevelse så sker detta samtidigt som det gemensamma moraliska kontraktet bryts upp. En teologisk ledarutbildning som vill bidra till samtiden måste hitta en god utgångspunkt för att navigera i detta landskap. Ska den förvalta sin historia bör den hitta en väg som varken förlitar sig på att engagemanget kan utgå från en gemensam samhällsmoral (traditionella argument för naturlig lag eller världsliga regementet) eller att samhället är totalt förfallet och att kyrkan måste drar sig undan (sektens lösning).

Vi föreslår därför en syn på den låg- och frikyrkliga teologiska utbildningen där for- mandet av ett postsekulärt förhållningssätt är det centrala. Med förhållningssätt menar vi inte att det främst handlar om rätt tänkande. Förhållningssätt handlar om något djupare där vi tolkar och agerar utifrån en personlig förankring i den kristna gemenskapens tro och praktik. När vi kallar detta förhållningssätt för postsekulärt innebär det vidare att vi sätter fokus på skillnader i samhället. Församling är en distinkt gemenskap som står i en delvis spänningsfylld relation till andra gemenskaper och till samhället i stort.

Den engelske ecklesiologen Richard Bourne har använt begreppet “exilt medborgarskap” (*exilic citizenship*) för att beteckna ett förhållningssätt som både tar det omgivande samhället på största allvar och samtidigt gör det utifrån ett motstånd mot den omgivande kulturen (Bourne 2007). Mönstret hämtar han från det judiska folkets exil i Babylon (Jer 29). De skulle föröka sig, plantera, bygga hus men aldrig betrakta sig som bosatta och glömma varifrån de kom. Det var inte genom att anta de premisser som redan var givna i det babyloniska samhället som judarna formade sin judiska identitet eller bidrog till det omgivande samhället. Det var genom att göra sig hemmastadda och bofasta men behålla och utveckla sin judiska identitet som de bidrog. Man blev kulturellt flerspråkig och kunde därmed på ett kreativt sätt både utveckla nya sätt att vara jude och bidra till samhället. Överrabbinen Jonathan Sacks beskriver den judiska exilen på ett snarlikt sätt.

So you can be a minority, living in a country whose religion, culture, and legal system are not your own, and yet sustain your identity, live your faith, and contribute to the common good, exactly as Jeremiah said. It isn't easy. It demands a complex finessing of identities. It involves a willingness to live in a state of cognitive dissonance. It isn't for the fainthearted. But it is creative. (Sacks 2014:4).

Poängen i citatet från Sacks är att det kreativa i bidraget i samhället är beroende av en genuin lyhördhet för det omgivande samhället och att det bygger på en urskiljbar judisk identitet och de praktiker som uppehåller denna identitet.

Bourne menar att exilt medborgarskap innebär två saker: (1) Den egna tron är normativ för hur den kristna kyrkan bör relatera till det omgivande samhället. (2) Exilen är en välsignelse för såväl samhälle som kyrka. För samhället eftersom det just är positionen som främlingar som gör att kyrkan kan bidra med välsignelse till samhället. Och för kyrkan eftersom det hjälper den att uppehålla en sannare förståelse av sig själv och av historien i stort. Uppbrottet från det skandinaviska enhetssamhället med folkkyrkan i centrum blir därmed en positiv möjlighet (Patrik Hagman har argumenterat för att detta också är en välsignelse för folkkyrkorna, se Hagman 2013).

För att behandla denna förändrade situation för de skandinaviska kyrkorna i relation till teologisk utbildning kommer två områden att behandlas i föreliggande avsnitt. Först visar vi hur ett exilt medborgarskap idag förutsätter formandet av ett postsekulärt förhållningssätt. Sedan föreslår vi att de teologiska utbildningarnas syn på relationen mellan församling och samhälle primärt bör betraktas som en missionsrelation där kyrkan önskar att bli till välsignelse för samhället.

Exilt medborgarskap som ett postsekulär förhållningssätt

En viktig komponent i ett exilt medborgarskap är att man inte accepterar premissen att den kristna tron bara tillhör vissa delar av det mänskliga livet. Väckelserörelserna har ibland dragit sig undan samhället och nöjt sig med en upplevelseorienterad tro. Det är dock centralt att teologi har ett anspråk att behandla hela verkligheten. Flera hävdar att vi idag kan tala om ett postsekulärt tillstånd som igen öppnar för möjligheten att inte begränsa religiös tro till en inre och religiös sfär skild från samhälle, politik och ekonomi. Med postsekulärt tillstånd menar man då att religionen åter har fått allt större plats i det offentliga rummet (Sigurdson 2009). Frågan om det förhåller sig på det sättet eller ej är en empirisk fråga som inte är klarlagd. När vi talar om att ett exilt medborgarskap formar ett postsekulärt förhållningssätt handlar det inte om i vilken mån samhället accepterar och ger utrymme för religiösa argument. Det betyder snarare en teologi som förutsätter att den har något att bidra med till många olika områden oberoende av om de finner stöd i den omgivande kulturen. En sådan position förutsätter alltså träning att förstå de situationer man möter i samtiden utifrån andra premisser än de som är grunden i en allmän, sekulär offentlighet. Det handlar om att återerövra en sådan kristen helhetssyn *efter* en period då det sekulära i alltför hög grad dominerat även kyrkans tänkande.

En kristen helhetssyn och ett postsekulärt förhållningssätt kan tolkas som ett anspråk på att erövra makten i samhället och kunna kontrollera samhällets moral och politiska organ (för en sådan kritik mot den radikala ortodoxin och John Milbank, se Spjuth 2014). En sådan hållning är emellertid närmast motsatsen till det vi menar är att postsekulärt förhållningssätt.

Ett postsekulärt förhållningssätt för de som lever i exil bygger istället på en teologi om Guds försyn och suveränitet (Bourne 2007). Det är inte församlingen som har makt över eller ska försöka ta kontroll över de förutsättningar som formar den situation den lever i. Församlingen ska snarare leva utifrån en förtröstan om att Gud har makten. Viljan att ta makten är därför ett teologiskt problem inte bara för att det tvingar på andra kristna moraliska normer utan för att det uttrycker en bristande förtröstan på Guds försyn. Detta betyder dock inte alls med nödvändighet att man drar sig undan samhällets bekymmer eller passivt accepterar det som är rådande.

Bourne hänvisar till hur det judiska folket i exilen höll fast vid sina gemensamma praktiker som formade en judisk identitet samtidigt som det var just därför man kunde bidra till samhället. I och med att de inte hade makten över samhället kunde man inte på förhand bestämma hur utfallet skulle bli av praktikerna. Det är hela tiden en *ad hoc* förhandling mellan den egna tron och de förändringar som samhället ställer kyrkan inför. Idén om det exilska medborgarskapet tar alltså den frikyrkliga betoningen på de troendes gemenskap som social kropp på allvar samtidigt som det visar på ett sätt att hantera den problematik som ovan konstaterades i historien om Örebromissionens ungdom. Det är lätt att tänka att teologi bör bidra med en given teori om hur kyrkan relaterar till omgivningen som gör att man *a priori* vet att statens bidrag eller att populärkulturen alltid är god eller ond. Vi tror att sådana föreställningar snarare är en orsak till de problem vi skisserade. Vad som behövs är snarare en kompetens där gemenskaper lär sig att medvetet förhandla kring nya situationer som dyker upp. Postsekulärt förhållningssätt handlar om att utifrån sin placering inifrån tron träna denna förmåga att förhandla skeenden i det omgivande samhället.

Ett postsekulärt förhållningssätt förstått utifrån ett exilt medborgarskap innebär en visshet om Guds makt över historien, men däremot ingen på förhand given säkerhet om vad som är rätt att göra i den mängd nya situationer ett folk i exil kommer att hamna i. Ett engagemang med bakgrund i ett postsekulärt förhållningssätt kan därför beskrivas som ett "oskyddat engagemang" (Wenell 2015:225–230). Det är oskyddat eftersom man alltid sätter sin egen identitet på spel. Den egna identiteten riskerar att korrumpas eller förändras på ett sådant sätt att den uppgår i de omgivande kulturerna som man interagerar med. Den ovan beskrivna historiska utveckling kan förstås på ett sådant sätt. Därmed är kritiken vi riktar mot de förändringar som skedde inom Örebromissionen varken en kritik mot viljan att delta i samhället eller att bibehålla en frikyrklig identitet. Inte heller är vi dömande över att väckelsehistorien innehåller problematiska anpassningar till samtiden. Främlingar lever oskyddat och vi har inget intresse att agera som domare över historien.

Vägledningen till den enskilda individen i denna osäkra vandring är att tillhöra troende gemenskaper som upprätthåller sociala processer där man tillsammans studerar Skriften och samtiden för att avgöra hur man skall leva i samhället. Men en sådan exiltillvaro är inte utelämnad till vad gemenskaperna själva kan åstadkomma. Det finns en risk att tänka de sociala processerna som rent sociologiska. Här finns ett viktigt korrektiv i det som vi ovan delvis behandlat kritiskt, det vill säga omvändelse som en emotionell upplevelse. När omvändelsen uppfattades som en upplevelse var det ett sätt att peka på Guds suveräna handlande som ligger utom mänsklig kontroll. Detta är ett viktigt perspektiv att tillvarata i en låg- och frikyrklig tradition. Det problematiska i omvändelsen som upplevelse var inte det emotionella draget utan en ensidig betoning på denna sida av omvändelsen. Ett postsekulärt förhållningssätt be-

tyder också en ödmjukhet inför det egna perspektivet därför att främlingar i exil tror på Gud. Så istället för att postsekulär betyder en självsäker inställning innebär det snarare ödmjukhet inför Guds och tillvarons oöverblickbara mysterier.

Exilt medborgarskap som mission

Det förhållningssätt som ett exilt medborgarskap formar påminner en hel del om poststrukturalistiska och kommunitaristiska idéer om samhället (Bourne 2007). Likheten ligger i att den inte förutsätter ett allmänt tillgängligt förnuft som är möjlig att hänvisa till när det gäller exempelvis politiska eller moraliska frågor. Det har gjort att en del har kritiserat det för att leda till relativism och att bidraget till samhället är utan riktning. Men det är inte alls en nödvändig slutsats. Tvärtom innebär ett postsekulärt förhållningssätt en kallelse till att utmana samhället att röra sig i rätt riktning och att vända om från felaktiga vägval, men förutsättningen är att detta sker med bas i de egna övertygelserna. Uppgiften är motsatsen till att dra sig undan eller godta en relativistisk ståndpunkt. Det är vad vi förstår som en missionell relation mellan församling och samhälle.

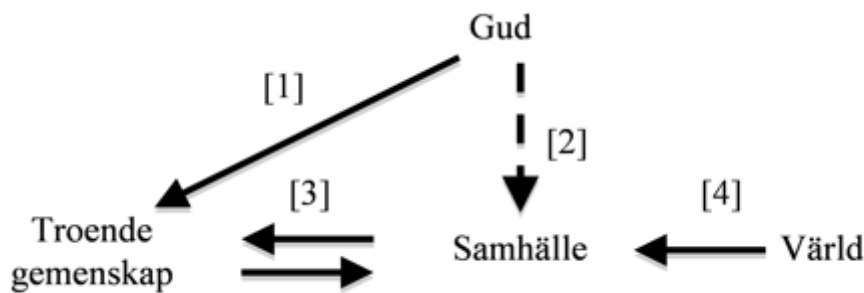
Postsekulärt förhållningssätt kan inte rymmas inom ramen för en gemensam moralisk grund. Det skulle vara att förneka främlingens egen hemhörighet. Som all missionell verksamhet förutsätter det istället att man måste vara hemmastadd såväl i den egna kulturen som i den omgivande. Mission förutsätter både ett slags utanförskap och en solidaritet med den plats man lever på. Det är här som ett exilt medborgarskap är en välsignelse enligt Bourne (2007). Bourne stryker under detta genom att åter jämföra med den judiska *diasporan*. Den judiska tron brukar traditionellt sett inte beskrivas som en missionerande religion. I varje fall inte om man menar att människor skall ansluta sig till den judiska tron och gemenskapen. Men om man anlägger ett mer holistiskt perspektiv och förstår den samhällspåverkan som judiska gemenskaper har bidragit med i form av kultur kan det beskrivas som ett slags mission.

Den svenske teologen Joel Halldorf har riktat kritik mot den här formen av teologi (Halldorf 2016). Problemet är enligt honom att det riskerar att inte göra engagemanget för världen helhjärtat. Han menar därför att denna teologi behöver kompletteras med en "förståelse av världen som sakrament" (Halldorf 2016:37). Det ligger något viktigt i den kritiken som är värd att ta på allvar. Problematiskt blir det dock när Halldorf vänder sig till katolsk och ortodox tradition och deras syn på världen som sakrament. Speciellt katolsk teologi har en lång tradition av att tänka kyrkans samhällsengagemang utifrån naturlig lag. Den naturliga positionen tenderade oftast att vara *naturlig* eftersom kyrkan var en integrerad del av samhällsmakten. Det finns därför skäl att hitta resurser inom den egna traditionen för att försöka lösa upp väckelserörelsernas ibland ofruktbara avståndstagande från världen.

Det vi ser som bristen i den egna traditionens förståelse av samtiden är att den blandat samman *värld* och *samhälle* (Wenell 2015:201–202). Denna sammanblandning gjorde det mycket svårare för Örebromissionens församlingar att exempelvis göra skillnad mellan olika former av kulturuttryck eller föreningsaktiviteter. Valet för frikyrkan tycktes istället handla om att bejaka hela samhället eller att förkasta detsamma. Och ju mer välintegrerad frikyrkan blev, ju mer tenderade den att förlora sin kritiska distans.

Wenell har istället föreslagit att en låg- eller frikyrklig teologi hela tiden måste avgöra vad i samhället som är *värld* och därför måste förkastas. Värld skall i detta sammanhang förstås som allt det i samhället som kräver oberoende från Jesus. Det betyder att det finns ut-

rymme att i samhället igenkänna handlingar av Gud som sker oberoende av den kristna kyrkan. Denna modell kan åskådliggöras med följande figur.



Figur 1: Postsekulärt förhållningssätt och synen på Guds handlande i troendegemenskap, samhälle och värld (Wenell 2015:197–198).

Det figuren visar är att Gud handlar på ett direkt sätt i den troende gemenskapen genom ordet och de sociala processerna [1 heldragen linje] och på ett indirekt sätt i samhället [2 streckad linje]. Mellan den troende gemenskapen och samhälle sker hela tiden ett utbyte på grund av det oskyddade engagemanget [3]. Mellan “värld” och “Gud” finns ingen linje eftersom “värld” är det som kräver att samhället görs oberoende från Gud. Däremot sker en påverkan av “världen” i samhället [4]. Den troende gemenskapens uppgift är därför att inom ramen för sitt oskyddade engagemang försöka tolka när det är Gud som handlar i samhället och när det är “världen” som kommer till uttryck. Att se “världen som sakrament” riskerar snarare att okritiskt bejaka samhället och inte ta de reella konflikterna på allvar.

Konsekvensen för den låg- och frikyrkliga utbildningen är att forma ett postsekulärt förhållningssätt som kan leva med osäkerheten men ändå med tillförsikt fortsätta att kritiskt pröva och föreslå konstruktiva lösningar inte bara för sig själv utan för samhället i stort. Postsekulärt betyder att dessa konstruktiva förslag grundas i de låg- och frikyrkliga församlingarnas egna praktiker och övertygelser. Teologisk utbildning behöver alltså träna denna förmåga att använda teologi för att tolka och förhandla samtida utmaningar. Den behöver forma församlingsledares förmåga och karaktär att kunna avgöra när saker i samhället kan bejaktas som Guds handlande och när det inte är det (när man ska säga nej till världen). Därmed kan den teologiska träningen också paradoxalt nog vara just det som gör att teologisk utbildning också fullgör sin mission för världens skull. Låg- och frikyrklighet har alltid betonat diakoni och mission. Detta är ett rikt arv att ta till vara.

Avslutning

I dagens kontext ser vi det som avgörande att teologisk ledarträning inte intellektualiseras eller individualiseras. Den måste också komma bortom enkla polariseringar mellan att separera sig från världen eller att bejaka den som en naturlig ordning. Detta kräver ett engagerat arbete med teologins fördjupning. Vår poäng är att en fördjupad teologi inte handlar om en renodlad intellektuell verksamhet. Inte heller är det upp till varje individ att besluta om den. En fördjupad teologisk reflektion är förvisso djupt personlig, men den måste också ske inifrån gemenskapens brottnings med samtida utmaningar. Inte bara den praktiska teologin utan teologin i sin helhet behöver tydligare bedrivas utifrån församlingens gemensamma liv och den

interaktion som sker mellan kyrka och samhälle. Det är från sådana skärningspunkter som vi kan diskutera hur Bibelns texter och teologin fortfarande talar meningsfullt om tillvaron och hur efterföljelse gestaltas i en efterkristen era. Och utan en sådan teologisk fördjupning kommer den praktiska teologin att slukas av pragmatiska lösningar som långsiktigt riskerar tömma tron på innehåll.

Den teologiska fördjupning som teologisk pedagogik behöver anta innebär i hög grad ett "oskyddat engagemang". Den kräver en villighet att ompröva egna ståndpunkter och traditioner. Men i denna artikel har vi samtidigt argumenterat att den väckelsekristna traditionen har en historia som bär på många resurser som kan vara vägledande för utvecklingen av en holistisk teologisk pedagogik. Trots stora variationer bär den på ett arv som betonar hjärta och hjärna, gemensamma praktiker och ett djupt engagemang för människor och samhälle som utgår från den egna trosövertygelsen. Det är enbart utifrån en sådan bas som vi tror på teologisk fördjupning också i ett alltmer sekulariserat Skandinavien.

Litteratur

Bebbington, D. W. (2000). "Evangelical Conversion, c. 1740–1850". *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, nr 18:2: 102–127.

Bexell, O. (2003). *Sveriges kyrkohistoria: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid*. Stockholm: Verbum.

Bourne, R. (2007). "Witness, Democracy and Civil Society: Reflections on John Howard Yoder's exilic Ecclesiology". *Ecclesiology*, nr 3:2: 195–213.

Dixon, T. (2011). "Revolted Passions", *Modern Theology* 2011:2, s 298-312.

Edwards, J. (2016), *Religious Affections, Christian Classics Ethereal Library*. Hämtat 2016-09-10 från <http://www.ccel.org/ccel/edwards/affections.html>.

Fahlgren, S. (2015). "Studying Fundamental Ecclesial Practices", i Fahlgren, S. & Idestrom, J. (red.) (2015). *Ecclesiology in the trenches: theory and method under construction*. Eugene, Or.: Pickwick Publications, s 63-84..

Hagman, P. (2013). *Efter folkkyrkan: en teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. Skellefteå: Artos.

Halldorf, J. (2016). *Sök Babylons fred: Om kyrkans identitet och politiska engagemang*. Signum, Nr 6:34–40.

Healy, N M. (2000). *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*. London: SCM.

- SJLT 3 (2016) Låg- och frikyrklig teologisk utbildning i ett efterkristet Skandinavien (*Free churches and theological education within a Post-Christian Scandinavia*)
- Huebner, C K. (2006). *A precarious peace: Yoderian explorations on theology, knowledge, and identity*. Waterloo: Herald Press.
- Hindmarsh, D B. (2005). *The Evangelical Conversion Narrative Spiritual Autobiography in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press.
- Josefsson, U. (2005). *Liv och över nog: den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Diss. Lunds universitet, Artos: Skellefteå.
- Kant, I. (1992). "Svar på frågan: Vad är upplysning?". I *Vad är upplysning?* Stehag: Symposium, s 25-36.
- Land, S.J. (1993). *Pentecostal spirituality: a passion for the kingdom*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Larsson, M. (2015). "Vi kristna unga kvinnor": *Askers Jungfruförening 1865–1903 – identitet och intersektionalitet*. Diss. Uppsala : Uppsala universitet, 2015. Uppsala.
- Marsden, G.M. (2003). *Jonathan Edwards: a life*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Sacks, J. (2014) "On creative minorities". *First Things*, nr 1 (1 jan): 2–18.
- Sigurdson, O. (2009) *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta produktion.
- Smith, J.K.A. (2009). *Desiring the kingdom: worship, worldview, and cultural formation*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Spener, P J (1964). *Pia Desideria*. Fortress Press.
- Sollerman, E. (1958). *Kyrkan i världen och världen i kyrkan*. Örebro: Libris.
- Spjuth, R. (2006). *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet*. Örebro: Libris.
- Spjuth, R. (2014), "Mystery or Sacrament: An Assessment of Jüngel's Cruciform Ontology." R. David Nelson (ed.), *Indicative of Grace: Imperative of Freedom: Essays in Honor of Eberhard Jüngel in his 80th Year*. Edinburgh: Bloomsbury T&T Clark , s 219-229.
- Swinton, J. & Mowat, H. (2006). *Practical theology and qualitative research*. London: SCM.
- Westin, G. (1955). *Den kristna friförsamlingen genom tiderna*. Stockholm: Westerberg.
- Wenell, F. (2014). "Scattered conversion? Youth, Free Church, and the Swedish welfare state". I *Between the State and the Eucharist.*, 39–54. Eugene, OR: Pickwick Publication.

Wenell, F. (2015). *Omvändelsens skillnad: en diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. Diss. Uppsala : Uppsala universitet, Uppsala.

Taylor, C (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Roland Spjuth (1956)

Teologie doktor och docent, lektor i systematisk teologi vid Örebro Teologiska Högskola. Har publicerat bland annat böckerna *Creation, Contingency and Divine Presence* (Lund: Lund University Press 1995) och *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet* (Örebro, Libris 2006).

roland.spjuth@efk.se

Fredrik Wenell (1971)

Teologie doktor, lektor vid Örebro Teologiska Högskola och konsulent vid Sveriges kristna råd i frågor som rör barn och ungdomar. Han har tidigare publicerat *Omvändelsens skillnad: En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem*. (Uppsala: Uppsala University Press 2015). Har också tillsammans med Joel Halldorf redigerat antologin *Between the State and the Eucharist: Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (Eugene, Or: Pickwick Publications 2014).

fredrik.wenell@efk.se