

# Om den svenska folkkyrkans samtida utmaningar

Av Barbro Blehr

## INLEDNING

I Kerstin Ekmans roman *Skraplotter* (2003) förekommer en gestalt som heter Ingefrid. Hon växer upp under efterkrigstiden i ett religionsfientligt hem, men en stark upplevelse av ett körframförande av Matteuspassionen får henne att söka sig till kyrkan. Hon återvänder söndag efter söndag fast gudstjänsten initialt är henne främmande och får en ny stark (men annorlunda) upplevelse när hon går till nattvard för första gången efter den konfirmation hon knappast längre minns. Så småningom börjar hon läsa teologi, till slut blir hon präst i Svenska kyrkan. Hennes arbetsliv blir varierat, slitsamt, lågmäلت och givande. Det inkluderar bland annat att begrava människor som är så ensamma att präst och kyrkvaktmästare är de enda som samlas runt kistan, och att som vikarie på landsbygden bli välkomnad av en liten grupp syföreningsmedlemmar som förklarar att de är trötta på temagudstjänster och experiment och vill ha vanliga gudstjänster.

I denna artikel ska jag ge ett etnologiskt perspektiv på det samfund Ekmans romanfigur är med och bär upp. Med det menas att jag vill nalkas Svenska kyrkan utifrån, utan egen teologisk eller kyrkovetenskaplig expertis, förstå den som ett kulturellt fenomen eller meningssammanhang som gestaltas i såväl organisation som språk och handling, och kombinera olika källor och materialtyper för att få inblickar i dess sätt att vara och verka. Fokus kommer att ligga på förutsättningar och processer i vår egen samtid, med särskilt avseende på hur de kan tydliggöra de utmaningar som kyrkan har att brottas med inför både den närmaste och den mer avlägsna framtiden. Den övergripande ambitionen med artikeln är att uppmärksamma organisationen Svenska kyrkan som en del av det svenska vardagslivet – eller den samtida svenska folkkulturen, om man så vill – som med fördel kunde bli föremål för mer intresse inom etnologin och angränsande discipliner. Till uppgiften hör rimligtvis också att skissera en rad forsknings-sammanhang där de teman jag vill uppmärksamma redan har belysts, på olika sätt och i varierande utsträckning.

Generellt förstår jag Svenska kyrkan som bärare av en svensk majoritetskristendom, av tre skäl. Det första är kvantitativt. Visserligen har samfundets medlemsantal reducerats med en och en halv miljon under de senaste fyra decennierna (från en toppnotering i närheten av 7,8 miljoner år 1976 till drygt 6,2 miljoner år 2015), och eftersom folkmängden under samma period har ökat med drygt en och en halv miljon, så utgör medlemmarna nu drygt 60 (eller noga räknat 63,2) % av befolkningen i Sverige, att jämföra med den mer svindlande andelen 94,4% 1976 (<https://www.svenskakyrkan.se/statistik>). Men 6 miljoner är fortfarande en ansevärd mängd, som representerar mer än hälften av befolkningen. Det andra skälet bottnar i organisationens självförståelse: Svenska kyrkan definieras även efter separationen från staten 2000 som en allmän och öppen folkkyrka. Givet den särskilda lag som stiftades för att reglera dess existens efter separationen (Lag (1998:1591) om Svenska kyrkan; <http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar>) har den i och för sig inget val på denna punkt; lagens § 2 stadgar att Svenska kyrkan är ”en öppen folkkyrka, som i samverkan mellan en demokratisk organisation och kyrkans ämbete bedriver en rikstäckande verksamhet” (för en ingående redogörelse över relationerna mellan kyrka och stat efter separationen, se Pettersson 2011). Men det ter sig också rimligt att hävda att kyrkan bejaktar denna karaktär. På myriader av sätt, i text och bild och tilltal av olika slag, betonar den att den har låga trösklar, högt i tak och plats för långt fler än bara de utvalda få eller de som definitivt betraktar sig som troende (för en kort översikt över folkkyrkoidealets bakgrund och samtida och uttolkningar, se Idestrom 2012). Folkkyrkan är till för alla som bor och lever i dess närhet, oavsett hur intensivt de närmar sig den eller deltar i dess verksamheter. Inte minst därför är det rimligt att se den som majoritetens samfund, med plats för många inriktningar och skiftande grader av engagemang. Det tredje skälet är att samfundet genom sin historia är sammanflätat med den svenska staten och det svenska nationella projektet, och således representerar den omarkerade fond mot vilken alla religiösa minoriteter i landet avtecknar sig.

Viktigt att hålla i minnet är dock att Svenska kyrkan är både en och många. Den är en sammanhållen enhet i kraft av den ovan nämnda lagen och sitt eget styrdokument Kyrkoordningen, som reglerar dess verksamhet från och med år 2000, och löpande justeras och uppdateras (<http://www.svenskakyrkan.se/kyrkoordningen>). Men i praktiken är den en mängd lokala enheter, nämligen församlingar. Församlingen är organisatoriskt sett kyrkans minsta byggsten, och det är också den viktigaste – det är genom den som kyrkan ”framträder lokalt”, som Kyrkoordningen formulerar det. Församlingarna är i hög grad autonoma, en karaktär som har uppmärksammats bland annat i ecklesiologen Marie Rosenius nyligen framlagda avhandling (2015). Deras grundläggande uppdrag är enligt Kyrkoordningen 2 kapitel, 1 § ”att fira gudstjänst, bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission”, men de avgör självständigt hur detta uppdrag ska utföras. Församlingarna styrs av lokalt valda kyrkoråd och leds i det dagliga arbetet av en

kyrkoherde. Församlingarna blir färre år för år på grund av sammanslagningar. 2008 var de cirka 1 800 till antalet, 2010 knappt 1 500 (Edgardh 2012 s.71); i januari 2016 hade mängden krympt till ca 1 370, om jag tolkar Statistiska Centralbyråns listor rätt ([http://www.scb.se/sv/\\_Hitta-statistik/Regionala-statistik-och-kartor/Regionala-indelningar/Forsamlingar](http://www.scb.se/sv/_Hitta-statistik/Regionala-statistik-och-kartor/Regionala-indelningar/Forsamlingar)). Under de senaste åren har också på många håll i landet genomförts omorganiseringar där församlingar samlas i (stor)pastorat. Det är en ordning som starkt påverkar lednings- och administrationsstrukturer men samtidigt kan kombineras med ideal om att de ingående församlingarna ska stå fram som enheter med egen identitet.

Över församlings- och pastoratsnivå finns två organisatoriska nivåer, stiftet som under respektive biskops ledning ska främja och ha tillsyn över församlingslivet, och därutöver ”den nationella nivån”. När rektorn för Svenska kyrkans utbildningsinstitut Anne-Louise Eriksson reflekterar över denna nivå (som del av fonden för ett resonemang om Svenska kyrkans tro och lära så som den gestaltas i predikningar) noterar hon att kyrkan på det nationella planet hålls samman av lagstiftningen, av kyrkoordningen, av kyrkohandboken som reglerar firandet av gudstjänsterna samt av administrativa rutiner och ett system för ekonomisk utjämning församlingarna emellan (2012 s. 119). Andra har mer kritiskt noterat att den nationella nivån tenderar att svälla på ett sätt som inte kan motiveras utifrån kyrkliga styrdokument eller kyrklig självförståelse (Straarup & Ekberg 2012 s. 28).

Samfundets högsta beslutande organ är det årliga kyrkomötet, som ibland omtalas som kyrkans riksdag (<https://www.svenskakyrkan.se/kyrkomotet/vadarkyrkomotet>). Dess mandat avser bara nationellt gemensamma frågor, alltså sådant som inte kan beslutas på stifts- eller församlingsnivå. Ledamöterna väljs för mandatperioder om fyra år och representerar hela landet samt utlandsförsamlingarna. Biskoparna har närvaroplikt, yttranderätt och motionsrätt, men kan inte vara ledamöter och har inte rösträtt. På så sätt tydliggörs på nationell nivå det som i den ovannämnda lagen (1998:1591 § 2) beskrivs i termer av ”samverkan mellan en demokratisk organisation och kyrkans ämbete”.

Kyrkan har kontrollmöjligheter som följer ämbetslinjen. Biskopar, präster och diakoner avger vigningslöften och organisationen kan vidta disciplinåtgärder mot vigda medarbetare som bryter mot dessa löften (Kyrkoordningen avd 7, kap. 30, 31 och 32, Eriksson 2012 s. 15). Biskopar, präster och diakoner kan skiljas från sina respektive ämbeten om de ”har övergett Svenska kyrkans lära”; den formuleringen går igen i beskrivningen av vart och ett av dessa ämbeten. För prästernas del, understryker Eriksson i sin studie av samtida predikningar, inkluderar löftena ett särskilt ansvar för att ”rent och klart förkunna Guds ord, så som det är oss givet i den heliga Skrift och så som det är omvittnat i vår kyrkas bekännelse” (2012 s. 123).

I det följande ska jag lyfta fram tre teman där jag menar att kyrkans utmaningar inför framtiden blir särskilt tydliga. Det första av dem är den söndag-

liga gudstjänsten och den pågående revisionen av den handbok som reglerar hur gudstjänster ska utformas. Det andra är den samtida bredden i kyrkans verksamhet, inklusive det så kallade vardagsarbetet, och det tredje är vad som händer när kyrklig verksamhet ska artikuleras och synliggöras på en marknad där konkurrensen om människors tid och uppmärksamhet är skarp. Det går förstås inga vattentäta skott mellan dessa teman. De kan också beskrivas som tre aspekter på en och samma problematik, som i grunden handlar om att förvalta och gestalta en speciell religiös förståelse av världen i en omgivning vars engagemang för saken är högst varierande. Som ett mellanspel mellan det andra och det tredje temat ska jag därför också kort referera några aktuella forskningsrapporter som artikulerar olika aspekter av kyrkans omvärldsförståelse, med särskilt avseende på dess relation till de människor som den ännu inte riktigt når. Det empiriska underlaget för artikeln utgörs av texter som är del av Svenska kyrkans självpresentation, självreflexion och praktikutveckling, debatt och uppslag i allmän press, fältarbete huvudsakligen vid medarbetarmöten i en församling i stadsmiljö samt enstaka intervjuer, huvudsakligen med präster. Materialet avser ett tidsperspektiv som sträcker sig från millennieskiftet till dags dato, det vill säga ca 15 år.<sup>1</sup> Men innan vi går in på de tre temana ska jag ge en översikt över de forskningssammanhang som artikelns tema kan relateras till och notera några forskningsresultat som det finns anledning att beakta som bakgrund till de resonemang som sedan ska föras.

## FORSKNINGSSAMMANHANG

Den mest grundläggande utgångspunkten för artikeln är att religion kan studeras ur ett allmänt kulturvetenskapligt perspektiv, med fokus på hur människor praktiserar, upprätthåller och formar religiösa traditioner. För en etnolog är detta så självklart att det inte brukar behöva sägas. Religionsvetarna Ingvild Sælid Gilhus och Lisbeth Mikaelsson däremot hade anledning att mejsla ut angreppssättet som något relativt nytt i sin introduktionsbok *Nya perspektiv på religion* (2003). Där beskrivs det som att religion betraktas som ”en integrerad del av kultur och samhälle” snarare än som en avskild värld som studeras inom sina egna ramar och att fokus flyttas från (bland annat) heliga texter till en mångfald av källor, från eliter till vanliga människor, från en manlig värld till en tvåkönad, och från högtidlighet och ”extrema uttryck” till vardagsreligiositet (2003 s. 56). På liknande sätt resonerar redaktörerna för tidskriften *Material religion* när de introducerar dess första nummer (2005) respektive summerar dess innehåll under det första

<sup>1</sup> Fältarbetet bedrevs 2015–16, intervjuerna gjordes huvudsakligen under första delen av 2000-talet (för tidigare analys utifrån andra frågeställningar, se Blehr 2008). Materialet är föremål för vidare bearbetning och såväl församling som informanter är anonymiserade i framställningen.

utgivningsdecenniet (Meyer, Morgan, Paine & Plate 2014). Som motpol skisseras där en religionsforskning fokuserad på texter, experter och religiösa meningsunivers i sig, medan den väg redaktörerna själva vill gå öppnar för ett bredare studium av hur religion levs och praktiseras även utanför de i snäv mening religiöst kodade sammanhangen. Mot bakgrund av programförklaringar som dessa kan det framstå som udda att försöka fokusera samfundet Svenska kyrkan som aktör, snarare än den breda allmänhet av mer eller mindre kyrksamma medborgare som utgör dess medlemsmassa. Men även organisationen är en aktör; det som görs i kyrkans namn eller genom hennes anställda medarbetare är tunga inlägg i vad man kan betrakta som en pågående förhandling om vad kristendom är och hur den på bästa sätt ska gestaltas i det samtida och framtida Sverige – och sist men inte minst, perspektivet att religion formas inte bara i texter och av experters tolkningar utan också genom vardaglig praktik är möjligt att anlägga även inom kyrkans ramar.

Mer specifikt finns anledning att relatera artikelns teman till fyra olika forskningssammanhang. Det första är religionssociologisk forskning om nordiska och svenska förhållanden, det andra den komparativa antropologiska kristendomsforskning som har växt fram under de senaste två decennierna. Det tredje är aktuell teologisk forskning om Svenska kyrkan, framför allt då dess kyrko- och liturgivetenskapliga grenar, och det fjärde är etnologi, eller tidigare folklivsforskning.<sup>2</sup>

Religionssociologisk forskning har i Norden i hög grad bedrivits vid teologiska fakulteter och i nära anslutning till majoritetskyrkorna, inklusive inom ramen för forskningsinstitut som är del av kyrkornas egen organisation (Beckford 2006 s. 3ff, Davie 2015 s. 103f). Tematiskt har den ofta haft majoritetskyrkorna och deras verksamheter och medlemmar i fokus och det går inte alltid vattentäta skott mellan den religionssociologiska och den teologiska expertisens bidrag till fältet. En återkommande iakttagelse i denna forskningstradition är att Norden och i synnerhet Sverige framstår som särfall i internationella jämförelser, genom att en stor andel av befolkningen är medlemmar i majoritetskyrkorna utan att i nämnvärd grad vara praktiserande kristna – med det viktiga undantaget att de gärna uppsöker kyrkorna för ritualer i samband med övergångar i livet – och att de i surveyundersökningar också ger uttryck för en låg grad av uppslutning om kristna trossatser eller dogmer (Davie 1999 s. 75, Botvar 2000, Gustafsson 2000). Förhållningssättet har karaktäriserats som att ”höra till utan att tro” (belonging without believing; Davie 1990 s. 467, not 1; 2015 s. 105). Detta har tolkats i termer av att medlemskapet – och benägenheten att låta döpa, viga och begrava i kyrkans hägn – för dessa människor är sätt att markera en samhörighet med tra-

<sup>2</sup> Ett femte sammanhang som jag inte går in på här är den kulturhistoriska och/eller kulturarvsrelaterade forskningen om kyrkobyggnader och dess interiörer och omgivningar; för anmälan av några aktuella verk på det området, se Gustavsson 2014, 2015, 2016.

dition, nation, kultur eller den egna familjehistorien, det vill säga ”större sammanhang” som är meningsbärande utan att förstås i religiösa termer (Gustafsson 2000, Bäckström 2000, Reimers 1995, jfr Bäckström, Edgardh Beckman & Pettersson 2004 s. 55ff).

En annan förklaringsmodell som har förts fram i sammanhanget är ”ställföreträdande religion” (vicarious religion), förstått som att den del av befolkningen som inte tar aktiv del i religionsutövandet ser med blida ögon på att det ändå upprätthålls för deras räkning av andra, som är mer engagerade och mer initierade (Davie 2000, s. 177ff; 2001). Som empiriska belägg för den tankefiguren anför Davie (2015 s. 106) speciellt tre iakttagelser: att människor stöder kyrkornas verksamhet genom att förbli medlemmar, att de i hög grad vänder sig till kyrkan för riter vid livets övergångar samt att de förväntar sig kyrkornas aktiva engagemang i offentliga begivenheter av olika slag, högtider eller festligheter såväl som kriser och katastrofer. Resonemangen om ställföreträdande religion har dock kritiserats (då utifrån dess tillämpning på brittiska förhållanden) utifrån premissen att de vilar på en alltför vid förståelse av ställföreträdarskap och en i överkant generös tolkning av allmänhetens gensvar (Bruce & Voas 2010).

På senare tid har de som hör till utan att tro i Sverige – då under benämningen ”nonbelievers in the church” – blivit föremål för en egen explorativ fallstudie (Kasselstrand 2015). Den problematiserar tankefiguren ”höra till utan att tro” genom att bryta upp kategorin tillhörighet i medlemskap, identifikation och deltagande i religiösa riter (även om författaren av praktiska skäl inte kan separera dessa aspekter i sin egen analys) och genom att beakta inte bara traditionellt kristna utan även allmänreligiösa eller nyandliga trosföreställningar (2015 s. 280). En av utgångspunkterna för Kasselstrands arbete är begreppet ”kulturell religion” (Demereth 2000), som ringar in förhållandet att människor som del av ett kollektiv på historiska grunder identifierar sig med en religion vars trossatser eller praktiker de inte engageras av. Kasselstrands resultat visar att det bland Svenska kyrkans medlemmar finns många vars religiösa orientering kan sägas vara av sådan kulturell karaktär. Men hon understryker också att kyrkan även härbärgerar medlemmar vars trosföreställningar är alternativa eller nyandliga snarare än lutherska (2015 s. 291) och att ”tro” i sammanhanget alltså är en innehållsligt tójbar kategori.

Som kvalitativt orienterad kulturforskare har jag svårt att direkt knyta an till forskning som baseras på att människor ombeds gradera i vilken utsträckning de tror på Gud, himmel, helvete och så vidare.<sup>3</sup> Samtidigt har jag ingen grund att misstro dess konklusioner. Som bakgrund för de teman jag vill ta upp är det högst relevant om stora delar av de 6,2 miljoner medlem-

<sup>3</sup> Begränsningar i metodiken har noterats även inifrån den kvantitativa traditionen; Willander (2014) noterar dels att metoderna har en slagsida mot en amerikansk kristen kontext, dels att de är föga användbara för den som (fortfarande med kvantitativ metodik) vill söka förstå hur religion gestaltar sig för människor idag.

marna i Svenska kyrkan har ett svalt intresse för traditionellt artikulerade kristna trossatser, deltar i kyrkans rituella praktik vid livets högtider men sällan i övrigt, eller är mer fästa vid kyrkans byggnader i sig än av den verksamhet som försiggår inom dess väggar (jfr Gustafsson 2000 s. 103). Detta är ju förutsättningar som kyrkans företrädare rimligtvis behöver parera och förhålla sig aktivt till i sin egen praktik.

Beteckningen kulturellt kristen förtjänar dock en tilläggskommentar. Den ovan refererade forskningen tyder i och för sig på att detta skulle kunna vara en träffande karaktäristik av stora delar av medlemsskaran i Svenska kyrkan. Men som religionshistorikern David Thurfjell (2015) nyligen har visat finns det i den svenska offentligheten också en klar tendens att reservera beteckningen kristen bara för de verkligt hängivna och det uttalat religiösa. Därmed finns det föga beredskap för att identifiera drag i det egna beteendet som kristna, även om man hör till den kategori som betalar avgift till kyrkan, firar kristna högtider eller genomför kristna övergångsritualer (Thurfjell 2015 s. 38). I den mån svenskar motsvarar karaktäristiken kulturkristna, så är det alltså inte genom någon artikulerad identifikation med begreppet kristen på ett kulturellt plan, utan snarare genom vanor och tänkesätt som är del av deras tillvaro utan att någonsin uppmärksammas eller erkänns som kristna. Det är också värt att notera att begreppet kulturkristen åtminstone för närvarande inte är frekvent i svensk debatt – till skillnad från i grannländerna Norge och Danmark, där det förefaller figurera mer allmänt i debatt om kristendom och om nationell identitet (för danska förhållanden, se Vejrup Nielsen 2016).

Det andra sammanhanget är det jämförande kristendomsstudium som har vuxit fram under beteckningen kristendomens antropologi de senaste 15 åren (Robbins 2003, *The Anthropology of Christianity* 2006, *The Limits of Meaning* 2006). Det markerar dels ett ökat intresse för kristendom i sig inom disciplinen – som ett slags logisk följd av det som har kallats religionens återkomst i offentligheten och mer specifikt ett svar på kristendomens expansion utanför västvärlden (Robbins 2014). Men dels, och i väl så hög grad, bör beteckningen ses som uttryck för en ambition att integrera forskningen på området till ett sammanhållet kunskapsprojekt, med antropologiska gemenskaper kring studiet av till exempel islam eller buddhism som modeller (för artikulering av dessa tankegångar, se särskilt Robbins 2003, 2007, 2014). Till bakgrunden hör då att antropologer tidigare har haft problem med att hantera kristendom som ett studieobjekt bland andra. För flertalet antropologer, som Robbins skriver (2007 s. 6), är det den religion som har präglat den miljö de själva kommer ur; därmed har den per definition varit del av det hemtama som föll utanför ramen för disciplinen så länge dess företrädare såg som sin självklara uppgift att utforska det främmande och annorlunda. Kristendomen har som Cannell formulerar det framstått som på en och samma gång för långtråkigt vardaglig och för hotande att ta sig an (2006 s. 3), och Robbins (2003 s. 193) har på liknande sätt karaktäriserat

kristna som ett slags anomalier i antropologiskt perspektiv – tillräckligt lika för att inte framstå som intressanta, och samtidigt tillräckligt olika för att faktiskt vara svåra att förstå.

Empiriskt har antropologernas forskning i hög grad handlat om ”de andras” kristendom, även efter den ovan nämnda omstarten och konsolideringen. Många studier har bedrivits på missionsmarker och i koloniala eller postkoloniala kontexter, inte minst då i de delar av Asien, Afrika och Sydamerika där karismatiska rörelser har stor framgång i vår tid. Det har därmed varit vanligare att studera kristendom som en framträngande religion än en sedan länge etablerad, och det har också funnits en stark tendens att förknippa den (framför allt då dess protestantiska och karismatiska grenar) med moderniseringsprocesser (jfr Keane 2002, 2003, Cannell 2006 s. 6). I mindre grad har uppmärksammats de kristna miljöer som ligger närmare den västliga antropologins egna hemtrakter. Tidiga studier på europeisk botten har, som Cannell skriver, oftast gjorts i det rurala syd, ”tillräckligt långt borta från det industrialiserade nordväst för att tillåta analytisk distans från akademien” (2006 s. 10, min översättning), och det protestantiska Europa och USA har visat sig ännu svårare för antropologerna att tackla – med undantag för att högerkristna i USA kommer i sökarljuset i takt med att de markerar sig på den politiska arenan (ibid). ”Mainstream protestantism” däremot har i hög grad förblivit obeaktad, eller på sin höjd framstått som en omarkerad fond för mer spektakulära eller expressiva kristna varianter (jfr Cannell 2006 s. 30).

En allmän utgångspunkt för de antropologiska bidragen är att de fokuserar levd eller i vid mening praktiserad kristendom, så som den gestaltar sig i olika delar av världen och i olika tider – snarare än läran eller doktrinerna i sig. Detta poängteras i inledningen till antologin *Vernacular Christianity* (James och Johnson 1998 s. 1) som noga räknat framstår som en förlöpare snarare än en integrerad del av det gemensamma antropologiska projektet. I andra texter fungerar premissen snarare som en uttalad självklarhet. Lika grundläggande är intresset för variation. I en av de artiklar som markerar startskottet för ambitionen om integrering reflekterar Robbins (2003) över risken att den antropologiska kristendomsforskningen ska överbetona mängden av varianter och olikheter. Själv har han arbetat desto mer intensivt för att uppmärksamma och bearbeta vad man kan betrakta som konstituerande särdrag i kristendomen (till exempel dess fokus på frälsning och en därmed sammanhängande tidsuppfattning som betonar radikala brott och förändring; Robbins 2007). En möjlig risk som har noterats i detta sammanhang är att betonandet av det gemensamma i förlängningen bäddar för normativa förväntningar om vad som utgör riktig kristendom (se Scott 2005, som också har påmint om att de särdrag Robbins lyfter fram är baserade på ett snävt underlag, protestantiskt eller pentekostalt; 2005 s. 104, 121). Som en motsatt ståndpunkt kan då noteras Cannells kompromisslösa insisterande på att en antropolog ska acceptera och ta på allvar människors religiösa



självddefinitioner; för en antropolog, skriver hon, måste beteckningen ”en riktig kristen” syfta på envar som själv seriöst beskriver sig som kristen (2005 s. 349, min översättning). En konkret bakgrund för den formuleringen är uppenbarligen att hon i sina studier av mormoner har mött både vad som närmast framstår som förakt för deras religion, och reaktionen att de i själva verket inte är riktiga kristna (2005 s. 338f). Men hållningen är generell, och grundläggande. Cannell har i annat sammanhang formulerat den i termer av nödvändigheten av att göra upp med föreställningen om att vi redan vet vad kristen erfarenhet, praktik eller tro ska innebära (2006 s. 5) och den ekar även i Scotts resonemang, när han poängterar att forskarnas uppgift är att undersöka ”de oförutsägbara sätt på vilka kristna löpande väljer och omtolkar kristendomens innehåll” (2005 s. 118, min översättning).

Kristendomsantropologin har löpande blivit föremål för utvärdering och kritik (Frankiel 2003, Scott 2005, Hann 2007), på senare tid även summerad och granskad i ett par tematiska utgåvor av tidskrifter (Ethnos 2012/nr 4, Current Anthropology 2014/nr S10). I dessa kommenterande texter kan urskiljas tre tydliga tendenser. Den första är kritik av forskningens slagsida mot protestantism och pentekostalism (Robbins 2014 s. 161) och rekommendationer om att studiet bör breddas mot andra kristna traditioner och andra geografiska områden; Hann poängterar särskilt frånvaron av mainstream-varianter i västvärlden och hela den östkyrkliga traditionen (2007 s. 405). Den andra tendensen är pläderingar för att den antropologiska forskningen även ska ta in ett större historiskt djup och ett större mått av kristen ”läskunnighet”, vilket i praktiken bör innebära en högre grad av kommunikation även med teologisk expertis (Scott 2005 s. 120, jfr Frankiel 2003). Den tredje tendensen är en öppning mot bredare perspektiv på hur kristendom existerar i världen (Bandak & Adelin Jørgensen 2012, Coleman 2012) – inte bara i kraft av vad aktivt och uttalat kristna människor, grupper eller församlingar företar sig, utan också genom hur kristna företeelser (språk, texter, traditioner, ritualer, föremål och föreställningar) mobiliseras eller marginaliseras i processer av vitt skilda slag. Att för- eller bakgrunda, som verb, är två nyckelord i dessa resonemang, och den riktning författarna förordar pekar generellt bort från de explicit kristna organisationerna och strukturerna, ut i ”andra sociala och kulturella världar” (Coleman 2012 s. 562, min översättning), där kristna inslag kan aktualiseras i större eller mindre grad. Denna rörelse innebär också att blicken vänds, eller åtminstone breddas, från att omfatta de mest uttalat och hängivet kristna till att också uppmärksamma människor vars relationer till kristendomen är mer oklar, passiv eller indifferent (Coleman 2012 s. 561, Robbins 2014 s. 166f).

Vad finns då att ta fasta på i denna forskning, som bakgrund för de resonemang jag vill föra om den svenska folkkyrkan? Ett första konstaterande är att organisationen i sig rimligtvis hör hemma inom den västliga ”mainstream”-protestantism som än så länge ligger kvar i forskningsskugga i det antropologiska projektet. Inspirationen ligger därför på ett mer grundlägg-

gande plan, i hur antropologiska kristendomsforskare med självklarhet ger sig i kast med kristendom som en kulturell logik bland andra – även om det efterhand hörs kritiska röster om att de borde ta in ett större mått av teologiska kunskaper.

Principiellt vill jag också skriva under på Cannells programförklaring om att forskarna måste respektera som kristna dem som själva betraktar sig som kristna, snarare än att a priori privilegiera bestämda grenar eller grupper framför andra, och på Scotts påminnelse om att kristna i olika tider och på olika platser formar olika versioner av kristendom och att det är just genom dessa processer som kristendomen konstitueras (2005 s. 118). Scenariot att någon eller något skulle avfärdas som inte riktigt kristet kan kanske tyckas fjärran från svensk offentlighet i det tredje årtusendet. Men det är inte frånvarande. Att vigda medarbetare, som nämnts ovan, kan få sina tolkningar och handlingar ifrågasatta och prövade i ett inomkyrkligt disciplinärt system är en sak för sig; mer förvånande är kanske att de kan möta kritik även från en sekulär eller uttalat agnostisk/ateistisk omgivning för att de inte tror eller talar som riktiga kristna. Men sådana reaktioner har förekommit, bland annat i den så kallade ”debatten om tro” i *Svenska Dagbladet* i början av 2000-talet (<http://www.svd.se/debatten-om-tro-las-inlaggen/om/debatt>). Till de folkliga förväntningarna på vad kyrkan ska erbjuda kan, vid sidan om högt ställda krav på bokstavlig renlärighet, också höra förväntningar på trohet mot sedan länge vedertagna former för rituell praktik.<sup>4</sup>

Sist men inte minst kan antropologernas ovan refererade diskussioner också väcka frågor om kategorin ”mainstream”. Den är, som flera av kritikererna har noterat, i hög grad frånvarande i den forskning som har bedrivits. Men hur ska den definieras? Går den att definiera? Ett genomgående drag i de ovan nämnda texterna är att den inte definieras; snarare framstår mainstream implicit eller genom kontrastverkan som det som är vanligt, institutionaliserat eller dominant (se till exempel Hann 2007 s. 390). Det är lätt att tänka att dessa tre egenskaper uppträder tillsammans. Noga räknat måste de kanske inte alltid göra det. I vilket fall som helst kan de vara giltiga bara inom ett givet perspektiv, begränsat i tid och rum. Mainstream är en relationell egenskap; det som är mainstream i en jämförelse kan vara en avvikande minoritet i en annan. Inom Sveriges gränser torde det dock vara motiverat att betrakta Svenska kyrkan som företrädare för en mainstream-kristendom.

Det tredje sammanhanget är i huvudsak teologiskt. Det är potentiellt gigantiskt, och här begränsar jag översikten till ett urval bidrag till den forskning om och för Svenska kyrkan som initieras eller stöds av samfundet självt. En central aktör på detta fält är kyrkans egen forskningsenhet, som enligt presentation på samfundets webbplats bedriver ”oberoende forskning

<sup>4</sup> Teologen Marie Vejrup Nielsen (2009 s. 72ff) diskuterar liknande förhållanden inom den danska Folkekirken och drar bland annat slutsatsen att en professionell (tolkande) teologi representerad av prästerna är i färd med att förlora auktoritet i relation till vad hon kallar en ”inofficiell”, mer folklig (och så vitt jag förstår också mer bokstavstrogen) kristendomsförståelse.

i nära samverkan med universitet och högskolor i Sverige och internationellt” (<https://www.svenskakyrkan.se/forskning>). Av särskilt intresse i relation till de teman denna artikel ska beröra är forskning och debatt som berör gudstjänstfirande och gudstjänstutveckling (till exempel Modeus 2005, Edgardh 2010, Gustavsson 2016), texter om hur folkkyrkoidealet kan förstås och förverkligas (till exempel *Folkkyrka nu?* 2012, Idestrom 2012, *Sedd men osedd* 2016) och generellt texter som ger perspektiv på relationen mellan kyrkan och dess omgivning (Straarup & Ekberg 2012, Pettersson 2013; även Eriksson 2012 kan läsas ur det perspektivet). För mig fungerar dessa texter både som kunskaps- och inspirationskällor och som material att analysera. Antje Jackelén, svensk ärkebiskop sedan 2014, har i en aktuell artikel om kyrkan och offentligheten noterat frånvaron av respekt för att teologin (förstått som ”den kritiska och självkritiska reflektionen över en trostraditions innehåll och effekt”, 2016 s. 73) är en expertvetenskap. Hennes argument är att den kräver speciella kunskaper både vad gäller språk, metoder och fakta, och att den därvidlag är ”exklusiv på samma sätt som till exempel molekylärbiologin” (ibid.). Mot den bakgrunden bör noteras att de texter jag har valt från det teologiska fältet inte hör till de mest svårtillgängliga och att flera av dem också vilar tungt på perspektiv och begrepp som är etablerade eller under utveckling utanför detta område.

Att forskningen sker på kyrkans uppdrag eller med kyrkans stöd kan förstås som den ytterst är underordnad intresset av att upprätthålla och utveckla kyrkan som organism och kristendomen som tolkningsram. Men ”ytterst” ska då förstås bokstavligt, som markering av ett potentiellt stort avstånd mellan forskning och praktik. De ovannämnda vetenskapliga texterna representerar ett tanke- och utredningsarbete där tyngdpunkten i hög grad ligger på kritisk reflexion. Om resultaten ska ligga till grund för konkreta åtgärder eller handlingsplaner, så kräver det förmodligen vidarebearbetning i flera led. Det kan också noteras att gränsen mellan genrerna forskning och debatt inte är glasklar i alla texter; ett exempel är antologin *Sedd men osedd* (2016), som vrider och vänder på vad det innebär att vara folkkyrka i vår samtid och inför det kommande årtiondet, ett annat är *Folkkyrka nu?* (2012) med en liknande agenda. Kännetecknande för debattkaraktären är både en tydlig författarpositionering, inifrån kyrkan i allmänhet eller baserad på någon särskild expertis inom eller i anslutning till dess verksamhet, och en argumentation som utgår från denna position.

Det fjärde sammanhanget är det etnologiska, där intresset för kyrka och kristendom har tagit sig skilda uttryck men också varierat i intensitet över tid. Det sträcker sig från den ”kyrkliga folklivsforskning” som professorn i kyrkohistoria Hilding Pleijel initierade på 1940-talet via ett bredare intresse för folklig religiositet i vardagen och i kristna grupperingar utanför den dåvarande statskyrkan, till en rad studier som på senare år går in i en kyrklig sfär med problemställningar av helt allmän karaktär.

Den kyrkliga folklivsforskningens ambition var att dokumentera så

mycket som möjligt av den ”gamla kyrkliga seden”, innan den gick helt i upplösning. Drivkraften för initiativtagaren (se till exempel Pleijel 1943) var premissen att folkkulturen inte rätt kunde förstås, om man inte också vägde in det tunga inflytande som kyrkan hade haft på folklivet från 11- och 1200-talen fram till de stora omvandlingarna av bondesamhället under 1800-talet. Hans egen uppfattning var att detta borde ha fallit inom folkminnesforskningens ansvarsområde, men att forskarna (och då handlar det alltså om hans summering av forskningen fram till 1940-talet) hade haft en tendens att ensidigt uppmärksamma vad han kallar ”de primitiva traditionerna inom vårt folk” (1943 s. 200). Själv hävdade han att dessa traditioner hade smält samman med de kristna till en märklig blandning som han kallade ”menige mans kristendom”, med starka inslag av förkristen tro och sed (1943 s. 196). För att råda bot på de bristande insikterna om kristendomens betydelse föreslog han – som ett slags parallell till folklivsforskarnas allmänna initiativ ett par decennier tidigare – en insamlingsoperation i syfte att rädda det som räddas kunde av kunskap om den gamla kyrkliga seden, innan den dog ut. Arbetsmetoden blev en särskild frågelistverksamhet genom Kyrkohistoriska arkivet i Lund (som fortfarande existerar, nu inom Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet; <http://www.ctr.lu.se/forskning/vetenskapliga-sallskap/luka/>). Den första upplagan av frågelistan *Kyrklig folklivsforskning (LUKA 1)* sändes ut 1942 och återanvändes i flera reviderade versioner, den sista gången så sent som 1959 (Bringéus 1993:19f). När Nils-Arvid Bringéus reflekterar över denna frågelista (vid ett symposium med anledning av hundraårsdagen efter Hilding Pleijels födelse; 1993) noterar han att frågorna hade fokus på kyrkoanknutna seder samt att de alltid ställdes i imperfekt och utifrån förväntningen att svaren skulle vara giltiga för ett kollektiv som var geografiskt avgränsat. En grundpremiss, som Pleijel artikulerar tydligt, var att byar och socknar var isolerade från varandra och att detta låg till grund för en lokal differentiering av sederna (1943 s. 197). Insamlingsverksamheten bäddade alltså för forskning om hur en gammal geografiskt baserad kulturell ordning viker, med enstaka element som spårämnen. Det är ett klassiskt paradigm inom etnologin – men det är också det paradigm som på bred front överges under andra halvan av 1900-talet, till förmån för studier av andra livsformer än det förindustriella bondesamhällets, i tid och i rum, och för andra metoder och grundläggande perspektiv.

De som då tog upp arvet efter Pleijel inom etnologin var framför allt Nils-Arvid Bringéus och Anders Gustavsson. Båda skrev avhandlingar om kyrklig sed; i Bringéus fall (1958) en studie av ringning i kyrkklockor (vid dygnets olika tider, vid gudstjänster, vid högtider och i samband med dödsfall) i ett historiskt perspektiv som sträckte sig från medeltiden till 1900-tal, för Gustavsson (1972a) en studie av nyblivna mödrars återupptagande i kyrklig gemenskap genom den så kallade kyrktagningen, med fokus på senare delen av 1800-talet. I båda fallen låg frågelistsvar till grund för arbetena, i Gus-

tavssons fall svar på just den ovan nämnda listan Kyrklig folklivsforskning. (En kompletterande studie av sedens tillbakagång i Göteborgs stift baserades dock på ett inomkyrkligt material, nämligen de ämbetsberättelser som prästerna på biskopens initiativ levererade inför prästmöten; Gustavsson 1972b). Deras senare forskning (till exempel Bringéus 1997, 2005, Gustavsson 1993 samt samlingsverket 2012) fick en bredare inriktning. Det historiska djupet kvarstod, men de närmade sig också sin egen samtid; fokus låg inte längre primärt på det som var och eroderades ner, utan också på det som kom till och växte fram. Den kollektivistiska synen vek för ett större intresse för individer och grupper och även för upplevelsedimensioner, allt väl igenkännbart från allmän teori- och metodutveckling inom etnologin under samma tid. En skillnad dem emellan är att Bringéus i högre grad har hållit fast vid kyrkliga teman, medan Gustavsson har orienterat sig mot andra kristna rörelser och mot vardagliga rutiner och interiörer utanför kyrkans ram. Bringéus använder emellanåt termen religionsetnologi, och poängterar då att den, till skillnad från beteckningen kyrklig folklivsforskning, rymmer studier av folklig fromhet även "utan institutionell anknytning" (Bringéus 1993 s. 22, jfr 1997). Gustavsson har tvärt emot anfört argument för att undvika den, nämligen "att den inom religionsvetenskapen betecknar studiet av de skriftlösa eller 'primitiva' folkens religioner"; 1976 s. 11). För båda är det dock självklart att det är en folklig kristen praktik som etnologerna ska ägna sig åt i dess fulla bredd, i kontrast (underförstådd eller uttalad) till hur teologer kan gripa sig an liknande teman i ett snävare perspektiv (jfr t.ex. Bringéus 1993 s. 6).

Till senare etnologiska studier av kristna grupper eller miljöer hör Katarina Lewis avhandling om schartauanska kvinnor (1997), Anna Maria Claessons avhandling om kinamissionärer (2001) och mer nyligen Maria Zackariassons forskning om ungdomar i frikyrkoorganisationen Equmenia (2012, 2014, 2015, 2016). Samtliga rör sig i de fromhetstraditioner, för att låna ett begrepp från Bringéus och Gustavssons översikter över fältet, som står ut i kontrast till stats- och folkkyrkan, och projekten framstår snarare som enstaka insatser än delar av en sammanhållen forskningstradition.<sup>5</sup> I den mån kyrka och/eller majoritetskristendom har intresserat senare generationer av etnologer, så har det framför allt varit som arena för undersökningar av kön/genus och sexualitet (ett tema som för övrigt är centralt även i den etnologiska forskningen om islam). I särklass där står Birgitta Meurlings omfattande forskning om prästfruar, kvinnliga präster och prästfamiljer, där könskonstituering i kombination med självförståelse och/eller kristen yrkesidentitet är ett återkommande analytiskt huvudtema (se till exempel 1996, 1999, 2000, 2002a, 2002b). Kyrkans förhållningssätt till homosexualitet

<sup>5</sup> I generationerna efter Bringéus och Gustavsson har etnologer med religionsintressen oftare sökt sig till muslimska sammanhang än till kristna (se till exempel Gerholm 2002, 2005, Karlsson Minganti 2007, Ask 2014, Gunnarsson 2015), i någon mån även till den sfär som har kallats nyandlig (Gudmundsson 2001).

och samkönad kärlek, i sin tur, är huvudfrågan i Susanne Lindströms avhandling (2005) och ett av flera centrala teman i Ingeborg Svenssons (2007) avhandling om begravningsritualer i spåren av aids i dess tidiga spridningsskede. Här, liksom i Meurlings arbeten, framstår kyrkan som organisation och det kristna stoffet oftare som ram, referens, förklaringsfaktor eller motpart, än som undersökningens huvudobjekt.

Sammanfattningsvis skulle man kunna säga att etnologerna – med undantag för vissa av Bringéus och Gustavssons arbeten – har lämnat kyrkan åt teologerna att utforska, medan de själva har koncentrerat sig på folkliga och vardagliga religiösa praktiker. På den punkten byter jag alltså perspektiv, när jag försöker vända blicken mot kyrkan som organisation och hennes företrädare. Med företrädare för kyrkan avser jag här i praktiken dess avlönade medarbetare. Ur fältets eget perspektiv är en sådan avgränsning både missvisande och betänklig. Ur ett emiskt, kyrkligt eller teologiskt, perspektiv bärs inte kyrkan av sina anställda; den är de troendes vida gemenskap som inte bör känna några gränser mellan dem som är på plats på betald arbetstid, dem som är ideellt engagerade, dem som kommer ofta och dem som kommer sällan (jfr Jackalén 2016 s. 69). Men ur ett utomstående perspektiv kan det ändå te sig rimligt att beakta just dessa gränser, av praktiska, materiella och institutionella skäl. De som är anställda ägnar en större del av sin vakna tid åt kyrkans angelägenheter än de ideella och allmänheten, och de har större möjligheter att påverka och mer ansvar för att styra, hålla samman och föra dess verksamhet vidare. Ur det perspektivet kan man också tänka att de står i första ledet när det gäller att hantera de utmaningar som kyrkan möter.

## SÖNDAGSGUDSTJÄNST – KÄRNA, PROBLEM OCH REVIDERING MED FÖRHINDER

I detta avsnitt ska vi fokusera på en av kyrkans mest väletablerade verksamheter: söndagsgudstjänsten. Det är den som döljer sig bakom den folkliga/sekulära formuleringen ”gå i kyrkan”; att gå i kyrkan brukar förstås som att befinna sig där söndag förmiddag. I kyrkans eget språk heter detta att man firar gudstjänst. Vad är det då att fira en kristen gudstjänst? Det är att tillsammans i ett kollektiv av människor vända sig till och kommunicera med Gud, en adressat som kan upplevas, förstås och omtalas med oändligt många metaforer (Ellverson 2003 s. 55ff) och som i gudstjänsten anropas och aktualiseras både direkt och indirekt. Ritualen genomförs efter en föreskriven ordning som har formats och finlipats sekel efter sekel inom den globala kristenheten och dess olika grenar, kyrkor och samfund. Noga räknat rör det sig om ett flertal ordningar, för gudstjänster som har olika ändamål, stilar och målgrupper. Men i det följande ska jag låta ordet syfta bara på den prototypiska söndag kl 11-gudstjänsten, den som (till skillnad från till exempel dop-, vigsel- och begravningsgudstjänster) inte drivs fram av något annat

skäl än just önskan att fira gudstjänst (jfr Straarup och Ekberg 2012 s. 115). Den är sitt eget ändamål, som en ständigt återkommande ritual vecka efter vecka i ett kyrkoår vars cykliska variation och tematiska växlingar också är desamma år efter år efter år, och den beskrivs gärna – till exempel i en lärobok för ”gudstjänstansvariga” (Ellverson 2003) och i några av de sammanhang jag fick ta del i med det arbetslag jag fick följa genom en vinter – som själva kärnan i det kristna projektet, som den nod där allt löper samman och från vilket allt strålar ut.

I normalfallet torde det också vara denna gudstjänst som fungerar som församlingens ”huvudgudstjänst”. Detta är en reglerande term från kyrkoordningen, vars paragraf 3 i det 17:e kapitlet föreskriver att det i varje församling eller pastorat ska firas en huvudgudstjänst varje söndag och kyrklig helgdag, om inte domkapitlet har gjort undantag ”för visst tillfälle”. Den församling som inte firar gudstjänst på söndagen bryter alltså mot en regel, och det är inte möjligt att få en generell dispens. Implikationerna av detta faktum är vida; premissen har presenterats som en drivkraft bakom de ovan nämnda församlingssammanslagningarna, så till vida att församlingar som inte har kunnat genomföra en huvudgudstjänst varje söndag har måst gå samman med en närliggande församling (Pettersson 2013 s. 40). Som formell/byråkratisk term (Modeus 2005 s. 125f) är alltså begreppet huvudgudstjänst en markering av hur oundgängligt det är för kyrkan som organisation att gudstjänstfirande sker med regelbundenhet och över hela landet.

Samtidigt är det ett faktum att den söndagliga gudstjänsten är den reguljära verksamhet inom kyrkans ram som människor i lägst grad uppsöker och som de också rankar lågt när de i enkätundersökningar ställs inför uppgiften att identifiera vad i kyrkans verksamhet de finner viktigt. 2015 räknades antalet ”besök” i huvudgudstjänsten, som det heter i statistiken, till 4,2 miljoner. Det representerar en dryg fjärdedel av årets samtliga besök i gudstjänster av olika slag (inklusive dop, vigslar och begravningar, <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>). Väl att märka är det dock inget mått på hur många människor som deltar. Siffran 4,2 inkluderar både de mest reguljära och frekventa deltagarnas närvaro och besöken från dem som kommer inom bara en enstaka gång under året, och hela spektret däremellan. Angående medlemmarnas deltagande, i synnerhet, noterar religionssociologen Per Pettersson (i en granskning av gudstjänststatistik för perioden 1990–2011) att majoriteten av dem ”sällan eller aldrig” deltar i huvudgudstjänster. Det mått han anger (för 2011) är att 1,3% av de ”kyrkotillhöriga” (en emisk funktionell synonym till ordet medlem) deltar i huvudgudstjänsten en ”genomsnittlig” söndag (2013 s. 41). Belägg för att människor värderade söndagsgudstjänsten lägst av i enkätundersökningar förelagda alternativ presenterades också av Gustafsson (2000 s. 103) på basis av uppgifter inhämtade före millennieskiftet. Låga värden fick då även helgmålsringning och nattvardsfirande, medan dop, vigslar och begravningar samt kyrkobyggnaderna i sig rankades högst av de svarande. Resultat med liknande tendenser

redovisas av Straarup och Ekberg från den ovan refererade norrlandsförsamlingen (2012 s. 142ff) och av Pettersson från en undersökning från Linköping (2013 s. 50).

Mot den bakgrunden är det föga förvånande att söndagsgudstjänstens karaktär, problematik och utvecklingspotential är ett återkommande tema i den forskning som kyrkan stöder, och att frågor om delaktighet, gemenskap och engagemang i gudstjänsten är återkommande i dessa sammanhang (Modéus 2005, Edgardh 2010, Gustavsson 2016). Det finns också klara tendenser till att arbetet under senare år har koncentrerats mer på det allmänna och gemensamma i gudstjänstfirandet, till skillnad från hur man från 1960-talet och framåt hellre experimenterade med nischade gudstjänstformer avsedda för olika målgrupper (jfr Edgardh 2010 s. 74ff, 81).

Som en smalare men tydlig fåra i den aktuella forskningen löper också en annan problembeskrivning: att människor saknar inte bara intresse för det man kan beskriva som kyrkans lära och rituella praktik, utan också kunskaper om båda delar (Straarup och Ekberg 2012, Eriksson 2012). Bristen på kunskaper skulle i och för sig kunna avhjälpas genom ett regelbundet deltagande i gudstjänstpraktiken; ritualen förutsätts nämligen gestalta vad kyrkan tror och lär. Premissen fångas i den latinska frasen ”*lex orandi statuat lex credendi*” (som ofta citeras i kortversionen *lex orandi, lex credendi*), uttytt som ”det vi ber uttrycker vad vi tro” (Ellverson 2003 s. 55). Utifrån en allmän-teoretisk eller sekulär ritualförståelse (se t.ex. Bell 2009 s. 72ff) skulle samma premisser kunna formuleras som att gudstjänsten inte bara artikulerar förståelser och hållningar, utan också bidrar till att forma och omforma dessa och göra dem intersubjektivt verkliga – inklusive, potentiellt sett, för människor som inledningsvis står främmande inför både vad som försiggår och vad det är avsett att betyda. Prästen och dåvarande docenten i kyrkovegenskap Ninna Edgardh aktualiserade denna möjlighet i sin analys av förändringar i Svenska kyrkans gudstjänstliv från slutet av 1960-talet och framåt i en avslutning som inkluderade den optimistiska formuleringen:

Ett regelbundet gudstjänstfirande är ett erbjudande, en möjlighet att växa in i för den som känner behov av att göra guds överklighet lite mer verklig. Gudstjänsten kan bli en möjlighet att få bekräftelse och ett förtydligande av en vag tro på en gudomlig verklighet (2010 s. 223f).

Tidigare i resonemanget hade hon dock noterat att få människor i vår egen tid ”tar det mödosamma arbetet att genom söndagligt gudstjänstfirande be och sjunga sig till en djupare förståelse av den tro som gudstjänsten gestaltar” (2010 s. 134). Även om möjligheten att lära genom att delta finns, så utnyttjas den alltså inte på någon bred front.

Föreställningen om att regelbundet gudstjänstdeltagande är en väg till delaktighet har nyligen blivit föremål för empirisk prövning i en studie av körsångare, en kategori som onekligen får rutin på att medverka i gudstjänster och borde ha stora möjligheter att bli väl förtrogna med dess former. Re-



ligionspedagogen Caroline Gustavsson rapporterar denna studie i monografen *Delaktighetens kris*, med undertiteln Gudstjänstens pedagogiska utmaning (2016). Rubriceringen ger en tydlig fingervisning om resultaten. Det hon finner är att förtrogenhet kan gå hand i hand med främlingskap inför de rituella skeendena och direkt avståndstagande inför vissa av dess komponenter (däribland bruket av predikstolar och mässkläder och förböner vars formuleringar är fasta) (2016 s. 201, 209ff). Mot studiens slut ställer Gustavsson en smula provokativt två frågor. Den ena är om det självklart är så att Svenska kyrkan har ett språk som människor behöver lära sig, eller om det också är så att kyrkan bör lära av det språk människor redan förfogar över (2016 s. 202, 226). Den andra är ”vad som krävs för att en gudstjänst ska vara gudstjänst, men också vilket uppdrag som präster, genom sin kallelse, har svarat ja till och vad deras löften får betyda i vår tid” (2016 s. 225). Vad som åsyftas med de senare formuleringarna är inte uppenbart i texten. Men det är möjligt att tolka dem som ett fundamentalt ifrågasättande – i ordets mest elementära och konstruktiva betydelse – av de former för gudstjänster som nu är gängse och av de ramar som prästernas vigningslöften sätter.

Ovanstående är en viktig del av bakgrunden för den konkreta fråga jag vill fokusera på i resten av detta avsnitt: den pågående omarbetningen av kyrkohandboken, som är Svenska kyrkans officiella manual för hur gudstjänster ska genomföras. Min uppfattning är att denna process knappast kan betraktas som en fundamental omprövning i linje med den hypotetiska tolkningen av Gustavssons frågor. Snarare kan den framstå som ett långsamt, detaljorienterat reformarbete inom en ram där mycket inte ifrågasätts. Men detta är en fråga om perspektiv. Att döma av den kritik som har förts fram mot arbetet uppfattas det uppenbarligen på vissa håll som inte bara omvälvande och radikalt, utan också förhastat.

I det följande ska jag ge en kort resumé över hur arbetet startade och stannade upp, lyfta fram några huvuddrag i de direktiv som bildade utgångspunkt för en omstart ett stycke in i det nya millenniet samt uppmärksamma några aspekter av den kritik som sedan har följt. Det jag särskilt vill beakta är vad kyrkans ledning vill åstadkomma genom reformarbetet, vilka problemområden och oenigheter processen aktualiserar och, sist men inte minst, vad processen kan ha att säga om frågornas relevans i en bredare offentlighet än den kyrkonära.<sup>6</sup>

Den nu gällande svenska kyrkohandboken fastställdes 1986 efter en bearbetningsprocess som hade pågått sedan sent 1960-tal. 1997 beslöts om en ”översyn” av denna handbok, det vill säga en mindre bearbetning. Motive-

<sup>6</sup> Redogörelsen är baserad på informations- och arbetsmaterial som tillhandahålls på kyrkans webbplats (<https://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken>), nyhetsuppslag och debattinlägg i media samt remissvar och remissammanställningar som har gjorts tillgängliga digitalt på kyrkans webbplatser eller andra (däribland <http://kyrkligdokumentation.nu/remisshb16.htm>). En viktig men inte lika vidöppen arena som jag inte har gått in i är sociala medier, där saken också har varit föremål för livlig debatt.

ringen var att handboken behövde anpassas till den nya bibelöversättning som skulle föreligga år 2000, men också till kyrkoordningen som skulle träda i kraft samtidigt i samband med separationen från staten. Ytterligare ett behov som skulle tillgodoses i översynen var att handboken skulle få ett mer inkluderande (alternativt: inklusivt) språk, vilket i praktiken i hög grad handlade om att Gud inte ensidigt skulle till- och omtalas med maskulina pronomen. Arbetet skulle vara slutfört så att kyrkomötet hösten 2001 skulle kunna fatta beslut om den nya handboken, samtidigt som mötet förväntades anta den nya bibelöversättningen som sin officiella.

Men processen försenades. Bland de detaljer som väckte debatt på bred front i början av 2000-talet, innan arbetet stannade upp, var valet av verbform i välsignelsen: ”välsignar”, i enlighet med den nya bibelöversättningen, i stället för det tidigare ”välsigne”. Detta var en ändring som uppenbarligen kunde försvaras såväl som motarbetas utifrån sakkunskap om till bland annat hebreisk originaltext, grekiska och latinska översättningar och generella principer för bibeltolkning. En sådan teologisk debatt fördes bland annat i insändarspalterna i *Kyrkans tidning*, en publikation som trots sitt namn inte är ett officiellt organ för Svenska kyrkan, och som i sin målgrupp inkluderar en långt bredare allmänhet än professionella teologer. I samma spalter protesterade skribenter som inte åberopade teologisk expertis, då med argument som att ändringen förtog de poetiska, mystiska eller andliga kvaliteter som var oupplösligt förbundna med just konjunktiven som form (se till exempel Strömberg 2001 och referat i Salomonsson 2001). Försöken att skapa ett mer inkluderande (mer könsneutralt och/eller mer varierat) sätt att tala om och till Gud, i sin tur, mötte kritik både från feministiska teologer som fann ansatserna alltför blygsamma och från andra som fann dem alltför radikala (Egnell 2001 respektive Engström 2001).

Oenigheterna handlade, i båda fallen, om språk. Men i linje med den grundläggande premissen att kyrkan tror som den ber (eller talar eller praktiserar i vidare bemärkelse), så betyder det att de också handlade om vad kyrkan egentligen ska tro och lära, och hur öppen denna förståelse ska vara för tolkning och förändring. Detta gäller – trots alla övriga uppenbara och stora skillnader parterna emellan – både för dem som i debatten hänvisade till en enda sanning som för alltid hade uppenbarats på ett i traditionen givet sätt och för dem som ville hålla öppet för en principiell åtskillnad mellan gudomlig verklighet i sig och försöken att artikulera denna verklighet i ord. För den som menade att sanningen är uppenbarad en gång för alla kunde nya ord rubba hela kyrkans fundament. Åtminstone är det så jag förstår den skribent i *Kyrkans tidning* som varnade för ”kätteriets gungfly” och gjorde det med den uttalade motiveringen att det som står på spel är ”något mycket djupare än ord och formuleringar” (Andersson 2001). Från den andra sidan sett kunde de nya orden tvärtom vara nödvändiga utifrån premissen att Gud ”alltid förblir större” än ord och därför borde omtalas på många olika sätt (Larsson 2001).

Arbetet med kyrkohandboken förefaller därefter ha hamnat i stiltje några år, tills kyrkostyrelsen våren 2006 utfärdade direktiv för det fortsatta arbetet.<sup>7</sup> Där slogs fast att det fortfarande var tal om en översyn och inte en fullständig revidering. Arbetsplanen var indelad i två steg, där det första skulle inkludera en ”grundläggande teologisk och pastoral reflektion” över arbetets förutsättningar, parallellt med att man skulle arbeta konkret med en grund- eller normalordning för mässfirandet. (Det andra steget i arbetet specificerades inte, med motiveringen att det var beroende av utfallet av det första steget.) I listan över de konkreta aspekter som skulle beaktas i arbetet med grundordningen återkom den problematiska premissen att gudstjänsten är konstitutiv för församlingen enligt regelverket, men samtidigt i praktiken ofta har en svag ställning. En annan röd tråd, hela dokumentet igenom, var spänningen mellan enhetlighet och variation. Utgångsläget beskrevs som ”en tid präglad av lokal gestaltning och stor alternativrikedom” och dokumentet andades respekt inför den stora uppgiften att i denna situation fastställa en gemensam handbok som kunde ”säkerställa ett igenkännande” både över tid, söndag efter söndag på lokalplanet, och geografiskt inom landets olika församlingar. I upptakten till arbetet med mässan konkretiserades denna spänning i en rad motsattpar: lokal gestaltning mot ”Svenska kyrkans allmänkyrkliga tradition”, det föreskrivna mot det lokala, de fasta formuleringarna mot den stora alternativrikedomen, det obligatoriska mot det valbara (eller på fackspråk fakultativa) och igenkännandet mot flexibiliteten. Där angavs också att konsekvenser för domkapitlets tillsyn skulle beaktas i samband med frågor om lokal gestaltning – vilket rimligtvis bör förstås som att författarna insåg att även den framtida variationen skulle behöva kontrolleras och bli föremål för sanktioner i de fall då den överskred de tillåtna ramar. Arbetet i det första steget skulle vara slutfört år 2008; först därefter skulle kyrkostyrelsen ta ställning till tidsplan för det fortsatta arbetet.

I rapporten från det första reflektionssteget, som fick namnet Teologiska grundprinciper för arbetet i 2006 års kyrkohandboksgrupp, bekräftades på nytt de ovan nämnda förutsättningarna.<sup>8</sup> Dokumentet slog emellertid fast att de spänningar mellan allmänt och lokalt, obligatoriskt och valbart etcetera som direktiven pekade på skulle kvarstå och hanteras konstruktivt, snarare än elimineras i det förslag som skulle arbetas fram. När författarna listade synpunkter och önskemål som de återkommande hade fått ta del av under sitt arbete nämnde de bland annat att den nya handboken förväntades få både en tydlig struktur och en öppenhet för alternativa former, att ett inkluderande språk skulle eftersträvas men med ett bredare spektrum än det som rör genus och att inkluderingen hellre borde ske genom att nya texter kommer till

<sup>7</sup> Direktiven är rubricerade *Fortsatt arbete med översyn av Den svenska kyrkohandboken* och fastställda av kyrkostyrelsen 19 april 2006 (<https://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken>).

<sup>8</sup> Dokumentet har kyrkokansliet som utgivare och reviderades senast 2009 (<https://www.svenskakyrkan.se/kyrkohandboken>).

än genom att ”väl kända, traditionella texter” förändras (2006 s. 6). Vad gäller musiken noterades en ”växande efterfrågan” (ibid.) på liturgiska sånger i andra stilar än den traditionella, som komplement till denna – som alltså skulle kvarstå. Som en övergripande princip framstod också önskemålet att gudstjänsten skulle ge utrymme för både gemenskap och ”individualitet och personlig integritet”, och för såväl mer som mindre aktivt deltagande (2006 s. 6f.).

När Kyrkostyrelsen stämde av arbetet i december 2009 konstaterade den, med biskopsmötets bedömning i ryggen, att översyn inte var en tillräcklig insats utan att arbetet behövde ta form av en grundligare revision och att den behövde pågå under längre tid än dittills förutsett (vilket då innebar förbi 2012). Som motivering anfördes ”det grundläggande problemet” att ”församlingarna, i sin ambition att fira gudstjänster som fungerar väl i vår tid, allt oftare avviker från gällande handbok” – vilket rimligtvis måste tolkas som att den variation som redan var ett faktum måste begränsas på ett mer kraftfullt sätt än vad bara en översyn skulle innebära. Våren därefter beslöt styrelsen att en av kyrkokansliet tillsatt projektledningsgrupp skulle leda det fortsatta arbetet, med redan arbetande expert- och referensgrupper som stöd, och tidsplanen justerades med sikte på beslut i kyrkomötet senast 2015.<sup>9</sup>

Därefter har två förslag till ny handbok presenterats, 2012 och 2016. Mellan dem båda ligger en försöksverksamhet där det första förslaget prövades i ett urval församlingar, en remissomgång och en bearbetning av förslaget till en ny version, som i sin tur sändes ut på remiss i januari-maj 2016. Samtliga församlingar inbjöds då att kommentera detta nya förslag och de församlingar som hade prövat det första fick vad som i kyrkans egen översikt över processen kallas ”fördjupande frågor”. I skrivande stund, december 2016, arbetar en särskild revisionsgrupp med slutförslaget med målet att handboken ska kunna fastställas av 2017 års kyrkomöte och tas i bruk 2018. Givet den allra första ambitionen att en ny handbok skulle kunna fastställas av kyrkomötet 2001 framstår processen onekligen som påtagligt försenad. I media har den beskrivits som engagerad, infekterad, stormig och efterhand också präglad av en viss trötthet.

I den mer kyrkonära debatt som förslagen har gett upphov till – i remissvaren, och så som den har refererats och följts upp i debattspalterna framför allt i *Kyrkans tidning* – har ett centralt tema, föga förvånande, varit språk och lära. Vad betyder det till exempel att Gud kallas Fader och Herre, och vad betyder det när förslag läggs på att hen *inte* ska omtalas i just dessa termer? Kan man säga att Gud är Fader och Moder, eller går gränsen för ett ac-

<sup>9</sup> Kyrkostyrelsens protokoll 091208 och 100519 om revisionen av kyrkohandboken, inklusive kompletterande direktiv utfärdade 19-20 maj 2010 (<https://www.svenskakyrkan.se/kyrko-handboken>).

ceptabelt språkbruk i det andra fallet vid formuleringen ”som en” Moder? När Gud refereras till som kärlek, gestaltar det bättre än andra nyckelord vad kristendomen faktiskt handlar om, eller berövar det föreställningen om Gud andra dimensioner som är angelägna att lyfta fram, som helighet, väldighet och vördnadsvärdhet? Och hur ska man artikulera, förstå och i böner omtala det som traditionellt har kallats synd? Handlar det om individuella handlingar och tillkortakommanden eller kollektiva, eller båda delar? Ska begreppet synd – och de föreställningar det väcker – tonas ner, till förmån för ett mer kompromisslöst gestaltande av Guds kärlek och villkorlösa nåd? Eller ska begreppet ”bara” kompletteras med andra formuleringar, i ett spektrum av valbarhet? Eller är tvärtom både ordet synd och de innebörder det bär på omistliga i sammanhanget? Liksom i processen runt millennieskiftet blir frågorna brännande mot bakgrund av att orden som väljs förmedlar essentiella komponenter i en kristen förståelse av världen. Och nog räknat handlar uppgiften både om att hitta de rätta – eller åtminstone acceptabla – orden för centrala företeelser, och om att ta ställning till vilka företeelser som är de mest centrala.

Ett annat tema i kritiken, frekvent återkommande, har varit att förslagen bäddar för en alltför generöst tilltagen flexibilitet i gudstjänstfirandet. Många har i sina remissvar varnat för att resultatet kan bli en ännu större variation än den som redan är för handen (och som alltså redan nu uppfattas som ett stort problem). Denna oro formuleras ofta i termer av att variationen kommer att försvåra igenkännandet i gudstjänsterna, det vill säga den trygga hemmastaddhet som gör att människor kan delta fullt ut, utan att behöva snegla ner i en tryckt agenda för att veta vad som ska ske härnäst eller vad de själva förväntas bidra med. Men den kan också (och samtidigt) vara utslag av ett mer kompromisslöst insisterande på kyrklig enhet. Ju större möjligheter för tillåten variation, desto större är möjligheterna att handboksförslaget ska kunna ligga till grund för utformandet av gudstjänster som de facto gestaltar olika aspekter av både Gud och lära – även sådana som kritikerna menar är i strid med allmänkyrklig tradition.

Ett tredje tema, som utvecklades med full kraft 2014 och framåt, är kyrkomusikernas kritik. Den avsåg både kvaliteten i förslaget i sig och de arbetsformer under vilka det hade kommit till, där musikerna såg sig själva och sin expertis som exkluderade. Kritik av processen har förvisso artikulrats även på andra håll, till exempel vad gäller att remissvaren i alltför hög grad hade silats genom uppläggningsen av det utsända enkätformuläret, så att negativa hållningar marginaliserades i svaren, eller att de officiella sammanställningarna inte tillräckligt väl hade beaktat bortfallet av svar. Men upprördheten framstår som särskilt stark från musikernas sida. Till deras reaktioner hör även publikt annonserade avståndstaganden eller avhopp från arbetsformer eller arbetsgrupper – som när representanter för fem tunga musikorganisationer i maj 2015 annonserade att de inte längre såg det som me-

ningsfullt att stå i dialog med projektledningen, och när en senare tillsatt musikalisk expert lämnade arbetsgruppen i december 2016.<sup>10</sup>

Den kritik som förs fram i en bredare offentlighet, i sin tur, argumenterar i mindre grad i teologiska termer och i högre grad med hänvisning till allmänna estetiska och stilistiska ideal, både vad gäller språk och musik. Här värnas befintliga former i deras egenskap av tradition och kulturarv, och när argumenten spetsas till på allvar kan de formuleras i termer av det handlar om att beskydda något som är folkligt förankrat och djupt älskat men som nu hotas av en klåfingrig kyrkoledning. Samtidigt åberopar kritikerna stöd hos den främsta expertis som står att finna; Svenska Akademien för språkets del, och Kungl. Musikaliska akademien och en rad professionella musikerorganisationer för kyrkomusikens del. Skribenterna formerar så att säga en allians mellan folk och experter, för att hävda ett bredare ägarskap till det som kyrkans ledning tror att den har rätt att förfoga över efter eget skön.<sup>11</sup>

Begreppet kulturarv framstår i detta sammanhang som en central resurs för att kunna hävda allmänhetens rätt till det stoff som kyrkan håller på att reformera. Så argumenterar till exempel Sofia Lilly Jönsson i ett flertal inlägg i dagspressen för att handboksrevisionen bör förstås som en kulturfråga med räckvidd långt bortom kyrkans egna led. Under rubriken "Boken som borde engagera kulturen" (Jönsson 2015) blickar hon tillbaka på föregående handboksrevision och den senaste bibelöversättningen (inför 2000 års utgåva), och hävdar att det vid dessa tillfällen fanns en större öppenhet för att tillvarata engagemang och synpunkter även från människor som inte var troende. Där anför hon också kända författares medverkan i bibelöversättningen som belägg för sin slutsats: "kyrkan ansågs självklart höra till kulturen, oss alla". Värt att notera är också att inläggen inte bara anspelar på, utan direkt uppmanar till en bred folklig mobilisering mot handboksförslagen. Mest dramatiskt artikuleras det i *Dagens Nyheter* i februari 2016, under rubriken "Mobilisera mot Kyrkohandboken, innan det är för sent" (Schottenius 2016a).

Kanske är det så att vid varje gudstjänstreform riskerar pärlor att gå förloade och klara formuleringar att ersättas med mer diffusa, och vid varje reform kan man oro sig över hur de som ska fira gudstjänst efter nya ordningar ska vänja sig vid förändringarna. Åtminstone är detta ett intryck

<sup>10</sup> Tänkbart är att handboksarbetet satte på sin spets en brist på erkännande och inflytande som kyrkomusikerna erfar även på bredare front i sin arbetsvardag. I ett inspel i debatten påpekar Stockholms stifts kyrkomusikerförningens styrelse genom sin ordförande att kyrkomusiker till skillnad från diakoner och präster varken har uppdragsbeskrivningar eller pågående utvecklingsarbete, och att det saknas en samordning på nationell nivå av ärenden där musikernas kompetens borde tas tillvara. Inlägget ger också förslag på hur ett nationellt samrådsorgan skulle kunna sättas samman (Kansbod 2014).

<sup>11</sup> Summeringen är inspirerad av uppslag med titlar som "Protestera innan kyrkohandboken förstör kulturarvet" (Schottenius 2015) (då med särskilt fokus på kyrkomusiken), "Kyrkohandboken är ingen intern liten angelägenhet", Schottenius 2016b), eller "Rädda skriften för svenskans skull!" (Jönsson 2016); det senare inlägget rymde en direkt uppmaning till Svenska Akademien att engagera sig i processen.

DAGENS NYHETER • FREDAG 19 FEBRUARI 2016

**Mobilisera mot Kyrkohandboken, innan det är för sent**

● Den kraftigt kritiserade nya Kyrkohandboken är på remiss och musikkritikern Sofia Lilly Jönsson uppmanar i en artikel i Expressen (17/2) att Svenska Akademien ska ta till orda. Bra idé. Den 15 maj går remisstiden ut. Sveriges musiker har reagerat starkt och den 14 mars bjuder Kungliga Musikaliska

Akademien in bland andra ledande företrädare för kyrkan och för kyrkomusiken till ett seminarium om musikens roll i kyrkan. Det är hög tid för mobilisering om inte kyrkan ska få ett riktigt dåligt verktyg för sin gudstjänstordning.

Eva Haettner Aurelius, professor i litteraturvetenskap i Lund, fick

en chock när hon läste förslaget. I en artikel i DN i somras kallar hon språket för pekoral och hon talar om "en språkblindhet av en kaliber som man inte trodde fanns".

Det är svårt att urskilja någon samtalspartner. Vem försvarar det här? Vem vill ha det?

Maria Schottelius



som styrks av en snabb tillbakablick på pressmaterial från processerna som föregick fastställandet av de två närmast föregående handböckerna, 1942 och 1986. Det som i samma jämförande perspektiv däremot framstår som mer unikt för vår tid är den starka kritiken mot bristande demokrati i processen, den resurs som tankefiguren kulturarv utgör när skribenterna hävdar sin äganderätt till kyrkans uttrycksformer – och de offensiva försöken att mobilisera fler aktörer till aktivt motstånd mot förändringen. Upproret bland kyrkomusikerna är ett kapitel för sig, som definitivt också framstår som speciellt för vår tid – delvis av det enkla skälet att de närmast föregående revisionerna i mindre grad berörde den liturgiska musiken, men också för att musikerna mer än någon annan berörd kategori förkroppsligar reaktionen att representera en expertis som inte har blivit hörd i processen.

Kyrko- och projektledningen, å sin sida, har bemött kritiken, skjutit på tidsplanen, ändrat projektorganisationen och även, förefaller det mig, arbetat på att öka transparensen i projektet, till exempel genom publicering av dokument från olika steg i processen på sin webbplats och genom medverkan i den direktutfrågning av de ansvariga som organiserades av *Kyrkans tidning* i mitten av december 2016.<sup>12</sup> Men vid årsskiftet 2016/17, där jag av praktiska skäl måste sätta stopp för skuggningen, har kritiken långt ifrån tystnat.

Revisionsprocessen är utan tvivel komplex. Den nya ordning som tas fram ska fungera inom den Svenska kyrkans alla lokala församlingar och inom alla dess ”fromhetsinriktningar”, som de olika teologiska traditionerna brukar kallas, men den ska också vara trogen mot en global kyrkogemenskap (konkretiserad i dokument och samarbetsordningar som Svenska kyrkan har gått in i). Den ska vara förankrad i historien och relevant och förståelig i sin samtid. Den ska inte stöta bort dem som redan nu firar gudstjänst med det som i handlingarna ofta omtalas som igenkännandets glädje, men den ska samtidigt appellera till dem som ännu inte är hemma inom kyrkans

<sup>12</sup> Resultatet publicerades omgående på tidningens webbplats: <http://www.kyrkanstidning.se/nyhet/har-ar-svaren-pa-fragorna-om-kyrkohandboksarbetet>.

väggar. Kombinationen kan tyckas omöjlig, men det är i denna korseld av förutsättningar och villkor som uppgiften ska lösas. Som en av de djupaste utmaningarna framstår uppgiften att balansera tradition och förändring, förvaltande och utveckling. Av reaktionerna att döma kan det framstå som om förvaltandet blir viktigare ju längre bort från praktiken man står, eller med andra ord att det finns en större formkonservatism hos den breda allmänheten än hos den kyrkliga elit som driver projektet. Men det är förstås en förenklaad summering – bland annat mot bakgrund av att det också finns teologiska röster som höjs till varning för klåfingrighet och överdriven förändringslust.

## OMVÄRLDSANALYS OCH SJÄLVRANNSAKELSE

Detta avsnitt är ett mellanspel. Det lyfter i korthet fram olika aspekter av relationerna mellan kyrkan och hennes omgivning, framför allt då de medlemmar som sällan är att se i gudstjänster. Underlaget är framför allt tre nyligen utgivna forskningsrapporter tillkomna på kyrkans initiativ och/eller med stöd från dess forskningssektion (Straarup & Ekberg 2012, Eriksson 2012, Pettersson 2013). Var och en av rapporterna aktualiserar en problembeskrivning och förespråkar mer eller mindre, oftast mindre, uttalat också strategier för reparation.

Religionsvetarna Straarup och Ekberg (2012) undersöker med både kvantitativa och kvalitativa metoder hur människor i en församling i Luleå stift förhåller sig till kyrkan och dess verksamheter, och sätter de kvantitativa svaren i relation till motsvarande data på stifts- och riksplan. De slår fast att flertalet av de människor kyrkan känner ansvar för att nå har dimmiga begrepp om kyrkans lära och inte heller bryr sig nämnvärt om vad kyrkan står för. Deras konklusion – speglad i den polemiska titeln *Den sorglöst försumliga kyrkan belyst norrifrån* – är att kyrkan skulle ha satsat på undervisning för 50 år sedan, i takt med att kristendomsundervisningen på allvar försvann ur det allmänna skolväsendet – snarare än på gudstjänst- och organisationsutveckling.

Teologen och rektorn för Svenska kyrkans utbildningsinstitut Anne-Louise Eriksson (2012) granskar hur ett urval predikningar från två av kyrkoårets söndagar gestaltar kyrkans lära, mot bakgrund av ett resonemang om teologisk läs- och skrivkunnighet (literacy) förstått i vid mening, som förmåga att läsa, tolka, förstå och agera inom en tradition (2012 s. 9f). Liksom hos Straarup och Ekberg är frågan om "vad man måste veta för att tro" en central komponent i resonemanget. Men där Straarup och Ekberg lägger stor vikt vid att dokumentera frånvaron av vetande och intresse, fokuserar Eriksson istället kyrkans – närmare bestämt enskilda prästers – ansvar för att genom predikan göra tron och läran känd, förståelig och relevant för människor här och nu, å ena sidan, och läskunnighetens (eller förtrogenhe-



tens) många olika dimensioner, å andra sidan. En central premis för hennes resonemang är att läran måste arbetas med för att framstå som angelägen här och nu. Teologi är, understryker Eriksson, intellektuell reflexion över tron, och den måste ”ta människors intellektuella kapacitet på allvar och hjälpa människor att förena den egna tron med det vanliga livet” (2012 s. 44). En av hennes slutsatser efter genomgången är att predikosamlingen hon har granskat rymmer en variation vad gäller trosföreställningar och gudsbilder som gör det motiverat att fråga sig om Svenska kyrkan (verkligen, är jag frestad att skjuta in) är en ”trosgemenskap” (2012 s. 122). Hennes eget svar på frågan är dock, så vitt jag förstår bokens senare och avslutande resonemang, att det vore mer adekvat att förstå kyrkan som bärare av en gemensam tradition inom vilken både lära och praktik kan variera (2012 s. 142). Hon slutar sitt resonemang med en reflektion som är i linje med Straarups och Ekbergs, men pekar in i framtiden istället för mot den nära historien och även inkluderar kyrkans anställda i målgruppen:

Det ingår inte längre i skolans och de teologiska institutionernas åligganden att säkra grundläggande kunskaper om just kristen tro och att via forskning och teologisk reflektion systematiskt bearbeta och fördjupa kyrkans tro och lära. Huruvida Svenska kyrkan i framtiden själv kommer att förmå ta ansvar för att öva och utbilda sina medlemmars och anställdas teologiska literacy förefaller mig vara en av de frågor som kommer att avgöra Svenska kyrkans framtid. (2012 s. 143).

Såväl Straarup och Ekberg som Eriksson pekar alltså på att kyrkan borde ta ett större ansvar för att skola in människor i ett kristet meningsuniversum, såväl kunskapsmässigt som vad gäller förmågan att kunna bearbeta och reflektera över kunskaperna. Den tredje texten jag vill exponera i detta sammanhang – religionssociologen Per Petterssons rapport *Utmaningar* för Svenska kyrkans identitet (2013) skisserar ett diametralt motsatt perspektiv, där fokus inte ligger på vad människor behöver lära sig av eller genom kyrkan, utan på att kyrkan ska anpassa sig till de preferenser som människor redan uppvisar i sin relation till organisationen.

Grundpremisen i Petterssons resonemang är att kyrkan ska utgå från människors behov, ett behov som är särskilt starkt när det gäller livscykelriterna men påtagligt också vad gäller stöd och hjälp i kris och socialt arbete, såväl med barn och unga som generellt med ensamma och utsatta människor (Pettersson 2013 s. 49). Detta mönster är välkänt från tidigare religionssociologisk forskning; vad Pettersson kompletterar med är förslaget att det mer kompromisslöst borde ligga till grund för en reformerad självförståelse från kyrkans sida, så att den istället för att i enlighet med den nuvarande kyrkoordningen definieras som den gudstjänstfirande församlingen borde definieras som en skara av döpta. Pettersson argumenterar för att detta vore både meningsfullt ”för flertalet medlemmar” och teologiskt motiverat (nämligen av hur Svenska kyrkan i sin lära om dopet ”betonar kravlösheten, nådesaspekten och den livslånga relationens betydelse” (2013 s. 112). Han noterar att detta skulle innebära ”en maktförskjutning från en av kyrkoorganisatio-

nen organiserad aktivitet, gudstjänsten, till enskilda människors kallelse i sina egna liv som döpta” (2013 s. 112), men till skillnad från Straarup och Ekberg och Eriksson väcker han inte frågan om vad dessa döpta i praktiken behöver veta eller kunna göra för att verka som kristna. Den modell han skisserar bygger dock tydligt på att de döpta har en kristen självförståelse och själva tar ansvar för att ge den näring kontinuerligt genom livet – med hjälp av kyrkan och dess medarbetare (2013 s. 115).

Som en röd tråd genom Petterssons resonemang löper premissen att kyrkan är, eller bör vara, ett serviceorgan. Med den modellen följer att människor har rätt att ställa krav på de tjänster som kyrkan utför och att dess företrädare ska sträva efter att leverera på ett sätt som människor blir nöjda med. Här rör Pettersson vid ett grundvillkor som även Edgardh och Gustavsson berör i de tidigare refererade studierna av gudstjänstliv. Edgardh noterar att människor idag möter kyrkan ”med anspråk på kvalitet och service, med förväntan om logik i resonemang och handlingar, och med anspråk på att kunna påverka både utbudet av och innehållet i de olika tjänster som erbjuds” (2010 s. 134). Önskan om medinflytande konkretiseras i Gustavssons arbete bland annat i iakttagelsen att några av de intervjuade körsångarna ogärna vill delta i en färdigformulerad bön (2016 s. 214). När hennes intervjupersoner beskriver sina förväntningar på en gudstjänst som de menar skulle fungera bättre än de nuvarande, så framträder en stark önskan om autonomi, engagemang och interaktion på lika villkor (2016 s. 223). Få har dock öppet bejakat ett kundorienterat perspektiv lika starkt som Pettersson. Jag ska återkomma till föreställningen om kyrkan som aktör på en marknad längre fram. Men först ska vi se närmare på den bredd av verksamheter som idag kan vara del av kyrkans utbud mellan söndagarna.

### ...OCH ALLTING ANNAT – OM BREDD, GRÄNSER OCH GRÄNSLÖSHET

Även om gudstjänsten är en prioriterad verksamhet i samfundets självförståelse, så är den enligt kyrkoordningen bara en av fyra huvuduppgifter. De övriga tre, enligt andra kapitlet, första paragrafen, är att bedriva undervisning samt utöva diakoni och mission. För dessa tre uppgifter finns till skillnad från gudstjänstfirandet inte några närmare anvisningar eller regleringar; därmed har de enskilda församlingarna stor frihet att avgöra hur de ska förstås och utföras och hur resurser ska prioriteras dem emellan. De bästa källorna till kunskap om hur en sådan översättning från uppdrag till praktik görs är förmodligen det instruktionsdokument som varje församling eller pastorat ska arbeta fram i samarbete med stiftsnivån (församlingsinstruktionen), och de samtal och prioriteringar som sker i den dagliga verksamheten. Men i det följande ska jag åskådliggöra och reflektera över den möjliga bredden med ett helt annat material som ingång: exempel på det kommunikationsmaterial

där församlingar presenterar sitt utbud av aktiviteter och sina tjänster, och några glimtar in i den planering jag fick ta del av under fältarbetet.

En första iakttagelse är då att det finns en standardprofil av verksamheter som är lätt urskiljbar i många församlingar, och att det som har inspirerat till det andra ledet i avsnittets rubrik snarast kan framstå som undantag eller mer enstaka experiment med nya inslag.<sup>13</sup> Till denna profil i församlingarnas presentationer av sina verksamheter hör att skilja mellan å ena sidan gudstjänster och kyrkliga handlingar eller, som de nu ofta kallas, ”livets högtider”, det vill säga dop, konfirmation, vigslar och begravningar och å andra sidan alla övriga verksamheter. Om församlingen har en stark körverksamhet, så lyfts den gärna fram speciellt, men så är långt ifrån alltid fallet. Till återkommande inslag i ”vardagsarbetet” hör däremot verksamheter för barn och unga i olika åldrar, soppluncher och samtalskvällar, träffar för daglediga, ofta också särskilda grupper för dem som mist en närstående och vill träffa andra som också är sörjande. Särskilda verksamheter eller stödformer för äldre är också vanliga.

På församlingarnas numera i hög grad standardiserade webbplatser kan verksamheter som dessa återfinnas under rubriken diakoni. De kan också presenteras sorterade under rubrikerna barn, unga och vuxna; att tänka i termer av ålder framstår som en av de allra mest grundläggande matriserna i kyrkans verksamhetsplanering. Att församlingarna ser som en central uppgift att stödja och bistå behövande framstår också klart av både inriktning på verksamheterna och deras rubricering; ibland är ”stöd och hjälp”, kort och gott, huvudrubriken för de verksamheter som inte är av gudstjänstkaraktär.

Församlingarnas ansvar är territoriellt definierat. Deras primära uppgift är att verka för och med de människor som bor inom den egna församlingens gränser. Detta gäller även i de stadsmiljöer där människor med lätthet kan uppsöka en annan församling än den de själva är medlemmar i. Samtidigt är församlingarna del av en nationell och en världsvid organisation, och många av dem har också andra delar av världen representerade i sitt närområde, som effekt av migration över lång tid eller på grund av stort inslag av flyktingar och EU-migranter. Internationellt arbete och stöd över gränser lyfts fram som ett viktigt inslag i somliga församlingars självpresentationer, dock inte på så bred front att det framstår som del av standardverksamheterna.

Vad gäller den del av bredden som framstår som mer okonventionell ska vi ta utgångspunkt i ett exempel. Bilden på s. 79 är ett uppslag från ett informationsblad från ett pastorat på västkusten (Kyrknyckeln nr 3/2014). På dess vänstra sida finner vi upplysningar om november månads gudstjänster av olika slag (gudstjänst, mässa, taizémässa, gudstjänst liten och stor, familjegudstjänst, ungdomsmässa) i pastoratets tre församlingar, söndagar som vardagar, i kyrkorummet såväl som på andra platser, men också

<sup>13</sup> Till grund för resonemangen ligger här en stickprovsgranskning av webbplatser från församlingar i olika delar av landet, i storstäder såväl som på landsbygd.

inbjudan till talrika musikevenemang samt soppluncher, föredrag och samtal. En samtalskväll för skolelever på högstadienivå äger rum under rubriken Pannkakskyrka; där utlovas pannkakor med sylt och grädde, lovsång och ”goa samtal” (vi är på västkusten). Huvudintrycket av denna sida, pannkakorna till trots, är att variationen är stor men genrerna välkända i vår tid. Ett brett gudstjänstutbud där inte minst målgruppen barn och unga uppmärksammas, mycket musik och mycket samtal kan förmodligen utan tvekan räknas till vad som är rutin i en nutida (förmodligen förhållandevis resursstark) församling.

Den högra sidan däremot kan göra ett mer innovativt intryck. Där aviseras en föreläsning i samarbete med en föräldraförening om barn som (med eller utan diagnos) inte riktigt fungerar som andra, och därmed väcker funderingar om hur de på bästa sätt kan bemötas och hjälpas; en retreat där deltagarna mot en avgift om 100 kronor får pröva på yoga ”som redskap i bön, till inre frid och närvaro”; ett evenemang betitlat Barnkalaset med en lång rad festliga inslag varav pannkakskyrkan är det enda vars namn har en tydlig kyrklig koppling, och sist men inte minst avisering om att kyrkan ska vara på plats med information, goda möten och ”skojigheter för stora och små” vid ett kommande motionslopp. Bortsett möjligen från föredraget är detta – antar jag – inte självklart del av vad människor förknippar med kyrklig verksamhet. (Det kan tilläggas att den person som satte mig på spåret till just detta material berömde sin församling för att den ordnade så mycket bra som hon inte betraktade som religiöst.) I det följande ska jag låta yogaansönsen och barnkalaset ligga till grund för några reflektioner om verksamhetens gränser, innan jag tar upp uppdragets potentiella gränslöshet.

Yoga pekar mot frågan om gränser mot andra andliga traditioner än den kristna. Detta är långt ifrån någon okontroversiell fråga, och det är uppenbarligen upp till församlingarna själva att avgöra vad som kan inkorporeras. Stickproven från lokala webbplatser tyder på att just fenomenet yoga inte är särskilt brett etablerat i församlingarna. Mer frekvent, åtminstone i stadsförsamlingar, är vintern 2016/17 inbjudningarna till meditation. Men då presenteras den ofta som kristen meditation, som för att redan på förhand bemöta invändningar om att fenomenet inte hör hemma i en kyrka – i likhet, för övrigt, med hur församlingen på västkusten i sin annons markerade att yogan skulle vara ett redskap i bön, som är ett tveklöst kyrkligt kodat begrepp. Inbjudan till Barnkalaset – illustrerat av flickan med ballongerna på bilden på nästa sida – kan, med reservation för att jag inte bevittnade evenemanget i sig, snarare väcka frågor om gränsen mot det oseriösa. I det arbetslag jag fick skugga i deras vardag var detta ett tema som en gång kondenserades i formuleringen ”jättenervös för jippo” – där ett jippo, så vitt jag förstod av resten av samtalet, var tilltag som störde kyrkorummets frid och uppfattades som utslag av brist på respekt för särskilt prästernas professionalitet. Formuleringen ”sälja ut vår själ” förekom i samma sammanhang. Konkret kunde gränsen också aktualiseras, om än

### NOVEMBER

**LÖRDAG 1 NOVEMBER – ALLA HÄLSÖRS DAG**  
 VÄLKOM 10:00 Mässan 11:00 Öppen kyrka 15:00-17:00  
 SLÅP 10:00 Öppen kyrka 11:00 Mässan/Gudstjänst 15:00-17:00  
 KULLENSER 14:00-17:00 Öppen kyrka

**FÖRENINGAR/PROVANT/STÄMMOR/STÄMMOR**  
 NÄRARE 10:00 Mässa 11:00 Anna Olofsson 12:00  
 13:00 Hilda Lager 14:00-17:00 Unga  
 (Kammar) med Maria Håkberg & Lena Nordberg  
 VÄLKOM 18:00 Mässan/Gudstjänst 19:00-21:00

**SÖNDAG 2 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**ONSDAG 5 NOVEMBER**  
 RÖKRENSÅDAR 11:00 Gudstjänst 12:00-14:00  
 VÄLKOM 12:00 Lunchmusik 13:00-14:00 Gudstjänst 15:00  
 16:00-17:00 Mässa 18:00 Gudstjänst 19:00

**TORSdag 6 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**FRIDAG 7 NOVEMBER – 21 ÖRNEN & PÅST**  
 VÄLKOM 10:00 Mässa 11:00  
 VÄLKOM 12:00 Gudstjänst 13:00-14:00 Kläder  
 VÄLKOM 17:00 Barnens söndagskväll 18:00-19:00  
 SLÅP 19:00 Gudstjänst 20:00-21:00 Barnens söndagskväll 21:00-22:00

**LÖRDAG 11 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 12 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 18 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 19 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 25 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 26 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 3 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 4 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 10 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 11 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 17 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 18 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 24 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 25 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 1 NOVEMBER – ALLA HÄLSÖRS DAG**  
 VÄLKOM 10:00 Mässan 11:00 Öppen kyrka 15:00-17:00  
 SLÅP 10:00 Öppen kyrka 11:00 Mässan/Gudstjänst 15:00-17:00  
 KULLENSER 14:00-17:00 Öppen kyrka

**FÖRENINGAR/PROVANT/STÄMMOR/STÄMMOR**  
 NÄRARE 10:00 Mässa 11:00 Anna Olofsson 12:00  
 13:00 Hilda Lager 14:00-17:00 Unga  
 (Kammar) med Maria Håkberg & Lena Nordberg  
 VÄLKOM 18:00 Mässan/Gudstjänst 19:00-21:00

**SÖNDAG 2 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**ONSDAG 5 NOVEMBER**  
 RÖKRENSÅDAR 11:00 Gudstjänst 12:00-14:00  
 VÄLKOM 12:00 Lunchmusik 13:00-14:00 Gudstjänst 15:00  
 16:00-17:00 Mässa 18:00 Gudstjänst 19:00

**TORSdag 6 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**FRIDAG 7 NOVEMBER – 21 ÖRNEN & PÅST**  
 VÄLKOM 10:00 Mässa 11:00  
 VÄLKOM 12:00 Gudstjänst 13:00-14:00 Kläder  
 VÄLKOM 17:00 Barnens söndagskväll 18:00-19:00  
 SLÅP 19:00 Gudstjänst 20:00-21:00 Barnens söndagskväll 21:00-22:00

**LÖRDAG 11 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 12 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 18 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 19 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 25 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 26 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 3 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 4 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 10 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 11 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 17 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 18 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**LÖRDAG 24 NOVEMBER**  
 SLÅP 12:00 Lunchmusik Lena Nordberg orgel, Maria Håkberg  
 SLÅP 13:00 Lunch

**SÖNDAG 25 NOVEMBER**  
 VÄLKOM 12:00 Sepulchert 13:00-14:00  
 VÄLKOM 14:00 Lunchmusik 15:00-16:00 Mässa 17:00-18:00  
 VÄLKOM 19:00 Lovsångsmässa 20:00

**Retreat "Bara vara"**

En dag i stillhet och tystnad. Vi prövar yoga som med hjälp av ljud och ljus skapar trygghet och lugn. Utmaningen är att vara närvarande i det som sker utan att försöka kontrollera eller förändra det. Detta retreat är för dig som vill ta en paus från vardagen och återhämta sig. Priset är 1500 kr. Anmälan sker på plats. Begäran om antal platser.



**Barn som väcker funderingar**

I församlingen är det viktigt att barnen får vara och utvecklas. Detta retreat är för dig som vill ta en paus från vardagen och återhämta sig. Priset är 1500 kr. Anmälan sker på plats. Begäran om antal platser.



**Barnkalaset**

6 sept 11-14 Batussparken



på ett mindre tydligt sätt, i samband med planeringen av ett extraordinärt evenemang med vissa paralleller till "barnkalaset" på västkusten. Temat för evenemanget var "vägen till livet" (ett motiv som också kunde förstås i termer av pilgrimsvandring) och bland de inslag som föreslogs för barnen fanns klättervägg utanför kyrkan, clown och skattjakt efter pärlor till den så kallade "frälsarkransen" (ett armband där pärlor i olika färger och material materialiserar olika aspekter av den kristna tron). Klätterväggen föll i allmänt god jord; mitt intryck var att den förhållandevis smidigt kunde relateras till dagens tema. Vad gällde clownden däremot var meningarna delade, från bastant avvisande till premissen att clownden var en allvarlig figur, som inte alls var oförenlig med temat vägen till livet, och faktiskt också skulle kunna vara del av en mässa. Samtalet var rapt och engagerat. Men liksom många andra diskussioner under den löpande planeringen gav det i liten grad utrymme för de närvarande att stanna upp och fördjupa sina reaktioner eller reflektioner. Jag var som oftast en tyst observatör och vet därför inte varför somliga medarbetare tog avstånd från clownden eller på vilka grunder andra utmärkt väl kunde funna figuren på sin plats. Men det är värt att notera att de gjorde det. Clownden kom inte på agendan som en potentiellt publikdragande företeelse i största allmänhet, utan som en av många företeelser som för förslagsställarna mycket väl skulle kunna mobiliseras i budskapets tjänst. Om den faktiskt kom att ingå i programmet eller ej förmåler inte historien.

Det som väcker frågorna om gränslöshet, i sin tur, är primärt det diakonala arbetet. Diakoni är praktiskt kristet arbete för att ge stöd och hjälp till människor i utsatta situationer. Det kan inkludera samtal, hem- och sjukbesök, uppsökande verksamhet och skapande av mötesplatser av oli-

ka slag. Ofta ligger tyngdpunkten på samtal och stöd, även om den ovan nämnda stickprovsundersökningen också visar prov på mer ovanliga insatser. Till exempel definierar en församling på västkusten som diakoni både ”Musik och färgfrossa”, en skapande verksamhet för människor med intellektuella funktionshinder, där diakon, musiker, dramaterapeut och sjuksköterska samarbetar och projektet ”Handla för andra”, som är ett samarbete mellan kyrkan och lokala livsmedelsbutiker, där kyrkan tillhandahåller inköpslistor och butikerna sätter fram en kundvagn där köpta varor kan skänkas för vidare distribuering i kyrkans regi, och en skåneförsamling annonserar på sin webbplats ”trädgårdsdiakoni” med bland annat trädgårdsarbete och hantverk för människor som i en längre tid har stått utanför arbetslivet.

I den församling jag fick skugga vid deras medarbetarmöten ansvarade diakonerna för bland annat samtal, hembesök och ett flertal fasta mötesplatser där människor kunde få hjälp med både myndighetskontakter och praktiska göromål. Men i likhet med kolleger i grannförsamlingarna var de också bidragande när församlingen började engagera sig i en övernattningsverksamhet för flyktingar (som denna höst under en period var ovanligt talrika) och EU-migranter. Denna verksamhet innebar samarbete mellan både församlingar och frivilligorganisationer i Storstockholm och fungerade för församlingarnas del så att de upplät sängplatser i sina lokaler ett visst antal nätter per månad. Uppgiften var ny för arbetslaget, och att döma av interaktionen under de gemensamma planeringsmötena tog den plats på en redan full agenda. Saken var utpräglat praktisk. Den handlade om att skrapa fram madrasser och sängkläder, att handla in eller tigga samman mat och andra förnödenheter (en upptäckt i sammanhanget var hur villigt butiker i närområdet donerade för ändamålet), att ta emot och vara till hands för övernattningsgästerna under kvällen, själv övernatta i lokalen och städa upp efter att gästerna hade gått om morgonen. Arbetet innebar dubbelbemanning i treskiftspass under de dygn då sängplatser skulle erbjudas. På plats fick de medverkande erfara att de inte var ensamma. Parallellt med att de arbetade för att hjälpa människor blev de själva föremål för en hjälpapparat som band samman olika platser och aktörer i staden, till exempel genom att mat levererades till övernattningslokalerna eller att gäster skjutsades mellan järnvägsstationen och övernattningsrummen.

Vid de gemensamma planeringsmötena fördes ingen diskussion om varför denna uppgift skulle utföras. En möjlig tolkning är att den motiverades, utan att det någonsin behövde kommenteras, av det budskap som är kyrkans huvudsak. Vid de korta andakter som inledde medarbetarmötena sjöngs det till exempel psalmer med texter som: ”Hjälp mig älska min nästa, inte på avstånd men här, nu när han kommer och vädjar, nu när han vållar besvär” – eller ”Du är ett barn som ligger på ett jordgolv, du fryser om vi inte griper in”. Och formuleringen ”Det var rum för dem i härbärget”,

som aktualiserades närmare jul, relaterades då explicit till bland annat övernattningsverksamheten. Arbetslaget umgicks löpande med bilder och liknelser och ideal som handlade om att sörja för dem som är i nöd och möta Gud i det som är svagt och behöver hjälp. Mot den bakgrunden kan det ha varit svårt eller omöjligt, för den som till äventyrs tvekade, att öppet ifrågasätta om det verkligen var deras sak att ordna sängplatser för flyktingar eller EU-migranter på tillfälligt besök.

I praktiken fick jag dock också intryck av att övernattningsverksamheten flyttade in i redan fulla scheman, utan att det helt tydligt framgick vad som skulle vika för att den skulle kunna ta plats. Under de första månaderna gjordes scheman upp vid sittande bord på veckomötena, och det fanns ett par tillfällen då det framstod som tveksamt om arbetslaget hade resurser nog för uppgiften. Men det hela gick trots allt i lås varje månad, och de kunde komma till möte dagen efter ett övernattningsspass med den sortens uppslupna glädje som kan uppstå i en grupp när den har rott något ovan och praktiskt i hamn tillsammans. En kommentar när saken utvärderades var att en bieffekt var att de lärde känna varandra på ett annat sätt, underförstått till det bättre. Så småningom slussades mer och mer av det praktiska arbetet över på frivilliga medarbetare, vilket uppenbarligen också gjorde uppgiften mer hanterlig.

Jag har refererat saken så pass utförligt av två skäl; för att den visar hur uppfordrande en bokstavlig förståelse av det kristna budskapet kan vara för en församling som vill sträcka sig ut i samtiden, bortom sina traditionella uppdrag, och för det andra att den kan bidra till att tydliggöra vilken central roll diakonerna kan ha i detta sammanhang. Deras speciella uppgift enligt vagningslöften – det vill säga det som artikuleras bara i deras löften och inte i prästernas – är att ”hjälpa dem som behöver er tjänst och stå på de förtrycktas sida” (*Den svenska kyrkohandboken del II*, 2003 s. 33). När *Sydsvenskan* rapporterar från diakonvagning i Lund i augusti 2015 exponerar den i ingressen särskilt frågan: ”Vill ni stå på de förtrycktas sida?” (vilket i sig är tänkvärt, om vi reflekterar över hur den löpande presstäckningen bidrar till att forma bilder av och förväntningar på kyrkans uppdrag) – och den noterar också kandidaternas rungande ja (Rydén 2015). Den som har avgett detta löfte inför Gud hamnar rimligtvis i första linjen när kyrkan ska ta socialt ansvar, och ju mer en församling öppnar sig mot omvärldens behov, desto större blir uppgiften. I princip är den gränslös.

En tredje aspekt av övernattningsexemplet ovan är dock att det också visade hur ett i princip ändlöst behov av hjälp kan kondenseras ner till en insats som är avgränsad i tid och rum. Eftersom ingen ifrågasatte satsningen vid mötena var det inte heller någon som vid sammanträdesborden satte ord på den fråga som aktualiserades i mitt bakhuvud – vad tänker de om att behovet kvarstår bortom de nätter då de kan hjälpa? Men frågan fick ändå sitt svar, den dag då församlingen till sitt veckomöte hade inviterat en samordnare från en organisation som var aktiv i hjälpen och operativ i

samarbetena kyrkor och andra aktörer emellan. Han bidrog med många praktiska råd och tips, och i samtalet med honom kristalliserades också ut ett övergripande förhållningssätt som indirekt adresserade min reflektion: även om de inte kunde ändra världen (eller i just detta fall det land migranterna kom ifrån), så kunde de lindra akut nöd tillfälligt.

Att kyrkan har ett viktigt uppdrag som ”välfärdsaktör” har uppmärksamhets mer och mer på senare år (det speglas också i de grenar av den religionssociologiska och teologiska forskning som jag inte berörde inledningsvis i artikeln, inte minst inom det pågående forskningsprogrammet *The Impact of Religion – Challenges for Society, Law and Democracy* (<http://www.crs.uu.se/Forskning/impactofreligion/>); se även Pettersson 2013, s 50 ff och *Sedd men oseed* 2016, del III). Detta är en förskjutning som på ett plan ligger väl i linje med de undersökningar om medborgarnas värdering av kyrkans olika verksamheter, som refererades i det föregående. Samtidigt öppnar ett starkare socialt ansvarstagande också för kritik av att verksamheten politiseras. När kyrkan, särskilt på nationell nivå, tar ställning i frågor som har med utsatthet, diskriminering eller flyktingpolitik att göra brukar protesterna inte vara långt borta.

## ATT VARA KYRKA PÅ EN MARKNAD – OM ÖVERSÄTTNINGAR OCH DIALOGER

En av kyrkans samtida utmaningar är att den i allt högre grad måste konkurrera om uppmärksamhet och – i ord och handling – argumentera för sin relevans på en ”livssynsmarknad” som är stor och mångfasetterad. Församlingarna måste, så att säga, för att genomföra sitt uppdrag inte bara bedriva en angelägen och meningsfull verksamhet, utan också arbeta aktivt för att göra denna känd och attraktiv för människor som ännu inte har upptäckt den och inte av eget initiativ skulle söka sig till den. Temat aktualiserar frågor om hur traditionellt kristna formuleringar, symboler och budskap kan översättas eller ompaketeras för en ovan motpart på ett sätt som samtidigt gör dess innebörd rättvisa för dem som redan är införstådda och engagerade.

En tillbakablick på en av de första intervjuer jag gjorde med praktiserande präster vid millennieskiftet tyder på att uppgiften redan då var uppenbar och angelägen. Den intervjuade relaterade den till att samhället hade blivit mer mångkulturellt och mångreligiöst och att kyrkan inte ensam kunde göra anspråk på att förvalta en sanning som var giltig för alla. Han värjde sig mot ordet marknad på grund av alla de kyrkokonträra konnotationer det bar med sig, men visualiserade trots det, om än en smula motvilligt, omgivningen som ett stort torg där många röster hördes och där även kyrkans, eller församlingarnas, måste tränga igenom. Det som framstår som radikalt annorlunda, jämfört med idag, är snarast medlen för att kommunicera. Hans församling höll vid denna tid på att försöka få till stånd ”någon sorts informa-



törstjänst”, och han visste att alla församlingar i närområdet ”kämpade på” med informationsfrågor. Min egen minnesbild är att detta var en tid då tryckta församlingsblad ännu kunde vara anspråkslösa svartvita trycksaker och att "hemsidor" var en innovation som bara nätt och jämnt hade börjat införas.

Ungefär vid samma tid uppträdde emellertid plötsligt en rad spektakulära annonser med Svenska kyrkan som helhet som avsändare. Bland annat fanns en serie uppslag där ytan dominerades av ett enstaka föremål parat med ett enstaka ord. En 100 grams chokladkaka var kombinerad med ordet Tröst (som stod infällt i den cirkel där firmans märkesnamn brukar stå), en mobiltelefon hade beteckningen Bekräftelse, ett paket cigaretter hade fått märkesnamnet raderat och ersatt med Gemenskap, en skraplott hade beteckningen Hopp och ett kreditkort var märkt Trygghet, och så vidare. Svenska kyrkans kommentar till bilderna, innan de undertecknade med namn och vapensköld, var ”Letar du på rätt ställe?”. På dess webbplats finns ännu, mer än tio år efter satsningen, bevarade några av uppföljningstexterna. Om tröst, till exempel, kan man där läsa både en kort betraktelse med hänvisning till bibelberättelser, en psaltarpsalm, en bön av Augustinus och en bön skriven av en tolvårig flicka (<https://www.svenskakyrkan.se/letardu2003/trost-2.htm>). Den som bara såg plakaten ute i stadsrummet eller på dagstidningarnas helsidor, däremot, nåddes inte av dessa ansatser till teologisk fördjupning av budskapet. Och annonserna väckte mycket debatt, inte bara grund av de kostnader som projektet var förknippat med, utan också på grund av dess verkningsmedel och urvalet av motiv. Ett argument mot utformningen var att kyrkan borde använda sina egna starka symboler och bilder, ett annat att annonserna exponerade bara en del av kyrkans budskap (och att till exempel nyckelord som Iver, Motstånd, Lidelse och Rätt saknades, liksom Synd och Skuld).<sup>14</sup> De som var positiva, däremot, såg provokationen och överraskningseffekten som en god metod, därför att den fick människor att stanna upp och reagera. Satsningen i sin helhet, som innefattade flera bildserier, har analyserats i en uppsats i medie- och kommunikationsvetenskap (von Schedvin Åkesson 2005). Författarens tolkning var då – i viss motsättning till de reaktioner som refererades ovan – att kampanjen med närbilderna var mer traditionellt luthersk till sitt innehåll och representerade en mer dömande hållning än andra inslag i reklamprojektet, som sträckte sig över flera år. Hon drog också slutsatsen att bilderna sannolikt skulle appellera positivt till de människor som redan hade en välvillig inställning till Svenska kyrkan, men däremot uppfattas som moraliserande av de på förhand negativt inställda (2005 s. 44f).

<sup>14</sup> De första fyra nyckelorden lyftes fram i en insändare i *Kyrkans tidning* nr 24/2001 vars rubricering och författare jag inte har kunnat återfinna. För de övriga refererade reaktionerna är mitt enda belägg att jag, även då på basis av pressmaterial, har refererat till dem i ett föredrag hösten 2001.

I det hörn av Svenska kyrkans webbplats där rester av kampanjen finns bevarade fanns också en ruta med svar på vanliga frågor om reklamkampanjen (<https://www.svenskakyrkan.se/letardu2003/fraga1.htm>). Där framgår att en drivkraft var att nå ut med information till de medlemmar som ”aldrig besöker eller har kontakt med sin församling” och att det fanns en ambition om att i tur och ordning adressera olika målgrupper – men också att uppdraget att kommunicera med alla medlemmar vid denna tid upplevdes som relativt nytt för de anställda och att detta var ett av skälen till att de anlätade extern expertis. Om den planerade satsningen genomfördes till slut eller ej kan jag inte säga med säkerhet, men jag håller för starkt troligt att så inte var fallet.

Femton år senare har uppgiften att synliggöra kyrka och församlingar i media flyttat fram sina positioner på många sätt. Få församlingar torde idag klara sig utan något slags informatörstjänst – även om innehavarna numera hellre vill omtalas som kommunikatörer, som för att markera att information inte är en envägskommunikation. Kanalerna har breddats så att webbplatserna har blivit standard (även om en rundresa inom landets församlingar visar på en skiftande ambitionsnivå i deras utformning), och på bred front supplerats även med andra digitala kommunikationskanaler. Men utmaningen att profilera och tydliggöra församlingarnas budskap kvarstår. I den uppgiften möts två slags expertis: de som tar aktiv del i kärnverksamheten, och de som är professionella på att nå ut med information. I det följande ska jag exemplifiera hur ett sådant möte kunde gestalta sig i det arbetslag jag fick gästa.

Exemplet består av en ganska utdragen diskussion om en formulering. Bakgrunden är att arbetslaget hade tagit del av förra årets verksamhetsstatistik och återvänt till de nyckelord för sin värdegrund och den vision som de tidigare hade enats om. I samband med uppgiften att öka antalet deltagare vid gudstjänster och andra aktiviteter noterades något som en anställd med administrativa uppgifter tentativt hade benämnt må bra-verksamheten. Formuleringen väckte höjda ögonbryn hos teologer, diakoner och andra direkt involverade i det som i sammanhanget tydligt framstod som kyrkans kärnverksamhet. Diskussion uppstod både vid det stora sammanträdesbordet vid flera på varandra följande möten och vid några tillfällen i pass i smågrupper. Alternativa ord och uttryck kastades fram och prövades i tur och ordning och ibland i repris. Omsorgsverksamhet var ett förslag på en mer adekvat formulering, livsstöd likaså. Men hur skulle man i så fall förmedla den andliga dimensionen? Hur skulle man få fram ”essensen av det heliga”? som en medarbetare uttryckte det. Ordet stöd ifrågasattes för att det var enkelriktat (i likhet med hur man i många andra sammanhang undvek ord som markerade en skillnad mellan dem som var inne och dem som var utanför eller mellan anställda och frivilliga, eller som när man påminde om att de som var med på gudstjänsten inte var gäster eller besökare utan deltagare). Några prövade att sätta ord på visionen

om omsorgsarbetet i termer av livsrum, rum för livet, eller rum där livet får plats. Men en annan påminde om vilka konnotationer livsrum har på tyska, och ordet föll. En av teologerna noterade att solidaritet var ett ord som väckte vänsterassociationer; hade det inte varit för det, så hade man kunnat ha som målsättning att ”öka solidaritetsverksamheten”. Någon annan trodde att dessa konnotationer inte längre var så starka, och att formuleringarna skulle kunna fungera. Ett argument som fördes fram till stöd för uttrycket må bra var att ambitionen att få människor att må bra – eller bättre – var något som i praktiken genomsyrade alla kontakter som församlingens anställda hade med människor som sökte sig till kyrkan, även till exempel genomförandet av en värdig begravning. Men flera av medarbetarna svarade ändå bastant nej på frågan om de kunde sluta upp bakom uttrycket. Vid slutet av ett av mötena reflekterade en av prästerna över att den verksamhet som skulle öka väl egentligen var den diakonala. En av hennes kolleger höll med, och framhöll att diakoni var ett värdeord som appellerade till många parter i deras omgivning. Alternativformuleringar stöttes och blöttes en runda till, men allt mer verkade tyda på att diakonal verksamhet var den bästa formuleringen. En medarbetare som då lite klenroget frågade om detta verkligen tydliggjorde för de inblandade vad arbetet handlade om fick till svar att för den som arbetade i kyrkan var uttrycket en självklarhet. Därmed var saken utagerad den dagen. Men helt avslutad var den uppenbarligen inte. Några veckor senare hörde jag någon kommentera att det hade raderats på tavlan på kansliet, och när jag ytterligare några veckor senare råkade passera skrivtavlan själv såg jag spåren av en liten dragkamp i tusch på den svagt grönaktiga ytan. Underst i en lista över mål stod ”Öka..... verksamheten” och ”wellbeing”? skrivet tentativt strax ovanför, inskjutet som ett förslag. Under stod – med annan färg och annan stil: – ”vad hände med diakonin?”.

Jag har refererat det här provandet av ord så pass utförligt av två skäl. Det mest centrala är att något som uppenbarligen var mycket viktigt för alla berörda stod på spel. För präster och diakoner handlade det om att de inte ”bottnade i” – det vill säga inte kunde försvara eller känna igen sig i – den föreslagna formuleringen. Den var inte bara inadekvat i förhållande till hur de själva förstod sin profession och sin uppgift, utan direkt missvisande. ”Om må bra är överskriften kan jag jobba på spa”, som en av dem sa; ”jag jobbar med att hantera livet, ups and downs”. Medarbetare vars professionella identitet i högre grad fick näring från kommunikations- eller marknadsföringssektorerna, däremot, bottnade på motsvarande sätt inte per automatik i de ord som appellerade till teologerna, och misstänkte som synes ibland också att dessa inte var omedelbart förståeliga för alla berörda.

Det andra skälet till att jag fann dialogen intressant var att den öppnade för försök att verbalisera det som från teologiskt håll var angelägna bottnar i vardagsverksamheten. Eftersom de möten jag fick delta i samlade medarbetare av alla kategorier ägnades de ofta åt praktiska frågor och administra-

tion av det kyrkliga arbetslivets gemensamma vardag, och det var långt ifrån alltid som de gav utrymme åt samtal om de ”andliga” och ”heliga” dimensionerna i det som präster, diakoner, pedagoger och musiker sysslade med till både till vardags och om söndagarna. Desto mer tydliggjorde mötena emellanåt att arbetslaget rymde olika slags expertis och kompetens, och att några av medarbetarna var mindre hemmastadda i kyrkliga traditioner än andra. Detta kan i sig vara en stor tillgång för en kyrka som vill nå de ännu inte införstådda. Det bäddar också för att översättningsuppgiften flyttar in i de egna arbetslokalerna, djupare in i den kyrkliga vardagen.

Ur ett kulturvetenskapligt perspektiv kan alla försök att gestalta kyrkans budskap betraktas som översättningar. Alla symboler, ord och praktiker är försök att materialisera eller ge gestalt till något som också skulle kunna verbaliseras eller gestaltas på andra sätt. Men det som har beskrivits ovan kan betraktas som en översättningsproblematik av ett särskilt genomgripande slag, en där ord, begrepp och företeelser från en kristen domän möter ett språk eller en logik som kommer ur helt andra sammanhang. (En annan detalj i samma genre var om de som begär utträde ur kyrkan kunde betraktas som missnöjda kunder eller ej; att det ordet var ett stilbrott inom kyrkans väggar föreföll dock alla berörda vara ense om.) Att översätta mellan domäner på detta sätt är en nyttig och viktig uppgift, men den kan också vara tids- och energikrävande. I det sammanhanget kan vi notera en annan fråga som ibland formulerades när ett diskussionstema seglade upp vid mötena i arbetslaget: ”Hur lång tid får det ta?”. Att den tid som i praktiken stod till buds uppfattades som knapp blev ibland ganska uppenbart.

## AVSLUTNING

Det är självklart omöjligt att i ett litet format göra en organisation av Svenska kyrkans dimension rättvisa. Den föregående texten kan kanske bäst läsas som en påminnelse om samfundets olika existensformer, dess komplexitet och vidden av vad det har att brottas med – inte minst då dess interna spänning mellan i hög grad självstyrande enheter på lokalnivå och behovet av sammanhållning inom organisationen som helhet. Som ännu en dimension, som jag knappast alls har beaktat i det ovanstående, tillkommer det faktum att kyrkan på ett nationellt plan inte heller är sig själv nog, utan del av det som i högtidliga sammanhang kan kallas den världsvida kristenheten – där frågorna om vad som är mainstreamversioner och avvikande minoriteter kan få helt andra proportioner och andra svar.

Kyrkohandboksrevisionen gestaltar spänningen mellan variation och enhetlighet med avseende på hjärtat av lära och gudstjänstpraktik. ”Vardagsarbetets” inriktning och gränser bottnar i frågor om hur kristen övertygelse ska gestaltas genom handling och aktion utanför kyrkorummets och gudstjänstens tid och rum, oftast då med fokus på människor som

både behöver och gärna tar emot stöd och hjälp. Reflektionerna om marknadsföring och översättningar i sin tur drar istället uppmärksamheten mot relationen mellan samfundet och de människor i dess omgivning som har ett svalt eller obefintligt intresse för dess existens och dess verksamheter, är tillfreds med en sporadisk kontakt med ett urval av det som sker i kyrkans regi, eller, som Claesson (2012, s 15) formulerar det, tänker att kyrkan är bra för någon annan än dem själva. Den problematik som diskuteras i samband med marknadsföringsfrågorna öppnar en dörr på glänt mot en värld som fungerar på helt andra premisser än kyrkans, och därmed också för mer svindlande översättningsdialoger – även om utmaningarna i att enas om språk, liturgisk praktik och utformning av vardagsarbetet i sig kan vara stora nog.

En viktig aspekt som – som sagt – har kommit i skymundan i det ovanstående är att kyrkan, varken i hennes egen självförståelse eller ur ett rent empiriskt perspektiv, kan reduceras till de anställda. Till dem som bär verksamheten hör också de frivilliga medarbetare som omtalas som volontärer och ideella, de förtroendevalda som bildar de organ som står för den demokratiska styrningen av samfundet, och sist men inte minst var och en som medverkar i det som sker inom kyrkans ram. Till församlingarna i den vidaste förståelsen av begreppet hör dessutom inte bara de aktiva eller redan medverkande, utan alla dem som bor eller vistas på församlingens territorium. Utan den premissen skulle mycket av den utåtriktade verksamheten vara svårare att förstå, eller motivera.

Ett genomgångstema i materialet på såväl lokal som nationell nivå är rörelsen mot ökad differentiering, valfrihet och myndiggörande – oavsett om det handlar om församlingar eller pastorat i relation till kyrkan som helhet, eller om grupper och individer i relation till kyrkans fastställda formulär och ritualer. Det är svårt att inte se detta som en spegling av samtidens djupt kända ideal om individers frihet att själva forma sina liv och sina identifikationer – och i vissa avseenden också som utslag av marknadens obönhörliga logik, där valbarhet är en av systemets grundbultar. Samtidigt kvarstår dock i vissa stycken samfundets mer monolitiska karaktär. En företeelse man kan notera på det kontot är den territorialprincip som säger att människor ska vara medlemmar i eller höra till den församling där de är folkbokförda. Det är en princip som på ett radikalt sätt kontrasterar mot den individualiserings- och valfrihetsmatris som dominerar i många andra samhällssektorer av idag. Den har tunga ekonomiska implikationer, eftersom medlemsavgifterna är en central intäktspost. Men den har också en stark teologisk motivering (för en lättillgänglig introduktion, se Kristensson Ugglå 2012) som förmodligen gör att den i det längsta kommer att bibehållas, oavsett hur mycket den framstår som en anomali i samtiden.

Jag vill dock avrunda med en annan reflexion, som även den är relaterad till frågan om variation och sammanhållning. Den springer delvis ut av kritiken mot handboksförslaget, där ett återkommande tema har varit farhågor-

na för att gudstjänstpraktikerna, om förslaget gick igenom, skulle bli så olika från plats till plats och landsdel till landsdel att människor inte skulle känna igen sig när de kom till gudstjänst i en främmande kyrka. Oavsett om detta är ett problem i sig (för att det hindrar det djupa deltagande som är betingat av att man inte behöver kontrollera en agenda eller riskerar att bli överraskad av ett ovant inslag i liturgin) eller om igenkännandeargumentet är vikarierande (för ståndpunkten att vissa former och formuleringar är oacceptabla i sig och därför måste hindras från att få inpass), så är en möjlig följdfråga var gränserna går för hur mycket inre variation en kyrkas praktik och lära kan rymma. Men utifrån den modell som Eriksson (2012) skisserade; att det som är gemensamt är en bank av tradition som människor är orienterade i och förhåller sig aktivt till, kan svaret kanske vara ”mer än vad som hittills har varit föreställningsbart”.

## KÄLLOR OCH LITTERATUR

### Källor

#### *Press*

- Andersson, Gunnar. 2001. Varning för kätteriets gungfly. I: *Kyrkans tidning* nr 19/2001.
- Egnell, Helene. 2001. Gud fortfarande man i nya kyrkohandboken. I: *Kyrkans tidning* nr 9/2001.
- Engström, Börje. 2001. Onödigt handboksförslag. I: *Kyrkans tidning* nr 10/2001.
- Jönsson, Sofia Lilly. 2015. Boken som borde engagera kulturen. I: *Svenska Dagbladet* 30 maj 2015.
- Jönsson, Lilly Sofia. 2016. Rädda skriften för svenskans skull! I: *Expressen* 17 februari 2016.
- Kansbod, Ewa Lena. 2014. Kyrkokansliet behöver musikhandläggare. I: *Kyrkans tidning* nr 42/2014.
- Kyrknyckeln* nr 3/2014. Församlingsblad från Svenska kyrkan i Vallda, Släp och Kullavik.
- Larsson, Bo. 2001. Gud, orden om Gud och kyrkohandboken. I: *Kyrkans tidning* nr 17/2001.
- Rydén, Daniel. 2015. Diakoner vigda till att hjälpa. I: *Sydsvenskan* 23 augusti 2015.
- Samuelsson, Sven. 2001. Våga nyöversätta och nytolka välsignelsen. I: *Kyrkans tidning* nr 2/2001.
- Schottenius, Maria. 2015. Protestera innan kyrkohandboken förstör kulturarvet. I: *Dagens Nyheter* 3 juni 2015.
- Schottenius, Maria. 2016a. Mobilisera mot Kyrkohandboken, innan det är för sent. I: *Dagens Nyheter* 19 februari 2016.
- Schottenius, Maria. 2016b. Kyrkohandboken är ingen intern liten angelägenhet. I: *Dagens Nyheter* 4 maj 2016.
- Strömberg, Hans. 2001. Snart är poesin borta. I: *Kyrkans tidning* nr 1/2001.

### Elektroniska källor

<http://www.crs.uu.se/Forskning/impactofreligion/>, presentation av forskningsprogram, hämtat 170105.

- <http://www.ctr.lu.se/forskning/vetenskapliga-sallskap/luca/>, om Lunds universitets Kyrkohistoriska arkiv (LUKA), hämtat 161118.
- <http://www.kyrkanstidning.se/nyhet/har-ar-svaren-pa-fragorna-om-kyrko-handboksarbetet>, hämtat 161226.
- <http://kyrkligdokumentation.nu/remisshbf16.htm>, sammanställning av till kyrkostyrelsen inkomna svar på remiss ang. kyrko-handboks-förslaget 2016, hämtat 161211.
- <http://www.riksdagen.se/sv/dokument-lagar/>, Lag (1998:1591) om Svenska kyrkan, hämtat 161104.
- [http://www.scb.se/sv/\\_/Hitta-statistik/Regional-statistik-och-kartor/Regionala-indelningar/Forsamlingar/](http://www.scb.se/sv/_/Hitta-statistik/Regional-statistik-och-kartor/Regionala-indelningar/Forsamlingar/), Församlingar 2016, LKF: Församlingar, koder och namn, hämtat 161104.
- <http://www.svd.se/debatten-om-tro-las-inlaggen/om/debatt>, se även [https://web.archive.org/web/20040603222725/http://www.svd.se/dynamiskt/Brannpunkt/did\\_4876068.asp](https://web.archive.org/web/20040603222725/http://www.svd.se/dynamiskt/Brannpunkt/did_4876068.asp), hämtat 161111.
- <https://www.svenskakyrkan.se/forskning>, om forskningsenheten, hämtat 161111.
- <https://www.svenskakyrkan.se/kyrko-handboken>. Samlingsplats med underavdelningarna Om förslaget; Frågor och svar; Tidsplanen; Organisationen; Dokument. Dokument och översikter hämtade 161125.
- <https://www.svenskakyrkan.se/kyrkomotet/vadarkyrkomotet>, hämtat 161104.
- <https://www.svenskakyrkan.se/kyrkoordningen>. Dokumentet uppdateras årligen; den version som har använts som referens är 2016 års, hämtad 161104.
- <https://www.svenskakyrkan.se/letardu2003>, utveckling av temat tröst, hämtat 170102.
- <https://www.svenskakyrkan.se/letardu2003/fragal.htm>, svar på vanliga frågor, hämtat 170102.
- <https://www.svenskakyrkan.se/statistik>, Svenska kyrkans medlemsutveckling 1972–2015, hämtat 161104, Besök i Svenska kyrkans gudstjänster 1990–2015, hämtat 161201.

### Litteratur

- Ask, Jenny, 2014: *Lyssna till ditt hjärta: Muslimska moderskap och modrandets villkor i Sverige*. Stockholm. (Diss.)
- Bandak, Andreas & Jørgensen, Jonas Adelin, 2012: Foregrounds and Backgrounds – Ventures in the Anthropology of Christianity. I: *Ethnos* 77 (4):447–458.
- Beckford, James A., 2006: The Sociology of Religion in the Nordic region as Seen from the Other Side of The North Sea. I: *Nordic Journal of Religion and Society* 19 (1):1–11.
- Bell, Catherine, 2009: *Ritual: Perspectives and dimensions*. Oxford.
- Blehr, Barbro, 2008: 'Det är så jag tänker': Om prästers egenansvar och religiös förändring. I: *På spaning. från Svenska kyrkans forskardagar 2007*. Red. Eriksson, Anne-Louise. Stockholm. S. 295–312.
- Botvar, Pål Ketil, 2000: Kristen tro i Norden: Privatisering och svekkelse av religiöse dogmer. I: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Red. Gustafsson, Göran & Petterson, Thorleif. Stockholm. S. 74–96.
- Bringéus, Nils-Arvid, 1958: *Klockringningsseden i Sverige*. Stockholm. (Nordiska museets handlingar; 50.) (Diss.)
- 1993: Hilding Pleijels frågelista "Kyrklig folklivsforskning". I: *Hilding Pleijel Symposium: 19 oktober 1893–19 oktober 1993: Ett hundraårsjubileum*. Lund. S. 13–28.

- Bringéus, Nils-Arvid, 1997: *Folklig fromhet: Studier i religionsetnologi*. Stockholm.
- 2005: *Den kyrkliga seden*. Stockholm.
- Bruce, Steve & Voas, David, 2010: Vicarious Religion: An Examination and Critique. I: *Journal of Contemporary religion*, 25 (2)243–259.
- Bäckström, Anders, 2000: De kyrkliga handlingarna som ram, relation och välbefinnande. I: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*. Red. Gustafsson, Göran & Petterson, Thorleif. Stockholm. S. 134–171.
- Cannell, Fenella, 2005: The Christianity of Anthropology. I: *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 11:335–356.
- Folkkyrka nu? Samtal om utmaningar och möjligheter*. Red. Claesson, Urban. 2012. Uppsala.
- Claesson, Urban, 2012: Att minnas folkkyrkan – för framtida möjligheter. I: *Folkkyrka nu? Samtal om utmaningar och möjligheter*. Red. Claesson, Urban. Uppsala. S. 12–20.
- Coleman, Simon, 2012: Anthropology on Shifting Grounds. I: *Ethnos* 77(4):556–563.
- Current Anthropology* 2014: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. Vol. 55, No. S/Supplement/10.
- Davie, Grace, 1990: Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain? I: *Social Compass* 37 (4):44–469.
- 1999: Europe: The Exception That Proves the Rule? I: *The Desecularization of the World: Resurgent religion and World Politics*. Red. Berger, Peter L. Grand Rapids, Mich. S. 65–83.
- 2000: *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford:
- 2015: Studying religion in the Nordic Countries: An External View. I: *Nordic Journal of Religion and Society* 28 (2): 101–116.
- Demerath, N.J. III., 2000: The Rise of "Cultural Religion" in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. I: *Social Compass* 47 (1):127–139.
- Den svenska kyrkohandboken del II; Vignings- Sändnings-Mottagnings- och Invigningshandlingar*, 2003. Stockholm.
- Edgardh, Ninna, 2010: *Gudstjänst i tiden: gudstjänstliv i Svenska kyrkan 1968–2008*. Lund.
- Ekman, Kerstin, 2003: *Skraplotter*. Stockholm.
- Ellverson, Karl-Gunnar, 2003: *Handbok i liturgik*. Stockholm.
- The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*. Red. Engelke, Matthew & Tomlinson, Matt. 2006. New York.
- Ethnos* 2012: /Temar om Anthropology of Christianity/. Vol. 77, nr 4.
- Eriksson, Anne-Louise, 2012: *Att predika en tradition: Om tro och teologisk litteracy*. Lund.
- Frankiel, Tamar, 2003: The cross-cultural study of Christianity: an historian's view. I: *Religion* 2003:281–289.
- Gerholm, Lena, 2002: Att övervinna frestelser: Om maskulinitet och sexualitet bland muslimer i dagens Sverige. I: *Lust, lidelse och längtan: Kulturella perspektiv på sexualitet*. Red. Gerholm, Lena. Stockholm. S. 147–165.
- 2005: Kroppen i tron – tron i kroppen: Muslimska mäns förhandlingar om mat, kön och sexualitet. I: *Tankar från baslinjen : humanister om idrott, kropp och hälsa : festskrift till Mats Hellspong*. Red. Fundberg, Jesper, Ramberg, Klas & Waldetoft, Dan. Eslöv. S. 306–314.
- Gudmundsson, Magnus, 2001: *Tarot: New age i bild och berättelse*. Stockholm. Diss.
- Gunnarsson, David, 2015: *Gäst i Sverige: Sanningsregimer, villkorade*



- själv(re)presentationer och nationell tillhörighet vid moskévisningar i Stockholm.* Stockholm. Diss.
- Gustafsson, Göran, 2000: Värdegemenskapen kring de nordiska folkkyrkorna. I: *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen.* Red. Gustafsson, Göran & Petterson, Thorleif. Stockholm. S. 97–133.
- Gustavsson, Anders, 1976: *Forskning om folkligt fromhetsliv: En analys av temat etnologin och grannvetenskaperna med särskild hänsyn till Norden.* Lund. (Småskrifter från Etnologiska Sällskapet i Lund 3.)
- 1993: Religionens roll i vardagen i svenskt folkliv. I: *Hilding Pleijel Symposium: 19 oktober 1893–19 oktober 1993: Ett hundraårsjubileum.* Lund. S. 29–50.
- 2012: *Cultural studies on Folk Religion in Scandinavia.* Oslo.
- 2014: Rec. av Karlsmo, Emelie, Lindblad, Jakob & Widmark, Henrik, red: ”De kyrkliga kulturarven: Aktuell forskning och pedagogisk utveckling”. I: *Rig* 97. S. 245–246.
- 2015: Rec. av Bergström, Carin: ”Mitt i byn: Med kyrkan som följeslagare genom Sveriges historia”. I: *Rig* 98. S.151–152.
- 2016: Rec. av Sporrang, Ulf, red: ”Kyrkan i landskapet”. I: *Rig* 99. S.122–123.
- Gustavsson, Caroline, 2016: *Delaktighetens kris: Gudstjänstens pedagogiska utmaning.* Skellefteå.
- Hann, Chris, 2007: *The Anthropology of Christianity* per se. I: *Arch.europ.social* 58 (3):383–410.
- Ideström, Jonas, 2012: *Folkkyrkotanken – innehåll och utmaningar:* En översikt över studier under 2000-talet. Uppsala. (Svenska kyrkans forskningsenhet; 2.)
- James, Wendy & Johnson, Douglas H, 1998: /Inledning till/ *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion. Presented to Godfrey Lienhardt.* Oxford. (JASO Occasional Papers; 7.)
- Karlsson Minganti, Pia, 2007: *Muslima: Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige.* Stockholm. (Diss.) (2. reviderade upplaga 2014.)
- Kasselstrand, Isabella, 2015: Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden. I: *Sociology of Religion*, 76 (3):275–294.
- Keane, Webb, 2002: Sincerity, ”Modernity”, and the Protestants. I: *Cultural Anthropology* 17 (1):65–92.
- 2003: *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter.* Berkeley.
- Kristensson Ugglå, Bengt, 2012: Öppenhet och egenart – Gustaf Wingren, folkkyrkan och nätverkssamhället. I: *Folkkyrka nu? Samtal om utmaningar och möjligheter.* Red. Claesson, Urban, red. Uppsala. S. 27–46.
- Lewis, Katarina, 1997: *Schartauansk kvinnofromhet i tjugonde seklet: En religions-etnologisk studie.* Uddevalla. (Diss.)
- Lindström, Susanne, 2005: *Kamp om rummet: En studie av heteronormativitet i Svenska kyrkan.* Umeå. (Diss.)
- Material religion* 2005: Editorial. 1 (1):4–9.
- Meyer, Birgit, Morgan, David, Paine, Crispin & Plate, S. Brent, 2014: Material religion's first decade. I: *Material religion* 10 (1):105–111.
- Meurling, Birgitta, 1996: *Sarons liljor? En etnologisk studie av prästfruars könskonstituering.* Stockholm. (Diss.)
- 1999: Tro, kön och makt – prästfamiljen som könsrelation. I: *Familj och kön: Etnologiska perspektiv.* Red. Meurling, Birgitta, Lundgren, Britta & Lövkrona, Inger, Lund. S. 80–98.
- 2000: Från altarring till prästgårdskök. Om plats, rum och kön. I: *Rig* 83 (4): 206–219.

- 2002a: The pure heart: The construction of professionalism among Swedish clergywomen. I: *Arv* 58: 125–137.
- 2002b: Sisters of Christ: The gender constitution of Swedish clergywomen. I: *Ethnologia Europaea*. 32: 25–34.
- Modéus, Martin, 2005: *Mänsklig gudstjänst: Om gudstjänsten som relation och rit*. Stockholm.
- Pettersson, Per, 2011: State and religion in Sweden: Ambiguity between disestablishment and religious control. I: *Nordic Journal of religion and Society* 24 (2):119–135.
- Per, 2013: *Utmaningar för Svenska kyrkans identitet. När behovet av kyrkan ökar men söndagsgudstjänsterna minskar*. Karlstad.
- Pleijel, Hilding, 1943: Kyrklig folklivsforskning: Ett problem och ett program. I: *Svensk tidskrift*, 31 december 1943. S. 194–201.
- Reimers, Eva, 1995: *Dopet som kult och kultur: Bilder av dopet i dopsamtal och föräldraintervjuer*. Stockholm. (Diss.)
- Robbins, Joel, 2003: What is a Christian? Notes toward an anthropology of Christianity. I: *Religion* 33:191–199.
- 2007: Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. I: *Current Anthropology* 48 (1):5–17 (med kommentarer t o m s 38 och samlad litt.lista).
- 2014: The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions. An Introduction to Supplement 10. I: *Current Anthropology* 55, Supplement 10. S. 157–171.
- Rosenius, Marie, 2015: *Svenska kyrkan samma kyrka? Ecklesiologi före och efter relationsförändringen mellan kyrka och stat*. Skellefteå. (Diss.)
- Sedd men osedd: om folkkyrkans paradoxala närvaro inför 2020-talet*. Red. Bäckström, Anders & Wejryd, Anders, 2016. Stockholm.
- von Schedvin Åkesson, Cecilia, 2005: Letar Svenska kyrkan på rätt ställe? En kritisk diskursanalys av Svenska kyrkans reklamkampanjer. Uppsala universitet, Institutionen för informationsvetenskap, enheten för medier och kommunikationsvetenskap. D-uppsats framlagd vårterminen 2005.
- Scott, Michael W., 2005: "I Was Like Abraham": Notes on the Anthropology of Christianity from the Solomon Islands. I: *Ethnos* 70 (1):101–125.
- Straarup, Jørgen & Ekberg, Mayvor, 2012: *Den sorgglöst försumliga kyrkan belyst norrifrån*. Skellefteå.
- Svensson, Ingeborg, 2007: *Liket i garderoben: En studie av sexualitet, livsstil och begravning*. Stockholm. (Diss.)
- Sælid Gilhus, Ingvild & Mikaelsson, Lisbeth, 2003: *Nya perspektiv på religion*. Översättning av Ulla-Stina Rask. Stockholm.
- The Anthropology of Christianity*. Red. Cannell, Fenella, 2006. Durham.
- Thurfjell, David, 2015: *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm.
- Zackariasson, Maria, 2012: Coming from the outside. Learning and experiences among youths from non-religious families in Christian youth organisations. I: *Learning, Culture and Social Interaction* 1 (3-4):249–258.
- 2014: Being Yourself: Identity and Self-presentation among Youths in Christian Youth Organizations. I: *Young* 22(2) 153–170.
- 2015: Loving and forgiving?: Emotions and emotion work in the youth organization Equmenia. I: *Ethnologia Europaea* 45(1):42–57.
- 2016: *Gemenskapen: Deltagande, identitet och religiositet bland unga i Equmenia*. Stockholm.

- Vejrup Nielsen, Marie, 2009: Transformationer i Folkekirkekristendommen i Danmark idag. I: *Religionsvidenskabelig tidskrift* 53:63–79.
- Marie, 2016: Kulturkristen – en deskriptiv eller normativ betegnelse i Danmark idag. I: *Religion* (Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasieskolerne og HF). Nr 2/2016. S. 64–70.
- Willander, Erika, 2014: *What Counts as Religion in Sociology? The Problem of Religiosity in Sociological Methodology*. Uppsala. (Diss.)

