

STUDIA MISSIONALIA SVECANA CXIV

Gustaf Björck

# Förändring av Missionssynen?

*Perspektiv på Svenska kyrkans mission 1945–2000  
speglad av Ledning och Missionärer*



UPPSALA  
UNIVERSITET

Dissertation presented at Uppsala University to be publicly examined in sal 4, Universitetshuset, Biskopsgatan 3, Uppsala, Friday, 24 October 2014 at 10:00 for the degree of Doctor of Philosophy (Faculty of Theology). The examination will be conducted in Swedish. Faculty examiner: Lektor Hans Raun Iversen.

### **Abstract**

Björck, G. 2014. Förändring av Missionssynen? Perspektiv på Svenska kyrkans mission 1945–2000 speglad av ledning och missionärer. *Studia Missionalia Svecana* 114. 183 pp. Uppsala: Uppsala universitet.

A change in missiology?: Perspectives on the theology of the Church of Sweden Mission 1945-2000, as reflected through leadership and by missionaries. Like other missionary organisations, the Church of Sweden Mission (CSM) has undergone far-reaching change and development since its foundation in the nineteenth century. This study focuses on how missionaries and CSM's leadership have perceived the developments that have taken place. A survey was constructed and sent to all living missionaries during 2004-2005. Then six focus-group discussions were organised and various appeals for financial collections in local churches during the period 1945-1999 have been scrutinised. The methods employed are based on qualitative analysis (focus-groups), quantitative analysis (survey) and text analysis. A pilot survey, sent to a limited number of persons, was carried out in 2001 and provided guidance for the formulation of questions both for the survey and for the focus-groups. Chapter 2 give Swedish historical perspectives on mission and missiology from the first beginning of interest in foreign mission around the year 1800 til 2000. Chapter 3 gives international perspectives on missiology after 1945 focusing two major international handbooks on missiology and a Norwegian handbook. Chapter 4: Survey to all missionaries 2004-2005. The answers to the survey showed a clear tendency in the shift of motivation from mission to dialogue and from evangelisation to diaconal and humanitarian goals. 38 per cent say that they have changed their own missiology. Chapter 5: Focus group discussions in 2005. The majority of the participants in the six different focus-group discussions stated that the CSM had gone through major changes both theologically and practically, during the period under study. Chapter 6: Appeals for collections 1945-1999. The analysis shows that evangelisation remained the overall motive that was given for the whole period. On one hand there was a widespread continuity over the whole period, and on the other hand a certain change in diaconal motives from the 1970s onwards, which were more often presented side by side with evangelisation. All three studies point to a change from conservative theology, to first to liberal theology and then on to radical theology. The change being less clear in the collection appeals than in the survey and the focus-group discussions.

*Keywords:* Church of Sweden Mission 1945-2000, Church history, Sweden 1945-2000, missiology, evangelisation, interfaith dialogue, missionaries, Swedish

*Gustaf Björck, Department of Theology, Box 511, Uppsala University, SE-75120 Uppsala, Sweden.*

© Gustaf Björck 2014

ISSN 1404-9503

ISBN 978-91-506-2413-7

urn:nbn:se:uu:diva-229178 (<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-229178>)

Printed in Sweden by Elanders Sverige AB, 2014

Till min hustru Elsa



# Innehåll

|  |    |
|--|----|
| Förkortningar .....  | 8  |
| Förord.....  | 9  |
| 1. Inledning.....  | 13 |
| Syfte och frågeställningar.....  | 14 |
| Metod och material.....  | 15 |
| Bakgrund till studien.....   | 17 |
| Riktlinjer för Svenska kyrkans mission.....                                    | 20 |
| Forskningsläge .....   | 21 |
| Teori: ett analysredskap .....   | 23 |
| Disposition .....  | 29 |
| 2. Historiska perspektiv på mission och dialog i Svenska kyrkan .....          | 31 |
| Från brödraförsamlingarna till Svenska missions­sällskapet.....                | 31 |
| SKM och missionen 1874-1945 .....  | 32 |
| Svensk och internationell missionsteologi under 1900-talets första hälft ..... | 35 |
| Från avkolonisering till systerkyrkor 1945-1968 .....                          | 42 |
| Religionsdialog i SKM:s årsböcker.....   | 43 |
| 1900-talets svenska missionsteologi .....                                      | 45 |
| Från Uppsala 68 till religionsdialogen 1968-1999 .....                         | 47 |
| Utvecklingen i Sydafrika.....  | 51 |
| 3. Missionssyner i det sena 1900-talets missionsteologi.....                   | 55 |
| David J. Bosch: Ekumenisk protestantism.....                                   | 57 |
| <i>Missiologi i dag</i> : Evangelikal missionsteologi.....                     | 64 |
| Bevans och Schroeder: romersk-katolsk missionssyn i dag.....                   | 68 |
| Internationell missionsteologi och min studie.....                             | 72 |
| 4. Missionärernas missionssyn: Enkäten .....                                   | 73 |
| Pilotstudie.....   | 74 |
| Enkäten.....   | 77 |
| Vilka var missionärerna?.....  | 78 |
| Vilka var missionsmålen när du började ditt arbete för SKM? .....              | 82 |
| Drivkraften för att arbeta med mission.....                                    | 83 |

|  |     |
|--|-----|
| Ändrad missionssyn?.....   | 84  |
| Vilken bild gavs av missionens hemmabas och hur stämde den med din uppfattning av verkligheten? .....          | 85  |
| Var det spänningar mellan missionären och SKM om missionssyn och missionsmål? .....                            | 86  |
| SKM:s målsättningar.....   | 87  |
| Vilka är SKM:s grundläggande drivkrafter i dag (2005)?.....  | 88  |
| Hur viktiga anser du personligen att följande drivkrafter bör vara för SKM:s mission i dag? .....              | 89  |
| Har SKM ändrat sin missionssyn sedan 1945? .....   | 89  |
| Korstabuleringar .....   | 91  |
| Kön och missionssyn .....  | 91  |
| Fromhetsriktning och missionssyn .....   | 93  |
| Ålder och missionssyn.....   | 95  |
| Yrke och missionssyn .....   | 97  |
| Slutsatser .....   | 97  |
| Sammanfattning .....   | 100 |
| <br>   |     |
| 5. Svenska kyrkans mission i förändring: fokusgrupperna .....  | 103 |
| Sammansättningen av fokusgrupperna.....  | 107 |
| SKM:s missionssyn: kyrka i harmoni med kultur och ekumenik.....  | 109 |
| Föreställningar om förändringar i SKM:s missionssyn.....   | 111 |
| Föreställningar om konsekvenserna för ekumenik och religionsteologi utifrån SKM:s förändrade missionssyn ..... | 113 |
| SKM:s politiska engagemang.....  | 114 |
| SKM och SIDA .....   | 115 |
| Föreställningar om hemmabasen i församlingarna.....  | 116 |
| Avveckla SKM som missionsorganisation?.....  | 116 |
| Sammanfattning .....   | 117 |
| <br>   |     |
| 6. ”Ni har fått för intet – så ge för intet”: Kollektcirkulär .....  | 119 |
| Missionskollekt .....  | 119 |
| Kollektcirkulären.....   | 122 |
| Evangelisationsmotivets utformning.....  | 127 |
| Diakonimotivets utformning .....   | 131 |
| Kyrkosamarbete .....   | 133 |
| Konstanter och förändringar över tid .....   | 135 |
| Bibelanvändningen i kollektcirkulären .....  | 138 |
| Teologin i kollektcirkulären .....   | 139 |
| <br>   |     |
| 7. Svenska kyrkans mission 1945-1999: En jämförelse av undersökningarnas resultat.....                         | 143 |
| <br>   |     |
| English summary .....  | 149 |

|  |     |
|--|-----|
| Appendix 1.....  | 161 |
| Enkät .....  | 161 |
| Appendix 2.....  | 169 |
| Manual för fokusgrupperna.....   | 169 |
| Appendix 3.....  | 170 |
| Motiv och innehåll i kollektcirkulären som helhet angivet för årtal för<br>respektive cirkulär ..... | 170 |
| Appendix 4.....  | 171 |
| Rikskollekter till missionen och SKMs totala inkomster 1945-1995.....                                | 171 |
| Personregister.....  | 173 |
| Källor och Litteratur .....  | 177 |
| Otryckt material.....  | 177 |
| Tryckt material .....  | 177 |
| Övriga källor och litteratur .....   | 178 |

# Förkortningar

|      |  |
|------|--|
| BV   | Missionssällskapet Bibeltroga Vänner               |
| CWME | Commission on World Mission and Evangelism         |
| EFS  | Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen                 |
| KGF  | Kristliga Gymnasistförbundet                       |
| KJ   | Kyrkan och Judendomen                              |
| KMA  | Kvinnliga Missionsarbetare                         |
| NMS  | Norska Missionssällskapet                          |
| SESG | Sveriges Evangeliska Student- och Gymnasiströrelse |
| SIM  | Svenska Israelsmissionen                           |
| SKM  | Svenska kyrkans mission                            |
| SKUT | Svenska Kyrkan i Utlandet                          |
| WCC  | World Council of Churches                          |

## Förord

Efter 1800-talets mitt är det hos många kyrkligt aktiva självklart att missionen är en del av kyrkans uppdrag. Missionens stora århundrade hade börjat. I likhet med många kyrkligt engagerade i min ålder, vi som är uppväxta i Svenska kyrkans sammanhang på 1960- och 1970-talet, var den yttre missionen närvarande hela tiden. Det började redan med de internationella besök som förekom hemma i prästgården och med söndagsskoltidningarnas skildringar av hur evangeliet nådde nya människor i andra delar av världen.

Ingen i min omedelbara familj har varit missionär, men min farfars lillasyster Maria ”Majken” Björck hade varit engagerad i Svenska kyrkans mission (SKM). Hon hade under många år varit föreståndare på missionens gästhem för hemmavarande missionärer på Kungsgatan i Uppsala. Sedan mötte jag redan som liten på syföreningsmötena missionsengagemanget. Min farmors syster Maria ”Maja” Holmdahl tjänstgjorde en tid som folkskollärare i Indien. På syföreningsauktionerna talades det om dem man skulle hjälpa, människor i främmande land för att de skulle kunna klara sina inköp. Missionen blev en del av mitt eget kristna engagemang på så sätt att jag redan från ungefär 15 års ålder, av egna intjänade pengar, blev regelbunden gåvogivare till SKM. Det kallades då att vara missionens sekundant, eftersom man ansvarade för en sekund av dygnets kostnader för SKM. Jag förblev gåvogivare i många år.

Det som i de protestantiska kyrkorna med tyskspråkig bakgrund kallas Missionsbefallningen i Matt. 28:18-20 var den självklara utgångspunkten och grunden för engagemanget. Att denna text skulle kunna förstås på något annat sätt än som ett påbud till hela kyrkan att göra alla folk till lärjungar var främmande för mig. Senare har jag lärt mig att det finns andra texter i Nya Testamentet som är minst lika betydelsefulla för mission, men då var det självklart att missionsbefallningen var just en befallning av Jesus och att den gällde också oss. Det var för denna övertygelses skull det blev missionen och inte den rent diakonala Lutherhjälpen, som kom i fokus för mitt intresse som tonåring och tjugoåring. Jag följde också med intresse – alla de kyrkliga tidningarna från *Vår Kyrka* till *Nya Vaktaren* fanns i hemmet –

diskussionen om missionen efter 1968, inte minst det tilltagande ifrågasättandet av SKM i en del kyrkliga kretsar efter deltagandet i Bangkokmötet 1973 och Lausannerörelsens bildande 1974.

Tiden efter andra världskriget var också en tid av stora förändringar inom Svenska kyrkan. Långt fram framstod dock SKM och missionen som en lugn och fast punkt, liksom Sjömanskyrkan. Bakgrunden, har jag senare lärt mig förstå, låg delvis i det faktum att det var de som man kallar gammalkyrkliga och högkyrkliga som stod för en stor del av engagemanget för SKM. Detta visas också när det gäller de fromhetsriktningar missionsfolket tillhört, vilka som engagerat sig för SKM och varit verksamma där och därför hade satt sin prägel på verksamheten. Det var också från, det av gammalkyrklighet präglade, Göteborgs stift som de största missionskollektorna alltid kom. Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen och andra lågkyrkliga rörelser hade sin egen yttre mission, så de var inte så berörda av SKM. Men i och med att dialogdebatten, under Biörn Fjärstedts tid som direktor tog fart, och den efterföljande religionsteologin, började det bli svårt för mig och många andra att känna igen SKM. Så upplevdes det i alla fall subjektivt från mitt prästbarnsperspektiv i en kyrklig miljö med ett gammalkyrkligt arv. Jag slutade också, så småningom, att vara regelbunden gävogivare till SKM.

Långt senare väcktes hos mig det akademiska intresset att få veta och analysera vad som egentligen hänt med SKM. Det var förvånande att ingen forskare tidigare tagit sig an uppgiften, den offentliga debatten till trots. Det finns här uppenbarligen en lakun i den missionsvetenskapliga och teologiska forskningen. En del av den menar jag mig fylla med denna avhandling. Detta är min bakgrund och mitt ursprungliga förhållande till forskningsföremålet. Ett starkt intresse har fått mig att driva forskningsfrågan och ständigt ha den i fokus för alla aspekter av arbetet: Hur har missionsarbetarna/missionärerna inom SKM respektive de ledande aktörerna i organisationen uppfattat utvecklingen av SKM:s missionssyn och missionsmotivering sedan 1945?

Några av de viktigaste förändringarna från andra världskrigets slut till millennieskiftet är missionsfältens omvandling till självständiga kyrkor, förändringar i den internationella missionsteologiska debatten uttryckt genom CWME:s (Kommissionen för Mission och Evangelisation inom Kyrkornas Världsråd) och Kyrkornas Världsråds möten, den interna förvandlingen i Sverige efter kyrka-stat reformerna, som gör att SKM 2003 upphörde som självständigt missionsorgan och slogs samman med Lutherhjälpen. Det rör sig alltså om både inre och yttre orsaker, om såväl teologi och ekumenik som organisation.

Människan är ingen ö och utan ett stort antal andra hade denna avhandling inte varit möjlig. Först går min tacksamhet till de tre som varit mina huvudhandledare. Det är framlidne professorn Alf Tergel, professor Sven-Erik Brodd och professor Kajsa Ahlstrand. Processen kan liknas vid en tågresa i Sverige. Tidtabellerna kunde inte hållas och personal byttes ut men till slut kom tåget ändå fram. Utan dessa tre hade jag ännu befunnit mig på ett spår och inte nått den ändstation som framläggandet av avhandlingen innebär. Min tidigare biträdande handledare, docent Jonas Bromander har väglett mig på det beteendevetenskapliga området. Min biträdande handledare under de senaste åren, docent Magnus Lundberg har bidragit med många värdefulla synpunkter. Ett tack riktas också till min slutseminarieopponent, docent Anette Leis-Peters.

Kamraterna i högre seminariet liksom opponenter vid ventileringar av avsnitt har gett ovärderliga synpunkter. Jag har också förmånen att ha haft läsare utanför seminariet med olika infallsvinklar: docenten Dag Sandahl, Moheda, docenten Göran Åberg, Bankeryd, och Teol. dr Kjell Petersson, Hässelby. Teol. dr Björn Fyrlund, Varberg, har kommit med värdefulla påpekanden.

Växjö stift har genom generöst beviljande av tjänstledighet möjliggjort detta arbete.

Teol. kand. Markus Hagberg, Skara, Fil. kand. Per Dahl, Kalmar och min bror, prosten Johan Blix har också välvilligt läst text och varit behjälpliga på andra vis. Christopher Steed, Irland, har språkgranskat den engelska sammanfattningen. Min osvikliga datasupport har varit Fil. Mag. Tommy Lindgren, Vedyxa. Jens Pernander, Östervåla, har svarat för personregistret, sättning och layout. Teckningen på omslaget har gjorts av Jermunn Solem. Staffan Elmgren har välvilligt läst korrektur.

Först och sist går mitt tack till min hustru Elsa som aldrig sviktat i uppmuntran och tålamod.

Uppsala sommaren 2014

*Gustaf Björck*



# 1. Inledning

Må vi, som i denna tid gärna vilja vara Kristi lärjungar och efterföljare, icke förgäta att det åligger oss som en helig plikt att var på sin plats i livet arbeta för Guds rikes tillväxt och förkovran genom att allvarligt vinnlägga oss om goda gärningar. Vår bekännelse i ord betyder mycket, men vårt vittnesbörd i handling är för visso icke av ringare vikt. Men nu tänker jag särskilt på dem vilka, såsom i viss mån våra talesmän och representanter, bära det glada budskapet till fjärran hednafolk, som förut icke hava mottagit kallelsen till Guds rike i och genom Kristus Jesus vår Herre. Genom sina missionärer predikar ju vår svenska kyrka och församling för Afrikas, Indiens och Kinas folk.<sup>1</sup>

Erling Eidem, ärkebiskop och SKM:s ordförande, 1945.

Varför missionera? Det värsta är inte att en missionär vanligtvis uppfattas som en väldigt löjlig person... varför skall européer missionera i de delar av världen där majoriteten bekänner sig till andra trosuppfattningar än den kristna? Varför resa till andra kontinenter när majoriteten i vårt eget samhälle inte verkar höra till någon religiös tradition överhuvudtaget. Finns det inte tillräckligt med arbete i Sverige, till och med bland Svenska kyrkans tillhöriga, av vilka de flesta ju sällan besöker gudstjänsten? ... Det nya är, som jag ser det, att denna uppfattning allt oftare omfattas av kristna och teologer (vilka inte nödvändigtvis utgör skilda kategorier).<sup>2</sup>

Kajsa Ahlstrand, forskare vid Svenska kyrkans forskningsavdelning, 1999.

Dessa båda citat från Svenska kyrkans missions årsbok har inte mycket gemensamt men mycket som skiljer åt. Missionens värld 1945 var en helt annan än missionens värld 1999. Trots att texterna är så olika talar de båda om missionen. Här illustreras spänningen i denna avhandling mellan en traditionell missionssyn och senare års tänkande kring kyrka och mission. Medan Eidems artikel är programmatisk är Ahlstrands artikel ett utredande inlägg vid en konsultation med Svenska kyrkans partners i mission. I Eidems artikel från 1945 var missionen över huvud taget inte ifrågasatt. 1999 var den i högsta grad

---

<sup>1</sup> Eidem 1945, sid. 22.

<sup>2</sup> Ahlstrand 1999, sid. 27.

ifrågasatt. Däremellan ligger den händelseutveckling som också denna avhandling vill ge en bild av. Religionsdialogen har kommit i blickpunkten och förändrat missionssynen. Ett omfattande biståndsarbete i samarbete med SIDA har också gett missionen ett nytt ansikte. För Eidem var pionjärmission, det vill säga mission till nya områden och onådade folk och folkgrupper, en självklar del av uppdraget, men 1999 saknas den helt.

I denna inledning kommer jag att presentera avhandlingens syfte, metoder, material och teori. Forskningsläget och min forskningsfråga presenteras också. En del utförs här kortfattat och återkommer utförligare i de följande kapitlen.

## Syfte och frågeställningar

Avhandlingens syfte är att beskriva hur missionärer och ledning inom SKM har uppfattat missionens uppdrag från 1945 till 1999. Jag lägger särskild vikt vid frågan om vad missionärer och ledning har uppfattat som förändringar i missionsteologin. Hur en kyrka förhåller sig till sin egen och andras evangelisation och mission säger mycket om kyrkosamfundet i fråga. Därför blir också bilden av SKM och hur förändringen av missionsorganisationen har upplevts en spegelbild av Svenska kyrkan. Mitt syfte har alltså inte varit att skriva SKM:s historia. Det vill säga, jag är inte ute efter att fastslå vilka förändringar som ägt rum utan att, med i huvudsak beteendevetenskapliga metoder, komma åt utvecklingen av organisationens missionssyn. Jag vill alltså med denna undersökning vinna ny kunskap om SKM:s missionssyn och missionsmotiveringar efter 1945.

Min hypotes är att det har skett så stora och avgörande förändringar att en stor del av de tidigare missionärerna inte längre känner igen sig i SKM. En undersökning av kollektcirkulär kompletterar de andra undersökningarna genom att visa den bild av SKM:s mission som delgavs kyrkobesökarna.

Mina forskningsfrågor är: Har missionärer och ledning inom SKM uppfattat förändringar i SKM:s missionssyn och missionsmotivering sedan 1945? Hur har de uppfattat dessa? Vilken roll tillskriver de religionsdialogen i detta sammanhang?

Jag fokuserar på föreställningar om förändring, inte på förändringar i sig själva. Vidare arbetar jag med föreställningar om förändring som missionärer och ledning i efterhand tycker sig urskilja. Undersökningarna som avhandlingen bygger på genomfördes under 2005. Vad jag får veta är hur missionärer och ledning år 2005 uppfattade utvecklingen i dess olika stadier, inte hur de i dåtid såg på samma frågor. Huvudfrågan är hela tiden vad missionärer och ledning uppfattade som missionens uppgift och vilka drivkrafterna och motiven för SKM var.

1945 som startår för undersökningen låter sig väl försvaras. I tid sammanfallande faktorer som krigsslutet, avkoloniseringens början, preludierna till och bildandet av Kyrkornas Världsråd och Lutherska Världsförbundet gör 1945 till en naturlig början på den period som avslutas med millennieskiftet och de stora förändringarna i relationerna mellan Svenska kyrkan och staten. Att SKM strax därefter, 2003, upphör som missionsorganisation gör också millennieskiftet till en naturlig slutpunkt.

Jag är väl medveten om att få ting är så svåra som att rätt teckna det nära förflutna. Det har att göra med att det inte helt och hållet befinner sig utanför en själv, utan man är själv på olika sätt en del av det. Inte desto mindre är den nutidshistoriska uppgiften viktig både vetenskapligt sett och för kyrkans, i det här fallet Svenska kyrkans, skull. Svenska kyrkan har i sin kyrkoordning år 2000 gjort mission till en av fyra huvudaspekter på församlingarnas verksamhet. Inte minst därför är ett klarläggande av missionssynen en viktig uppgift.<sup>3</sup>

## Metod och material

Jag använder mig av fyra typer av material i denna avhandling. De första två är material som jag själv skapat: en enkät och fokusgruppsintervjuer. Den tredje källtypen är kollektcirkulär. Därutöver använder jag annat tryckt material som kyrkomötesprotokoll och missionsstyrelseprotokoll.

---

<sup>3</sup> *Kyrkoordning för Svenska kyrkan*, 2 Kap. 1§.

För att få ett stort material riktades en *enkät* till alla SKM:s missionärer och tidigare missionärer som var i livet 2005. Enkäten inriktade sig på frågor om missionssyn och missionsmotiv hos missionärerna.

Jag samlade också ett antal personer med bakgrund som missionärer och/eller missionsledning till *fokusgruppintervjuer*. Dessa intervjuer används för att få ett rikare och djupare material. Jag skapar således själv i huvudsak avhandlingens grundtext med hjälp av enkätens svar och anteckningarna från fokusgruppsintervjuerna.

*Kollektcirkulär* från perioden 1945-1999 är officiell information från SKM till Svenska kyrkans församlingar. Samtidigt ligger det inte bakom dem beslut i beslutande organ. De utformades på högsta tjänstemannanivå och i de flesta fall undertecknades de senare av missionsdirektorn och av ärkebiskopen i egenskap av SKM:s ordförande. Kollektcirkulären torde ha varit den bredaste kontaktytan mellan SKM:s ledning och kyrkfolket.

Dessutom använder jag tryckt material som *kyrkomötesprotokoll* och *missionsstyrelseprotokoll*. Kyrkomötesmaterialet är officiella skriftliga källor med bland annat SKM:s verksamhetsberättelser. I detta material kan beslut om inriktning och de stora linjerna i prioriteringar ses.

Min huvuduppgift är att tolka materialet för att kunna svara på frågan om hur missionärer och ledning vid 2000-talets början uppfattar missionsteologiska förändringar. Detta innebär att undersökningen både etablerar och analyserar den text som är undersökningens objekt. Genom enkäten etableras en text och genom gruppintervjuerna en andra, kollektcirkulären däremot är en redan föreliggande text. Därefter i de olika kapitlen analyseras texterna med hjälp av det valda analys-schemat.

Avhandlingen kännetecknas av metodisk pluralism, men till största delen är det sociologiska metoder som brukas för att skapa material. Detta gäller kapitel fyra och fem, som bygger på enkäten respektive fokusgrupperna. I kapitel sex som behandlar kollektcirkulären föreligger materialet redan i tryckt form. För att tolka både de material jag själv skapat och kollektcirkulären använder jag främst textanalys. Min metod är alltså huvudsakligen beteendevetenskaplig,<sup>4</sup> men syftet är att

---

<sup>4</sup> Merton, Fiske & Kendall 1956, Merton, Fiske & Kendall 1990, Morgan 1997, Repstad 2007, Rogers 2003, Trost 2001, Wibeck 2001 och Wibeck 2010.

vinna ny kunskap om Svenska kyrkans Missions idéutveckling så som de berörda uppfattat missionssyn och missionsmål efter 1945. Mitt syfte är dock framförallt missionshistoriskt, genom att den ger en bild av SKM efter andra världskriget. Utvecklingen av missionssyn och missionsmotivering under perioden kommer alltså att belysas.

Det jag med denna avhandling söker klarlägga är alltså: 1) Hur ledande, år 2005 levande, personer uppfattat utvecklingen (belyst genom fokusgruppsintervjuer); 2) Hur år 2005 ännu levande missionärer inom SKM uppfattat utvecklingen (belyst genom enkäterna); 3) Hur några interna kritiker uppfattat utvecklingen (belyst genom fokusgruppintervjuer); samt 4) Hur utvecklingen speglas i kollektcirkulären under perioden. På så sätt får vi en bild av SKM:s utveckling och missionssyn.

## Bakgrund till studien

Svenska kyrkans kyrkomöte 1963 reflekterade över missionens utveckling under de senaste åren, vilken bland annat kännetecknades av snabb avkolonisering:

De fem år som förflutit sedan föregående kyrkomöte har för Svenska kyrkans mission (SKM) inneburit djupgående förändringar och en betydande utvidgning... Med den våg av nationellt uppvaknande och frihetssträvan som vid denna tidpunkt började välla fram med stor kraft över hela Afrika accelererades kyrkobilddningen... Överallt har bildats självständiga kyrkor. Därav följer en nyorientering. Vår kyrka måste finna formen för samarbete med kyrkor och inte längre bestämma sin missions verksamhet utifrån sina egna förutsättningar. Den måste därvid bevara missionskallelsen. Mer och mer sammansmälter denna med Kristi kyrkas globala karaktär och allmänlighet.<sup>5</sup>

Vidare förebådades 1958-1962 den nya situationen med en tyngdpunkt på biståndet:

Under redovisningsperioden har organisationer såsom Svenska kyrkohjälpen och Lutherhjälpen genom utvidgad verksamhet fått en funktion, som i viss utsträckning kommer deras arbetsuppgifter att sammanfalla med SKM:s av kyrkomötet givna uppdrag. Det pågår en livlig diskussion om hur linjerna skall dragas så att missionen helt integreras i kyrkan i vårt land.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Kyrkomötet 1963 Bihang 3 saml. sid. 1 f.

<sup>6</sup> Kyrkomötet 1963 Bihang 3 saml., sid. 1-2.

Så skriver alltså SKM till allmänna kyrkomötet 1963. Vi ser här hur dessa frågor om SKM:s roll i Svenska kyrkans mission var aktuella redan för över femtio år sedan liksom frågan om en samordning av Lutherhjälpen och SKM.

Den missionsekumeniska utvecklingen är en annan huvudtendens som speglas i verksamhetsberättelserna. En höjdpunkt är mötet i New Delhi 1961, då Internationella Missionsrådet integrerades i Kyrkornas Världsråd. Integrationen innebar att den linje som SKM alltid stått för: kyrkomissionen blir tongivande och att de så kallade sällskapsmissionerna sattes på undantag. Missionsråden i den så kallade tredje världens länder dominerades härefter av de unga kyrkorna, inte av missionssällskapen. Hemma i Sverige integrerades Svenska Israelsmissionen och Nordiska Buddhistmissionen och långt senare samordnas EFS mission med SKM. Nytt i det internationella samarbetet var att regionala samarbetskommittéer bildades för Sydafrika, Tanganyika, Kina och Tamil Nadu gemensamma för alla de lutherska kyrkorna. I samma verksamhetsberättelse som skildrar denna utveckling, 1967, återkommer SKM till relationen mission/bistånd: ”Den integration av kyrka och mission som ägt rum frigör å ena sidan missionsuppdragets bundenhet vid missionsfält, å andra sidan närmar den mission och mellankyrklig hjälp till varandra.”<sup>7</sup>

Utvecklingen till självständiga systerkyrkor på de före detta missionsfälten var i teorin fullbordad cirka 1965, alltså ungefär samtidigt med de före detta koloniernas självständighet. I praktiken dröjde det dock till omkring 1975 innan systerkyrkorna, överallt där så var möjligt, övertagit administration och ekonomiskt ansvar. Vid samma tid reses från tredje världen och i synnerhet Afrika frågan om ett moratorium när det gällde att sända bistånd och personal. Detta moratorium skulle innebära att man för en tid inte skulle sända ut missionärer från västerlandet. Något moratorium kom dock aldrig att implementeras. En ny uppmärksamhet ges frågan om evangeliet och kulturerna.<sup>8</sup>

En medvetenhet skapades om att budskapet alltid måste inkultureras och uttryckas i en kultur på dess egna villkor. Man började också vid denna tid, när det, inom Kyrkornas världsråd, internationellt redan talats om mission på sex kontinenter att tala om SKM:s ansvar för

---

<sup>7</sup> Kyrkomötet 1968 Bihang 3 saml., sid. 88.

<sup>8</sup> Lundström 2006.

missionen i Sverige: ”Det är numera allmänt accepterat att det inte finns någon principiell skillnad mellan mission i exempelvis Europa och Afrika. En kyrka som inte tar sitt missionsansvar hemma på allvar har inte mycket att ge långt borta heller.”<sup>9</sup> Av denna ansats blev det inte mera än projektet ”mission i retur” som avslutades efter en kortare tid.<sup>10</sup> Projektet byggde på att bereda utbytestjänster för personer från systerkyrkorna och var inte alldeles lätt att passa in i den svensk-kyrkliga strukturen.

Det är förvånansvärt att inledningen och fortsättningen av samarbetet med det statliga biståndsorganet SIDA och dess föregångare ges så pass liten plats i SKM:s verksamhetsberättelser. Fram till 1990 fördes inte någon diskussion om hur detta har påverkat det rent kyrkliga missionsuppdragets möjligheter i förhållande till mer allmänt biståndsarbete. Denna fråga om SIDA:s inverkan på SKM diskuterades livligt i fokusgrupperna. I den officiella 130-årsjubileumsboken från 2004 för SKM berörs dock denna problematik:

I backspegeln vet vi i dag att förmedlingen av de stora beloppen i utvecklingsbistånd har varit allt annat än oproblematiskt... I stället ökade anslagen till utvecklingsarbetet oproportionerligt i förhållande till det stöd som avsåg den evangeliserande verksamheten. Kyrkor och nationella kristna råd fick övertunga sociala budgetar. Och genomförandet av utvecklingsprojekten förutsatte inte sällan teknisk kompetens från andra länder. I ett läge när många kyrkor i princip skulle ha önskat sig mindre pengar och större handlingsfrihet förstärktes i stället de gamla koloniala strukturerna med tydliga givare och mottagare.<sup>11</sup>

Svenskt bistånd i allmänhet har belysts av Bertil Odén. Han har i sin bok om det svenska biståndets idéhistoria påpekat att det första svenska biståndet skedde genom enskilda organisationer och att Sverige är ett av de länder som har högst andel av biståndet genom enskilda organisationer. Men han nämner inte missionsorganisationerna särskilt och han problematiserar inte frågan vidare.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Kyrkomötet 1975, bihang 3 saml., sid. 98.

<sup>10</sup> Se Hermansson 1999.

<sup>11</sup> Winquist Hollman 2004, sid. 87.

<sup>12</sup> Odén 2006, sid. 187-189.

## Riktlinjer för Svenska kyrkans mission

År 1978 får SKM sina andra antagna riktlinjer. De första kom 1970 och fokuserade de nya självständiga kyrkorna. 1978 kan vi se att religionsdialogen har fått en mera framskjuten plats. Det som bland annat medverkat till detta är två yttre faktorer. Svenska Israelsmissionen, senare Kyrkan och Judendomen, och Nordiska kristna buddhistmissionen, senare Nordiska Östasienmissionen, integrerades i SKM. Därmed kom två väsentliga och sedan länge etablerade dialoger mitt in i arbetet. Den som fördes med buddhismen och den med judendomen. Svenska Israelmissionen hade varit verksam bland annat i Wien, Paris och Jerusalem och buddhistmissionen i Tao Fong Shan i Hong Kong.

Svenska kyrkans organisationsförändring som en följd av kyrkostatprocessen och de följder den fick för SKM speglas också i verksamhetsberättelserna. SKM var från 1873 en statlig myndighet under Kungl. Maj:t. Så som Svenska kyrkan då var reglerad kyrkorättsligt var detta en naturlig ordning. Ärkebiskopen var styrelsens ordförande. Detta gav missionen en på en gång stark och självständig ställning inom Svenska kyrkan. Under den period jag studerar understöddes SKM i de tretton stiftens av stiftsmissionsråd och missionsombud. Vidare fanns andra frivilliga sammanslutningar som understödde arbetet: de många missionssyfoeringarna och Svenska Kvinnors Missionsfoering. I de flesta av landets då många söndagsskolor togs det upp kollekt till missionen. Så var SKM något så märkligt som på en gång statlig myndighet och folkrorelse. Dess missionstidning nådde ut i stora upplagor (under perioden tidvis över 30 000 exemplar). Tidningen lades ner 1958.

Svenska kyrkans efterhand förändrade ställning i samhället, påverkade SKM först förvånansvärt lite och med eftersläpning. Insamlingarna ökade tvärtom fram till 1980-talets mitt.<sup>13</sup> Men senare synes, åtminstone enligt vissa kritiker i fokusgrupperna och bland besvararna av enkäten, det som om minskningen i det frivilliga engagemanget sammanfaller med en inriktning på rent materiellt bistånd och oklarheten i skillnad mellan mission och internationell diakoni (Lutherhjälpen). Här återstår även efter mitt arbete mycket att göra för att belysa

---

<sup>13</sup> Testamentgåvornas utveckling har inte undersökts inom ramen för denna avhandling. För statistik över insamlade kollekter se verksamhetsberättelserna till kyrkomötet och Appendix 3.

det förhållandet, jag vill bara här antyda att det delvis *kan* förhålla sig så. En annan grundläggande faktor är de kraftigt minskade kyrkobesöken i Svenska kyrkans gudstjänster som gudstjänststatistiken utvisar, framförallt vad gäller huvudgudstjänsten. Svenska kyrkans nya organisation från år 1983 har också en stor inverkan. SKM blev då en nämnd under det nya ombudsmötet i stället för att som tidigare ha varit ett självständigt organ. En utveckling igångsattes då – efter initiativ i kyrkomötet – som innebar en integration av SKM och Lutherhjälpen.

Ungefär samtidigt hamnade SKM i en intensiv inomkyrklig debatt. Denna diskussion började egentligen med Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968, men intensifierades efter CWME:s möte i Bangkok 1973. Förenklat uttryckt: Skulle missionens mål vara att göra Jesus känd, trodd och älskad eller att vara en pådrivare för vissa politiska förändringar? Så tillspetsat framställde ofta en sida (de evangelikala) saken. I verksamhetsberättelserna för SKM kan man se en strävan att hålla samman de två perspektiven, men i debatten kom det ibland inte att uppfattas så. Det framstod där för många betraktare ofta som ett antingen eller. Internationellt bildas Lausannerörelsen 1974 av de evangelikala med det uttalade syftet att hävda kyrkans och missionens primära uppgift att föra människor till tro.<sup>14</sup>

Under 1980-talet stod utvecklingen i Sydafrika i fokus. I den frågan fanns en mycket bred enighet inom Svenska kyrkan. Så kom Sydafrikafrågan åter att få SKM att framstå som mindre kontroversiell genom att den var något alla kunde enas kring. Detta är exempel på stora förändringar under perioden som jag har försökt belysa och operationalisera genom min undersökning.

## Forskningsläge

Det exakta området för min forskning är, vad gäller Sverige och specifikt SKM inte utforskat. Däremot finns en omfattande internationell diskussion om missionssynens förändring.<sup>15</sup> Forskning finns om missionsorganisationers arbete i Afrika, Asien och Latinamerika, men

---

<sup>14</sup> Lausannedeklarationen på svenska återfinns på <http://lausanne.org/se/hem15>.

<sup>15</sup> Se även Sharpe 1974.

mycket lite om deras hemmabas i Sverige.<sup>16</sup> Detta trots att missionsorganisationerna och deras verksamhet ofta har ändrat karaktär under 1900-talet. Men det finns en del forskning om SKM i historiskt perspektiv. Och det finns ett antal avhandlingar med fokus på ett antal före detta missionsfält, både vad gäller SKM och andra missioner. Dessa kan visa på hur missionsteologin tillämpades på ett särskilt missionsfält.

SKM:s förhistoria från Svenska Missionsällskapets bildande 1835 är skildrad av Bengt Sundkler,<sup>17</sup> och SKM:s tidigaste år från 1874 till 1901 av Tore Furberg.<sup>18</sup> I dessa två studier berörs också kortfattat frågorna om missionsböner och kollekter som är aktuella i min undersökning. Ingvar Kalm har gjort en undersökning av det tidiga missionsintresset i Linköpings stift och beskriver i sin uppsats kvartalsvisa missionsböner i Linköpings domkyrka från 1849 och kollekter vid dessa samt missionsböner föranstaltade av stiftsledningen i stiftets övriga kyrkor två gånger årligen.<sup>19</sup> Tore Furberg har skrivit en andra studie om biskopsämbetets införande på SKM:s missionsfält under första hälften av 1900-talet.<sup>20</sup>

Pétur Pétursson har i uppsatsen ”Missionsmål och missionsideologier” från 1991 redovisat en enkät utförd i fem svenska kommuner. Ett statistiskt urval av invånarna har besvarat en enkät om mission och u-hjälp. Pétursson beskriver även kortfattat SKM:s missionsteologi. Han visar även på skillnader i missionsideologi mellan olika samfunds medlemmar. Deltagarna i enkäten fick ta ställning till sju påståenden om kristen mission: 1) Missionens uppgift är att vinna lärjungar till Kristus; 2) Missionens uppgift är att grunda och stödja självständiga kyrkor; 3) Missionens uppgift är att skapa kontakt mellan kristendomen och andra religioner; 4) Missionens uppgift är att förbättra folks välbefinnande genom att ge dem nya och bättre metoder i jordbruk, industri och sjukvård; 5) Missionens uppgift är att lindra lidandet; 6) Missionens uppgift är att åstadkomma social rättvisa och 7) De kristna samfundens mission har ingen uppgift alls.<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> En sådan studie är dock Claesson 2001.

<sup>17</sup> Sundkler 1937.

<sup>18</sup> Furberg 1962.

<sup>19</sup> Kalm 1977.

<sup>20</sup> Furberg 2004.

<sup>21</sup> Pétursson 1991.

Slutsatsen är att det finns en klar religiös missionsideologi (som han kallar den evangelikala) som grundar sig på det första missionsmotivet. Det finns också u-hjälpsorienterade missionsmotiv. Den evangelikala ideologin har störst stöd bland dem som besöker Pingstkyrkan och minst stöd hos dem som besöker Svenska kyrkans gudstjänster. Men även hos dem får det första missionsmålet stort instämmande. Många företräder båda typerna av motiv samtidigt. Péturssons forskning är den som ligger närmast min egen forskning.

Den för Luleå stift utmärkande problemställningen om konflikter vid fördelning av de insamlade medlen mellan EFS mission och SKM behandlas i en ny studie av Karl Axel Lundqvist om Skellefteåbygden vid förra seklets början. Där framgår klart den dragkamp som var i stiftet mellan den äldre EFS mission (1856) och den nya Svenska kyrkans Mission (1874) som organ för det kyrkliga missionsintresset.<sup>22</sup> Denna spänning framträder inte i mitt material.

## Teori: ett analysredskap

Stephen Bevans och Roger Schroeders monografi *Constants in Context* är den senaste större internationella handboken i missiologi.<sup>23</sup> Bevans och Schroeder är romersk-katolska ordenspräster, verksamma vid Catholic Theological Union i Chicago. I deras bok inleds framställningen med att den lukanska berättelsen i Apostlagärningarna tas till utgångspunkt. Bevans och Schroeder använder sig av tre typer av teologi, kallade A, B och C, som de menar formas av ett antal fasta teman, konstanter, i den kristna trosläran som i sin tur påverkas av och/eller påverkar den skiftande kontexten. Deras schema används i denna avhandling för att belysa ändringar i missionssynen hos SKM sedan 1945. Bevans och Schroeders bok har tyngdpunkten på utvecklingen inom den romersk-katolska kyrkan. I framtiden ser de främst en teologi som de kallar en profetisk dialog, med undantag för i den pentekostala rörelsen som de menar förblivande har en mer traditionell teologi.

De konservativa, typ A: Denna typ innehåller betonandet av det juridiska perspektivet på frälsningen, som innebär att människor kan fri-

---

<sup>22</sup> Lundqvist 2008. Se framförallt sid. 323ff.

<sup>23</sup> Bevans & Schroeder 2004.

kännas i Guds dom genom tro på Jesus och hans frälsningsgärning på korset, och en betoning av kyrkan som institution eller frälsningsanstalt. Detta kom att bli den protestantiska missionens normalteologi från 1700-tal till 1900-tal. Eurocentrism i perspektivet dominerar. De ville förkunna Evangeliet för folken, som utan kyrka och mission inte känner det alls. Inga föreställningar fanns om allmän gudsuppenbarelse eller om *logos spermatikós*, det vill säga föreställningen att Kristus som *Logos* (Ordet) är verksam överallt i skapelsen. Här finns en negativ syn på religionerna på missionsfälten, hedendomens mörker skulle ersättas av evangeliets ljus och de har en exklusivistisk syn på frälsningen. En sådan innebär att ingen frälsning finns utom kyrkan och genom omvändelse till tro på Jesus Kristus.

De liberala, typ B: Denna typ överensstämmer i huvudsak med den liberala teologiska traditionen i västerlandet alltsedan Friedrich Schleiermacher, men kan också den sägas ha sina rötter ända ner i antiken och Ireneus. Sanningsbegreppet är centralt och fattas mer filosofiskt än teologiskt. Uppenbarelsen ger inte ett fullständigt ljus, utan måste tolkas i ljuset av den mänskliga allmänna erfarenheten. En stor öppenhet för kulturerna visas, också för kulturerna som kristusvittnesbörd. Det innebär att de kan se kristusmönstret i inslag i andra kulturer, till exempel i betonande av nästankärlighet. Även Andra vattankonciliet (1962-1965) öppnade ett fönster till denna teologiska tradition genom att kyrkans exklusivitet begränsas till förmån för en öppenhet i synen på andra kristna och andra religioner och en inklusivistisk syn på frälsningen. Här återfinns vi också den ekumeniska missions-teologin från 1960-talet och framåt. Den inklusivistiska synen ser på de andra religionerna som förberedande uppenbarelse med en del av sanningen.

De radikala, typ C: Denna typ ser mycket till evangeliets sociala konsekvenser och samhällsförändrande kraft. Det som betonas är en kontextuell teologi som exempelvis befrielse-teologierna och en bibelläsning i historien och samhället med en immanent eskatologi och en pluralistisk syn på frälsningen. En pluralistisk syn innebär att frälsningen kan finnas i alla religioner. Jesu liv och gärning som exempel är det väsentliga, inte hans persons egenskaper i inkarnationen (ortodoxa) eller på korset (västkyrkan). Människan Jesus mer än Kristus som Guds son står alltså i centrum.

Det är Bevans och Schroeders text som många på universiteten i dag har som grundbok i sitt missionsstudium, att döma av det mottagande den fått i recensioner.<sup>24</sup> Flera recensenter pekar dock också på svagheter i detta schema. Kirsteen Kim skriver utifrån att pneumatologin kunde ha varit en av konstanterna. Hon manar till försiktighet vid användandet av schemat. Teologier och rörelser passar ofta inte lätt in i en eller annan typologi. Det enda vi kan diskutera enligt Kim är tendenser.<sup>25</sup>

Michael Nai Chiu Poon är än mer kritisk. Trycker inte de västliga författarna på resten av världen sin uppfattning? Varför skall de västliga upptäcktsresorna och upplysningen vara en utgångspunkt? Han frågar vidare om inte deras sex tidsperioder är godtyckliga och centrerade kring händelser i Europa och Nordamerika. Poon menar att de har sorterat historien så att den passar deras schema. Har de verkligen gjort rättvisa åt olika perspektiv i förståelsen av världskristendomen? Vidare menar Poon att det är en brist att boken inte diskuterar kyrkans sociala identitet. Avslutningsvis menar recensenten att boken som den föreligger mera är ett listande av traditioner och människor som redan är alltför väl analyserade och satta på sina platser i schemat.<sup>26</sup>

Liksom Bevans och Schroeder har sex konstanter ställer jag samma sex frågor till varje del av undersökningen och de besvaras i den mån texten eller undersökningen innehåller relevant information för frågan. Svaren på frågorna visar på skiftande kontexter och grundläggande teologier, samtidigt som inte alla sex frågorna är relevanta överallt:

1. Vem är Jesus Kristus? (kristologi)
2. Vad är kyrkan? (ecklesiologi)
3. Hur ser man på de yttersta tingen? (eskatologi)
4. Vad betyder frälsning? (soteriologi)
5. Vilken är människosynen? (antropologi)
6. Vilken roll spelar kulturen/kulturerna? (kontextualitet)

Dessa sex frågekomplex relateras sedan till tre också konstanta men dynamiska teologiska grundmönster. Den första, här kallad teologi typ A betonar som tidigare framhållits den juridiska och anshelmska synen och lagens betydelse. Reformationstidens och de kyrkliga väckel-

---

<sup>24</sup> Mission Studies 22.1 (2005) ägnar *Constants in Context* fem olika recensioner.

<sup>25</sup> Mission Studies 22.1 (2005) sid. 135-139.

<sup>26</sup> Mission Studies 22.1 (2005) sid. 139-144.

serörelserna teologi hör hit, liksom den katolska huvudfåran fram till Andra vaticankonciliet. Det andra teologiska grundmönstret, typ B, betonar frälsningshistorien och kyrkans historiska kontext, samt har ofta en evolutionär syn också på teologin. Den klassiska liberala traditionen i västerlandet från Schleiermacher hör hit. Typ C, slutligen, betonar evangeliets radikalitet och tar sig senare uttryck i de olika befrielse-teologierna; tidigare till exempel hos Ireneus och i reformationens vänsterflygel med mennoniter, anabaptister och kväkare. Enligt Bevans och Schroeders framställning finns det givetvis en korrespondens mellan svaren på de sex frågorna ovan och typerna A, B, och C. I ursprungsmodellen ser det översiktligt ut så här:

1. Kristologi, hög i A och B, låg i C. Med en hög kristologi menas en sådan som betonar Kristi gudomliga egenskaper medan en låg kristologi betonar hans mänskliga sida.
2. Ekklesiologi, institutionell i A, sakramental och mystik i B och tjänande i C. Institutionell betonar kyrkan som frälsningsanstalt; sakramental kyrkan som sakrament.
3. Eskatologi, framtida-individuell i A, realiserad i B och påbörjad historisk i C.
4. Soteriologi, andlig i A, andlig-holistisk i B, och holistisk i C. En holistisk soteriologi ser frälsningen som en helhet av hela människans och skapelsens återställande.
5. Antropologi, negativ i A, positiv i B, positiv-jämlikhet i C.
6. Kultur, klassisk-västerländsk i A, klassisk-hellenistisk i B, klassisk och motkultur samt uppskattning av lokala kulturer i C.<sup>27</sup>

Som vi nu har sett går det att finna nackdelar med det schema jag valt att använda. Men nackdelarna för mig som sysslar med en begränsad tidsperiod och endast en mission är inte helt desamma som recensenterna pekat ut. De största nackdelarna för denna avhandling är enligt min mening att alla teologier och personer inte går att pressa in i Bevans och Schroeders schema som antingen A, B eller C. Här instämmer jag alltså med Kims kritik. De sex konstanterna kan tyckas delvis

---

<sup>27</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 37.

godtyckliga. Varför är inte Bibeln och pneumatologin konstanter till exempel, som några recensenter pekat på? Modellen inbjuder till alltför stora förenklingar. Men Bevans och Schroeders schema har också fördelar. Det är ett tydligt och översiktligt sätt att presentera det väsentliga i teologihistorien. Det skapar möjligheter till jämförelser över tid och mellan olika traditioner, tendenser och riktningar. Konstanterna kan visst diskuteras, men de sex valda områdena träffar ändå tillräckligt centrala områden. Schemat är ett bra redskap för att beskriva förändring från en typ av teologi till en annan.

Hos Bevans och Schroeder är alternativen tre olika teologityper som under olika tider präglar kyrka och mission. De finns i alla tider och i olika kontexter. Jag anser inte att deras teologiska missionshistoria är alldeles träffsäker, då den till exempel konsekvent placerar den ortodoxa kristenheten i alla tider under den andra typen (B). Både ortodoxa och pentekostala recensenter har varit otillfredsställda med hur deras traditioner behandlas i boken.<sup>28</sup>

Det kan också ifrågasättas om skillnaderna alltid är så konfessionellt betingade som de påstår att de genomgående är. Det finns till exempel också geografiska skillnader som är viktiga. Bevans och Schroeder framlägger vidare en egen vision av en framtida missionsteologi som profetisk dialog som tillvaratar alla aspekter som modellen ger. Jag avstår från att rekommendera något. Jag vill bara ha ett användbart verktyg för att få mer kunskap om missionssynen inom SKM efter andra världskriget. Genom analys-schemat avvinns mina undersökningar mer kunskap när det blir enklare att se i vilken teologisk typ ett sammanhang huvudsakligen hör hemma. Genom att konsekvent använda detta redskap blir det också lättare att göra jämförelser mellan resultaten i mina tre undersökningar.

För mina undersökningar är det endast intressant som kan tillämpas på SKM mellan 1945 och 2000. Vad som faller utanför detta av Bevans och Schroeders schema kan bortses ifrån. En del av kritiken mot Bevans och Schroeders schema kan därför lämnas åsido. SKM börjar 1945 i den teologiska position som enligt Bevans och Schroeder var den utmärkande för protestantiska missioner under 1800-talet och första halvan av 1900-talet, det vill säga i typ A. Ett sär-

---

<sup>28</sup> För en ortodox reaktion se recension i *International Bulletin of Missionary Research*, April 2005.

märke för SKM är folkkyrkoteologin med dess ambition att grunda folkkyrkor på missionsfälten. Detta innebar även en viss uppskattning av lokala kulturer, då varje folks kyrka skulle ha sin särart i den universella kyrkan.

I mitt material, från fokusgrupperna och enkäten, finns det en tydlig progression från typ A via typ B till typ C. Men naturligtvis är typerna inte renodlade. Vi kan som ett annat exempel ta Bengt Sundklers missionsteologi i läroboken *Missionens värld*.<sup>29</sup> Hans utgångspunkt är eskatologisk som mångas i typ A, men han betonar kulturerna och socialt arbete som i B. För Sundkler är omvändelsen en huvudsak. När schemat används för bedömning så gäller att väga in vilka faktorer som överväger och därmed pekar mot typ A, B eller C. Sundklers missionsteologi pekar mot en övervikt för typ B. Ofta är soteriologin det mest riktningsgivande. Då kan det i A sägas vara frälsning från evig förtappelse till evig salighet. I typ B är det ofta frälsning från elände till hälsa. Detta handlar inte enbart om hälsovård och sjukvård utan om ett liv med rättvisa livsmöjligheter. Slutligen i typ C rör det sig om frälsning från förtryck till befrielse. Det kan handla om politiska och ekonomiska strukturer, men även om en inre frihet. Dessa olika beskrivningar är ju i och för sig inte uteslutande och vi kan i enkäten se hur missionärer sätter högt värde på alla tre synsätten samtidigt. Det krävs alltså aktsamhet när typerna används som approximativa mätinstrument.

En annan problematisk delfråga är den om antropologin eller människosynen. Antropologin betecknas som negativ om den till exempel betonar förlusten av Gudsligheten i syndafallet. Människan är död i synden och måste uppväckas av Kristus. Så gör Augustinus och huvuddelen av den västerländska kyrkan med honom, men är det verkligen en negativ människosyn när möjligheten till upprättelse likaså betonas? Ofta har ju denna kristna människosyn snarare av dess förespråkare betraktats som realistisk. En positiv människosyn betyder däremot i analysen att människans förblivande Gudslighet betonas, och hennes förmåga till förändring. Jag ansluter mig till den ovan angivna terminologin, då det med detta förtydligande blir klart vad som menas med en negativ antropologi.

---

<sup>29</sup> Sundkler 1963, sid. 20 ff.

Analysredskapet har först använts i samband med arbetet med kollekt-cirkulären. Enkätens frågor däremot är inte i förväg anpassade till analysredskapet, inte heller fokusgruppernas diskussioner. Ändå är huvudansatsen i analysredskapet med teologier av typ A, B och C lämpade för alla tre undersökningarna. Med deras hjälp är det möjligt att karakterisera den teologi som framträder i materialet och beskriva den förändring över tid som sker.

## Disposition

Förutom denna inledande del är avhandlingen uppdelad i sex kapitel. Kapitel 2 ger svenska historiska perspektiv. Kapitlet inleds med en snabbkiss av det första missionsintresset i Sverige runt år 1800. Därefter följs utvecklingen under främst 1900-talet.

Kapitel 3 sätter in avhandlingen i ett internationellt missionsteologiskt sammanhang under 1900-talets senare del. Två internationella missionsteologiska handböcker och en norsk handbok studeras.

Kapitel 4 redovisar resultaten av enkäten till alla SKM-missionärer 2005.

Kapitel 5 redogör för diskussionen i de sex fokusgrupperna 2005.

Kapitel 6 är en undersökning av kollektcirkulärens innehåll mellan 1945 och 1999.

Kapitel 7, slutligen, är en jämförelse av undersökningarnas resultat och en avslutande diskussion.

Denna avhandling är i första hand att ses som missionshistorisk. Den skildrar en kristen missions utveckling efter andra världskriget idéhistoriskt. Till sin metod är den huvudsakligen beteendevetenskaplig i det att den använder enkät och gruppintervjuer. Men genom ämnets natur har den även en systematisk eller missionsteologisk sida.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Traditionellt var ämnet missionshistoria i Uppsala till och med Sundkler. Från och med Hallencreutz är benämningen missionsvetenskap och befinner sig både inom fältet systematisk teologi och inom fältet kyrkohistoria. I Lund är ekumeniken dessutom uttryckligen nämnd i professurens ämnesbeskrivning och namn.



## 2. Historiska perspektiv på mission och dialog i Svenska kyrkan

Kapitlet inleds med en teckning av det första missionsintresset i Sverige runt sekelskiftet 1800. Därefter följer jag utvecklingen under 1800-talet med bildandet av olika missionsorganisationer och sällskap, däribland SKM 1874. SKM:s målsättning var att tillskapa folkkyrkor på missionsfälten. Världsmissionskonferensen i Edinburgh 1910 bildar utgångspunkten för 1900-talets utveckling. Nathan Söderbloms roll för missionen uppmärksammas. I genomgången från 1800-tal till slutet av 1900-talet visas det att det alltid har funnits ett dialogperspektiv i SKM:s mission. Slutligen skildras utvecklingen efter andra världskriget med avkoloniseringen och nya systerkyrkor på de gamla missionsfälten och förändringar av missionssynen.

### Från brödräfsamlingarna till Svenska missionssällskapet

Den moderna protestantiska missionsrörelsens genombrott på svensk mark har sina rötter främst i den tyska brödräfsamlingens mission utgående från Herrnhut. Snarare var det dessa impulser än engelsmannen William Careys ansatser som blev bestämmande för den allra första början av svenskt lutherskt missionsengagemang. Så var också kyrkligheten i Sverige vid 1800-talets början i mycket präglad av pietismen, inte minst den kyrkliga Württembergpietismen.<sup>31</sup> De första missionsbönerna hölls inom den herrnhutiska brödräfsamlingen i Stockholm från 1800. Snart följde brödräfsamlingen i Göteborg ef-

---

<sup>31</sup> Om Roos inflytande i Sverige, se Brattgård 1955. Ett annat exempel är Tübingenprofessorn Hafenreffer vars teologilärobok var påbjuden i svenska gymnasier i över 100 år till 1734. Även han var av Württembergskolan. J A Bengels bibelkommentarer användes också av många.

ter.<sup>32</sup> En missionsbön var en sammankomst med predikan och tal för missionens sak och oftast också penninginsamling till mission.

Bengt Sundkler har utförligt skildrat missionstankens genombrott i Sverige efter 1820 i sin gradualavhandling *Svenska Missionsällskapet 1835-1876*.<sup>33</sup> Bland de få kyrkomän som tidigt väckte tanken på mission som Svenska kyrkans sak var de båda Göteborgsbiskoparna Carl Fredrik af Wingård (1781-1851) och Gustaf Daniel Björck (1806-1888).<sup>34</sup> Svenska Missionsällskapet bildades 1835. Det var dock ingen renodlat luthersk företeelse och detta, liksom sällskapsformen, kom många inom Svenska kyrkan att se på saken med misstänksamhet. Björck förhöll sig därför avvisande till sällskapet medan af Wingård ställde sig positivare.<sup>35</sup>

Lunds Missionsällskap, som bildades tio år senare, 1845, kom dock att få en rent luthersk prägel. Slag i slag följde sedan bildandet i Sverige av missionsällskap, inomkyrkliga sällskap för mission och vad som senare skulle kallas frikyrkor med egen mission. Den av Carl Olof Rosenius initierade Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) bildades 1856. Anordnandet av missionsböner var ett tidigt inslag i missionsrörelsen i Sverige. Från år 1800 i brödraförsamlingarnas regi och senare från 1830-talet bland annat i Stockholm, inspirerat av predikanten George Scott och Rosenius. En viktig insats gjorde också Emelie Petersen, kallad Mormor på Herrestad, som på sitt gods i Småland från 1837 anordnade offentliga missionsböner en gång i månaden.<sup>36</sup>

## SKM och missionen 1874-1945

Svenska Missionsförbundet avsöndrades från EFS 1878. År 1887 bildades Svenska Baptistsamfundet och 1892 tillkom Fribaptistsamfundet för att nämna ytterligare två fria samfundsbildningar. Då inte minst de baptistiska samfunden hade en kongregationalistisk kyrkosyn

---

<sup>32</sup> Sundkler 1937, sid. 8 och 11.

<sup>33</sup> Sundkler 1937.

<sup>34</sup> I övrigt i mycket varandras motsatser. Wingård var närmast neolog medan Björck var den schartauanska väckelsens man. Se Jarlert 1984, till exempel sid. 23 där af Wingård i vissa avseenden jämförs med schartauanerna.

<sup>35</sup> Sundkler 1937, sid. 303-305.

<sup>36</sup> Åberg 2005.

var samfundsbildningarna en förutsättning för samverkan i den yttre missionen. SKM, grundad som kyrkans egen mission, tillkom 1874.<sup>37</sup> Svenska kyrkans stift och församlingar var basen för denna mission som i sig infogade och övertog mycket av Svenska Missionssällskapets och Lunds Missionssällskaps arbete.

Svenska Israelsmissionen (SIM) startade 1875 och Svenska Jerusalemsföreningen år 1900.<sup>38</sup> Båda var missionsföreningar inom Svenska kyrkan. Den förstnämnda med sin grund i ett särskilt intresse för det judiska folket och den senare med ett särskilt intresse för det Heliga landet. Något senare, 1922, tillkom Karl Ludwig Reichelts Skandinaviska Buddhistmission som alltså blev nordisk, eftersom hans öppna synsätt inte fick plats inom Norska missionssällskapet (NMS).<sup>39</sup> Så var genom decennierna runt sekelskiftet 1900 scenen satt för den moderna missionsrörelsens nästan hundraåriga expansiva epok i Sverige.

SKM blev med tiden något så egendomligt som statlig myndighet, kyrkomission och folklig missionsrörelse på en gång. Henry W. Tottie blev SKM:s sekreterare och hans bok *Evangelistik* (1892) blev enligt Tore Furberg tongivande för SKM:s självuppfattning som en kyrkomission.<sup>40</sup> För SKM stod inte blott enskilda icke-kristnas omvändelse i fokus utan uppgiften fattades redan från början som att grunda nya folkkyrkor i missionsländerna. Lars Berge har diskuterat hur detta tillämpades på Zulufältet i Sydafrika runt sekelskiftet 1900.<sup>41</sup>

För den lutherska nationalkyrkan i Sverige, som vid den här tiden började kallas Svenska kyrkan,<sup>42</sup> innebar själva kyrkomissionens tillkomst att ett fönster öppnades mot världen utanför Sverige och en möjlighet till dialog inte minst med kyrkorna i flera länder. SKM:s förste ordförande, ärkebiskop Anton Niklas Sundberg, tillhörde den så kallade lundensiska högkyrkligheten och var av uppfattningen att endast prästvigda kunde vara missionärer. Det var kyrkans ordinarie arbete, det vill säga prästerna, som skulle svara för missionen. Denna

---

<sup>37</sup> Begreppet kyrkomission används i motsats till sällskapsmission, det vill säga mission bedriven av enskilda sällskap.

<sup>38</sup> Se Björck 2000, sid. 15-16.

<sup>39</sup> Olsen 2007, sid. 96.

<sup>40</sup> Furberg 1962, sid. 181 ff.

<sup>41</sup> Berge 2000.

<sup>42</sup> Efter den första dissenterlagen 1860. Den innebar de första rättigheterna för vad som kallades främmande trosbekännare i Sverige.

uppfattning återverkade även en tid efter Sundberg.<sup>43</sup> Detta var en del i ett speciellt konfessionellt lutherskt betraktelsesätt, där hos andra med samma grundsyn misstron mot missionens sak ännu inte var helt övervunnen i den Svenska kyrkan. Den lutherska ortodoxin, som före pietismen dominerat Sverige under lång tid, menade att missionens tid var slut med de första apostlarna. Dessa hade predikat erbjudandet för alla folk, varför hedningarna nu hade sig själva att skylla för att de tackat nej och därmed väntade dem den eviga fördömmelsen.<sup>44</sup>

Men alla delade inte denna syn. Biskopen i Göteborg Gustaf Daniel Björck hade inte den lutherska ortodoxins helt negativa syn på andra religioner trots att hans pietistiskt färgade schartauanska åskådning i mycket stod på ortodoxins grund. I en predikan Annandag pingst 1851 anförde Björck:

Den, der tror och blifwer döpt, han skall warda salig, men den, der icke tror, han skall warda fördömd (Mk 15,16). Således finna wi, att Jesus i detta sista yttrande förutsätter, att det, som förut nämndes, föregått, nämligen att ewangelium blifwit rätt predikadt, såsom det skedde af Jesu första sändebud och ännu sker af dem, som förkunna Guds ord så, att Guds Ande därmed werkar på människornas hjärtan. Här talar Herren således till oss, och wi hafwa då icke att göra med andra människor, som icke hafwa Guds ord. Han skall nog i afseende på dem rädda sin ära, såsom warande den på en gång barmhärtige och rättfärdige Guden.<sup>45</sup>

Den angivna ståndpunkten öppnade inte för den moderna formen av dialog eller ens 1800-talets praktiska dialog på missionsfälten i mötet med människor, den dialog som alltid uppstår mellan missionären och dem missionären möter, men väl för en tolerantare syn på människor av annan tro genom tilltro till Guds barmhärtighet mot alla människor. Det är inte vår sak att sätta gränser för Guds frälsningsförmåga, menade biskop Björck.<sup>46</sup> I någon mening är dialogen den kristna missionens ständiga följeslagare. Den brittiske missionären J.N. Farquhar såg i kristendomen hinduismens fullkomning och uppskattade filosofiska delar av hinduismen vid 1800-talets slut och 1900-talets början.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Se Furberg 1962, sid. 89.

<sup>44</sup> Bosch 1991, sid. 248-252.

<sup>45</sup> Björck 1895, sid. 415.

<sup>46</sup> Här föregrep han det som kommit att bli CWME:s huvudlinje formulerad i San Antonio 1989: "We cannot point to any other way of salvation than Jesus Christ; at the same time we cannot put any limit to God's saving power. There is a tension between these affirmations which we acknowledge and cannot resolve."

<sup>47</sup> Sharpe 1965.

Exemplen kunde flerfaldigas i olika miljöer. Om man inte förstår dem som ska ta emot evangelium är mission näst intill omöjlig. Klassiskt brukar man anföra Pauli tal på Areopagen i Aten som ett bibliskt be-lägg (Apg. 17:22-31). Trots detta hade lutherdomen<sup>48</sup> – eller rättare stora delar därav – under ortodoxin utvecklat en negativ syn på mission som trots den efterföljande neologin och inflytandet från Schleiermacher förblev rådande i delar av den svensk-finska kyrkoprovinsen.

Det verkliga genombrottet i Sverige för en modern missionssyn bör-jade lite senare genom H. W. Tottie, som Furberg visat i sin studie av SKM:s första tid.<sup>49</sup> Tottie var på 1800-talets slut och under 1900-talets första år SKM:s förste anställda sekreterare. Det principiella försvaret för kyrkomyndigheten som modell i stället för sällskapsmissionen ut-vecklades i motsättning till den protestantiska akademiska missions-forskningens grundare Gustav Warneck, som hade menat att de existe-rande kyrkorna var för svaga för att bära livskraftiga missionsföretag som i stället skulle åstadkommas genom missionsällskap.

För svenskarna ledde grundandet av SKM 1874 till en kanske mer konsekvent linje än man kunnat tänka sig och biskopsämbetets både ekumeniska och praktiska fördelar fick dem att införa detta i flera av dotterkyrkorna i både Asien (Indien, Malaysia) och Afrika (Sydafrika, Rhodesia, Tanzania). Tore Furberg behandlar detta i sin studie om Svenska kyrkans biskopsämbete under första hälften av 1900-talet. I bokens slutord skriver han: ”Genom sina biskopar, främst Nathan Sö-derblom, men också andra, inte minst missionsbiskoparna, har Svenska kyrkan lyfts in i ett nytt och större sammanhang.”<sup>50</sup> Mission-en gav alltså också möjlighet till deltagande i ett vidare ekumeniskt internationellt samarbete.

## Svensk och internationell missionsteologi under 1900-talets första hälft

I Edinburgh samlades 1910 den första stora ekumeniska världsmissons-konferensen. Denna brukar också av många forskare räknas som upptak-

---

<sup>48</sup> Jämför dock Öberg 1991, som visar att Luther och den tidigaste lutherdomen hade en positiv inställning till missionen.

<sup>49</sup> Furberg 1962, sid. 177-217.

<sup>50</sup> Furberg 2004, sid. 191.

ten till den moderna tidens kristna enhetssträvanden. Den blivande ärkebiskopen och ordföranden i missionsstyrelsen Nathan Söderblom hörde inte till delegaterna i Edinburgh och hindrades även, av vacklande hälsa, att delta vid mötet med Internationella Missionsrådet i Jerusalem 1928, där dock ett tal av Söderblom till konferensen lästes upp. Söderblom kom trots detta att betyda en hel del för den internationella utvecklingen och för SKM:s teologi och utveckling det senare inte minst som en aktiv ordförande i missionsstyrelsen. Han hade inspirerats av den ekumeniska bredden i Edinburghmötet för sitt eget arbete med Stockholmsmötet 1925 med protestanter och ortodoxa och ett fokus på fredsfrågor som ledde till den så kallade ”*Life and Work*”-rörelsen.

Världen skulle evangeliseras inom denna generation, löd det optimistiska slagordet i Edinburgh.<sup>51</sup> Konferensen dominerades helt av västerlänningar från Europa och Förenta Staterna. Endast ett fåtal asiater och afrikaner deltog. Ändå innebar konferensen en viktig katalysator för den internationella missionsrörelsen och missionsekumeniken framförallt på den protestantiska sidan. Samarbetet och samordning på fältet, som tidigare varit ett stort problem, blev bättre och för samverkan bildades som en följd av konferensen Internationella Missionsrådet 1921. Detta hade sedan nationella avdelningar, i Sverige Svenska Missionsrådet, grundat redan 1912.<sup>52</sup>

Missionsekumeniken kom att utvecklas tidigare än den allmänna ekumeniken, men senare parallellt med de två andra huvudriktningarna inom ekumeniken: *Life and Work*, som först ledde till Stockholmsmötet 1925 på Söderbloms initiativ, och *Faith and Order*. Man kan fråga sig om den ekumeniska utvecklingen hade nått sådana framsteg över huvud taget utan den praktiska missionsekumeniken, som i stor utsträckning handlade om samordning på missionsfälten, som motor. De olika trådarna på den, främst, protestantiska sidan löper sedan samman i Kyrkornas Världsråds bildande 1948 i Amsterdam. Efter Kyrkornas Världsråds generalförsamling i New Delhi 1961 integreras Internationella Missionsrådet i Kyrkornas världsråd som *Commission on World Mission and Evangelism* (CWME). En utveckling många i kyrkomissionerna, som svenskar och skottar, såg som ett ut-

---

<sup>51</sup> John R. Mott hade lanserat slagordet redan år 1900 i en skrift med titeln ”The Evangelization of the World in this Generation.” Han var en av huvudtalarna i Edinburgh. Det fanns de, bland annat lutheraner, som hade invändningar mot formuleringen.

<sup>52</sup> SMR 2002, sid. 6.

tryck för att mission nu var hela kyrkans angelägenhet, inte missions-sällskapens i första hand.

Det har framgått att både ekumeniken och missionen fokuserar vårt intresse när det gäller Sverige på samme man, nämligen Nathan Söderblom.<sup>53</sup> För en del ärkebiskopar har kanske missionen främst varit ett tjänsteåliggande genom det självskrivna ordförandeskapet i SKM. För Söderblom var det enligt eftermälet en hjärtesak. Som religionshistoriker av facket låg dialogfrågan honom nära. Man kan säga att Söderblom företrädde en modifierad evolutionistisk teori i religionshistorien. Han trodde inte på höggudsteorin och kanske inte heller på en högsta religion. Kristendomens särart låg för honom inte främst i att den var det högsta religionsstadiet. Albert Ritschls starka inflytande är här märkbart.<sup>54</sup>

Därför förvånar det inte att Söderblom var positiv till Karl Ludwig Reichelts buddhistmission i Kina. Reichelt byggde på en hög uppskattning av framförallt zenbuddismen och en liturgi anpassad till buddhismen.<sup>55</sup> De Reichelt ville nå var bildade buddhistiska kinesiska munkar. Efter en konflikt med Norska Missionssällskapet om missionsteologin fick Reichelts mission stödgrupper i de andra nordiska länderna och Den nordiska kristna buddhistmissionen bildades som ny huvudman. I Sverige bildades Svenska kommittén för den nordiska kristna buddhistmissionen.

Vid Internationella Missionsrådets två största och viktigaste möten under perioden före andra världskriget, i Jerusalem 1928 och i Tambaram 1938, står båda gångerna religionsteologin högt på agendan. I Jerusalem behandlades dessutom frågan om sekularismen, i bland annat de nya totalitära ideologierna, som evangeliets främsta fiende. I Tambaram segrade den nederländske teologen Hendrik Kraemers hållning.<sup>56</sup> Han gav inte någon frälsningshistorisk plats åt de andra religionerna. Häri skönjer man Karl Barths teologi som skiljer mellan religion och religionerna å ena sidan och den sanna kristna tron å den andra. Den senare är enligt Barth av en helt annan karaktär, framförallt genom att riktningen där är från

---

<sup>53</sup> Bengt Sundkler 1968 behandlar inte utförligt Söderblom och missionen. Inte heller Sundkler 1975 tecknar bilden av Söderblom som missionsteolog. Här saknar vi ännu en studie.

<sup>54</sup> Andrae 1931.

<sup>55</sup> Olsen 2007.

<sup>56</sup> Hallencreutz 1966.

Gud till människan och inte tvärtom. Men frågorna om religionsteologin och dialogen fanns hela tiden under ytan i missionens värld under 1900-talets första hälft och man kan våga säga att vad som senare skedde i frågan både inom Kyrkornas Världsråd och under Andra vaticankonciliet (1962-1965) när det gäller den romersk-katolska kyrkan bereddes i viss utsträckning under den här perioden inom Internationella Missionsrådet och vid dess möten.

Om man åter anlägger ett mera lokalt perspektiv och ser på Svenska kyrkan så är det en faktor, utöver buddhistmissionen, som i synnerhet påverkat dialogfrågorna. Det är judemissionen och förhållandet till judendomen. Någon svensk mission till muslimer av betydelse kom däremot aldrig att bildas, till skillnad från vad som var fallet i exempelvis Danmark. Svenska Israelsmissionen grundades 1875 och bedrev fram till 1947, förutom i Sverige, sin verksamhet främst i Wien.<sup>57</sup>

Den mindre Svenska Jerusalemsföreningen, grundad 1900, var till skillnad från SIM från första början verksam i Palestina. Man hade ursprungligen från föreningens sida för avsikt att vara en judemission, men inga judar eller muslimer blev omvända under de första två decennierna. Den förste missionären Henrik Steen, som var en judisk proselyt från Östeuropa, återvände snart besviken till Sverige och gjorde en karriär som skolman och läroboksförfattare. Då inriktade man sig i stället på hjälp till den kristna minoriteten, men också en skolverksamhet i Jerusalem för barn tillhörande alla de tre monoteistiska världsreligionerna.<sup>58</sup>

För SIM blev judeförföljelserna under andra världskriget en avgörande vändpunkt i synen på relationen mellan judendom och kristendom. Efter att tidigare haft en verksamhet främst inriktad på att värva proselyter, startades 1947 en verksamhet i Palestina för att hjälpa judar som undkommit fasorna under Förintelsen.<sup>59</sup> Som ett särskilt organ för dialogen grundade SIM även Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem.

Kontaktytan med hinduismen var ett av SKM:s äldsta missionsfält, Indien, där man först övertagit Svenska Missionssällskapets arbete som sedan utvecklades. Här var också ett nära samarbete med Leipzigmissionen som småningom övertogs. Den indiska missionen ledde

---

<sup>57</sup> Edvardsson 1976.

<sup>58</sup> Björck 2000, sid. 21 ff.

<sup>59</sup> Se Carmesund 2010.

till bildandet av den äldsta självständiga systerkyrkan, den lutherska Tamulkyrkan 1921.<sup>60</sup>

På de afrikanska fälten kom intresset för dialog senare, vilket inte minst beror på Afrikamissionens ännu tydligare koloniala perspektiv och synen bland missionärerna på ”primitiva religioner”. Missionärerna i Asien blev ofta religionsforskare, till exempel Carl Gustaf Diehl, och kännare av sanskrit, medan missionärerna i Afrika blev etnologer och etnografer och även de språkforskare, som Svenska Missionsförbundets Karl-Edvard Laman.

Jag har sökt visa att det på sätt och vis fanns ett dialogperspektiv inom SKM redan före Edinburgh 1910 och att detta utvecklades under den första delen av mellankrigstiden genom engagemang i den Nordiska buddhistmissionen, andra möten i Kina och senare kontakterna i mellanöstern. Själva grundandet av SKM och bedrivandet av yttre mission ledde till kontakter med andra kyrkor och andra religioner. Edinburgh vidgade perspektiven och den internationella missionsekumeniken, den lokala ekumeniken på fältet och den ekumeniska rörelsen drog i samma riktning. Men, och det gäller även Reichelts mission, det var i princip uteslutande dialog på den kristna protestantiska missionens villkor och utifrån missionsmålet: Hela världens omvändelse till kristen tro.

En mer jämbördig dialog som bygger på en verkligt inklusiv religions-teologi eller rentav, som jag visar längre fram, krav på dialog på lika villkor mellan parterna var före 1945 ännu okänt inom SKM. De båda institutionerna som fortsatt skulle vara viktiga foci i dialogen, Tao Fong Shan i Hong Kong och Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem, var båda på plats kort efter andra världskrigets slut som mötesplatser för dialogen som SKM kunde dra nytta av. Och dialogen var utan tvekan också SKM:s följeslagare under hela 1900-talet, även om ett större erkännande av dess betydelse skulle komma under förra seklets andra hälft.

Det får hållas i minnet att, den under hela förra seklet framåtskridande sekulariseringen till trots, Svenska kyrkan redan runt sekelskiftet 1900<sup>61</sup> befann sig i ett ytterligt svaghetstillstånd och att den var långt starkare i samhället längre fram under 1900-talet på många sätt. När

---

<sup>60</sup> Sandegren, 1923 sp. 1298 f.

<sup>61</sup> Rodhe 1930.

därför 1800-talets stora folkliga missionsintresse i västvärlden nådde Sverige med en viss försening så kunde huvudintresset aldrig komma att bli på SKM utan koncentrerades på frikyrkorna och dem närstående missionssällskap. Den i förening med Svenska kyrkan arbetande lågkyrkliga lekmannarörelsen EFS och dess mission i Asien och Afrika var bara den av lika betydande omfattning som SKM:s mission kring sekelskiftet 1900. Bland allmänheten kom snart Kinamissionen i blickfånget som en del av det stora intresset och skräcken för Kina.

Om Kinamissionens betydelse för det stora folkliga engagemanget för mission kan man läsa i Anna Maria Claessons avhandling som särskilt beskriver detta med hänsyn till Jönköping med omnejd.<sup>62</sup> Därför kom Boxarupproret 1900 och de många missionärsmorden, enligt en uppskattning dödades 30 000 kinesiska kristna och 232 västerländska missionärer varav 41 vuxna svenskar samt 15 av deras barn,<sup>63</sup> att sända en chockvåg genom det svenska samhället fullt jämförbar med Estoniakatastrofen 2004 då över 500 svenskar omkom. SKM hade vid denna tid ingen egen Kinamission men det blev av opinionsskäl nödvändigt att skaffa sig en sådan, men först 1917 anställde man den första kinamissionären direkt för SKM, Ruth Nathhorst. Därefter koncentrerades intresset på, den av SKM, grundade högskolan i Hunan, som leddes av sinologen och teologen Knut B. Westman, sedermera den förste professorn i missionshistoria vid Uppsala Universitet.<sup>64</sup> 1920-talet brukar beskrivas som Kinamissionens årtionde i SKM.

Bland allmänheten tilldrog sig också armeniernas öde under de upprepade folkmorden på dem 1896-1915 ett stort intresse och liksom alla tidningar var fulla av Kina-material så skedde en publicering på bred front av armeniernas öde. En del av det uppkomna intresset för de hitre delarna av Västasien kanaliserades väl genom Svenska Jerusalemföreningen.<sup>65</sup> Bland missionssällskapen var det nog främst det lilla ekumeniska organet Kvinnliga Missionsarbetare, som kom att ta sig an de armeniska trosförvanternas sak. Missionären Alma Johanson gjorde här en stor insats.<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Claesson 2001.

<sup>63</sup> Uppgifterna om antalet offer varierar kraftigt i litteraturen. Enligt Evangeliska Östasienmissionens historik omkom 250 missionärer varav 50 svenskar. [www.eom.nu/historik.aspx](http://www.eom.nu/historik.aspx) (2012-11-08).

<sup>64</sup> Se Österlin 2005.

<sup>65</sup> Björck 2000. Lokalavdelningar fanns på ett flertal platser sid. 44 f.

<sup>66</sup> Se Småberg 2007.

Om detta är bilden i media och hos allmänheten de första två decennierna på 1900-talet så skedde under samma tid en konsolidering av SKM. Lågkyrklighet, gammalkyrklighet, schartauanism och pietistiska grupper står samlade kring SKM:s mission, men även den nyvaknade högkyrkligheten liksom Ungkyrkorörelsen och missionens ordförande Nathan Söderblom visade stort engagemang och intresse. SKM hade blivit hela Svenska kyrkans angelägenhet. Som exempel på unglyrkligt engagemang kan nämnas Gunnar Dahlvqvist och Siri Dahlvqvist. Han blev missionsdirektor för SKM och hon bland annat välkänd som psalmförfattare.<sup>67</sup> Carl Fredrik Hallencreutz hävdade att många av SKM:s missionärer under Söderbloms ordförandeskap 1914-1931 hade sin andliga förankring just i Ungkyrkorörelsen.<sup>68</sup>

I min enkät, med missionärer födda från 1910-talet och framåt, är det dock inte mer än någon enstaka som anger Ungkyrkorörelsen som inspirationskälla. Situationen i detta avseende under de tre första decennierna är naturligtvis mycket svårt att belägga i efterhand, om en idérörelse som mer är en strömning än en organisation och därför saknar sådant som matriklar lämpade för kontroll. Säkert lockade Söderblom en del unglyrkliga liksom personer ur det egna kyrkliga liberala lägret. Det saknas en studie om Söderblom som missionsteolog, men klart är att han understödde missionsfältens förvandling till självständiga kyrkor och att han teoretiskt hade en syn på religionerna och dialogen som hävdade kristendomen som det högsta utvecklingsstadiet i folkens och den enskildes religiösa liv.<sup>69</sup>

Men vad som kunde vara sant för en del i missionens styrelserum i Stockholm<sup>70</sup> – modernitet, dialog, evolution och i viss mån relativism, det vill säga det tankegodas som fanns i tidsandan – behövde inte alls vid samma tid vara sant på fältet. Detta var säkert missionsstyrelsen som antog missionärskandidaterna i någon grad medveten om. För just missionärskryteringen är det som främst skapar SKM:s missionsteologi ute på missionsfälten, eftersom missionärskandidaterna inte stöptes i samma form utan kom var och en med sina erfarenheter och sitt synsätt. SKM hade aldrig någon egen missionsskola.

---

<sup>67</sup> Grönqvist 2012.

<sup>68</sup> Hallencreutz 1985, sid. 137.

<sup>69</sup> Söderblom 1914. Detta ger en något annan bild än den som ges i Tor Andraes minnesteckning som refererar ovan.

<sup>70</sup> Missionsstyrelsen sammanträdde sedan 1904 i Stockholms konsistoriums sessionssal, se Brundin 1924. sid. 10.

## Från avkolonisering till systerkyrkor 1945-1968

Den traditionella, av kolonialismens villkor helt präglade, stora missionsepoken får egentligen sitt slut i och med andra världskriget. Det dröjde dock ytterligare 25 år innan effekterna slog helt igenom och är insedda av missionerna och missionssällskapen. Det är därför på sin plats att säga något om Sverige och de svenska missionerna under kolonialepoken, i synnerhet SKM. Konungariket Sverige-Norge deltog vid Berlinkonferensen 1884-1885, som beseglade Afrikas öde för lång tid framåt. Men Sverige önskade inte bli en kolonialmakt.<sup>71</sup> Den svenska linjen var i stället att förespråka frihandel och att tillförsäkra sig frihandelsrättigheter i de nya kolonierna. Ändå var naturligtvis också de svenska missionerna tvungna att agera på kolonialmaktens villkor. De kunde inte undgå att bli en del av det koloniala systemet. Sällan, om ens någonsin, understödde man vid den här tiden före andra världskriget nationella frihetssträvanden. Å andra sidan hade SKM och andra svenska missioner en friare ställning än respektive kolonialmakts "egna" missionsorganisationer.

När den politiska självständigheten med kraft bröt fram i Asien och Afrika efter 1945 blev den också den egentliga drivkraften bakom att fler församlingar på missionsfälten i Afrika och Asien omvandlades till lokala verkligt självständiga kyrkor. Konstitutionellt kan ändå SKM:s åtgärder tidigare sägas ha förberett de lokala kyrkornas födelse. Inte minst skedde det genom biskopsämbetets införande i Indien, Tanzania, Sydafrika, Rhodesia (Zimbabwe) och Malaysia. De första missionsbiskoparna på SKM:s fält var alla svenskar: Ernst Heüman (Indien) biskopsvigd 1921, David Bexell (Indien), Johannes Sandegren, (Indien), och Carl Gustaf Diehl, (Indien). Bengt Sundkler biskopsvigd 1961 (Tanzania) och senare Bertil Envall biskopsvigd 1965 (Malaysia), Sigfrid Strandvik biskopsvigd 1963 (Rhodesia) och Erik Sundgren biskopsvigd 1949 (Sydafrika) och Helge Fosséus (Sydafrika).<sup>72</sup> Flera av de senare var biskopar i inhemska stift snarare än missionsbiskopar.

SKM kring 1950 kännetecknades alltså ännu, kriget och de nya signalerna till trots, av en föreställning om "The White man's burden" som titeln lyder på Kiplings välkända dikt, med vädjan om ett amerikanskt

---

<sup>71</sup> Utrikesminister Gillis Bildts instruktioner och memoranda i samband med konferensen finns i Utrikesdepartementets arkiv.

<sup>72</sup> Furberg 2004.

ingripande på Filippinerna. Med det menar jag att man även inom SKM i regel såg den egna kulturen, den västerländska, som överlägsen, och de utomeuropeiska folken som omogna. En annan faktor som faktiskt befrämjade självständigheten var det fenomen efter redan det Första världskriget som man kallade ”orphaned missions”. Det rörde sig om missioner på den förlorande tysk-österrikiska sidan i kriget som inte kunde fortsättas på samma sätt utan kom att integreras med andra missioner eller bilda självständiga kyrkor, eftersom deras missionsorganisationer av politiska skäl var förhindrade att verka.

Mission var alltså västerländsk och västerlandet uppfattades långt fram på 1900-talet som de kristna nationerna. Frågan om evangeliet och kulturerna var inte väckt på allvar utan likhetstecken sattes ofta mellan kristet och västerländskt. Man kan se detta på arkitekturen för de kyrkor som byggdes på fälten i missionsländerna,<sup>73</sup> i liturgin och psalmsången på missionsfälten (ofta direkt översatt från det europeiska språket). Fram till 1945 var hela missionsföretaget från en synpunkt sett en jättelik export av västerländskt kultur- och samhällsliv.<sup>74</sup>

## Religionsdialog i SKM:s årsböcker

SKM:s missioner blev skonade under andra världskriget. Ingen av dem befann sig på någon huvudskådeplats för krigshändelserna, med undantag av missionen i Kina. Arbetet från det neutrala Sverige kunde därför i stort sett fortsätta som vanligt med svårighet för resor och transporter som enda men. Men det är efter andra världskriget som religionsdialogen också får en större plats successivt inom SKM. Man kan även se detta på innehållet i SKM:s årsbok, vilken utgavs med varierande titel under åren mellan 1931 och 2001. Jag räknar upp artiklarnas rubriker med korta kommentarer för att ge läsaren en översiktlig uppfattning om innehållet.

1944 innehöll årsboken artikeln *Tagore och kristendomen* av C. G. Diehl. Den fokuserade dialogen med hinduismen och särskilt författaren och nobelpristagaren Tagore. Han menar att ”Det kristna inflyttandet hos Tagore är så betydande, att somliga forskare... icke tvekat att beteckna honom som kristen. Diehl själv menar att ”de kristna ele-

---

<sup>73</sup> Bohman 1983.

<sup>74</sup> För en något senare diskussion, se Axelson 1976.

menten i hans åskådning ha omgestaltats genom assimileringen med hans hinduiska tro.” 1956 publicerades *Kristus och Buddha möter dagens hindu* också av Diehl. I jämförelsen mellan buddhismen och kristendomen menar Diehl att ”Kristendomen... tar döden för given – och i det stycket tänker den sannerligen mera realistiskt än buddhismen – och ser frälsningen i dess upphävande.”

1959 innehöll årsboken artikeln *Svart Messias och Vite Krist* av Bengt Sundkler. Sundkler ser Afrikas svarta sionister i samband med kolonialismen och rasismen och kräver en medveten inkulturation av missionen. 1963 kom ännu ett bidrag av Diehl: *Reichelt, Buddhismen och buddhistmissionen Afrika och Afrikanismen*. 1965 skriver Anders Andréon om *Bön och meditation i indisk fromhet*. Årsboken 1966 innehåller tre bidrag på dialogtemat: *Religionerna möts: 1. Zuluen inför döden* av Axel Ivar Berglund, *2. Bön och meditation bland buddhister på Tao Fong Shan* av Stig Hannerz, och *3. Vad har hänt med islam i Östafrika* av Sigvard von Sicard.

1969 är hela årsboken tillägnad dialogtemat under rubriken *Tro möter tro*. I den inledande redaktionella artikeln skriver man: ”Metoder för mission har alltid diskuterats, men alla är överens om att det är nödvändigt att känna till den andra människans tro, att kunna hennes språk, att lyssna och att lära, om budskapet ska nå fram”. 1976 års utgåva innehåller två artiklar om dialog av Erik Petrén och KG Hammar respektive. Petrén vill att en större öppenhet för andra skall förenas med ett vaktslående om proklamationen av Jesus Kristus som hela världens och alla människors frälsare. KG Hammar behandlar vad han ser som några hinder för dialogen: De som offerar bäst till missionen vill inte höra ”sanningen” om de erfarenheter man gör i samarbetet med systerkyrkorna”. Detta förhållande kallar Hammar för Missionsstyrelsens ”ekonomiska livegenskap”. Slutligen är årsboken år 2000 på temat *Tro möter tro*. Jonas Jonson skriver där om hur dialogen successivt vuxit sig starkare efter Uppsala 1968.

Från 1960-talet och framåt är nästan hela dialogmaterialet i årsböckerna koncentrerat. Att det inte är ännu mera frekvent hör kanske också samman med att arbetet med dialogen också skedde i andra sammanhang än SKM, till exempel från 1990 inom Svenska kyrkans nya forskningsavdelning i Uppsala. Under fem år på 1990-talet fanns även en särskild tidskrift ägnad dialogfrågorna. Tidskriften *Tro möter tro* utgavs av SKM mellan 1991 och 1996, med fokus på dialogen med

asiatiska religioner och dialogen med judendomen. Hans Ucko, Håkan Eilert, Jan Henningsson, Katrin Åmell, Carl Fredrik Hallencreutz och Catharina Broomé med flera var bidragsgivare. Redaktör var Jan Henningsson. Skribenterna var anställda vid SKM, katolska ordenssystrar och akademiska teologer. Bristande resurser och nya prioriteringar anges av direktor Hilda Lind i det sista numret som skäl till nedläggningen av tidskriften.

Går man åter en tid tillbaka så är 1976 ett märkesår för dialogfrågorna inom SKM. Såväl Kyrkan och Judendomen (tidigare Svenska Israelsmissionen) som Nordiska kristna buddhistmissionen, dåmera Nordiska Östasienmissionen, övertogs av SKM och integrerades i dess verksamhet.<sup>75</sup> Emellertid kom Buddhistmissionens danska och norska avdelningar att lämna samarbetet och så småningom kom deras nybildade förening Areopagos, med säte i Oslo, att bli huvudman för merparten av vad som en gång var den nordiska kristna buddhistmission som Reichelt startat och med Tao Fong Shan i Hong Kong som huvudstation. SKM:s roll där kom till dels att handla om samarbete med det på samma plats belägna prästseminariet. SKM har haft en missionär i Hong Kong nästan oavbrutet sedan 1976 som sysslat med teologisk utbildning. Numera tillhör prästtjänsten utlandskyrkan och betjänar svenskar i hela Kina.<sup>76</sup>

Eftersom det fortsatt en tid utkom en del mindre material från dessa två gamla missionsorganisationers fortsättning inom SKM ger inte en redovisning av enbart årsboken och *Tro möter tro* heller en helt fullständig bild av frågor om dialog från 1976. Dessutom har näraliggande ämnen, som religionsteologin, behandlats till exempel i SKM:s årsbok 1999. Med religionsteologin förstås det teologiska fundamentet för religionsdialogen.

## 1900-talets svenska missionsteologi

En vidare bakgrund till denna studie är givetvis de svenska missionernas utveckling under det förra seklet och 1900-talets missionsdebatt i

---

<sup>75</sup> Missionsstyrelsens protokoll 21/2 1975 §§ 42 och 43; bilagor 78 och 79 i Kyrkokansliets arkiv.

<sup>76</sup> Enligt uppgift på Svenska kyrkans webbplats.  
www.svenskakyrkan.se (2012-11-08).

Sverige. Jag väljer att inleda med att låta denna del av bakgrunden inledas av en liten *inclusio* bestående av i början prosten Henrik Florus Ringius föredrag om missionen inför Göteborgs prästsällskap ”Några ord i missionsfrågan” år 1900 och i andra ändan av tidsaxeln Brasilienmissionären och missionsvetaren Veronica Melanders artikel ”Milstolpar i hundra års missionsteologi” från år 2005.

Ringius blev en banbrytare för missionsintresset i det Göteborgs stift som då i stor utsträckning präglades av den kyrkliga, från Henric Schartau utgående, väckelsen. Av avgörande vikt för Ringius var att SKM fått en utformning som var en organisk del av kyrkan och inte ett missionssällskap. För honom var kyrkans missionsplikt självklar dels utifrån uppenbarelsens tydliga ord därom, dels för att han såg mission som en del av kyrkans själva väsen och dels för att det rörde sig om omsorg om nästan. Som psalmdiktare medverkade Ringius även postumt i *Den svenska psalmboken* 1937 med två missionspsalmer, *Lyssna, Sion!* och *För hednavärlden vida Vi bedja dig o Gud*.

Genom Ringius och några andras insatser var de schartauanska och pietistiska gruppernas skepsis mot missionens sak bruten i Göteborgs stift. Därefter kom till exempel alltid under hela 1900-talet de största missionskollektorna från Göteborg och därifrån rekryterades ett stort antal medarbetare till missionens tjänst. En liknande utveckling ägde vid ungefär samma tid rum i andra stift med stora pietistiska och lågkyrkliga och gammalkyrkliga grupper i prästerskap och bland lekfolk – Växjö och Luleå bland annat. Att SKM var en del av stats- och folkkyrkan överensstämde med många av dessa lutheraners negativa och avvisande hållning till frikyrklighet, interdenominationella missionssällskap och föreningsväsende i allmänhet.<sup>77</sup>

Veronica Melanders ambition, hundrafem år senare, var att göra en översikt över hundra års missionsteologi. Men därvid är hon inte enbart deskriptiv, utan, liksom Ringius, normativ när det gäller vad som borde vara en god missionsteologi. Det förra sekelskiftets frågeställningar om missionssällskap eller kyrkoministerium är övervunna och kyrkoministeriumslinjen är sedan länge entydig för Svenska kyrkans del. Så den frågan som för Ringius och hans samtida var den kanske mest brännande berör hon överhuvudtaget inte. Men frågorna om missionsmål och missionsmotivering är gemensamma även om svaren

---

<sup>77</sup> Ringius 1977, sid. 311-322.

är olika. Melander betonar att missionen inte längre är ”pionjärmission” som syftar till att nå nya folk utan ett jämbördigt samarbete med kyrkor i andra delar av världen. Missionären, enligt Melander, är en medvandrare som kan vara brobyggare och kommunikator i den världsvida kyrkan.

Folkkyrkor byggda på *ethnos* eller *demos* ersattes efter andra världskriget för SKM:s del av gudsfolkstanken som kyrkogrundandets och kyrkolivets grund enligt Melander. Hon framhäver här religionsdialogens betydelse för utvecklingen med början hos den norske pionjären på området Karl Ludvig Reichelt. Som den ståndpunkt som bör vara gällande ståndpunkt för missionen inom Svenska kyrkan framhåller Melander:

Dialog handlar således inte om att söka omvända andra människor, även om det råder bred enighet om att kristet vittnesbörd fördjupar dialogen... Enligt denna hållning innebär mission att buddhisten blir en bättre buddhist, muslimen en bättre muslim, den kristna en bättre kristen osv. Mission handlar således inte om omvändelse till kristendomen utan om att komma närmare Gud i den religiösa tradition man redan tillhör.

Här ser vi klart att en mycket stor förändring i förekommande synsätt inom Svenska kyrkan har skett på hundra år. Ringius och Melander är valda som exponenter för missionsteologiska föreställningar som förekommit inom SKM, men ingendera av dem har haft en ledande position inom organisationen.<sup>78</sup>

## Från Uppsala 68 till religionsdialogen 1968-1999

Inom Svenska kyrkan kunde hållningen till missionen ofta även vara en del av en kyrklig positionsbestämning under perioden 1945 till 1999. Missionsintresset för omvändelsemission ingick helt klart i de konservativas program under hela perioden, medan mer liberala grupper mera, främst från 1970-talet, intresserat sig för bistånd inom missionen och internationell solidaritet och anti-apartheid samt sociala frågor på hemmaplan. Den högkyrkliga vänstern förenade ofta ett radikalt politiskt engagemang med betoning av omvändelsemission. Detta engagemang från olika håll tog sig bland annat uttryck i den så

---

<sup>78</sup> Melander 2005, sid. 9-14.

kallade Kyrkornas U-vecka, en årligen återkommande ekumenisk aktivitet för att väcka opinion och verka för en rättvisare värld. 1900-talets andra halvsekel kan, också på hemmaplan, väl karaktäriseras av den internationella missionsekumeniska utvecklingen och vad som följt i dess spår.

Organisatoriskt är den övergripande händelsen sammanslagningen av Internationella Missionsrådet och Kyrkornas Världsråd i och med mötet i New Delhi 1961. Genom de nationella missionsrådets omvandling i missionsländerna till nationella kyrkoråd, utan säte och stämma för de sändande missionerna, blev den utvecklingen naturlig. I den svenska missionsekumeniken kom inte någon motsvarande förändring att ske och detta av två skäl: missionsekumeniken låg före all annan ekumenik i landet och senare behövdes Svenska Missionsrådet för samordning av ett växande samarbete med det statliga biståndsorganet SIDA. Fram till 1961 var i Svenska kyrkan en kyrkocentrerad missionssyn rådande, där man på protestantiskt vis uppfattade Matt. 28:18-20 som missionsbefallningen par préférence. Den sändande parten var ännu mest i fokus. Redan vid Internationella Missionsrådets möte i Willingen 1952 introducerades *Missio Dei*-begreppet och ett trinitariskt synsätt samt betonande av kyrkans enhet. Men det skulle dröja innan de nya synsätten fått fullt genomslag hemma i Sverige.

Med Kyrkornas Världsråds generalförsamling 1968 i Uppsala kom något helt nytt.<sup>79</sup> Missionsmål blir snarare autentisk mänsklighet och försoning på de svagas villkor. Enligt Uppsala 68 är det ”världen som skriver kyrkans agenda”.<sup>80</sup> Detta fick snabbt och stort genomslag i SKM. Närmandet de kommande decennierna mellan organet för Internationell diakoni, Lutherhjälpen, och SKM är också uttryck för detta. De senare årens utveckling har samlats kring Kyrkornas Världsråds program *Justice, Peace and Integrity of Creation* på så sätt att man inom missionssektionen förstått mission som att genom kyrkan nå fram närmare det livets fullhet, som de kristna eskatologiskt förväntar. I detta sammanhang har man ofta citerat Johannesevangeliets ord om ”liv i överflöd”.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Persson 1968.

<sup>80</sup> Uttrycket står i mötesrapporten, *The Uppsala Report 17: XVII*. 1968.

<sup>81</sup> Programmet initierades 1983 i Vancouver och pågick till 2003, se Gerle 1995. Jfr 10:e Generalförsamlingens valspråk i Busan 2013: *God of Life lead us to justice and peace*.

I och med avkoloniseringen hade de yttre förutsättningarna för SKM, liksom för alla missioner, helt förändrats. Mycket av senare idéutveckling, som den nya uppskattningen av lokal kultur och musik liksom religionsdialogen har sin förutsättning i den koloniala erans avslutande och framväxten av en global och mera mångfacetterad värld där den tidigare brittiska och europeiska dominansen ersattes av främst en nordamerikansk. Åtminstone finns det ett tydligt sådant kronologiskt samband som kan antas till stor del vara även kausalt. Missionen hade inte kunnat fortsatt verka med de gamla koloniala attityderna i den nya verkligheten efter 1945.

Dialogfrågorna aktiverades på ett nytt sätt efter Kyrkornas Världsråds möte i Uppsala 1968 även om de inte alls var mötets fokus. Det är en händelse som ser ut som en tanke att mötet hölls just 1968, för mycket av tankegodset sammanfaller onekligen med vänsterrörelsen bland annat på universiteten i västvärlden vid den här tiden. I verkligheten talades det mycket om dialog i Europa och Förenta staterna, men det var de unga, ofta mer konservativa, kyrkorna som hade den dagliga kontakten med människor av annan tro.<sup>82</sup> Det blev en naturlig spännvidd mellan utvecklingen i Väst och kristendomen i andra kulturer, kanske framförallt sådana där den ganska nyligen hade inkulturerats, som i många områden i Afrika.

Det senaste kvartsseket har religionsdialog betytt en interaktion mellan företrädare för skilda religioner och traditioner och livsåskådningar både på det individuella och på det institutionella/kollektiva planet. Ofta med syfte att finna en gemensam grund för handling. Acceptans av den andre har betonats till skillnad från både synkretism eller assimilation. Det saknas en allmänt omfattad definition av vad religionsdialog är, men ett utdrag från Kyrkornas Världsråds riktlinjer för religionsdialog från 1979 kan ytterligare belysa frågan för deras del:

In giving their witness they recognize that in most circumstances today the spirit of dialogue is necessary. For this reason we do not see dialogue and the giving of witness as standing in any contradiction to one another. Indeed, as Christians enter dialogue with their commitment to Jesus Christ, time and again the relationship of dialogue gives opportunity for authentic witness. Thus, to the member churches of the WCC we feel able with integrity to commend the way of dialogue as one in which Jesus Christ can be confessed in the world today; at the same time we feel able with integrity to assure our partners in dialogue that we come not as manipulators but as genuine fellow-

---

<sup>82</sup> Ahlstrand 2000.

pilgrims, to speak with them what we believe God to have done in Jesus Christ who has gone before us, but whom we seek to meet anew in dialogue.<sup>83</sup>

Svenska kyrkan och SKM har också omfattat den syn på dialogen som företrädades i Kyrkornas Världsråd, exemplifierat genom utdraget ur riktlinjerna ovan. Men den successiva förändringen av dialogteologin har inte varit oomstridd. Jag tänker på förändringen av dialogen från medel till mål.

År 1999, till 125-årsminnet av SKM:s grundande, utgavs ett temanummer av *Svensk Missionstidskrift*, med direktorn Hilda Lind som gästredaktör. Där skriver teologen Maria Klasson Sundin och Peter Weiderud, Svenska kyrkans utrikeschef, i artikeln ”Mission and the Church of Sweden in the Future”:

In a multicultural society it is increasingly difficult to see truth as something for all times given to protect, steward and use to convince others. Such a view leads to stagnation and the guarding of boundaries rather than the crossing of frontiers, co-operation, co-existence and deepened insights. The CSM's ecumenical profile and long experience of dialogue of peoples of other faiths has taught us that dialogue develops and enriches us.<sup>84</sup>

Här är det fråga om en dialog på lika villkor där SKM inte vill hävda att evangeliet uttrycker en absolut sanning. Liknande – man kunde kalla dem postmoderna – synpunkter hade även uttryckts tidigare såsom i SKM:s årsbok 1999. Kajsa Ahlstrand diskuterar ett postmodernt förhållningssätt till religionsmöten i artikeln ”Guds missions rörelser”: ”Jag har inte rätt att tala om vad som är sant och vad som är rätt, för det finns ingenting sådant som allmängiltig sanning, utan vad som är sant beror på vem du själv är och var du befinner dig”.<sup>85</sup> Så beskriver hon en postmodern hållning.

Någon egen huvudtitel i SKM:s budget fick dialogverksamheten dock aldrig och för den allra sista delen av vår undersökta period finns inte heller någon särskild budget för SKM. Hans Ucko var anställd vid SKM som sekreterare för Kyrkan och Judendomen och östasiensekre-

---

<sup>83</sup> <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html#c22024> (2010-01-29).

<sup>84</sup> Klasson Sundin & Wejderud 2000, sid. 57.

<sup>85</sup> Ahlstrand1999.

terare med ansvar för övergripande dialogfrågor mellan 1981 och 1989. Han efterträddes av Jan Henningsson.<sup>86</sup>

Några år i början av 1980-talet kom stora förändringar av SKM som följd av ändringar i Svenska kyrkans rättsliga ställning och organisation. Från att ha varit en styrelse reglerad av en kunglig stadga övergick SKM till att styras av en nämnd under först ombudsmötet från 1985 och sedan efter år 2000 det nya Kyrkomötet. Missionens självständighet naggades i kanten då den blev endast ett av flera organ under den gemensamma Internationella nämnden för Svenska kyrkan. Den förändring som skett sedan 2003 med nedläggning av SKM som eget organ och överförande och integrering av dess uppgifter till kyrkokansliet i Uppsala menar jag ändå inte har varit främst teologiskt motiverad annat än indirekt, eftersom den främst är en följd av de förändrade relationerna mellan kyrka och stat i Sverige sedan år 2000.

I denna översikt kan man se en utveckling på flera områden: kyrkosamarbete, evangelisation, internationell diakoni, religionsdialog och ekumenik. Det har också ett nära samband med utvecklingen på fältet i de gamla missionsländerna.

## Utvecklingen i Sydafrika

Utvecklingen i Södra Afrika spelade en avgörande roll för SKM:s utveckling. Det speglas också i SKM:s verksamhetsberättelser till allmänna kyrkomötet och ombudsmötet. Sydafrika (KwaZulu-Natal) var SKM:s första missionsfält och där man hade längst sammanhängande närvaro. I verksamhetsberättelserna kan man inte spåra att just krigsslutet 1945 innebar någon stor förändring. Detta är särskilt utmärkande för Sverige då landet ju stod utanför andra världskriget. Allt verkar gå i traditionella banor fram till år 1953 och då är det utvecklingen i Sydafrika och rassituationen där som framhålls. De svenska missionärerna i landet gjorde inför den tilltagande segregationspolitiken, efter Nationalistpartiets valseger 1948, följande uttalande:

Vi anse, att det är allt kristet missionsarbets primära uppgift att förkunna evangelium om Guds rike och bjuda syndare frälsning. Men liksom Kristus själv aldrig stannade enbart vid själen, utan såg människan som en helhet av

---

<sup>86</sup> Hans Ucko i e-post till förf. 2014-04-02.

ande, själ och kropp, så kan inte heller Kristi kyrka utan att svika sin uppgift helt ta avstånd från problem av social, ekonomisk och politisk karaktär som nära angår människan och måste mer eller mindre inverka på hennes andliga situation. Det är oss därför angeläget att som mission verksam i den Sydafrikanska Unionen uttala, att Guds i Kristus uppenbarade och alla omfattande kärlek måste också ha till avsikt, att landets färgade befolkning tillåtes gradvis utvecklas till fullt och ansvarigt deltagande i landets kulturella, ekonomiska och politiska liv. Denna utveckling måste emellertid ske under kristen fostran, och är icke möjlig utan allvarliga ansträngningar från de färgades sida att förbereda sig för de plikter, som då kommer att åvila dem.

F.n. måste konstateras att majoriteten, särskilt av afrikanerna, ännu ej nått ett kristet och civilisatoriskt utvecklingsstadium, som kan anses berättiga dem till omedelbart sammansmältande med de vita till ett homogent samhälle, och att en plötslig och oförberedd övergång till likaberättigande skulle kunna leda till katastrof.

Det är därför missionens strävan att genom kristen fostran bidra till ovan nämnda utveckling så att afrikanerna, när de nått tillräcklig mognad, må vara skickade att under full ansvarighet bli delaktiga i hela det sydafrikanska samhällets liv.<sup>87</sup>

Denna deklARATION kommer under vad man kan kalla utvecklandet av apartheid. Det sedermera införda systemet föregicks av att dess mentala föreställningar om omöjligt gemensamt samhällsbygge spreds i det sydafrikanska samhället. Detta går tillbaka redan före den Sydafrikanska unionen. En komponent är boernas nationalism, en annan britternas framhållande av zuluerna på bekostnad av andra. Det röjer en medvetenhet om orättvisor och det principiella kravet på likaberättigande i det långa loppet. Men med våra dagars mått är det ändå uppenbart att det drevs av rasistiska föreställningar, som utgår från den vita rasens civilisatoriska överlägsenhet. De menade ju att de ”svarta” ännu inte var redo att ta ansvar för statslivet. Men detta att missionärerna gör detta offentliga uttalande var ändå ett tecken inför framtiden. Mycket snart skulle den gamla nedlåtande attityden till ”färgade folk” försvinna och missionen stå i frontställning gentemot de vita regeringarna i Södra Afrika. Förmågan att se politiska förhållanden ur teologiskt perspektiv utvecklas under perioden.

Jag har tagit med hela denna deklARATION eftersom jag anser att utvecklingen i Sydafrika på ett avgörande sätt påverkar SKM. Här finns plats för mycket mer forskning till exempel om Gunnar Helanders insatser. Rasismfrågan var annars en gammal frågeställning för miss-

---

<sup>87</sup> Kyrkomötet 1953, Bihang, 3 saml., sid 2 f.

ionen som aktualiserats genom slavhandeln och kravet på frihet för alla slavar.<sup>88</sup> Den lutherska teologiska bakgrunden står att finna i tvåregementsläran och dess förändring under och efter andra världskriget.

Med detta kapitel ges förståelsen av vårt ämne nödvändiga historiska perspektiv på mission och dialog i Svenska kyrkan. Vi har sett hur dialogen med andra på sätt och vis alltid varit missionens följeslagare samtidigt som missionssynen väsentligt förändras över tid liksom de yttre förutsättningarna för missionen. Upptakten till perioden präglades av den kyrkliga pietismen, sociala frågor och religionsdialog spelar med tiden en allt större roll.

---

<sup>88</sup> Jakobsson 1972. Doktoranden i Missionsvetenskap i Uppsala Hans Niklasson arbetar med ett projekt om missionen och apartheid.



### 3. Missionssyner i det sena 1900-talets missionsteologi

Detta kapitel syftar till att ge en vidare bakgrund än den svenska till föreliggande studie och sätta in mina undersökningar i ett större internationellt sammanhang. I avhandlingens empiriska undersökningar fokuseras utvecklingen av missionssynen inom SKM efter 1945. Här granskas liknande frågeställningar om missionssynens utveckling på ett internationellt plan i tre handböcker i missionsvetenskap: *Transforming Mission, Missiologi i dag* och *Constants in Context*.<sup>89</sup>

Det är inte endast för de svenska missionsorganisationerna som de senaste hundra åren, och särskilt de senaste 50-60 åren, inneburit stora förändringar. Det gäller även den kristna missionen generellt och världsvitt, innefattande den internationella missionsekumeniken och den romersk-katolska kyrkans missionsverksamhet. Även inom den ortodoxa kristenheten finns ett nytt missionstänkande.<sup>90</sup> Dessa förändringar är den vidare bakgrunden till denna empiriska studie av uppfattningar om en svensk missions missionssyn efter 1945. Det är för förståelsen av förändringarna nödvändigt att se de stora linjerna och de stora historiska sammanhangen internationellt.

Det är för att ta ett exempel en lång väg från Edinburgh 1910 till Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Canberra 1991. Världsmissionskonferensen i Edinburgh var något av en kulmen på det stora protestantiska missionsårhundradet. Den präglades av optimism för framtiden och en förhoppning om hela världens evangelisering inom en generation. Kyrkornas Världsråds generalförsamling 1991 i Canberra kom, förutom av Gulfkriget, att präglas mycket av en av huvudtalarna, den sydkoreanska teologen Chung Hyun Kyung, som talade om förfädernas andar och aboriginernas religion som uttryck för den helige

---

<sup>89</sup> Bosch 1991, *Missiologi i dag* 2004 och Bevans & Schroeder 2004.

<sup>90</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 295. Se även Bria 1980 och Stamooolis 2001.

Ande.<sup>91</sup> Det rör sig om en utveckling från en traditionell protestantisk teologi i ett ekumeniskt sammanhang 1910 till radikalt liberala inslag i ekumeniska sammanhang 80 år senare.<sup>92</sup>

I detta kapitel analyseras vad två centrala internationella handböcker och en nordisk handbok i missiologi har att säga om den förändrade missionssynen och missionshistorien med fokus på tiden efter andra världskriget. De engelskspråkiga har valts eftersom de utan tvekan är de två ledande och mest inflytelserika verken i dag. Den nordiska är främst vald eftersom den är ensam i sitt slag i Norden.

På sätt och vis är de tre verken ganska olika. Men i en del avseenden har de en hel del gemensamt. De har alla en ekumenisk ambition. Det rör sig i samtliga fall om en kristen missionsteologi med vissa utsagda förutsättningar bland annat i historiesynen. Alla tre har Guds mission, *Missio Dei*, som ett huvudbegrepp. Detta begrepp kan i modern tid sägas ha introducerats av Karl Barth och har haft ett enastående genomslag både i missiologin och i den världsvida kyrkan.<sup>93</sup> Inget av de tre verken absolutifierar någon viss period av kyrkans och missionens historia. Man skulle kunna säga att de alla i någon mån tror på en slags fortgående missionsteologisk utveckling under historiens lopp. Samtliga tre betonar hur missions- och kyrkohistoria intill vår egen tid i västerlandet felaktigt har skrivits från ett ensidigt eurocentriskt perspektiv kompletterat med ett nordamerikanskt perspektiv. Alla uppmärksammar de också religionsteologin som en ny teologisk disciplin.

---

<sup>91</sup> [www.cta-usa.org/foundhyungkyung.htm](http://www.cta-usa.org/foundhyungkyung.htm). Hela hennes tal återges på denna hemsida från Call to Action, en amerikansk katolsk organisation (2012-11-02).

<sup>92</sup> Se hemsida för 100 årsjubileet av Edinburghmötet, på sidan finns även alla dokument från Edinburgh 1910. [www.edinburgh2010.org...edinburgh.../1910](http://www.edinburgh2010.org...edinburgh.../1910). (2012-11-02).

<sup>93</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 290. Upphovet till den moderna användningen av den medeltida termen *Missio Dei* är något omstridd. Impulsen kommer från Karl Barth men inte själva den missionsteologiska termen. Bosch anger Barths Romarbrevskommentar som ursprung. I början av 1930-talet introducerade Karl Hartenstein begreppet i missions-sammanhang i en artikel i *Evangelisches Missions-Magazin* 79 (1934). Han avsåg då termen som övergripande för kyrkans mission. Den tyske lutheranen Georg Vicedom rörde sig med två begrepp: Ett som var identiskt med Hartensteins och ett vidare där *Missio Dei* omfattade allt Guds verkande i världen till frälsning, innanför och utanför kyrkan. Han utvecklar detta i boken *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Kaiser, 1958.

## David J. Bosch: Ekumenisk protestantism

Den fullständiga titeln på Boschs arbete är *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Denna bok kom i sin första upplaga 1991. Tio år senare trycktes den engelska versionen för sextonde gången. Den är dessutom översatt till mer än ett dussin språk. Att den varit betydelsefull kan iakttas inte bara på recensioner utan på artiklar och debatt i teologiska tidskrifter globalt. Mycket använd har boken varit inte bara i den reformerta tradition som Bosch stod i utan inom praktiskt taget alla kyrkosamfund. Den ger en översikt av hela den kristna historien med fokus på paradigmskiftet som markerar nya tidsskedens inbrytande. Den avslutas med hans egen vision av en postmodern missionsteologi.

Bosch bakgrund var den vite sydafrikanske boerns och fram till omkring 1960 var han inte öppet kritisk mot den sydafrikanska regeringen. En längre tids arbete som missionär för den reformerta kyrkan i Transkei påverkade honom och när han började undervisa i teologi var han klar över en kritisk hållning gentemot apartheid. För David Bosch var de svåra frågorna om rättvisa, dialog och vittnesbörd inte enbart teoretiska utan något han levde i Sydafrika.<sup>94</sup> Om missionsbegreppet skriver Bosch:

Ultimately, mission remains undefinable; it should never be incarcerated in the narrow confines of our own predilections. The most we can hope for is to formulate some *approximations* of what mission is all about. ---We have to distinguish between *mission* (singular) and *missions* (plural). The first refers primarily to the *Missio Dei* (God's mission), that is God's self-revelation as the One who loves the world. ---Missions (the *missiones ecclesiae*: the missionary ventures of the church).<sup>95</sup>

Med ”missions” menar alltså Bosch kyrkornas missionsföretag. Här är det Guds mission, *Missio Dei*, som är det viktigaste begreppet. Missionerna (kyrkornas aktivitet) är en delaktighet i denna Guds mission, men denna senare är alltid mer än missionerna. Bosch talar visserligen i inledningen om kyrkan och dess mission som sakrament och tecken.<sup>96</sup> Men det är ändå en tydlig tonvikt på *Missio Dei* i missionsbegreppet. Bosch läser historien som historien om Guds självuppenbä-

---

<sup>94</sup> Ahonen 2003.

<sup>95</sup> Bosch 1991, sid. 10-11.

<sup>96</sup> Bosch 1991, sid. 11.

relse i kärlek i världen. Kyrkan är för honom inte alls Guds enda redskap i mission.

Bosch presenterar sin missionshistoriska analys systematiskt: nytestamentliga missionsmodeller, historiska missionsparadigm och ett avsnitt benämnt ”mot en relevant missiologi.” När det gäller Nya Testamentet har han valt en läsning av Matteus, Lukas och Apostlagärningarna samt delar av *corpus paulinum*. Bosch framhåller nyanserna och skillnaderna mellan sina tre skriftgrupper. Han för till exempel en diskussion som är ganska omfattande om missionen till judar ur ett nytestamentligt perspektiv. När det gäller vad som kallats missionsbefallningen i Matt. 28 visar Bosch att den inte kan förstås lösryckt ur sitt sammanhang. I stället är den enligt Bosch det mål vartill hela evangeliet syftar.<sup>97</sup>

För David Bosch är upplysningen ett av de grundläggande paradigm som han menar ännu påverkar mycket i dagens postmoderna paradigm. Upplysningen sätter fortfarande ramarna för vårt tänkande.<sup>98</sup> Här och i andra sammanhang visar det sig att han har ett tydligt samhällsperspektiv. Han hävdar att upplysningstidens tankar och strukturer påverkar alla utan undantag. De som sökt isolera sig från detta inflytande, som vissa grupper av pietister, har i alla fall isolerat sig just från upplysningen och positionerat sig i förhållande till den.

Bosch behandlar ganska utförligt förhållandet mellan imperialism/kolonialism och den kristna missionen. Enligt honom blev kolonialismen och missionen i mycket två sidor av samma mynt. Han menar vidare att hela den västliga missionsrörelsen hör hemma i upplysningens paradigm i vid mening. Modernisering var ett av de främsta missionsmålen.

Bosch har postmodernism som ett av sina huvudbegrepp.<sup>99</sup> Hos honom är det av avgörande betydelse att vi då (1991) befann oss i ett skickesedigt övergångsstadium mellan modernism och postmodernism.<sup>100</sup> Det är det senaste av de paradigmskiften i stort och i missionens teologi som han skildrar. Med Boschs skrivsätt blir brytningstiderna och skillnaderna mellan epoker tydliga, medan kontinuiteten

---

<sup>97</sup> Bosch 1991, sid. 73-74.

<sup>98</sup> Bosch 1991, sid. 262 ff.

<sup>99</sup> Bosch 1991, sid. 349 ff.

<sup>100</sup> Bosch 1991, sid. 349 ff.

mindre betonas. För Bosch är det viktigaste efter andra världskriget allt det som under perioden förebådar och inleder paradigmskiftet från modernism till postmodernism.<sup>101</sup> Han tecknar en bred bild av den moderna perioden men ger inte en historik över den specifikt missionsteologiska utvecklingen.

Bosch menar att hela den pluralistiska religionsteologin med namn som Paul Knitter och John Hick befinner sig inom det moderna paradigmet och att det förestående paradigmskiftet kräver en ny ansats.<sup>102</sup> Han menar att dialogen och missionen har olika mål och att det måste råda en fruktbar spänning mellan de båda. Vittnesbördet om Kristus och frälsningen genom honom kan inte uppges i missionen. Hos Bosch är frågan om inkulturation eller kontextualisering av evangeliet en röd tråd genom hela framställningen även om det behandlas särskilt explicit på några ställen.

David Boschs hela framställning bärs av övertygelsen att avgörande förändringar i historien bäst uttrycks som paradigmskiftet, en teori han hämtat från naturvetenskapen och Thomas Kuhn.<sup>103</sup> Han menar att vi befinner oss i ett sådant skifte mellan upplysning/modernism och postmodernism. Han betonade att vi ännu befinner oss i början av denna omställning och att det är omöjligt att veta närmare hur den nya perioden kommer att te sig. Bosch betonar också att upplysningens rationalism redan är passerad och citerar Max Horkheimer, Theodor Adorno och Jürgen Habermas. Nu gäller enligt Habermas ”kommunikativt förnuft” och enligt Kuhn historiska omständigheter och intersubjektiv kommunikation.<sup>104</sup>

Den moderna tidens övertygelse att religionen skulle dö ut har falsifierats. I stället bevittnade 1900-talet en kraftfull återkomst av de så kallade världsreligionerna: islam, buddhism och hinduism. Och kristendomen expanderade som aldrig förr. Det sistnämnda värderar inte Bosch som entydigt positivt.<sup>105</sup> En del tillväxt är inte bara av godo om religionen är verklighetsflykt. Religionens återkomst, menar Bosch, beror på att upplysningens smala syn på rationalitet har bevisat sig vara en inadekvat hörnsten att bygga sitt liv på. Rationalitetsbegreppet

---

<sup>101</sup> Bosch 1991, sid. 243.

<sup>102</sup> Bosch 1991, sid. 480 ff.

<sup>103</sup> Bosch 1991, sid. 183-184.

<sup>104</sup> Bosch 1991, sid. 349 ff.

<sup>105</sup> Bosch 1991, sid. 352.

måste utvidgas. Ett sätt är att erkänna att språket aldrig kan vara helt adekvat, och att det är omöjligt att slutgiltigt definiera vare sig vetenskapliga lagar eller teologiska sanningar. Bosch vill understryka att dessa nya sätt att tänka vare sig är irrationella eller anti-rationella. Men den naiva vetenskapstron är definitivt satt ur spel. Upplysningens förnuftstro och vilja att objektifiera allt i skapelsen och lägga den under sig har haft katastrofala följder. ”Production became the highest goal of being, resulting in humans having to worship at the altar of the autonomy of technology.”<sup>106</sup> Han fortsätter:

A basic reorientation is thus called for. One should, again, see oneself as a child of Mother Earth and as sister and brother to other human beings. One should think holistically, rather than analytically, emphasize togetherness rather than distance, break through the dualism of mind and body, subject and object, and emphasize ‘symbiosis’.<sup>107</sup>

Bosch förespråkar en helhetssyn där västerlandets dualism har övervunnits och ekologin är integrerad i det missionsteologiska tänkesättet. Han menar att upplysningens eliminering av ändamål och dess linjära orsak-och-verkan-tänkande i slutändan gjorde universum meningslöst. Men människor kan inte, emellertid, leva utan mening, syfte och hopp. Vidare fick modernismens framstegstanke sig en knäck genom att utvecklingsbiståndet snarare än att minska klyftan mellan nord och syd ledde till motsatsen. Problemet var inte underutveckling utan beroende. Detta utvecklades i beroendeteori och befrielse tänkande/befrielse teologi.

En grundbult i upplysningen var den strikta åtskillnaden mellan fakta och värderingar. I dag vet vi att det inte finns några rena fakta utan endast tolkade fakta och att dessa är beroende av respektive vetenskapsmans plausibilitetsstruktur, som i stort är en social och kulturell produkt. Också upplysningens övertygelse att alla problem i princip är möjliga att lösa har kommit under attack. Detsamma gäller den extrema individualismen, menar Bosch.<sup>108</sup>

Den missionsteologiska utvecklingen allt ifrån Edinburgh 1910 pekar enligt Bosch fram mot dagens situation.<sup>109</sup> Jerusalemkonferensen 1928 betonade relationen mellan ”äldre” och ”yngre” kyrkor medan man

---

<sup>106</sup> Bosch 1991, sid. 355.

<sup>107</sup> Bosch 1991, sid. 355.

<sup>108</sup> Bosch 1991, sid. 349 ff.

<sup>109</sup> Bosch 1991, sid. 457-458.

fortfarande såg världen som delad i en kristen och en icke-kristen del. I Tambaram 1938 överges den indelningen. Nu betraktades även Europa och Nordamerika som missionsfält. Kyrka och mission fördes närmare varandra på den protestantiska sidan. Mötet i Willingen 1952 innebar att begreppet *Missio Dei* förbereddes och att det konstaterades att kyrkan är mission, hemmabasen är överallt och mission sker i partnerskap, vilket upphäver en kyrkas dominans över en annan.

Inom den romersk-katolska kyrkan hade det skett en liknande utveckling, enligt Bosch, kulminerande i det Andra vaticankonciliet. Konstitutionen om kyrkan, *Lumen Gentium*, introducerade en ny ekklesiologi som var missiologisk. Kyrkan är ett slags sakrament, ett tecken på och instrument för gemenskap med Gud och enighet bland folket. Missionen sågs som att Gud vände sig till världen. Genom dessa och andra utvecklingar närmade sig romersk-katolsk och protestantisk ekumenisk teologi varandra både vad avser missiologi och ekklesiologi. Ett nytt fokus hos båda var också den lokala kyrkan.

Införandet av *Missio Dei*-tänkandet skedde enligt Bosch gradvis under 1900-talets andra hälft.<sup>110</sup> Begreppet kan framstå som vagt och oklart och det har också över tid använts på olika sätt, menar jag. Dels har man talat om ett begrepp som uteslutande hänvisar till Guds verksamhet för människors frälsning dels har man i likhet med Bosch alltsedan Christiaan Hoekendijk efter Willingen 1952 använt begreppet för allt Guds verkande i världen.<sup>111</sup> Kyrkan får ta del i Guds mission genom att förkunna och verka för frälsning i vid mening i Boschs tolkning.

Omfattningen av frälsningsbegreppet bestämmer omfattningen av missionsuppdraget, framhåller Bosch.<sup>112</sup> Under den moderna tiden möttes upplysningens utmaning dels genom att fasthålla traditionella bestämmingar av frälsning dels genom den liberala teologin, ofta uttryckt som Jesu enkla lära. Synd kom att definieras som okunskap snarare än som uppror mot Gud. Under 1970-talets gång kom såväl ”sekulära” som ”befrielse”-tolkningar av frälsningen under hårt tryck. Frälsningen – insågs det – är ingenting som människor kan åstadkomma. Men, menar Bosch, inte heller kunde eller kan man återgå till den klassiska tolkningen av frälsningen. Även om just denna innehåller omistliga delar av förståelsen av frälsning inom kristendomen. De

---

<sup>110</sup> Bosch 1991, sid. 389 ff.

<sup>111</sup> Bosch 1991, sid. 10.

<sup>112</sup> Bosch 1991, sid. 393 ff.

klassiska uttrycken begränsar frälsningen för snävt till det icke-världsliga. Enligt Bosch är frälsningen aldrig frälsning från denna världen, men alltid frälsning av denna värld: "Salvation in Christ is salvation in the context of human society en route to a whole and healed World."<sup>113</sup> Medan västkyrkan betonat korset har östkyrkan betonat inkarnationen. Båda har, enligt Bosch, förbisett Jesu undervisning och handlande under jordelivet i hög grad.<sup>114</sup>

Bosch konstaterar att det råder förvirring om hur termen evangelisering (*evangelism*) skall användas. Han återger hela sjutton olika användningar av begreppet. Samtidigt är det klart att Bosch kraftfullt tar ställning för evangelisering under vissa bestämda förutsättningar. Även om den kristna tron alltid har inkarnerats där den predikas så är det enligt Bosch först ganska nyligen som det har uppstått en allmän medvetenhet om detta. Kontextuell teologi är teologi "underifrån".<sup>115</sup> Dess huvudsakliga källa – bortsett från Skrift och tradition – är beteendevetenskaper och dess främsta informatörer är de fattiga eller de kulturellt marginaliserade. Den innebär vidare en betoning av praxis.

Följande drag är gemensamma för det mesta av kontextuell teologi enligt Bosch: 1) En grundläggande misstänksamhet mot västlig teologi och filosofi, som man menar tjänat att legitimera dominansen från Väst; 2) Världen ses inte som ett statiskt objekt som skall förklaras utan som något som skall ändras; 3) Solidaritet med de fattiga; 4) Teologin måste formis med dem som lider; 5) Göra teologi, det vill säga skapa teologi underifrån är viktigast. Följden går från erfarenhet till praxis till teologisk reflektion. Det borde råda ett dialektiskt förhållande i kontextuell teologi mellan teori och praxis.

Bosch menar att risken finns att kyrkans trosinnehåll går förlorat när den sociala aktivismen blir huvudsaken, men mission som kontextualisering är en bekräftelse på att Gud vänt sig till världen. För det andra innebär det med nödvändighet konstruktion av olika lokala teologier. Detta innebär för Bosch samtidigt en risk för relativism och att det allmänna och gemensamma går förlorat. Trots kontextens onekligen avgörande natur och dess roll får den inte tas som den enda och grundläggande auktoriteten för teologisk reflektion. De bästa modellerna

---

<sup>113</sup> Bosch 1991, sid. 399.

<sup>114</sup> Bosch 1991, sid. 399.

<sup>115</sup> Bosch 1991, sid. 420 ff.

inom kontextuell teologi förmår hålla samman *theoria, praxis* och *poiesis*.<sup>116</sup>

När det gäller befrielse-teologin hänvisar Bosch främst till Gustavo Gutiérrez och den latinamerikanska befrielse-teologin och till befrielse-teologin i Sydafrika.<sup>117</sup> ”opción preferencial por los pobres” är ett uttryck som ursprungligen kommer från Gustavo Gutiérrez 1967 och sedan användes i Medellín 1968 och slutligen av den katolska biskopskonferensen i Latinamerika vid dess möte i Puebla 1979.<sup>118</sup> Bosch för i detta sammanhang ett resonemang på tre sidor om kopplingen mellan befrielse-teologi och marxism. Hans slutsats är att marxistiska analysredskap kan användas, men att marxistisk filosofi och politik måste avvisas.

När det gäller mission som strävan efter rättvisa hänvisar Bosch tillbaka till de gammaltestamentliga profeterna och deras rättvisepatos. Detta motiv måste, menar han, få ny styrka i den postmoderna och post-konstantinska tid vi lever i. Bosch uppmärksammar i detta sammanhang en spänning mellan rättvisa och kärlek i den kristna etiken. Han uppmärksammar här även utvecklingen bland de evangelikala kristna mot ett förnyat samhällsengagemang.<sup>119</sup>

Enligt Bosch står inkulturation för en andra viktig modell för kontextualisering (befrielse-teologin var den första) och är en ganska ny företeelse. Termen kommer enligt Bosch från 1960-talet och myntades ursprungligen i ett jesuitiskt sammanhang. En medvetenhet om saken har funnits i den romersk-katolska kyrkan sedan många hundra år och tog sig bland annat uttryck i striden om missionens anpassning till förfädersvördnad i Kina på 1600-talet. Johannes Paulus II:s encyklika *Redemptoris Missio* (1990) använder termen inkulturation. Inkulturation i dag enligt Bosch är en dialogisk process, de viktigaste aktörerna är inte missionärerna utan den helige Ande och den lokala församlingen, särskilt lekmännen. Inkulturation handlar inte om att av taktiska skäl anpassa ett budskap utan om att det verkligen skall ”födas” i den lokala miljön. Betoningen är på den lokala situationen. Inkulturation

---

<sup>116</sup> Bosch 1991, sid. 425 ff.

<sup>117</sup> Bosch 1991, sid. 432 ff.

<sup>118</sup> Tworney 2005. Ordet ”preferencial” finns inte med i uttrycken i Medellín utan kommer först i Puebla.

<sup>119</sup> Bosch 1991, sid. 400 ff.

följer medvetet inkarnationsmodellen. Och inkulturation förblir en tentativ och fortgående process.<sup>120</sup>

Ekumenisk missionsteologi har gett avgörande impulser till den moderna ekumeniska rörelsen alltifrån Edinburgh 1910. Att de kristna ”skall vara ett för att världen skall kunna tro” har varit ett grundläggande motiv också hos Bosch. Han framhåller att denna tanke har legat bakom allt vad han skrivit i denna bok. Bosch visar hur den ekumeniska och den romersk-katolska missionsteologin tenderar att konvergera, och han skildrar de evangelikalas ställningstaganden.<sup>121</sup> Enligt Bosch är mission hela Guds folks tjänst. Lekmannaapostolatet, liksom det protestantiska begreppet de troendes allmänna prästadöme, lyfts fram som något som bör prägla kyrkans mission.

Bosch redogör för debatten om religionsteologin med dess tre huvudalternativ: exklusivism, inklusivism och relativism.<sup>122</sup> Hans egen ståndpunkt är närmast inklusivistisk när det gäller vad som bör vara missionens hållning. Han menar att i dialogen kan man ha en annan målsättning än i missionen. I dialogen gäller det att förstå, inte att förkunna i första hand.<sup>123</sup> Som vi har sett tenderar Bosch alltid att nyansera och undviker polariserade ställningstaganden. Hans huvudtes om paradigmskiftet i missionsteologin förblir intressant över tjugo år efter det att arbetet *Transforming Mission* först publicerades.

## *Missiologi i dag*: Evangelikal missionsteologi

*Missiologi i dag* är en lärobok tänkt för det akademiska missionsstudiet i främst Norge. Den är upplagd så att den har en bibelteologisk del, en teologihistorisk del, en missionsteologisk del och en missionsstrategisk del. Dess framställning är nära knuten till Lausannerörelsen, som samlade en stor del av det sena 1900-talets evangelikalerna både inom reformerta, lutherska och karismatiska samfund.<sup>124</sup> Lausannedeklarationen från 1974 avslutar programmatiskt boken. Den är en antologi men de olika författarna har ett gemensamt perspektiv. *Missiologi*

---

<sup>120</sup> Bosch 1991, sid. 447 ff.

<sup>121</sup> Bosch 1991, sid. 457 ff.

<sup>122</sup> Denna typologi presenteras först av Race 1983.

<sup>123</sup> Bosch 1991, sid. 474 ff.

<sup>124</sup> *Missiologi i dag 2004*, Forord sid. 5.

*i dag* betonar starkt kontinuiteten med den äldsta kyrkan i de strömningar som motsatt sig den liberala teologin. Mission definieras på följande sätt:

Misjon er kirkens sendelse til verden, en sendelse som har sitt opphav i den treenige Gud – i ord og gjerning – så mennesker kan komme til tro og innlemmes i den kristne kirke ved dåp. Misjonen er etter sitt vesen grenseoverskridende idet den sikter på å nå stadig nye mennesker både i geografisk, kulturelt og tidsmessig perspektiv.<sup>125</sup>

Detta är i stor utsträckning det traditionella protestantiska missionsbegreppet sedan 1800-talets början som formuleras med Matteus 28:18-20, ”missionsbefallningen”, som huvudord.

*Missiologi i dag* har en särskild teologihistorisk del som belyser missionen dogmhistoriskt från urkyrkan till vår tid. Det utmärker vidare denna bok att den har ett eget kapitel om Gamla Testamentet och missionen.<sup>126</sup> Men givetvis ligger den bibelteologiska tyngdpunkten på Nya Testamentet. I *Missiologi i dag* betonas apostlaämbetet, i första hand de tolv och Paulus, som helt avgörande för urkyrkans mission. Det skulle dröja efter apostlarnas tid innan missionärer med kyrkogrundande uppgifter i större antal dök upp på scenen. Också dessa kom att kallas apostlar i de första apostlarnas efterföljd såsom S:t Patrick, Irlands apostel eller S:t Ansgar, Nordens apostel.<sup>127</sup> Medeltiden kännetecknades, enligt *Missiologi i dag*, i såväl öst som väst av att munkar och i någon mån nunnor var bärarna av missionsuppdraget. I väst särskilt tiggardordarna franciskaner och dominikaner. Franciskanerna betonade lekmanapredikan medan dominikanerna lade större vikt vid prästerna som missionärer.

*Missiologi i dag* har en kritisk syn på upplysningen. En av författarna Jan-Martin Berentsen konstaterar att upplysningen ganska snart följdes av romantiken vilket fick till följd en annan typ av, mindre rationalistisk, teologi.<sup>128</sup> I detta sammanhang är Schleiermacher det stora namnet. Hans betonande av känslans roll för religionen och hans religionsbegrepp fick ett mycket stort inflytande. Dock kunde inte denna teologi med föreställningen om kristendomen som den högsta religionen i längden utgöra

---

<sup>125</sup> Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen och Knud Jørgensen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 16.

<sup>126</sup> Knut Holter i *Missiologi i dag* 2004 sid. 23-36

<sup>127</sup> Oskar Skarsaune i *Missiologi i dag* 2004 sid. 85 f.

<sup>128</sup> Jan-Martin Berentsen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 114 ff.

grunden för kristen mission, enligt Berentsen. Den följdes bland annat av konfessionella rörelser som den lutherska renässansen i Tyskland på 1800-talet och senare av evangelikal teologi. Dessa kom att utgöra grundvalar för den protestantiska missionen. Liberalteologin under det utgående 1800-talet och början av 1900-talet kom inte heller att avgörande påverka missionen, enligt Berentsen.

När det gäller tiden efter andra världskriget är *Missiologi i dag* disponerad utifrån en kronologisk – ej tematisk – framställning. Den innehåller en utförlig historik över såväl den ekumeniska som den evangelikala missionsteologin samt en översikt av den romersk-katolska missionsteologin.<sup>129</sup> Internationella Missionsrådets möte i Whitby i Kanada 1947 tas som startpunkt efter världskriget. Därefter skildras Willingenkonferensen 1952 som gav utgångspunkterna för *Missio Dei*-begreppet och mötet i Accra i Ghana 1957 som var förberedelsen för mötet i New Delhi 1961. Förberedelsematerialet till Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 presenteras. Det konstateras att mycket av detta inte blev mötets beslut men att begreppet ”The Church for others” blev knäsat liksom uttrycket att ”Världen skriver Kyrkans agenda”. Dialogen med andra religioner togs också upp vid Uppsala 68. Vid CWME:s möte i Bangkok 1973 fortsatte den radikala linjen, också med avseende på religionsdialogen.

Enligt *Missiologi i dag* innebar Lausannedeklarationen 1974 att det skapades ett alternativ till den ekumeniska teologin. Efter 1960 tillväxer den karismatiska rörelsen inom alla kyrkofamiljer. Under 1970-talet kommer den katolska befrielsesteologin i främst Latinamerika. Den ekumeniska teologin utvecklas vid Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Vancouver 1983 där ett grundläggande missionsdokument antas.<sup>130</sup> Enligt författaren, Tormod Engelsviken, är detta dokument mer nyanserat än tidigare texter och det har bland annat på den grunden sedan 1983 skett ett närmande mellan de evangelikala och ekumenisk missionsteologi, men oenighet kvarstår ännu ibland annat skriftsynen och soteriologin.

Jan-Martin Berentsen behandlar religionsteologin.<sup>131</sup> Han tar i sin uppsats ställning för en närmast exklusivistisk religionsteologi, samtidigt som han närmast avvisar andra synsätt. Han pekar dock

---

<sup>129</sup> Tormod Engelsviken i *Missiologi i dag* 2004 sid. 130-167.

<sup>130</sup> *Mission och evangelisation: ett ekumeniskt dokument* 1984.

<sup>131</sup> Jan-Martin Berentsen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 220-235.

samtidigt på nödvändigheten av respekt för och dialog med bekännare av andra religioner.

*Missiologi i dag* behandlar utförligt frågan om mission och bistånd och det gör man i ett kapitel om missionens diakoni.<sup>132</sup> Här för man fram välkända tankar om att missionen måste handla om hela människan, kropp, själ och ande. Enligt författarna är missionens diakoni inte ett taktiskt drag för att så effektivare kunna förmedla evangeliet utan ett nödvändigt utflöde av evangeliet självt. Kanske är frågan om mission och bistånd en mer typisk frågeställning i de skandinaviska länderna än i till exempel Förenta staterna. I Norden har kyrkor och missionsorganisationer haft möjlighet att få statliga bidrag till biståndsprojekt i missionssammanhang. I ett samhälle präglad av sekularisering är det lättare att motivera bistånd än mission i den allmänna opinionen.

Det trinitariska är ett av tre grundläggande perspektiv i *Mission i dag*. Det tolkas så att missionen har sitt ursprung i Faderns sändande av Sonen och har sitt centrum i Sonens gärning för världen. Missionens drivande kraft är Gud, den helige Ande.<sup>133</sup> Men det är i denna bok ett ganska traditionellt missionsbegrepp som framträder, med fokus på omvändelsemission. Även missionens diakoni och biståndet skrivs in i en ram av personlig omvändelse.

*Missiologi i dag* framställer inte en egen omfattande vision eller föreslår en ny missionsteologi för vår tid. Framställningen är mera redogörande än visionär. Missionsteologiskt betonar de tre perspektiv: Det trinitariska, det ecklesiologiska och det soteriologiska.<sup>134</sup> Framställningen avslutas följdriktigt med Lausannedeklarationen från 1974. *Missiologi i dag* har vidare ett helt kapitel ägnat mission till så kallade onådade folkgrupper.<sup>135</sup> Denna teologi liksom teologier om *Church Planting* och kyrkotillväxt har varit utmärkande för Lausannerörelsen.

---

<sup>132</sup> Sigrun Mögedal och Anne Skjelmerud i *Missiologi i dag* 2004 sid. 327 ff.

<sup>133</sup> Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen och Knud Jörgensen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 174 f.

<sup>134</sup> Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsen och Knud Jörgensen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 173-183.

<sup>135</sup> Egil Grandhagen i *Missiologi i dag* 2004 sid. 381 ff.

## Bevans och Schroeder: romersk-katolsk missionssyn i dag

I stället för att som Bosch ta sin utgångspunkt i paradigmskiften skriver Bevans och Schroeder sin missionshistoria och nutidshistoria utifrån vad de ser som sex konstanter i kyrkans mission som framträder i tre olika grundtyper i växlande kontexter under historiens och kyrkohistoriens gång. Detta schema utgör det teoretiska rastret för denna avhandling. Liksom Bosch avslutar Bevans och Schroeder sin framställning med en vision för en missionsteologi för vår tid. Deras framställningssätt leder till att kontinuiteten i den kristna rörelsen mera betonas än hos Bosch som i stället betonar olika brytningstider i utvecklingen.

När det gäller frågan om vad mission är, anger Bevans och Schroeder: "What mission is exactly, of course, is notoriously difficult to define. Perhaps the best way to begin a definition is to say mission takes the church beyond itself into history, into culture, into people's lives, beckoning it constantly to 'cross frontiers'".<sup>136</sup> Kyrkan är för dem det centrala i missionsbegreppet. Det bör dock tilläggas att för författarna är begreppet Guds rike överordnat den empiriska kyrkan, vilket de framhåller både i inledningen och i det sista kapitlet i boken.<sup>137</sup>

I missionshistorien tar Bevans och Schroeder sin utgångspunkt endast i Apostlagärningarna. Men snarare än den bibliska grunden, som de förvisso betonar, är deras utgångspunkt en mening i konstitutionen *Ad gentes* från Andra vaticankonciliet om att "Kyrkan är missionerande till själva sin natur". Sedan får berättelsen i Apostlagärningarna illustrera detta från Jerusalem till hela världen.<sup>138</sup> Upplysningen fick i den romersk-katolska kyrkan först sitt svar egentligen i och med Andra vaticankonciliet. Antimodernismen var den officiellt gällande doktrinen fram till dess.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 8.

<sup>137</sup> Se Bevans & Schroeder 2004, sid 396, där de skriver: "One of the most important things that Christians need to know about the church is that *the church* is not of ultimate importance... What is of ultimate importance is the reign of God..."

<sup>138</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 10-30.

<sup>139</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 208.

Med världsmissionens tid avser Bevans och Schroeder perioden från William Careys appell 1792 till 1914, då Första världskriget började. Detta är det stora århundradet för den protestantiska missionen.<sup>140</sup> De kallar epoken även ”The Age of progress”. Industrialisering och urbanisering förändrade västerlandet. Framstegstron präglade inte bara missionen utan västerlandet i sin helhet. Därför blev världskriget ett svårt bakslag inte bara materiellt utan också mentalt. Framstegstron fick sig en rejäl törn. De behandlar ganska utförligt förhållandet mellan imperialism/kolonialism och missionerna. De var oskiljaktiga. Modernisering var också ett av de främsta missionsmålen.

Bevans och Schroeder ger också en idéhistorisk förklaring och betonar händelser i den allmänna historien. De betonar av händelser i nyare historia det radikala 1960-talet med studentrevolten och kommunismens och Berlinmurens fall 1989. De menar att under tiden efter andra världskriget en helt ny situation har inträtt i den världsvida kristenheten: ”A post-Christian West and a post-Western Christianity”.<sup>141</sup> Den för Bevans och Schroeder avgörande stora kyrkliga händelsen är Andra vaticankonciliet. Framförallt konstitutionen *Ad Gentes* behandlar missionen och ger den en trinitarisk utgångspunkt. Två påvliga dokument har avgörande påverkat det missionsteologiska fältet: den apostoliska uppmaningen *Evangelii Nuntiandi* 1975 av Paulus VI och encyklikan *Redemptoris Missio* 1990 av Johannes Paulus II.<sup>142</sup>

Inom den ekumeniska rörelsens utveckling betonar Bevans och Schroeder Internationella Missionsrådets integration i Kyrkornas Världsråd i New Delhi 1961, de evangelikala och deras reaktion på den ekumeniska teologin genom Lausannemötet 1974 och Lausannedeklarationen. Enligt dem var Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 kulmen på 1960-talets utveckling där missionens mål angavs som humanisering. Vidare skriver de om afrikanska och andra oberoende kyrkor samt om den karismatiska rörelsen från 1950-talet och framåt.

När det gäller religionsteologi och religionsdialog följer Bevans och Schroeder de romersk-katolska dokumenten från Andra vaticankonciliet och framåt. De betonar att dialogen är den kanske viktigaste delen av missionen i dag. Det för dem fram till deras eget huvudbegrepp ”profetisk dialog”. Detta begrepp innefattar tre delar: mission som

---

<sup>140</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 207-236.

<sup>141</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 241-242.

<sup>142</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 244 ff.

delaktighet i den treenige Gudens mission, mission som den befriande tjänsten i Guds herravälde och mission som proklamation av Jesus Kristus som världens frälsare. De söker en missionsteologi som bidrar till ”a missionary practice that is both dialogical and prophetic, faithful to contemporary context as well as to the constants of Christian faith.”<sup>143</sup> De förklarar vidare att ”[mission] is prophetic dialogue because it calls people beyond: it calls people to conversion; it calls people to deeper and fuller truth that can only be found in communion with dialogue’s Trinitarian ground.”<sup>144</sup>

När det gäller delaktigheten i *Missio Dei*, den treenige Gudens mission, hänvisar de till *Ad Gentes* och dokument från de ortodoxa kyrkorna. Bland teologer som förnyat missionsteologin uppehåller de sig särskilt vid Karl Rahner och Karl Barth av de äldre och Stephen Bevans, Craig van Gelder, Darrel Guder och James J. Stamooolis av de nyare. Det finns, menar Bevans och Schroeder en fara med ett ensidigt betonde av *Missio Dei*, vilket den sekulariserade kyrkolösa teologin på 1960-talet visar. Man var då inte villig att tillskriva institutionen kyrkan en roll för Gudsriket. Risken är vidare att Kristi centrala roll i Guds mission fördunklas.

Mission som proklamation av Jesus Kristus som världens frälsare är en av de tre missionsmodeller som Bevans och Schroeder vill förena till syntesen ”profetisk dialog”.<sup>145</sup> Utgångspunkten för beskrivningen är encyklikan *Redemptoris Missio* av Johannes Paulus II. Det primära missionsmotivet anges i encyklikan att vara skyldigheten att förkunna sanningen om det nya livet i Jesus Kristus. Till detta fogar de resonemang från evangelikala dokument på samma tema som Lausannedeklarationen och framåt. Vidare dokument från pingströrelsen där Jesus-centreringen alltid varit en huvudsak. Den stora styrkan i detta missionsmotiv är enligt Bevans och Schroeder dess förmåga att motivera kristna till vittnesbörd och att passera gränser med evangeliet. Faran med detta är att det trinitariska motivet skjuts åt sidan och det medför en risk för förändligande av omvändelse och religiöst liv som kan leda till ett felaktigt accepterande av status quo när det gäller människors livsvillkor. Men till slut menar Bevans och Schroeder att detta perspektiv är nödvändigt att innefatta i ett begrepp om mission som profetisk dialog.

---

<sup>143</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 284.

<sup>144</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 285.

<sup>145</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 323 ff.

Proklamation är det begrepp hos Bevans och Schroeder som motsvarar det protestantiska begreppet evangelisation. Proklamation handlar om att inbjuda de som tror på evangeliet om och av Jesus att ta del i att göra det synligt och hörbart i världen. Det gäller att kommunicera både evangeliet om Jesus Kristus och Jesu evangelium.<sup>146</sup> I romersk-katolskt språkbruk är proklamationen bara *en* del av evangelisationen. Proklamationen är konstitutiv för vad som gör kyrkans mission till mission och därmed en del i *Missio Dei* och måste alltid ske i en respektfull dialog.

Mission som den befriande tjänsten i Guds herravälde är den andra komponenten i Bevans och Schroeders profetiska mission. Här är utgångspunkten den apostoliska uppmaningen *Evangelii Nuntiandi* och Kyrkornas Världsråds dokument från Uppsala 1968 och framåt, där de ser en kontinuitet. *Evangelii Nuntiandi* är det första officiella katolska dokument där termen "befrielse används". "Mission, in other words, is what it means to be church, because to be church means to share in the mission of Jesus, which was to preach, to serve and to witness with his whole heart to the Kingdom of God."<sup>147</sup> Med dessa ord sammanfattar de en hållning som inkluderar befrielsesteologin.

Från Kyrkornas Världsråds sida nämner Bevans och Schroeder generalförsamlingen i Uppsala 1968 och den i Vancouver 1983 samt flera av CWME:s konferenser som väsentliga för utvecklingen av denna syn på missionen. Befrielsesteologin i Latinamerika och dess och Gustavo Gutiérrez' teologi behandlas utförligt och de menar att befrielsesteologin harmonierar med detta synsätt. Faran med denna linje menar de vara att mission endast förstås som humanisering och biståndsarbete. Men mission som befrielse är likväl för dem ett nödvändigt perspektiv.

Enligt Bevans och Schroeder skulle mission i dag först av allt karakteriseras som ett utövande av dialog. De hänvisar här till de asiatiska katolska biskoparna som uttalat att det måste vara en trefaldig dialog: med de fattiga, med kulturen och med de andra religionerna. Utöver vittnesbörd och proklamation framhåller de liturgi, bön och kontemplation som former för profetisk dialog. Vidare framhåller de rättvisa, fred och skapelsens integritet som en del av den profetiska dialogen.<sup>148</sup> Interreligiös dialog är vidare en viktig del av den profetiska

---

<sup>146</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 358.

<sup>147</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 306

<sup>148</sup> Bevans & Schroeder 2004, sid. 352 ff.

dialogen liksom inkulturation och försoning. Jag uppfattar Bevans och Schroeders strävan genom att införa det nya begreppet profetisk dialog som att tillvarata allt de uppfattar som värdefullt under de senaste femtio årens utveckling av missionsteologin med bibehållande av det grundläggande missionsmotivet att vinna människor för kristen tro.

## Internationell missionsteologi och min studie

Som denna översikt av tre missionsteologiska verk har visat är det trots skillnader en ganska entydig bild som ges av den missionsteologiska utvecklingen efter andra världskriget. Denna bild utgör den större bakgrunden till min studie av SKM efter 1945. De tre böckerna befinner sig alla på en teoretisk nivå och speglar främst forskning, konferenser och ekumenik. Min studie däremot visar hur missionärer och ledningen för SKM har uppfattat utvecklingen. Som en kyrka delaktig i den internationella ekumeniska rörelsen främst runt Kyrkornas Världsråd och CWME påverkades Svenska kyrkan mera av den internationella ekumeniska utvecklingen än av den romersk-katolska utvecklingen eller utvecklingen inom den evangelikala rörelsen. Men också dessa två sistnämnda storheter har betydelse för Svenska kyrkan. Andra vaticankonciliet har varit av betydelse för hela kristenheten och karismatiken finns också inom Svenska kyrkan.

Vad som skett de senaste sextio åren kan man betrakta som avslutningen av den klassiska protestantiska missionsepoken. De så kallade unga kyrkorna innebar en radikalt ny situation för missionerna. Kritiska frågor började ställas om mission och makt och om mission och imperialism och kolonialism i det förgångna. Denna utveckling speglades främst först inom Internationella Missionsrådet och sedan efter 1961 inom Kyrkornas Världsråds avdelning för mission och evangelisation, CWME. Det är mitt i den avslutande fasen av denna förändring som min studie kommer in och söker klarlägga förändringar i dåvarande SKM:s missionssyn. Som framgått av detta kapitel har missionsbegreppet under perioden vidgats från omvändelsemission med fokus på kyrkornas tillväxt till frälsning/befrielse för hela människan och för samhället.

## 4. Missionärernas missionssyn: Enkäten

I inledningskapitlet formulerade jag min forskningsfråga på följande sätt: Har och i så fall hur har missionärer och ledning inom SKM uppfattat förändringar i SKM:s missionssyn och missionsmotivering sedan 1945? Vilken roll tillskriver de religionsdialogen i detta sammanhang? För att finna svaret på denna frågeställning måste missionärernas inställning till en eventuellt ändrad missionssyn klarläggas. Den metod jag här valt är en enkät som sändes till alla år 2005 levande missionärer, som då var eller hade varit i SKM:s tjänst. Fokusgruppsintervjuerna i kapitel fem speglar däremot SKM:s lednings inställning, liksom några kritiska röster. Kollektcirkulären i kapitel sex slutligen klarlägger vilken missionssyn som SKM:s ledning delgav kyrkfolket under perioden 1945-2000. Intervjuer med ett urval av missionärerna hade också varit en möjlig metod, men för att klarlägga opinionen i hela gruppen missionärer är just en enkät till samtliga missionärer det som allra bäst kan tjäna mitt syfte.

Detta är den kvantitativa delen av min studie. Vetenskapsrådet har fyra grundprinciper för etiskt handlande för denna typ av undersökningar.<sup>149</sup> De deltagande skall informeras öppet om undersökningens syfte, deras fria samtycke fordras, svar skall behandlas konfidentiellt och resultaten skall endast användas vetenskapligt. Dessa principer har noggrant iakttagits i undersökningen.<sup>150</sup> Ett informationsbrev med en beskrivning av projektet medföljde enkäten och svaren gavs anonymt i ett innerkuvert som skulle återsändas. Tillsammans med fokusgruppsintervjuerna och undersökningen av motiv i kollektcirkulären skall enkäten ge några perspektiv på SKM:s missionssyn och förändringen över tid mellan 1945 och 2000. Enkätsvaren ger oss en bild av hur missionärerna uppfattat eventuella förändringar av missionssynen. Med missionssyn menas här en persons, en grups eller en kyrkas syn

---

<sup>149</sup> *Forskningsetiska principer inom humanistisk-samhällsvetenskaplig forskning*. Stockholm: Vetenskapsrådet, n.d. sid. 5-14.

<sup>150</sup> Trost 2001.

på de enskilda kristna, den kristna församlingens, inomkyrkliga missionsorganisationers eller kyrkosamfundets uppdrag och sändning i världen som budbärare för det kristna budskapet såväl lokalt som globalt. Här koncentreras detta till svar på frågor om missionssyn gällande Svenska kyrkan och SKM.

## Pilotstudie

År 2001, alldeles i början av arbetet, gjorde jag en skriftlig enkät till några personer, som på SKM:s kansli, i utlandstjänst och i styrelsen, varit ledande under 1970-1990-talet. Av tio tillfrågade fick jag sex utförliga svar och tre kortfattade svar. Pilotstudien skulle förbereda enkäten och intervjuerna. Jag hade förbundit mig att behandla svaren helt anonymt. I pilotstudiens enkät ställdes följande frågor:

Beskriv den missionssyn och missionsmotivering som var tongivande när din tjänstgöring/ditt deltagande i SKM började och om, och i så fall hur, denna förändrades och utvecklades. Spänningar till andra uppfattningar än de rådande?

Hur var enligt din mening överensstämmelsen mellan verkligheten på ”fältet” och den bild SKM gav hemma genom kollektcirkulär, missionstidningen och annan information?

Vilken roll spelade missionsekumeniken hemma och ute?

Vilka händelser inom SKM självt och inom Svenska kyrkan påverkade missionen mest under din tid?

Vilka händelser i de unga kyrkorna påverkade SKM mest?

Hur förändrades missionens – SKM:s – plats inom Svenska kyrkan under perioden?

Flera av dessa centralt placerade personer upplevde att SKM åtnjöt ett stort förtroende inom Svenska kyrkan och att det inte fanns några spänningar i fråga om missionssynen. En informant betonade att intresset för dialogfrågorna var stort på 1980-talet och att nyorienteringen då inleddes. En framhåller att man sökt hålla samman *martyria*, *diakonia* och *koino-*

nia (vittnesbörd, tjänst och gemenskap). Flera nämner dock problem med en oklar identitet till följd av gränsdragningsfrågan gentemot Lutherhjälpen. En person utvecklar sitt svar så här:

I början [1970-talet] gällde den gamla missionssynen som betydde förkunnelse av evangelium till människors frälsning. Konkret arbete med sjukvård, skola och prästutbildning. Någon vidare diskussion av missionens inriktning fanns inte. Mission var mission. Påtryckningar på systerkyrkor förekom för att närma dem till biskopskyrkor som vår egen och anglikanska stift. Mer och mer började man förstå vikten av samarbetskyrornas medverkan vid fördelning av penningmedlen.

En annan person har ett helt annorlunda perspektiv:

I början av 1980-talet fanns inom SKM begränsat intresse för dialogfrågorna. Missionens traditionella roll levde vidare om än nya ord och termer fördes fram – systerkyrkor, Guds mission, kontextualisering etc. En viss nyorientering företrädde av SKM:s dåvarande direktor Biörn Fjärstedt och dialogsekreteraren Hans Ucko som båda hade närkontakt med andra sätt att reflektera. Deras lansering av dialogfrågorna blev en vidgning av perspektivet. Sådana nyansatser var inte oemotsagda utan rönte gensagor såväl inom SKM som från andra håll. SKM syntes vara en organisation som bemödade sig att ge utrymme för olika missionssyner. Viktigt att inte stöta sig med trogna bidragsgivare ute i landet. Den traditionella missionssynen levde kvar.

”Under hela tiden [1968-1996] har en tydlig *Missio Dei* och trinitarisk missionssyn varit bärande.<sup>151</sup> Det finns en kyrka för att det finns mission, inte tvärt om...” På ett tredje sätt hade en person med uppgifter på dialogsidan upplevt verkligheten:

Den tongivande missionssynen och missionsmotiveringen var nog också när jag började på SKM den traditionella, diakonala insatser, evangelisation och undervisning. Man kan nog säga att dialogfrågorna... i mycket liten utsträckning hade färgat SKM:s arbete. ... Dialogarbetet väckte genast misstänksamhet och ont blod. Missionens grundtankar sågs hotade. Sanningen med S sågs ifrågasatt.

Samma person som citerades inledningsvis skriver: ”Det som var Lutherhjälpens ideologi blev mer eller mindre detsamma i SKM. Det sociala arbetet på fältet var mission och något om evangeliets förkunnande till människors omvändelse försvann ...” Ytterligare om Lutherhjälpen och SKM skriver en informant:

---

<sup>151</sup> För en redogörelse av utvecklingen av begreppet *Missio Dei* under förra seklet, se Bosch 1991, sid. 389 ff.

Det som har påverkat SKM strukturellt och på så sätt innehållsmässigt är förstås den process som lett till ökat samarbete med Lutherhjälpens och samtidigt integreringen i det samlade kyrkokansliet i Kyrkans hus. Båda sakerna är i princip i enlighet med SKM:s grundläggande syn på vad det är att vara kyrkomission och helhetssynen på missionsuppdraget. Mission och diakoni kan inte skiljas åt och båda måste vara hela kyrkans ansvar. Detta har ju nu också fastställts i den nya kyrkoordningen.<sup>152</sup>

Flertalet menar att SKM gett en trovärdig och korrekt bild av missionen gentemot missionens vänner i kyrkan och andra. Missförhållanden har inte dolts och skönmålningar har undvikits. En person framhöll att missionärerna dock aldrig var nöjda med informationen hemma i Sverige och ville själva medverka mera under hemmaperioder. Några anger att insamlingsavdelningen ibland styrde informationen mot projekt som de ”visste” gav mycket pengar.

Bland viktiga yttre händelser framhölls Sydafrika och apartheid av nästan samtliga. Två informanter framhåller kommunismens och socialismens kollaps 1989. Den ene av dessa två skriver: ”många av missionens ”strateger’ tvingades tona ned sina vänsterinriktade sympatier och tala tyst om sina tidigare övertygelser att marxismens budskap hörde framtiden till... En viss tillnyktring ägde rum.” Debatterna inom Kyrkans Världsråd framhålls också bland det som haft en inverkan. ”Kanske inte yttre händelser på fälten snarare nya trender som slog igenom i styrelse och bland anställda”, menar en och fortsätter ”Kanske den svåraste problematiken kom från den trend som menade att Kristus redan fanns i de andra stora religionerna och att missionen skulle rätta sig efter det.”

Flera informanter framhöll det ekumeniska engagemanget ute på fältet som stort och viktigt. En informant nämnde missionskonferensen i San Antonio,<sup>153</sup> där teorin om spänning mellan mission och dialog lanserades. Med detta avsågs att man framhållit dels dialogen dels också vittnesbördet i San Antonio: ”Vi kan inte peka på någon annan väg till frälsning än Jesus Kristus. Samtidigt kan vi inte sätta gränser för Guds frälsningshandlande.” Flera framhöll att SKM däremot periodvis varit ganska ljumt när det gäller missionsekumeniken på hemmaplan och engagemanget i Svenska Missionsrådet.

---

<sup>152</sup> I *Kyrkoordningen för Svenska kyrkan* från år 2000 anges mission som en av fyra huvudaspekter av församlingens uppdrag.

<sup>153</sup> Wilson 1990.

Som den främsta händelsen under perioden 1970-2000 nämns av flera apartheidssystemets fall. En ökad självständighet och medvetenhet om den egna identiteten och inriktningen i de unga kyrkorna framhålls av flera informanter.

På frågan om SKM:s ställning inom Svenska kyrkan var informanternas svar oerhört divergerande. Den mest positivt inställda menade: ”Min egen uppfattning var att SKM hade ett gott och stabilt stöd ute i Svenska kyrkan”. En i många år högt uppsatt person sade däremot:

SKM:s plats inom Svenska kyrkan har kommit att drastiskt förändras – försvagas – efter den samordning av kyrkans administration som genomförts under senare delen av 90-talet. Den identitet som SKM tidigare hade genom att ett antal tjänstemän i Kyrkans Hus arbetade huvudsakligen med SKM-frågor, som man kunde diskutera SKM-frågor med, har väsentligt försvagats.

En annan informant skrev: ”Trosfrågor, missionsfrågor tonades ner. Det blev svårare för SKM att engagera unga människor. ”Slutligen skriver en person: ”Kyrkan förändrades långsamt. Dialog blev vanligt och är mer accepterad i dag.”

## Enkäten

Pilotstudien med den förberedande enkäten 2001 hade till syfte att ge mig ett bidrag inför problemformulering och den betydligt större enkät som genomfördes 2004-2005 och inför fokusgruppssamtalen. Många teman från pilotstudien återkom i samtalen i fokusgrupper. För enkäten tog jag i första hand fasta på frågorna om förhållandet mellan mission och dialog och förhållandet mellan mission och bistånd. Min hypotes, mot bakgrund av svaren i pilotstudien, var att det skett en förskjutning i missionssynen och att man kunde anta att en betydande grupp bland missionärerna var kritiska till utvecklingen. En omfattande inläsning föregick också formulerandet av enkäten. Den omfattade kyrkomötesmaterial, Missionstidningen och dess efterföljare.<sup>154</sup> Vidare har jag gått igenom SKM:s årsböcker, en stor mängd av missionsstyrelsens protokoll samt publikationerna i samband med SKM:s jubileer.<sup>155</sup>

---

<sup>154</sup> Tidningarna *MED: Mission Evangelisation Diakoni, Missionsaktuellt, och Mission* (till 2007).

<sup>155</sup> Till 50 år, till 75 år och till 100 år samt slutligen jubileumsbok till 130-årsjubileet.

Enkätens utformning provades på en grupp innan formuläret fastställdes.<sup>156</sup> Den färdiga enkäten tillställdes alla då levande missionärer som tjänstgjort eller fortfarande var i tjänst för SKM. Den är alltså en så kallad totalenkät och skall bättre än ett urval ge svar på de undersökta frågorna. Enkäten genomfördes som postenkät. 810 enkäter sändes ut varav exakt 500 återsändes, helt eller delvis besvarade. Det ger en svarsfrekvens av 63,8 procent. En skriftlig påminnelse sändes ut. Ett tiotal adresser kunde inte utredas av de ungefär femton kuvert som kom i retur. För enkätens genomförande nödvändiga namn- och adressuppgifter till samtliga då levande missionärer inom SKM har huvudsakligen erhållits från den förteckning som förts av Tore och Elisabet Bergman, Uppsala. Namn och adresser, till vid enkättilfället i tjänst varande missionärer, har erhållits av Kyrkokansliet i Uppsala.

Sju steg valdes i svarsalternativen för att få ett mittvärde och för att de svarande skulle kunna uttrycka sin åsikt väl. Udda antal steg ger en mittpunkt och med sju svarssteg får man tre grader på varje sida om mitten.

Bortfallsanalysen har omfattat faktorerna ålder, kön och yrkeskategori så som de angivits på förteckningen och dessa uppgifter för de femhundra svarande har jämförts med populationen som helhet.<sup>157</sup> Bortfallsanalysen gav vid handen att ingen viktning skulle krävas vid bearbetning av svaren. Ingen väsentlig avvikelse fanns alltså mellan de som svarat och hela populationen vad gäller ålder, kön och yrkeskategori. Svaren har databehandlats så att frekvenstabeller skapats för varje svar och korstabuleringar har utförts mellan några valda faktorer.

## Vilka var missionärerna?

Vilka var de som SKM sände som missionärer 1945-2000? Till dels kan min enkät svara också på den frågan. De äldsta besvararna av enkäten var nämligen i tjänst redan 1945. Medelåldern på de femhundra som besvarat enkäten var 61 år medan medianåldern var 63 år. Den

---

<sup>156</sup> Enkätformuläret finns som Appendix 1 till avhandlingen.

<sup>157</sup> Bortfallsanalysen utfördes av Fil. kand. Per Dahl, Kalmar, diplomerad från IHR i Stockholm. Det fullständiga materialet till analysen finns i författarens arkiv.

Yngsta var 32 år gammal och den äldsta 96 år gammal vid enkättilfallet 2005. Akademisk utbildning innebar som regel sent inträde i tjänsten som missionär. Oftast hade kandidaterna dessutom erfarenhet av någon tid i yrket, till exempel präst- eller läkartjänst, före utresan.

När det gäller att besvara frågan vilka missionärerna var är missionärsutbildningen de fick en viktig del av svaret. SKM:s missionsstyrelse ville aldrig ha någon för ändamålet särskild inrättad missionskola eller missionärshögskola, utan de blivande missionärerna skulle utbildas i de vanliga skolorna, högskolorna och universiteten. En kortare avslutande introduktionskurs och ofta språkstudier i England var den utbildning SKM själva bestod med. Orsaken var ideologisk snarare än praktisk. Det värderades att missionärskandidaterna inte formades i en skyddad specifikt kristen miljö.

Jämfört med de flesta andra missioner både i Sverige och internationellt resulterade detta i att SKM:s missionärer var mycket akademiskt högt utbildade. Den kyrkliga formningen av kandidaterna skulle inte främst ske på den korta missionärskursen utan genom kandidaternas hemmiljöer i kyrka och församling och på universitetsorterna, bland annat genom deras då livaktiga studentmissionsföreningar.<sup>158</sup> Endast 1,3 procent av dem som svarat på enkäten hade endast haft folkskola eller grundskola som skolunderbyggnad. 4,7 procent hade avlagt realexamen, 26,4 procent hade avlagt studentexamen eller motsvarande, medan 43 procent hade en akademisk grundexamen och hela 20,9 procent hade en högre akademisk examen. Folkhögskola har här likställts med studentexamen; hushållsläroexamen, sjuksköterskeexamen och folkskollärarseminarium har också likställts med akademisk grundexamen.

Den första kategorin av missionärer när SKM grundades 1874 var manliga prästvigda personer. Fram till ungefär Första världskriget var det oftast endast präster, och därmed män, som i egentlig mening räknades som missionärer. Eftersom kvinnorna vid denna tidpunkt i detta avseende inte räknades med är lämnade uppgifter från den första tiden ofta missvisande. Karin Sarja har påvisat detta i sin doktorsavhandling.<sup>159</sup> Av de som svarat på enkäten var 56,3 procent kvinnor och 47,6 procent män. Härmed bekräftas, liksom hela populationen missionärer

---

<sup>158</sup> Brundin 1924, sid. 278 ff.

<sup>159</sup> Sarja 2002.

inom SKM, att i verkligheten var en majoritet kvinnor under 1900-talets andra hälft. Förutom prästerna tillkom sjuksköterskor och missionsläkare samt lärare från 1800-talets slut. Det skulle dock dröja innan ”missionärshustrurna” också räknades och behandlades som fullvärdiga missionärer.

Den äldre synen på missionärskallet som livslångt hade börjat förändras redan på 1940-talet och omkring 1960 ersattes definitivt missionären med det livslånga kallet av en tjänst som visstidsförordnad medarbetare. Oftast hade denna ett kontrakt på fyra till sex år med möjligheter till förlängning. Parallellt med denna utveckling fortsatte antalet samtidigt utsända missionärer från SKM att öka fram till mitten av 1980-talet, enligt vad som framgår av den publicerade missionsstatistiken.<sup>160</sup> Enligt enkäten hade hälften av missionärerna tjänstgjort i utlandet under fem-sex år. Endast cirka 10 procent av de tillfrågade hade tjänstgjort längre än femton år.

Hur såg man då under perioden inom SKM och Svenska kyrkan i stort på missionärens arbete teologiskt? Innehade missionären ett särskilt missionärsämbete eller var missionärens arbete en form av Svenska kyrkans ordinarie ämbete eller olika tjänster? Här har det funnits olika synsätt under perioden och tidigare. SKM:s förste sekreterare H.W. Tottie såg verksamheten helt klart som en viktig del av det kyrkliga ämbetets ordinarie arbete.<sup>161</sup> Dock kom en ordning för missionärsvigning att införas i *Den Svenska Kyrkohandboken* av år 1942.<sup>162</sup>

Men det var inte heller därefter så att alla som skulle sändas ut blev vigda i stiftet på det sättet och med tiden kom snarare församlingar än stift att tillsammans med SKM betraktas som sändande. En sändningsgudstjänst ersatte så småningom missionärsvigningen till ett livslångt kall. Kyrkohandboken del II av år 1987 innehåller följdriktigt inget ritual för missionärsvigning, utan utsändandet ses som en förbönsgudstjänst i församlingen. Denna sändningsgudstjänst är dock biskopen ansvarig för. Den innehåller moment som viljeförklaring,

---

<sup>160</sup> *Svensk Missionstidskrift* publicerade årligen missionsstatistik för svenska missioner som bilaga 1913-1994 samt därefter i tidskriften *Missionsforum* en bit in på 2000-talet.

<sup>161</sup> Tottie 1892.

<sup>162</sup> *Den svenska kyrkohandboken*, 1942.

tillönskan och kungörelse, men någon vigningsordning är det inte fråga om.<sup>163</sup>

Missionärerna representerar en mångfald yrken, men en stor andel präster och vårdpersonal. Om bland flera angivna yrken fanns präst eller diakon så har alltid personen registrerats för det yrke som ingår i vigningstjänsten. I enkäten gavs möjlighet att lämna ytterligare upplysningar om yrkesidentitet utöver i tabell förtecknade alternativ. 61 personer använde sig av den möjligheten. Bland deras yrken fanns vårdlärare, hantverkare, musklärare, engelsklärare, ingenjör, administratör och bibelöversättare representerade. Många skrev sig som missionär snedstreck yrkesbeteckning när de svarade. Tjugofyra personer angav sig ha varit medföljande maka/make med frivilligt åtaget arbete under missionärstiden.

Enkäten innehöll en fråga om missionärens tillhörighet till kyrklig fromhetsriktning. Förmodligen är det i dag en mycket liten del av till exempel Svenska kyrkans präster som skulle definiera sig själva på det viset, och det gäller särskilt de gamla väckelserörelserna från 1800-talet som sammanfattas under benämningen gammalkyrklighet. Men eftersom missionsintresset har varit störst just i både de äldre och nyare inomkyrkliga rörelserna antog jag att ett betydande antal skulle besvara denna fråga. Nästan var tredje person (154 personer) besvarade och bekräftade frågan. Huvuddelen angav svar efter de i enkäten angivna alternativen:

|               |                   |
|---------------|-------------------|
| BV/KGF/SESG   | 12 <sup>164</sup> |
| EFS           | 39                |
| Gammalkyrklig | 37                |
| Högkyrklig    | 32                |

Tanken bakom den något heterogena gruppen BV/KGF/SESG var att fånga upp ett antal lågkyrkliga rörelser. Sammanställningen har dock en svaghet främst i att KGF knappast kunde räknas som lågkyrkligt.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> *Den svenska kyrkohandboken II*, 1988. Jfr även Andrén 1969, sid. 168 ff.

<sup>164</sup> BV = Missionssällskapet Bibeltrogna Vänner, KGF = Kristliga Gymnasistförbundet, SESG = Sveriges Evangeliska Student- och Gymnasiströrelse.

<sup>165</sup> [www.credo.nu/om\\_credohistoria/kyrkliga\\_rotter](http://www.credo.nu/om_credohistoria/kyrkliga_rotter) 2012-11-08.

## Vilka var missionsmålen när du började ditt arbete för SKM?

Frågan som ställdes var: Hur oviktiga eller viktiga var följande mål för dig i ditt arbete som missionär när du började ditt arbete inom SKM?

Det fanns sex påståenden att bedöma som viktiga eller oviktiga på en skala från 1 (inte alls viktigt) till 7 (mycket viktigt). Dessa påståenden var:

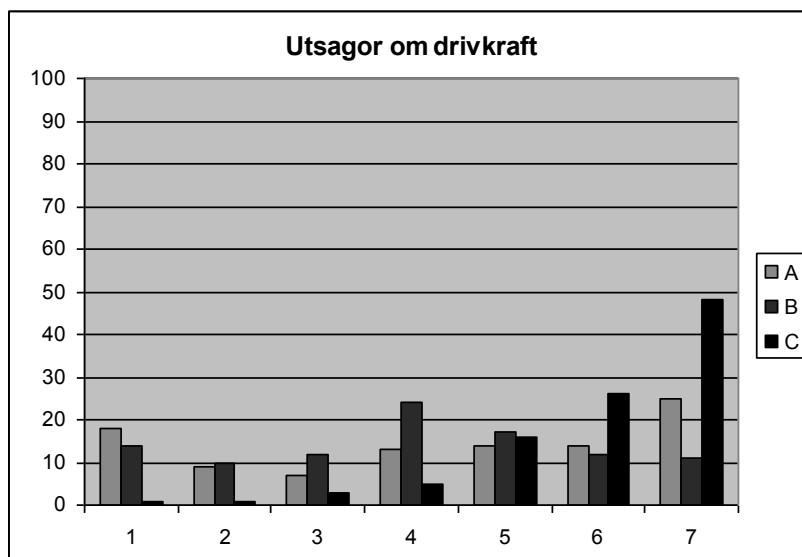
- A/ Att genom vittnesbörd och tjänst vinna människor för Kristus.
- B/ Att fördjupa människors tro och främja kyrkans liv.
- C/ Att hjälpa fattiga med utbildning eller sjukvård/sociala insatser.
- D/ Att med mitt arbete bidra till fred och försoning.
- E/ Att genom mitt arbete främja mänskliga rättigheter.
- F/ Att lära mig för mitt arbete hemma i Svenska kyrkan.

I 84 procent av de återsända enkäterna har denna fråga besvarats. 47 procent av de svarande bedömer det första motivet, att genom vittnesbörd och tjänst vinna människor för Kristus, som viktigt eller mycket viktigt. Nästan 24 procent anser detta motiv vara oviktigt (alternativ 1 eller 2), medan återstående anger det på skalan som varken viktigt eller oviktigt. 66 procent däremot betecknar formuleringen i B, att fördjupa människors tro och främja kyrkans liv, som viktig eller mycket viktig. Även här anser nästan 25 procent detta motiv vara oviktigt, medan 13 procent anger att det varken är viktigt eller oviktigt. Utbildning och sjukvård i C skattades mycket högt; 86 procent angav detta motiv som viktigt eller mycket viktigt.

Nästan lika hög andel fick fred- och försoningsmotivet i D: 75 procent. Alternativet om mänskliga rättigheter samlade 82 procent som ansåg det viktigt till mycket viktigt, 33 procent ansåg det viktigt att lära sig själv inför arbetet hemma i Sverige, medan en lika stor andel, nästan en tredjedel, betecknade detta motiv som oviktigt. Sammanfattningsvis fick freds- och diakonala motiv högst uppskattning, men även formuleringen om att fördjupa människors tro och främja kyrkans liv samlade så mycket som 66 procent som viktigt till mycket viktigt. Det är anmärkningsvärt att en tredjedel av missionärerna inte såg detta som en central uppgift.

## Drivkraften för att arbeta med mission

Hur väl stämmer följande utsagor med din egentliga drivkraft att arbeta i missionen, så som du nu uppfattar den?



Det fanns tre påståenden att gradera från 1 (stämmer inte alls) till 7 (stämmer helt):

- A/ Att Kristi kärlek tvingade mig att gå ut med evangeliet.
- B/ Att jag ville vara med och betala den rika världens skuld.
- C/ Att jag ville arbeta för demokrati och mänskliga rättigheter.

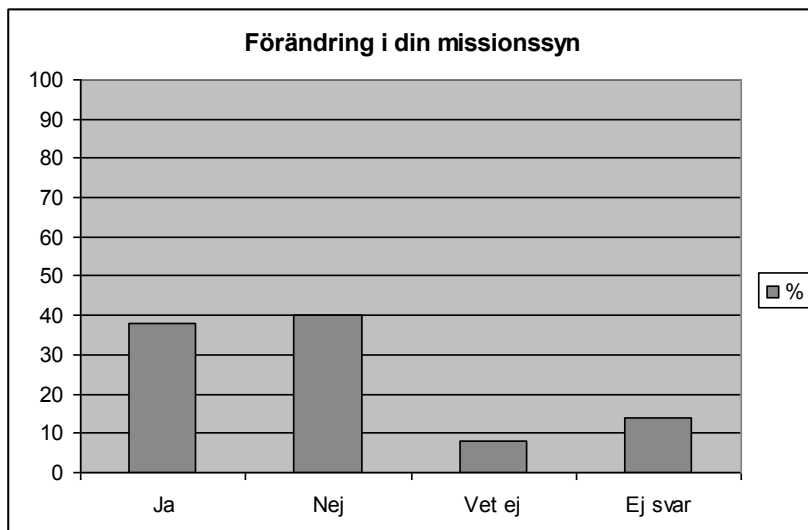
Drygt 61 procent markerade påståendet i A, att Kristi kärlek tvingade mig att gå ut med evangeliet, med en siffra mellan 4 och 7 det vill säga mellan stämmer och stämmer helt. 18 procent ansåg att detta påstående inte alls stämde in på dem. 61 procent uppskattade påstående B, att jag ville vara med och betala den rika världens skuld, som en lika stark drivkraft som A medan närmare 40 procent ansåg att det inte stämde eller inte stämde alls. 60 procent ansåg att påståendet i C, att jag ville arbeta för demokrati och mänskliga rättigheter, stämde eller stämde helt in på dem själva och deras drivkraft att arbeta för missionen, medan endast 9 procent angav att den inte stämde alls. Att Kristi kärlek tvingade mig att gå ut med evangeliet var alltså missionärernas viktigaste drivkraft tätt följt av en vilja att arbeta för demokrati och

mänskliga rättigheter, som fick överlägset flest antal markeringar att det stämde helt.

Uttrycket i enkäten att ”Kristi kärlek tvingar” kan vara lite problematiskt för en del av de svarande och uppfattas stå i motsats till att frivilligt och beredvilligt gå ut med evangeliet. En viss försiktighet får alltså iakttas i analys av svaret på den frågan. Mer intressant är att demokrati och mänskliga rättigheter här sätts främst som missionsmål.

## Ändrad missionssyn?

Har din egen syn på missionen och motiven för den ändrats sedan du började?



Ja svarade 38 procent, nej svarade 40 procent och 8 procent valde svarsalternativet vet ej. De övriga besvarade inte denna fråga.

Hur oviktigt eller viktigt upplever du det för ditt arbete att din egen syn på missionen har förändrats/varit konstant?

382 personer besvarade denna fråga och av dessa menade nära två tredjedelar detta vara viktigt till mycket viktigt. En femtedel ansåg det vara varken viktigt eller oviktigt och övriga ansåg inte att det var viktigt.

Om du svarat ”ja” på frågan om din egen syn på missionen och motiven för den ändrats sedan du började hur oviktiga eller viktiga är orsakerna nedan till att du ändrat uppfattning?

Frågan innehöll fyra påståenden:

A/ Politiska frågor och strukturer blev viktigare för mig.

B/ Jag ansåg att dialogen blev viktigare än att omvända den andre.

C/ Mitt arbete inriktades mindre på förkunnelse och mer på hjälparbete.

D/ Jag upplevde en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin.

192 personer svarade på frågan.

A, politiska frågor och strukturer blev viktigare för mig, bedömdes som viktigt till mycket viktigt av drygt 60 procent. B, jag ansåg att dialogen blev viktigare än att omvända den andre, bedömdes på samma sätt av 64 procent av de svarande. Påståendet i C, mitt arbete inriktades mindre på förkunnelse och mer på hjälparbete, ansåg knappt hälften vara viktigt till mycket viktigt och D, jag upplevde en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin, slutligen klassades på samma sätt av cirka hälften av de svarande. De två viktigaste svaren för missionärerna är att politiska frågor och strukturfrågor blev viktigare för dem och att de ansåg dialogen vara betydelsefullare än att omvända den andre.

Svaren på dessa frågor om den egna missionssynen har en intressant relation till svaret på frågan om SKM:s missionssyn ändrats. 55 procent menar att även denna ändrats. Här kan relationen vara att SKM:s missionssyn ändrats till den som missionären redan hade eller att SKM och missionärens missionssyn har ändrats på samma sätt vilket svaret på följdfrågorna antyder är fallet för många. Detta ser vi längre fram i svaret på följdfrågan.

## Vilken bild gavs av missionens hemmabas och hur stämde den med din uppfattning av verkligheten?

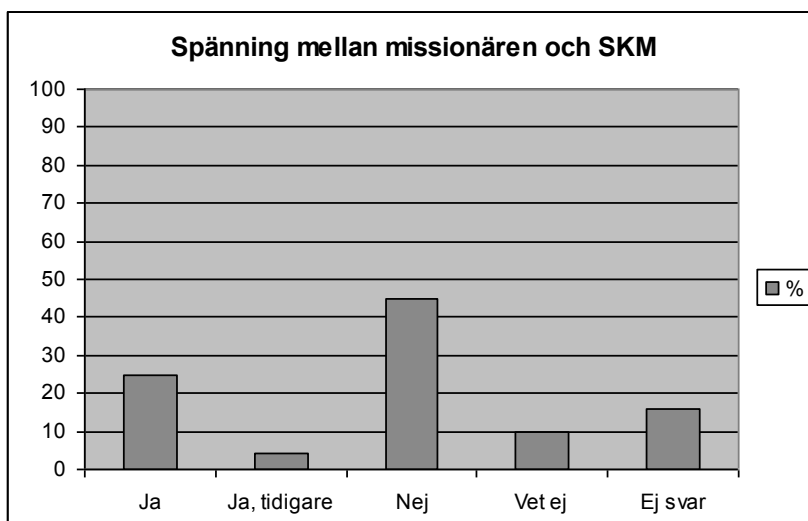
När du kom hem/under hemmaperioder; Har du upplevt att din bild av verkligheten ”på fältet” stämde överens med den bild som gavs gåvo-

givare, församlingarna och allmänheten genom SKM:s information i Sverige?

Svarsalternativen var Ja, Nej och Vet ej. 14 procent besvarade inte frågan. En person kryssade för både Ja och Nej. En tredjedel svarade ja, en tredjedel svarade nej och en femtedel svarade vet ej. Kanske hade många inte reflekterat över denna fråga. Att lika många anser att verklighetsbilden stämde som de som ansåg att den inte gjorde det är intressant.

## Var det spänningar mellan missionären och SKM om missionssyn och missionsmål?

Upplevde/upplever du att det fanns/finns en spänning mellan dig själv och SKM vad gäller missionssyn och missionsmål? Välj ett av de fyra alternativen.



1/Ja, 2/ Ja, så var det tidigare, 3/ Nej och 4/Vet ej  
25 procent svarade ja. 4 procent svarade ja, så var det tidigare. 45 procent svarade nej och drygt 10 procent svarade vet ej.

Besvaras av dem som svarat ja på föregående fråga: Har du upplevt denna spänning som ett problem i ditt arbete?

Frågan besvarades av 157 personer. Nästan hälften hade upplevt detta starkt eller mycket starkt som ett problem medan drygt en tredjedel upplevt det så i mycket ringa grad eller inte alls hade upplevt detta som ett problem. Nästan 18 procent ansåg att detta varken var ett nämnvärt problem eller allvarligt och hade markerat en fyra på den sjugradiga skalan. Här kan man anta att den fjärdedel som upplevde detta som ett problem är samma personer som inte delar förändringen av missionssynen inom SKM.

## SKM:s målsättningar

Hur oviktiga eller viktiga upplevde du att följande målsättningar var för SKM, när du började ditt arbete där?

Frågan innehöll åtta påståenden att gradera från inte alls viktigt till mycket viktigt:

- A/ Att uppfylla de krav Kristi kärlek ställer.
- B/ Att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus.
- C/ Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv.
- D/ Att vi i norr skulle lära av systerkyrkorna.
- E/ Att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser.
- F/ Att bidra till fred och rättvisa.
- G/ Att börja betala den rika världens skuld.
- H/ Att främja jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter.

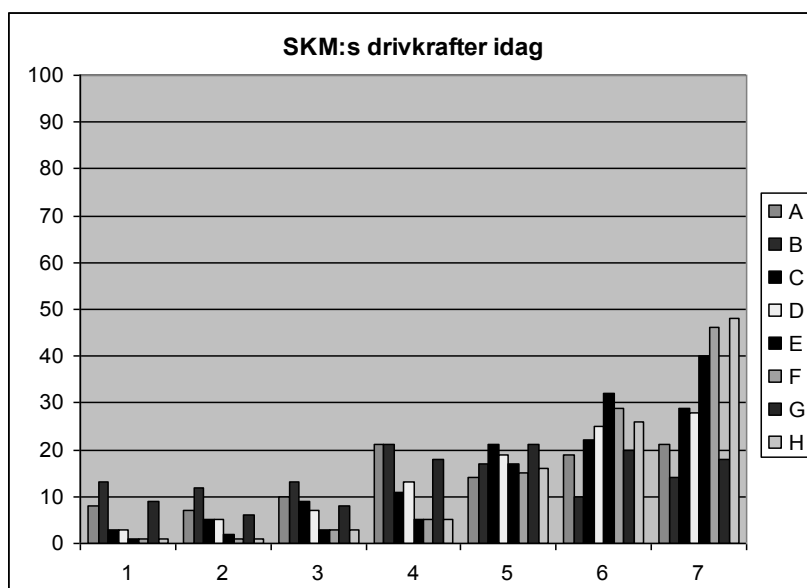
Av de svarande har 75 procent angett A, att uppfylla de krav Kristi kärlek ställer, som viktigt till mycket viktigt. 55 procent ger samma svar för B, att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus. Formuleringen i C, att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv, bejakades av 83 procent som viktig till mycket viktig. 61 procent instämde på samma sätt i formuleringen i D, att vi i Norr skulle lära av systerkyrkorna, och motiven i E, att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser, fick också de drygt 60 procent. Motivet om fred och rättvisa i F skattades lika högt av 75 procent, medan endast 40 procent bedömde motivet om den rika världens skuld som lika viktigt. Det sista alternativet om

jämställdhet demokrati och mänskliga rättigheter slutligen samlade nästan 75 procent som ansåg det viktigt till mycket viktigt.

Den allmännaste religiösa motiveringen i A samlar 75 procent medan 55 procent ansåg att målet att omvända människor var viktigt till mycket viktigt. Mål om fred och internationell diakoni samlar 75 procent som viktiga för SKM. Ungefär hälften av missionärerna såg alltså inte omvändelse som något som var en central uppgift för SKM när de började sitt arbete där.

## Vilka är SKM:s grundläggande drivkrafter i dag (2005)?

Hur oviktiga eller viktiga anser du att följande grundläggande drivkrafter faktiskt är för SKM:s mission så som den bedrivs i dag?



Påståendena är, anpassat, desamma som i föregående fråga. Till skillnad från föregående fråga om SKM:s tidigare inställning får omvändelsemålet i B som nu aktuellt mål endast 40 procent som bedömer det viktigt till mycket viktigt. Medan att bidra till fred- och rättvisa får 90 procent liksom att främja jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter. Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans

liv anser 72 procent som viktigt till mycket viktigt av mot 83 procent på föregående fråga. Att hjälpa fattiga samlar också det 90 procent som anser att det är en viktig till mycket viktig grundläggande drivkraft för SKM vid enkättilfället.

## Hur viktiga anser du personligen att följande drivkrafter bör vara för SKM:s mission i dag?

Även här användes samma påståenden. 80 procent ansåg att Kristi kärlek borde vara viktigt till mycket viktig som drivkraft. 66 procent för B, att med vittnesbörd och tjänst omvända människor, 84 procent för C, att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv, 81 procent för D, att vi i Norr skulle lära av systerkyrkorna, 80 procent för E, att hjälpa de fattiga, 88 procent för F, att bidra till fred och rättvisa. 60 procent för G, att börja betala den rika världens skuld och 89 procent för H, att främja jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter. Även här ser vi att de diakonala målen får högst instämmande, men också att 66 procent anser att det är viktigt att med vittnesbörd och tjänst omvända människor.

## Har SKM ändrat sin missionssyn sedan 1945?

Har enligt din mening SKM förändrat sin missionssyn och sin missionsmotivering sedan 1945? Välj ett av de fyra alternativen.



Nästan 55 procent svarade Ja. En och en halv procent ansåg att så var det tidigare. 4,6 procent svarade nej och 24,4 procent svarade Vet ej. Ännu fler än de som själva ändrat sin missionssyn svarar att SKM ändrat sin missionssyn. 38 procent anger att de själva ändrat sin missionssyn medan 55 procent menar att SKM ändrat sin missionssyn.

Hur viktig är denna förändring eller detta bibehållande av SKM:s missionssyn och missionsmotivering enligt din mening?

Frågan besvarades liksom tidigare på en skala från ett till sju. 77 procent bedömde detta vara viktigt till mycket viktigt. 15 procent ansåg det vara varken viktigt eller oviktigt (4) medan endast 7 procent ansåg detta vara oviktigt.

Om du svarat att SKM förändrat sin missionssyn och sin missionsmotivering sedan 1945, hur väl stämmer dessa påståenden om följderna av förändringen med verkligheten?

A/ Politiska och sociala mål kom i förgrunden.

B/ Dialogen sattes i stället för missionsmålet.

C/ Tonvikt lades mindre på förkunnelsen än på hjälparbetet.

D/ Det blev en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin, så att missionen fyller sin uppgift bättre.

Påståendena skulle besvaras genom att bedömas på en skala från ett (stämmer inte alls) till sju (stämmer helt).

A, politiska och sociala mål kom i förgrunden, ansågs stämna väl eller helt och hållet av 77 procent och dessutom stämna ungefär av 12 procent eller sammanlagt 89 procent. B, dialogen sattes i stället för missionsmålet, var ett påstående som 80 procent ansåg stämna väl – helt samt 9 procent ansåg stämna ungefär eller sammanlagt 89 procent. C, tonvikt lades mindre på förkunnelsen än på hjälparbetet, ansåg 71 procent stämna väl till helt och 15 procent ungefär eller sammanlagt 86 procent. D, att det blev en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin, slutligen ansågs stämna väl till helt (5-7) av 54 procent samt ungefär av 20 procent eller sammanlagt 74 procent. Frågan innehöll dessutom en möjlighet att fritt ange ”annan förändring.” Ett mindre antal begagnade sig av denna möjlighet.

Upplever/upplevde du under din aktiva tid spänningar inom SKM till följd av olika uppfattningar om vad mission är?

Svarsalternativen var 1/Ja, 2/Ja så var det tidigare, 3/Nej och 4/Vet ej. 17 procent hade lämnat frågan obesvarad. Nästan en tredjedel svarade Ja, 5 procent Ja, så var det tidigare, drygt en tredjedel svarade Nej och 11 procent svarade Vet ej. Svaren visar otvetydigt att det har funnits en spänning och olika missionssyner bland verksamma inom SKM under perioden.

## Korstabuleringar

Ett antal korstabuleringar har utförts för att undersöka om svaren skiljer sig åt mellan olika grupper inom den undersökta populationen. Dessa grupper är kön, fromhetsriktning, ålder och yrke.

### Kön och missionssyn

Här har svaren på frågan: Hur oviktiga eller viktiga var följande mål för dig i ditt arbete som missionär, när du började ditt arbete inom SKM? undersökts.

Påståendet ” Att genom vittnesbörd och omvändelse vinna människor för Kristus” ansågs viktigt – mycket viktigt (5-7) av 56,5 procent av männen och 47,1 procent av kvinnorna. ”Att fördjupa människors tro och främja kyrkans liv” ansåg 71,5 procent av männen viktigt – mycket viktigt medan samma bedömning gjordes av 56,8 procent av kvinnorna. ”Att med mitt arbete bidra till fred och försoning” värderades på samma sätt av 70,8 procent av männen och 75 procent av kvinnorna. ”Att genom mitt arbete främja mänskliga rättigheter” ansåg 38,4 procent av männen vara mycket viktigt (7) medan kvinnorna uppskattades det som mycket viktigt i 52 procent av svaren. Dessa är de påståenden där det fanns signifikanta skillnader mellan män och kvinnor. Tydligt är att påståenden med en tendens att betona evangelisation får en märkbart större anslutning från männen än från kvinnorna liksom att fred och rättvisa och mänskliga rättigheter betonas mer av kvinnorna.

Den första prästvigda kvinnan i missionärstjänst för SKM utreste omkring 1990 varför delen präster i vår undersökning är nästan uteslutande manliga. Dessa var till stor del utsända som prästutbildare eller i församlingstjänst i systerkyrkorna. Det är därför ett rimligt antagande att de betonade evangelisation mer än andra missionsarbetare och att den uppkomna könsskillnaden kanske snarare speglar yrkesgrupper än skillnader mellan män och kvinnor.

Å andra sidan uttrycker skillnaden i svar just detta att kvinnor under hela denna missions historia i stor utsträckning varit hänvisade till diakonala och karitativa arbetsuppgifter. I arbetet har man mött människors hela behov och naturligt nog prioriterat frågor om hälsa och mänsklig värdighet.

Har kvinnorna också i mindre utsträckning än männen tillhört någon av de inomkyrkliga fromhetsriktningar som starkt betonat omvändelsen? Det vet vi inte eftersom den undersökningen inte gjorts. Det motsägs dock av att hela gruppen tillhöriga till fromhetsriktning inte skiljde sig nämnvärt i svar från hela gruppen svarande. Men då flertalet av dessa riktningar befunnit sig i den tradition som säger att en missionär är en mansperson, och helst kanske en präst, så är också detta plausibelt. Andelen ensamt utresande självständiga kvinnor har ökat successivt under perioden och det är troligt att många av dessa tolkat sin kallelse på ett annat sätt än vad som var fallet i den gamla missionärsrollen. Här syns det i att färre än hälften av kvinnorna anser ”Att genom

vittnesbörd och omvändelse vinna människor för Kristus” vara viktigt till mycket viktigt för missionen (5-7 på skalan).

Forskningslitteraturen om kvinnor i protestantisk mission är, vilket Karin Sarja framhåller, mycket omfattande.<sup>166</sup> Åtminstone när det gäller tidigt 1900-tal är meningarna delade om missionens inverkan var emanciperande eller inte på de utsända kvinnorna. Mycket pekar nämligen i båda riktningarna och så är det säkert också för SKM och även för den senare delen av 1900-talet.

Stor skillnad i svar är det mellan män och kvinnor när det gäller vikten av att med missionsarbetet främja mänskliga rättigheter. Här är det en mycket signifikant skillnad, eftersom 52 procent av kvinnorna anser det vara mycket viktigt medan bara drygt 38 procent av männen anser detta. Skillnaden är närmare tolv procentenheter och kan inte helt förklaras med vad som tidigare anförts ovan om skillnader i yrke. Att mänskliga rättigheter främjas betyder att också kvinnor och barn har och får rättigheter är uppenbart, liksom att kvinnorna mer än männen varit bärare av en missionssyn som lägger stor vikt vid främjande av mänskliga rättigheter och kvinnors rättigheter.

Allra störst skillnad, nära femton procentenheter, är det när det gäller bedömningen av påståendet ”Att fördjupa människors tro och främja kyrkans liv”. 57 procent av kvinnorna och 72 procent av männen ansåg detta vara viktigt till mycket viktigt.

Att den valda frågan för korstabuleringen betonar vilka mål som var viktiga för dig i ditt arbete som missionär när du började ditt arbete inom SKM har säkert fått många att tänka ganska snävt på sin yrkessituation och inte på missionssituationen i sin helhet. Det är möjligt att skillnaderna hade varit mindre om en annan fråga valts som inte hade denna betoning som kunde uppfattas som en betoning av den egna arbetsuppgiften.

### Fromhetsriktning och missionssyn

En så stor del, över hälften, hade själva fritt formulerat sitt svar att en korrekt och valid jämförelse mellan grupper inte är möjlig. Däremot

---

<sup>166</sup> Sarja 2002, sid. 37 ff.

kan gruppen alla de som angett en fromhetsriktning som helhet jämföras med hela populationen som besvarat enkäten. Även här har svaren analyserats på samma fråga som ovan. Ingen signifikant skillnad föreligger mellan svaren från dem som angett sig tillhöra en fromhetsriktning och de som inte gjort det när det gäller vilka missionsmål som prioriteras.

Tillhörigheten har jämförts med svaren på frågan: Hur oviktiga eller viktiga var följande mål för dig i ditt arbete som missionär när du började ditt arbete inom SKM?

Trots svårigheten till jämförelser på grund av de mycket diversifierade svaren om tillhörighet kan några iakttagelser göras för dem som valt ett av de angivna alternativen utan egen kommentar eller egna kombinationer. De som angett Bibeltrogna Vänner har alla betecknat omvändelsemålet som mycket viktigt. De som angett Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) sprider sig över hela skalan med 3 procent för oviktigt, 5 procent för 2 på skalan, 5 procent för 3 på skalan. 13 procent markerade omvändelse som varken viktigt eller oviktigt, 31 procent markerade det som viktigt med 5, 15 procent som viktigt med 6 och 28 procent som mycket viktigt. Av gammalkyrkliga anser 60 procent det vara mycket viktigt, några markerar med en 3 eller 4. Högkyrkliga uppvisar här en spridning liknande EFS med 36 procent som anser det vara mycket viktigt.

Målet att främja mänskliga rättigheter företer en liknande spridning hos dessa grupper. Missionärer med angiven BV-bakgrund markerar mänskliga rättigheter som viktigt eller mycket viktigt till hundra procent. Här får hänsyn tas till att BV har en egen yttre mission och att de som valt att arbeta inom SKM kan avvika från BV:s egna missionärer. Gammalkyrkliga anser det viktigt till mycket viktigt till 57 procent. EFS:are anser det viktigt till mycket viktigt till 74 procent. De högkyrkliga ansåg till drygt 50 procent detta vara viktigt till mycket viktigt. Detta är lägre än siffrorna för hela materialet.

Det finns alltså en tendens att gammalkyrkliga och BV tydligast svarar i en riktning som pekar mot en lågkyrklig pietistisk missionssyn. Men, återigen, de flesta har markerat tillhörighet till mer än en fromhetsriktning eller angett en egen kombination av inflytelser. Av de angivna fromhetsriktningarna är det bara EFS och BV som motsvaras av en inomkyrklig organisation eller rörelse. EFS uppvisar också en

större betoning av omvändelsen än alla de som besvarat enkäten men liksom högkyrkliga svagare än BV och gammalkyrkliga.

Såväl EFS som B V har och har haft en egen yttre mission. Att de förekommer i detta material kan tyda på att de hade fler missionärskallelsor än vad de hade platser på fältet. Gammalkyrkligheten däremot har inte haft något eget organ för yttre mission och inte heller högkyrkligheten. För dem var SKM den naturliga platsen för missionsengagemanget. Särskilt starkt har engagemanget från vissa stift – Luleå, Växjö och Göteborg – varit för SKM. Hela missionsfältet i Rhodesia/Zimbabwe kallades en gång ”lilla Göteborg” eftersom de flesta missionärerna kom från detta stift.

### Ålder och missionssyn

Uppgiften om ålder har jag korstabulerat med svaren på frågan: ”Vilka bör vara viktiga drivkrafter för SKM:s mission i dag?” Åldersspridningen är från 32 till 96 år. Jag har indelat de svarande i tioårsintervall. Antalet personer är mycket olika i de olika åldersgrupperna. De yngsta 32-39 år och de äldsta, 90-96 år, är ungefär tio. Även i övrigt är grupperna mycket olika stora. Svar mellan 1 och 4 har här betecknats som likgiltigt eller oviktigt och svar mellan 5 och 7 som viktigt till mycket viktigt.

Påståendet ”Att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus” ansåg 50 procent vara likgiltigt medan 50 procent ansåg det vara viktigt eller mycket viktigt i åldersgruppen 40-49 år. Av 50-59-åringarna ansåg 40 procent att det var likgiltigt medan 60 procent ansåg att det var viktigt. I åldersgruppen 60-69 ansåg 30 procent att det var likgiltigt medan 70 procent ansåg att det var viktigt. I gruppen 70-79 ansåg 20 procent att det var likgiltigt medan 80 procent ansåg att det var viktigt. Av 80-89-åringarna ansåg knappt 20 procent det vara likgiltigt medan över 80 procent ansåg det vara viktigt. I den äldsta gruppen, som endast innehöll elva personer, ansåg samtliga det vara viktigt. I den yngsta gruppen slutligen ansåg 64 procent det vara likgiltigt medan 36 procent ansåg det vara viktigt. Här är svaren tydligt åldersbundna: ju äldre missionären är desto viktigare är för den omvändelsen.

”Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv” var nästa påstående. 64 procent av 32-39-åringarna ansåg det viktigt, endast ca 10 procent ansåg det vara helt oviktigt. I gruppen 40-49 år svarade 8 procent att det var oviktigt medan 92 procent ansåg det viktigt. Inom gruppen 50-59 år svarade 17 procent att det var oviktigt medan 83 procent svarade att det var viktigt. I gruppen 60-69 år ansåg 5 procent att det var oviktigt medan 95 procent ansåg att det var viktigt. Av 70-79-åringarna ansåg 1 procent att det var oviktigt medan 99 procent ansåg att det var viktigt. I gruppen 80-89 ansåg 9 procent att det var oviktigt medan 91 procent ansåg att det var viktigt. I den äldsta gruppen ansåg 90 procent att det var viktigt. Här menar alla utom den yngsta gruppen till överväldigande flertal att detta är ett viktigt mål.

Det utpräglat diakonala målet ”Att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser” ansågs likgiltigt av 10 procent i den yngsta gruppen men viktigt av de övriga. I gruppen 40-49 år ansåg 10 procent det likgiltigt men 90 procent viktigt. Bland 50-59-åringar ansåg 7 procent det vara oviktigt men 93 procent viktigt. I gruppen 60-69 ansåg 12 procent det vara oviktigt medan 88 procent ansåg det som viktigt. Av 70-79-åringarna ansåg 45 procent det vara oviktigt medan 55 procent ansåg det vara viktigt. 80-89-åringarnas svar gav 28 procent som ansåg det oviktigt och 72 procent som ansåg det viktigt. Bland de äldsta var 30 procent av meningen att det var oviktigt och 70 procent av meningen att det var viktigt. Detta mål får högst instämmande av alla alternativ ganska oberoende av ålder.

Målet att bidra till fred och rättvisa bedömdes också olika av åldersgrupperna. I gruppen 32-39 år ansåg 16 procent det vara oviktigt medan 84 procent ansåg det viktigt. Bland 40-49-åringarna ansåg 14 procent det vara oviktigt medan 86 procent ansåg det vara viktigt. I gruppen 50-59 menade 12 procent att det var oviktigt medan 88 procent ansåg det vara viktigt. Gruppen 60-69 bestod av 13 procent som ansåg det vara oviktigt och 87 procent som ansåg det vara viktigt. 70-79 år ansåg till 11 procent att det var oviktigt och till 89 procent att påståendet var viktigt. 80-89-åringarna ansåg till 25 procent att det var oviktigt och 75 procent att det var viktigt. I den äldsta gruppen ansåg samtliga svarande att påståendet var viktigt. Här är en ganska överraskande fördelning mellan åldersgrupperna där den äldsta gruppen är allra mest positiv.

Det sista påståendet i frågan var ”Att främja jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter.” Det hade besvarats så att 32-39-åringarna ansåg till 80 procent att det var viktigt. 40-49-årsgruppen ansåg till 85 procent att det var viktigt. 50-59 ansåg till 90 procent att det var viktigt. 60-69 svarade att det var viktigt för 88 procent. 70-79 att det var viktigt svarade 84 procent. Bland 80-89-åringar ansåg 80 procent att det var viktigt. I den äldsta gruppen ansåg 84 procent att det var viktigt.

Resultatet vad gäller ålder och missionssyn är sett över alla åldersgrupper att äldre tenderar att betrakta så kallade klassiska missionsmål (evangelisation) som viktigare än vad de yngre missionärerna gör. Men resultatet är inte helt entydigt. Enligt Ronald Inglehart sker värderingsförändringar i ålderskohorter vilket vi här också kan iaktta. Dock är det påfallande att det tycks finnas en hög förändringsbenägenhet i alla åldersklasser.<sup>167</sup>

## Yrke och missionssyn

Hälften hade besvarat frågan om yrke genom att ange endast ett av sju alternativ i enkäten. Lika många hade angett mer än ett yrke och/eller tillfogat egna formulerade kommentarer. Detta ger intressanta upplysningar om SKM-missionärens mångsidighet, men gör det omöjligt att korstabulera kategorin yrke med svaren på en annan fråga.

## Slutsatser

Enkätens frågor hade till uppgift att belysa förändringar av SKM:s och dess medarbetares missionssyn genom frågor till missionärer och före detta missionärer 2005. Inledningsvis ställdes bakgrundsfrågor om ålder, kön, utbildning, yrke arbetsuppgifter, tjänstgöringstid, stationeringsland och tillhörighet till fromhetsriktning inom Svenska kyrkan. Hela detta material har inte utnyttjats här, till exempel inte uppgifterna om tjänstgöringsland.

Därefter försökte jag belysa frågeställningarna genom frågor om förhållandena under missionärens tjänstgöring och förhållandena vid en-

---

<sup>167</sup> Inglehart 1985, sid. 97-116.

kättillfället. Det gällde vilka värderingar som då gällde om missions-synens, både missionärens egen och SKM:s utveckling. Dessutom ställdes en fråga om missionsinformationen hemma i Sverige. Slutligen fick enkätens deltagare värdera den egna och SKM:s missionssyn 2005 samt om dessa förändrats sedan 1945 och i så fall hur. Enkäten avslutades med en helt öppen fråga: ”Finns det något mer som du anser är viktig kunskap att tillföra i enkäten?”

Detta är en svår typ av enkät att göra då det gäller skattning av värderingar och värderingsförändringar. Frågorna måste vara tydliga utan att vara trubbiga eller alltför fyrkantigt ställa motsatser mot varandra. Mot den här bakgrunden är svarsfrekvensen, 63,8 procent, hög och det antal som svarat på den fria frågan – 247 personer – får också anses vara högt.

Även om det allmänt religiösa motivet – i enkäten uttryckt som att Kristi kärlek tvingar oss – får hög anslutning med till exempel 67 procent som en mycket viktig eller viktig drivkraft för missionären så utvisar svaren i sin helhet en förskjutning från mission till dialog och från evangelisation till diakonala och humanitära mål. Dessa två senare typer av mål får alltid de högsta siffrorna som viktigast. Det kan också ifrågasättas om detta det mest allmänna religiösa motivet i enkäten säger så mycket mer än att frågorna får svar av personer som har arbetat för en kyrklig organisation.

Samtidigt utvisar enkäten att gruppen missionärer ingalunda är homogen i attityder och åsikter på det här området. Ungefär en fjärdedel synes vara kritiska mot den i svaren beskrivna utvecklingen. Detta visar också de två fria svarsalternativen, förutom den sista frågan kunde man ange ” annan förändring” som skett. 247 personer svarade på den sista fria frågan. Mer än hälften av dessa har avgett svar som innehåller kritik eller ifrågasättande av SKM:s missionssyn. En missionär skriver: ”Den förändrade missionssynen (alltmer tömd på bibliskt-teologiskt innehåll) leder till frustration och främlingskap hos både den lokala kyrkan och de missionärer som arbetar där”. En annan anmärker: ”Jag upplevde att det fanns en spänning eller till och med en oärlighet från SKM:s sida då man sade sig vilja höra och lära av en teologisk reflektion från kyrkorna och de kristna i syd – men bara om de säger vad vi vill höra och om det ligger i linje med vad SKM stod för.”

De teologiskt kritiska fria svaren som berör missionssynen är flest i andel av samtliga svar på den öppna frågan. Somliga upplever de senare förändringarna som att missionsengagemanget avvecklas. En av dessa personer skriver: ”Missionen avvecklas till förmån för andra insatser. Man tycks vilja distansera sig från det direkta engagemanget i fält bland nödlidande och fattiga kyrkor.” Fem svarande menar, med lite olika betoningar, att förkunnelsen nedtonats och att proklamationen av Kristus som världens och alla människors frälsare har försvagats eller inte längre finns inom SKM. En missionsarbetare menar rent av att en systerkyrka, Ethiopian Evangelical Church – Mekane Yesus (EEC-MY) i Etiopien inte längre ser SKM som en partner i evangelisationen utan som ett biståndsorgan.

På andra änden av skalan finns de som besvarat frågorna så att de religiösa och evangelisatoriska motiven helt eller nästan helt skulle sakna värde, de är mellan 20 och 25 procent av dem som har besvarat enkäten. Vi vet inte så mycket om denna grupp, men dess förekomst är ett observandum. Även här finns det svar på de fria frågorna som representerar denna grupp. En deltagare skriver: ”Finns mycket lite intresse hos SKM för traditionell mission och få missionärer vill syssla med sådant. Frågan är om man kanske skall ta bort ordet mission och kalla sig något annat.”

Det finns också i materialet teologiska instämmanden och bejakande av den kurs man uppfattar att SKM har valt så som man uppfattat den. Ett nytt missionsbegrepp bejakas: ”Jag tycker det är bra att sociala och politiska mål är viktiga, det är inte viktigt att människor omvänder sig till kristen tro.” Det framförs även en politiskt betonad kritik eller en kritik som har anknytning till SKM:s internationella roll. En påstår ospecificerat: ”SKM har blivit politiskt dogmatiskt.” SKM:s hållning i mellanösternfrågor uppmärksammas också: ”Å ena sidan stöder man palestiniernas sak å andra sidan stöder man staten Israel via STI.”

En intressant uppgift i enkäten är att 38 procent anser att de själva har ändrat sin missionssyn. Bakom de andra 40 procenten som säger sig inte ha gjort det döljer sig naturligtvis flera olika missionssyner. Genom följdfrågorna vet vi att de 38 procenten i huvudsak består av sådana som själva följt med SKM:s utveckling. De som ändrat sig ansåg att politiska frågor och strukturer blivit viktigare och att dialogen blivit viktigare än evangelisationen samt att detta var en önskvärd utveckling.

Kön, troligen i kombination med yrke har enligt den gjorda korstabuleringen stor betydelse för hur enkätens frågor besvarats. Kvinnorna har tydligare betonat diakonala och humanitära målsättningar än evangelisatoriska sådana. Skillnaderna är så signifikanta att även om alla osäkerheter tas in i bilden står det klart att kvinnorna mer än männen varit bärare av en ny missionssyn.

Såväl de som betecknat sig som gammalkyrkliga, högkyrkliga och från den lågkyrkliga väckelsen har en stark betoning av omvändelsen som missionsmål som mycket klart avviker från hela populationen. Men detta verkar inte innebära på något sätt att de nedvärderar diakonala och humanitära mål för missionen. Det visar sig att de ger höga svar också för andra missionsmål.

Det är inget enkelt linjärt samband mellan ålder och missionssyn. Tvärtom svarar den yngsta gruppen 32-39 år ganska likartat med den äldsta gruppen 90-96 år. Men skillnader finns som pekar mot generellt ett större betonde av evangelisatoriska mål bland dem med högre ålder.

## Sammanfattning

55 procent anser att SKM har ändrat sin missionssyn 1945-2000. Hela 24 procent svarar dock "vet ej" på den frågan. Frågan om förändring eller ej har alltså av en liten majoritet besvarats med att det skett en förändring av missionssynen inom SKM under perioden 1945-2000. Det har noterats att nära en fjärdedel är osäkra om svaret på denna fråga. Hur anser missionärerna förändringen vara? Det går inte att klart utläsa av enkäten, eftersom faktorn förändring från missionsfält till systerkyrka kan ha varit mycket viktig när man avgivit sina svar. Då faller sådant som tidigare var missionens ansvar, till exempel förkunnelsen på de nya kyrkornas ansvar. Ändå kan man säga att internationell diakoni och utvecklingsbistånd enligt enkäten ökat i betydelse i förhållande till traditionell mission. Ett preciserat svar på frågan vilken syn på interreligiös dialog man menar att SKM haft kan inte utläsas utan endast att ett stort flertal är positiva till dialogen som sådan.

Vidare menade missionärerna att SKM:s tyngdpunkt flyttats från förkunnelse till internationell diakoni och dialog. Själva ansåg de också

den typen av målsättningar vara de mest betydelsefulla, allt detta om vi ser till en majoritet av dem som besvarat enkäten. Det finns ungefär en fjärdedel av missionärerna som är missnöjda med vad man uppfattat vara en ändring av missionssynen som lett till att frälsningen och proklamationen av Jesus Kristus som frälsare för alla människor kommit på undantag eller försvunnit. På den motsatta sidan bland dem som svarat finns ungefär en femtedel som över huvud taget inte tillmäter de evangelisatoriska mål som angetts i enkätens frågor något värde. Den största gruppen tillmäter både den nya typen av missionsmål och de traditionella ett värde, men sätter som visat humanitära mål och religionsdialogen högst i prioritet. För att kunna få mätbara svar så är påståendena ibland polariserade på ett sätt som för många inte motsvarar verkligheten. Det har dessa missionärer visat genom att både ange till exempel omvändelse och mänskliga rättigheter som mycket viktiga.

Enkätsvaren befinner sig i ett spänningsfält mellan teologi typ A, B och C. Ungefär sex av tio betonar mission som omvändelse, samtidigt som de nya målsättningarna som mänskliga rättigheter får högst grad av instämmande. Från 75 procent till 90 procent bejakar dessa målsättningar. Samtidigt bedömde en mycket stor andel av enkätdeltagarna att SKM gått över till en teologi typ C. Denna berörs i påståendet att ”vi i norr skulle lära av kyrkorna i syd” och det ganska stora instämmande detta får.

Svaren befinner sig i ett spänningsfält mellan framförallt teologi typ A och typ C med en tydlig rörelse mot C både i missionärernas självsyn och i hur de bedömer SKM:s utveckling. De som inte är nöjda med förändringen i missionssynen, ungefär en fjärdedel, lutar åt teologi typ A (eller B), medan huvuddelen ändrat sin missionssyn och följt med vad de uppfattar som SKM:s förändring. Men resultaten pekar också på att många missionärer vill ha både den gamla och den nya missionssynen samtidigt. Dialog men också förkunnelse, bistånd men också omvändelse. Detta överensstämmer med den missionssyn, *Prophetic Dialogue*, som framlagts av Bevans och Schroeder

Innovationsspridningsteorin eller diffusionsteorin är en teori om spridningen av innovationer, idéer och teknik. Den har använts av främst sociologer och marknadsforskare, men även av psykologer och antropologer. Forskningen har funnit att inställningen och villigheten

att ta till sig och använda något nytt är normalfördelad.<sup>168</sup> 16 procent är ovilliga till förändring och antar den senast av alla eller inte alls. Det skulle stämma ganska väl med den fjärdedel i vår enkät som motsätter sig den utveckling som varit. Diffusionsforskningen sysslar dock som regel inte med rena värderingsförändringar annat än sekundärt som bakgrund till anammande eller motstånd. Detta är min första reservation. För det andra bör det betonas att det inte ligger någon värdering av denna grupp efterslänrare och deras åsikter vare sig som regel i diffusionsforskningen eller här.

Ett generellt problem är i vilken utsträckning man har tagit ställning till påståendena som sådana och inte brytt sig om det relevanta sammanhanget de avses ingå i och som angetts i frågan. Här har jag försökt vara tydlig i enkäten, men man kan ändå inte bortse helt från problemet.

Hur medvetna är de som svarar? Andelen nästan en fjärdedel som svarat "Vet ej" på frågan om SKM ändrat sin missionssyn ställer onekligen denna fråga i fokus. Man arbetade med sitt eget, men reflekterade kanske inte över organisationen i stort. Hur ärlig är man? Detta kanske främst är ett problem för den andel av de svarande som varit missionärer i närtid eller ännu var anställda. För att det skulle vara ett mindre problem talar det stora antalet den helt anonyma enkäten gick ut till.<sup>169</sup> Enkäten ger en ungefärlig uppfattning om missionärernas syn på ett komplicerat problemområde. Försiktighet måste därför iaktas med slutsatser.

En allmän felkälla är givetvis de närmare 40 procenten som inte alls besvarat enkäten. Visserligen visade bortfallsanalysen att de som svarat i viktiga avseenden är representativa för hela populationen SKM-missionärer, men det garanterar inte att svar från alla inte hade gett oss ett delvis annorlunda resultat.

---

<sup>168</sup> Rogers 2003, sid. 279 ff.

<sup>169</sup> Motsvarande problem behandlas i Rubin 2000, sid. 253.

## 5. Svenska kyrkans mission i förändring: fokusgrupperna

Som de flesta missionsorganisationer, har SKM förändrats och utvecklats under perioden från dess grundande på artonhundratalet till slutet av nittonhundratalet. Det finns många underliggande faktorer som bidrar till dessa förändringar. Några av dessa faktorer inkluderar förhållandet till den europeiska kolonialismen, konsekvenserna av Världsmissionskonferensen i Edinburgh år 1910, de båda världskrigen samt – för de lutherska missionsorganisationerna – problemen med så kallade föräldralösa (tyska) missioner, ”orphaned missions”.

I det här kapitlet kommer ett antal nyckelpersoner inom SKM till tals. Jag har valt att föra samman personer som under lång tid haft ett nära förhållande till SKM i ett antal mindre samtalsgrupper/fokusgrupper. Analys av diskussioner i fokusgrupper är en väletablerad forskningsmetod. Dessa tekniker presenterades på ett systematiskt sätt för första gången av de amerikanska forskarna Merton, Kendall och Fiske 1956, men liknande metoder hade använts för att studera effekten av krigspropaganda under andra världskriget.<sup>170</sup>

I det akademiska Sverige introducerades metoden framförallt av Victoria Wibeck vid Linköpings universitet.<sup>171</sup> Även den norske sociologen Pål Repstad behandlar gruppintervjuer, mycket kortfattat, i sin handledning i kvalitativa metoder i samhällsvetenskap.<sup>172</sup> Fokusgrupper är en forskningsteknik, där data samlas in genom gruppinteraktion runt ett ämne som bestäms av forskaren.<sup>173</sup> Metoden används för att studera människors föreställningar, kunskaper, attityder och värderingar genom gruppintervjuer. En fokusgrupp är ett i varierande grad strukturerat samtal. Det har visat sig att just interaktionen i grupper gör att man får mer resultat än vid andra

---

<sup>170</sup> Merton, Fiske & Kendall 1956 och 1990.

<sup>171</sup> Wibeck 2000 och Wibeck 2010.

<sup>172</sup> Repstad 2007, sid. 109-111.

<sup>173</sup> Morgan 1997, sid. 130.

tekniker.<sup>174</sup> En fördel med fokusgrupper är att de bearbetar problemen djupare och påvisar den kontext som behövs för att förstå bakomliggande orsaker. Också själva gruppinteraktionen är en fördel. Deltagarna uppmuntras att dela med sig av sina tankar och sina erfarenheter, och jämföra dessa med varandra. Eventuella nackdelar med fokusgrupper kommer ofta av att moderator inte kan upprätthålla samtalet i den form som en gruppdiskussion är beroende av. Eller att moderator styr samtalet enligt sin egen uppfattning i frågan. En annan nackdel har med gruppernas deltagarantal att göra. Eftersom de med nödvändighet är få blir inte resultatet generaliserbart på hela den population en fokusgrupp representerar.

För att få fram viktiga frågor för diskussion i fokusgrupperna använde jag mig av den enkät som sändes ut till alla SKM-missionärer och arbetare med missionsuppdrag, som fortfarande var i livet 2004 - 2005 och aktiva mellan 1945 och 2000. En föregående pilotundersökning gav vägledning. Denna preliminära undersökning bidrog till utformningen av den enkät som skickades till alla missionärer.

Pilotstudien användes i förberedelserna för såväl enkäten som fokusgrupperna. Vid förberedelserna för denna forskning genomförde jag som nämnts en förberedande undersökning för att fastställa parametrar för undersökningen. För detta ändamål skickade jag ut en skriftlig förfrågan till tio personer som hade befunnit sig i viktiga positioner under de senaste decennierna inom SKM. Fullständig sekretess garanterades dessa i besvarandet av mina frågor. Denna preliminära pilotstudie gjordes år 2001. Jag fick värdefulla, utförliga och intressanta skriftliga svar från sex av de tio personerna. Dessa svar har också i sin tur påverkat manualen för fokusgruppssamtalen.

Detta kapitel bygger på resultat från samtalen i fokusgrupperna. I samtalen återkom vissa teman och jag presenterar och analyserar i detta avsnitt dessa teman. Redan här vill jag dock uppmärksamma att samtliga grupper var eniga om att SKM hade genomgått stora förändringar, både teologiskt och praktiskt, under perioden 1945 till cirka 2000. Deltagarna i grupperna kände varandra väl och de var dessutom bekanta med moderatören. David Morgan diskuterar ett sådant förhållande och menar att det inte alltid är möjligt att undvika, och att det inte självklart innebär nackdelar för forskningen. Det är emellertid

---

<sup>174</sup> Wibeck 2010, sid. 36.

viktigt att vara uppmärksam på hur deltagarnas relationer till varandra och till moderatorn påverkar interaktionen inom gruppen.<sup>175</sup>

I min studie har jag tagit hänsyn till detta genom att vara observant på tendenser till interna samtal. I detta sammanhang blir man påmind om att SKM var ett litet sammanhang där de aktiva kände varandra väl.

Vid en fokusgruppsintervju deltar inte forskaren eller moderatorn aktivt i konversationen. Moderators roll är främst att hålla deltagarna fokuserade på ämnet och kanske ge ytterligare fakta samt belysa de aspekter som har försummats i diskussionerna. Den metod som jag använde vid gruppintervjuerna var intermediär mellan en helt ostrukturerad intervju och en nära guidad konversation.<sup>176</sup> Detta arbets sätt var i princip oundvikligt eftersom jag var mycket väl förtrogen med nästan varje person i förväg. Som en vägledning för gruppintervjuerna, distribuerades en enkel manual till deltagarna att diskutera utifrån.<sup>177</sup> Genom att använda samma manual för alla grupper gavs den struktur som behövdes för att diskussionerna på samma gång skulle bidra till giltighet och jämförbarhet.

Jag valde att arbeta med sex grupper med tre personer i varje grupp utom en som hade fyra deltagare. I efterhand har jag funderat över om det hade varit bättre med något större grupper där fler åsikter hade kunnat brytas med varandra. I metodlitteraturen menas med fokusgrupper ett samtal med fler än två deltagare.<sup>178</sup> Jag eftersträvade emellertid en relativt stor homogenitet i grupperna, så att de olika uppfattningarna om SKM:s missionsteologi skulle kunna utmejslas på ett tydligt sätt.

De första tre grupperna var relativt likartade i sin sammansättning. De bestod av tidigare direktorer och annan kanslipersonal som innehaft ledande positioner i SKM. De andra tre grupperna bestod av deltagare som varit aktiva i SKM, men som inte hade varit anställda vid SKM:s kansli. De har också i olika sammanhang och på olika sätt gett uttryck för kritik av SKM:s missionsteologi. Jag antog att det skulle finnas skillnader i synen på SKM:s missionsteologi beroende på om man varit anställd vid kansliet och därmed haft ett övergripande ansvar för missionsideologin eller om man varit praktiker. Under studiens gång

---

<sup>175</sup> Morgan 1997, sid. 37-38.

<sup>176</sup> Wibeck 2010, sid. 56 ff.

<sup>177</sup> Se Appendix 2.

<sup>178</sup> Wibeck 2010, sid. 34.

visade det sig att en sådan åtskillnad var svår att upprätthålla: samtliga personer som varit anställda vid SKM:s kansli hade också varit verk-samma som missionärer och några av de SKM-aktiva hade haft styrel-seuppdrag, men ingen egen erfarenhet av missionärsarbete i utlandet.

Inför intervjuerna hade jag utformat en intervjuguide som bestod av följande fyra frågor: Vilken var fokusgruppsdeltagarnas missionssyn? Hur menar de att SKM har utfört sitt uppdrag? Vilken har SKM:s missionssyn varit? Har SKM:s missionssyn förändrats sedan 1945?

I enkätundersökningen garanterades full anonymitet, men så är inte fallet när det gäller fokusgrupperna. Som ovan påpekats var SKM en liten miljö och det skulle ge ett närmast löjeväckande intryck att tala om direktorer, japanmissionärer och ordförande i SKM:s styrelse under sken av anonymitet. Jag har därför tillsammans med deltagarna i fokusgrupperna valt att vara helt öppen med deltagarnas namn och uppgifter inom SKM. Fokusgruppsmedlemmarna var alla vederbörli-gen informerade om detta både före och vid tiden för intervjuerna.

Vid utarbetandet av sammansättningen av de sex grupperna, har jag hållit i minnet de metodologiska funktioner som gör att varje fokus-grupp – beroende av sin karaktär och sammansättning – bör vara ganska homogen i sina åsikter.<sup>179</sup> Ungefär två månader innan intervju-erna kontaktade jag de utvalda deltagarna och gav dem all relevant information om forskningsprojektet, med särskild inriktning på deras egen roll vid ett särskilt informationsmöte i Uppsala. Huvuddelen del-tog vid detta tillfälle och fick muntlig information.

Deltagarna i de tre första fokusgrupperna, bestod till stor del av före detta direktorer i SKM, flera av dem senare biskopar i Svenska kyrkan. Den fjärde gruppen bestod av personer med en pluralistisk syn på mission och dialog. Den femte gruppen hade en mer pietistisk, gammalkyrklig, sam-mansättning och den sjätte och sista gruppen bestod huvudsakligen av personer från den högkyrkliga traditionen i Svenska kyrkan.

När intervjuerna var klara fick deltagarna en sammanfattning av deras diskussioner direkt efter intervjuerna, 2005. Senare, under 2007, har de haft tillgång till samtlig information från detta kapitel rörande den egna gruppen. I första hand var de uppmanade att lämna synpunkter

---

<sup>179</sup> Wibeck 2010, sid. 63 ff.

och alla deltagare har utnyttjat denna möjlighet. År 2007 hade sju deltagare svarat med nya observationer. Alla dessa synpunkter har beaktats när jag redovisar resultaten för det här kapitlet.<sup>180</sup>

## Sammansättningen av fokusgrupperna

I sammansättningen av fokusgrupperna strävade jag efter att täcka ett så brett spektrum som möjligt av djupt missionsengagerade personer i Svenska kyrkan. Här finns personer som varit engagerade på institutionell nivå i SKM:s kansli eller styrelse liksom tidigare missionärer som varit verksamma på olika håll i världen och med olika uppdrag. Jag har också eftersträvat att deltagarna i fokusgrupperna ska komma från så många olika fromhetstraditioner som möjligt i Svenska kyrkan. Det finns därför uttalat högkyrkliga, lågkyrkliga, folkkyrkliga och gammalkyrkliga liksom personer som kombinerat politiskt radikalt ställningstagande med engagemang i kyrkan. Ingen av deltagarna företräder eller representerar någon rörelse eller gruppering utan alla uttalar sig som enskilda personer i samtalen.

Den första gruppen, ”direktorsgruppen” bestod av TD Tore Furberg, missionsdirektor för SKM 1970-1980, och därefter biskop i Visby 1980-1991; TK Rune Backlund, ansvarig vid SKM:s kansli för östra Afrika och Mellanöstern från 1975-1989 och för hela Afrika 1989-1993, biskop i Luleå 1993-2002; och FD Birgitta Larsson, missionsdirektor 1991-1996. Denna grupp representerar den traditionella typen av SKM:s ledarskap, med erfarenhet från både mission och akademi. Alla tre har arbetat som missionärer: Furberg i Singapore 1965-1968 och Filippinerna 1992-1993, Larsson i Tanzania 1969-1975 och i Hongkong 1996-2005. Rune Backlund var missionär för EFS 1963-1975 som pastor, stiftets sekreterare och slutligen som rektor för den teologiska högskolan i Mekane Yesuskyrkan i Etiopien.

Den andra gruppen, som också var en ”ledningsgrupp”, bestod av: TD Biörn Fjärstedt, SKM:s missionsdirektor 1980-1990 och biskop i Visby 1991-2003; TD Gunnar Weman, ledamot av SKM:s styrelse 1969-1987, ordförande i dess arbetsutskott 1982-1987, biskop i Luleå 1986-1993 och Svenska kyrkans ärkebiskop 1993-1997; samt FD

---

<sup>180</sup> Tore Bergman, Håkan Eilert, Biörn Fjärstedt, Tord Fornberg, Pekka Heikkinen, Ingvar Hermansson och Birgitta Larsson.

Axel Ivar Berglund, född i en missionärsfamilj i Sydafrika och med långa och varierande uppdrag och tjänster inom SKM. Biörn Fjärstedt var missionär i Indien 1968-1976 och undervisade då vid Tamil Nadu Theological Seminary, Madurai.

I den tredje gruppen, som kan sägas utgöra huvudströmningen inom SKM, med särskilt fokus på södra Afrika, ingick TD Tord Harlin, missionär i Rhodesia/Zimbabwe 1964-1976, biskop i Uppsala 1990-2000; FM Tore Bergman, tidigare Afrikachef och biträdande missionsdirektor för SKM (avliden 2012), missionär i Rhodesia/Zimbabwe 1952-1970 och i Zimbabwe 1984-1990; TD Hans Engdahl, präst och missionär till Sydafrika 1976-1982, 2001-2003, samt från 2005; och slutligen TD Tord Fornberg, av SKM utsänd teologisk lärare i Hong Kong 1983-1985 och direktor för Svenska teologiska institutet i Jerusalem 1999-2002.

Den fjärde fokusgruppen, ”den religionsteologiskt radikala gruppen”, bestod av TD Håkan Eilert, präst, missionär i Japan 1983-1991, senare kyrkoherde i Västra Karaby. TK Bengt Ingvarsson (avliden 2009), missionär i Tanzania 1967-1969, ledamot av SKM:s styrelse 1985-1988, kyrkoherde i Perstorp 1978-1994; samt TD Aasulv Lande, missionär för SKM i Japan 1976-1978, senare professor i missionsvetenskap och ekumenik vid Lunds universitet. Alla tre kan anses vara långt mer radikala i fråga om religionsdialog än SKM:s huvudlinje under den tid de tjänstgjorde.

Medlemmar i den femte gruppen, ”de gammalkyrkliga”, var missionärsparet TK Ingvar och TM Tyyne Hermansson, missionärer i Rhodesia/Zimbabwe 1954-1959 och 1965-1976, samt i Botswana 1978-1990; och TK Pekka Heikkinen, präst och journalist, kyrkoherde i Torsby i Göteborgs stift 1979-2001 samt redaktör för den västsvenska kristendomstypens veckotidskrift *Göteborgs Stifts-Tidning*. Sammansättningen av denna grupp har motiverats av försök att samla personer från kretsar som alla hade reagerat kraftigt på vad de såg som det vänsterinriktade politiska etoset i SKM under 1970-talet.

”De högkyrkliga”, den sjätte gruppen, bestod av Professor Bertil Gärtner (avliden 2009), andre vice ordförande i styrelsen för SKM 1971-1989, SKM:s styrelseordförande 1990-1992, biskop i Göteborg 1970-1991; TL Sture Hallbjörner, församlingspräst, missionär i Rhodesia/Zimbabwe 1961-1966, ungdomssekreterare för SKM 1963 och

Afrikasekreterare för SKM 1967-1968; och TK Yngve Kalin, missionär i Swaziland 1981-1990, ledamot av SKM:s styrelse 1992-1998, komminister i Hyssna och en ledande person i Kyrklig Samling kring Bibel och Bekännelse inom Svenska kyrkan. Denna grupp karaktäriseras främst av högkyrkligt identifierade missionärer och missionsintresserade.

Under fokusgruppernas samtal förde jag anteckningar. Deltagarna fick se de renskrivna anteckningarna från ”sin” grupp och ge reaktioner på dem. Samtalen flöt otvunget i alla grupper och alla yttrade sig. Två gruppers samtal utmärkte sig särskilt. Den första gruppen, ”direktorsgruppen”, hade den högsta graden av samstämmighet av de sex grupperna. I denna grupp såg deltagarna utvecklingen av SKM sedan 1945 som logisk och harmonisk.

Den andra gruppen, ”ledningsgruppen”, kan i fråga om samtalsstrategier ses som den första gruppens motsats. Var och en av de tre deltagarna i den andra gruppen följde sin egen agenda. En lade tonvikten vid inträdet av religionsteologi på scenen, en annan vid SKM som en folklig rörelse inom Svenska kyrkan, och den tredje vid ändringar på organisatorisk nivå och deras konsekvenser. Samtalen i de övriga fyra grupperna fördes mellan dessa två ytterligheter. I det följande kommer jag att tematisera de samtal som fördes i grupperna.

## SKM:s missionssyn: kyrka i harmoni med kultur och ekumenik

I samtliga grupper menade deltagarna att SKM sedan 1945 har genomgått en lång process av förändring, där fokus flyttats från de olika missionsfälten till de nya, självständiga systerkyrkorna. Grupperna menade att det visserligen fanns en del problem på vägen till självständighet för de lokala kyrkorna, men hävdade tydligt att delar av den processen gick ganska smidigt. Den så kallade moratoriedebatten under 1970-talet lyste enligt deltagarna i den första gruppen med sin frånvaro i SKM:s samarbetskyrkor. Gruppen menade att de kyrkor som SKM hade kontakt med i oförminskad utsträckning fortsatte att be om missionärer från Sverige. Detta var i linje med den första gruppens tendens att se harmoniska relationer och konfliktfri förändring som ett genomgående tema i SKM:s utveckling.

I den fjärde gruppen, ”de radikala”, påpekade en av deltagarna i ett e-postmeddelande efter intervjun:

Vad jag främst vill betona som typiska (sic!) för SKM:s mission (jämfört med den mer konservativa evangelikala missionen från den europeiska kontinenten) är hur stor vikt som lagts på att utveckla liturgi och konst. ... Detta sagt att SKM hade en djup medvetenhet om mångfalden av kulturer och att detta måste vara liturgiskt uttryckt. Således kombinerade SKM ett dialogiskt förhållningssätt med ett kristologiskt centrum i den heliga mässan. I Sverige angavs samma argumentation vid missionens möten.<sup>181</sup>

SKM:s missionssyn karaktäriseras alltså här framförallt av ett harmoniskt förhållande mellan lokal kultur och evangelium.<sup>182</sup>

Den gammalkyrkliga gruppen, den femte, menade att SKM:s nuvarande missionssyn hade förlorat eskatologin ur sikte. En av deltagarna sade: ”Helvetet knappast nämns. Om Himlen är nämnt togs den för given som ett öde för alla. Bibeln predikar att frälsningen i Kristus är en räddning från Guds eviga vrede och dom, vilket var helt utelämnat.” Denna grupp menade att SKM:s högsta prioritet borde ligga på evangelisation och att predika omvändelse och syndernas förlåtelse. Enligt denna grupps mening är det bara genom att predika evangeliet om alla människors frälsning som missionen har en logisk grund för att ge materiell hjälp och utvecklingsbistånd. Enligt gruppens uppfattning var detta inte längre fallet med SKM, och denna grupp tyckte att SKM nu hade ställt det materiella före, eller till och med i stället för det andliga behovet. Ett harmoniskt förhållande till den rådande kulturen har i SKM under senare år satts före det som denna fokusgrupp uppfattar som evangeliets radikala utmaning mot alla mänskliga ordningar.

Bland de missionsengagerade i fokusgrupperna fanns alltså många olika föreställningar om styrkor och svagheter i SKM:s missionssyn, men alla är överens om att SKM sedan 1945 kommit att företräda en missionsteologi som lägger vikt vid kontinuitet mellan evangelium och kultur, och som eftersträvar konfliktfria relationer med partnerkyrkor i olika kulturella kontexter. Å ena sidan fanns uppfattningen att SKM:s missionssyn stämde väl överens med missionsförståelsen i de kontakter som SKM hade kontakt med. Vi kan se detta som ett har-

---

<sup>181</sup> E-brev från en deltagare, 2005-07-19, i författarens arkiv.

<sup>182</sup> Se Niebuhr 1952. För en utförlig studie av ekumenisk bearbetning av dessa frågor, se Lundström 2006.

moniserande drag och lägga märke till att det fanns såväl hos sådana som hade haft ansvar för SKM:s ledning som hos personer som i andra sammanhang varit kritiska mot SKM:s missionsideologi. Att eftersträva harmoniska relationer mellan SKM:s representanter och inhemskt ledarskap och kultur uppfattades som ett bärande drag i SKM:s missionssyn. De gammalkyrkliga (fokusgrupp fem) menade också att SKM i sin missionsteologi lagt vikt vid harmoniska relationer, uttryckt som bistånd i form av materiell hjälp, snarare än vid en eskatologiskt utmanande evangelieförkunnelse. Enligt den gammalkyrkliga teologin hade SKM valt en felaktig missionssyn.

## Föreställningar om förändringar i SKM:s missionssyn

Alla fokusgrupper, men särskilt den tredje (södra Afrika) och den sjätte (den högkyrkliga), betonade att Kyrkornas Världsråds generalförsamling som hölls i Uppsala 1968 var en viktig faktor i den ideologiska förändring som ägde rum inom SKM i slutet av 1960- och början av 1970-talet. I vissa av generalförsamlingens texter och dokument var en ny politisk radikalism utan tvekan närvarande: kapitalismen beskrivs som orättvis, och legitimitet gavs till vad som kallas väpnade motståndsrörelser i tredje världen, framförallt ANC.<sup>183</sup>

Endast den fjärde gruppen (de radikala) var helt enig i bedömningen av hur SKM förändrats sedan 1945. De menade att det ”från urminnes tider” funnits en inneboende intern konflikt i SKM angående innehållet i missionssynen. Å ena sidan identifierade de Nathan Söderbloms och Karl Ludwig Reichelts dialoger med olika religiösa traditioner, å den andra ett pietistiskt synsätt där målet var att vinna nya medlemmar till kyrkan. Enligt denna grupp är det alltså inget nytt inom SKM att intressera sig för religionsdialog, även om det mer pietistiska synsättet varit det dominerande under större delen av nittonhundratalet. De menade vidare att en ny konflikt kommit upp till ytan efter 1970, en konflikt mellan olika tolkningar av begreppet *Missio Dei*. Å ena sidan de som såg *Missio Dei* som en möjlighet för alla människor oavsett religiös tillhörighet att vara med och forma världen efter Guds rikes cen-

---

<sup>183</sup> Persson 1968, sid. 94.

trala värden till exempel fred, rättvisa, generositet och upprättelse<sup>184</sup> Å den andra de som uppfattade begreppet *Missio Dei* som en alternativ beteckning på en traditionellt pietistisk missionssyn där individernas omvändelse till kristen tro stod i centrum. En person i denna grupp hävdade att begreppet mission i sig själv har blivit föråldrat genom nya insikter om att det kan finnas många sätt att nå Gud.

Den femte gruppen, ”de gammalkyrkliga”, eller som de definierade sig själva ”konservativa lutheraner”, betonade den traditionella förståelsen av Matt. 28:18-20 som missionsbefallningen som Jesus gav till sin kyrka för att evangelisera världen. Som tidigare nämnts menade de att SKM övergivit denna missionssyn, något som denna grupp menade ägde rum under 1970-talet.

Den sjätte gruppen, den ”högkyrkliga”, ville däremot lägga kritiken mer mot den senare utvecklingen från 1990-talet och framåt. Från den tiden, hävdade de, har SKM alltmer upphört att vara kristocentrisk i sin missionssyn. De menade att det är från 1990-talet som man glömt att uppdraget måste ske i Kristi namn och därmed också glömt att huvudsaken i missionen är proklamationen av Kristus och spridandet av de goda nyheterna om evangeliet till alla folk. Denna grupp uppskattade betoningen av frågor om mänskliga rättigheter inom SKM, men menade att ett sådant engagemang måste föregås av övertygelsen om Jesus Kristus som Frälsare för hela världen. I denna utveckling från kristocentrisk förkunnelse till religionsdialog och socialt engagemang uppfattar de spår av den partipolitiserings som de ansåg genomsyrade Svenska kyrkan.

Vi kan här se att grupperna är överens om att det skett en förskjutning inom SKM från traditionell pietistisk missionsförkunnelse som betonar individens omvändelse och tro på Jesus Kristus som världens frälsare till en syn på mission som lägger vikt vid att bygga goda relationer till människor i olika religiösa traditioner och att verka för fred och social rättvisa i världen. Den grupp som var mest negativ till denna utveckling var den gammalkyrkliga. De högkyrkliga kunde till viss del bejaka förändringarna, men var mer negativt inställda till religionsdialog, som de menade skymde förkunnelsen om Jesus unika ställning, än till vissa former av socialt engagemang.

---

<sup>184</sup> Denna tolkning av *Missio Dei* brukar knytas till den nederländske missiologen J. Christiaan Hoekendijk. För en diskussion om olika tolkningar av *Missio Dei*, se även *International Review of Mission* 367 (2003).

## Föreställningar om konsekvenserna för ekumenik och religionsteologi utifrån SKM:s förändrade missionssyn

Många deltagare från tre av grupperna, grupp två (ledning), tre (södra Afrika) och fyra (radikala), hänvisade till betydelsen av Andra vatikankonciliet dokument om ekumeniken. *Unitatis Redintegratio* är det dokument som behandlar ekumeniken, men det som deltagarna i fokusgrupperna syftade på var snarare den ecklesiologi som uttrycks i dokumentet om kyrkan: *Lumen Gentium* och dekretet om andra religioner, *Nostra Aetate*, som grundläggande dokument för debatterna i SKM under perioden 1970-1990. De menade vidare att Andra vatikankonciliet också fanns i bakgrunden för överläggningarna i Kyrkorernas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968.

Effekterna av Andra vatikankonciliet och Uppsala 68 samt utvecklingen internationellt var återkommande teman i diskussionerna. Deltagarna uppmärksammade också ett starkt fokus på mänskliga rättigheter under 1970-talet och framåt, något som de förband med efterdyningarna av Andra vatikankonciliet. Dekretet *Dignitatis Humanae* är den text från Andra vatikankonciliet som behandlar frågan om religionsfrihet och mänskliga rättigheter. En deltagare tyckte att dessa internationella förändringar innebar att SKM engagerade sig bredare och mer ekumeniskt än tidigare varit fallet.

En allmän uppfattning som flera stämde in i var att missionsrörelsen tidigt hade varit ledande när det gäller främjande av de ekumeniska relationerna. Historiskt sett hade ekumeniken i världen delvis sitt ursprung i behovet att lösa praktiska problem på missionsfälten. Samtliga grupper var alltså överens om att SKM stod i ett brett ekumeniskt sammanhang när det gällde att betona religionsdialog i förhållande till andra religioner, förtroendefulla relationer till andra kyrkotraditioner och engagemang för mänskliga rättigheter. SKM:s ekumeniska engagemang sågs som något positivt och det är värt att lägga märke till att Andra vatikankonciliet ansågs ha haft stort inflytande på SKM:s missionsteologi.

## SKM:s politiska engagemang

1976 startade Ragnar Block, dåmera kyrkoherde i Kville i Göteborgs stift, en namninsamling mot SKM:s politiska engagemang. Den femte fokusgruppen, de gammalkyrkliga, lade stor vikt vid denna protest mot SKM:s teologiska prioriteringar som hade initierats av missionsstyrelsen efter 1968. Protesten riktade sig mot SKM:s engagemang i den Ekumeniska utvecklingsbanken. Denna grupp bestående av gammalkyrkliga missionsengagerade framförallt i Göteborgs stift menade att SKM under 1970-talet drev en vänsterpolitik med tydliga socialistiska och pro-kommunistiska preferenser. Enligt denna grupp var samma tendenser tydliga när SKM ingått en ”dialog” med nordkoreanska teologer<sup>185</sup> och även i det som man såg som SKM:s attityder till olika gerillarörelser, framförallt ANC.

I den entydigt negativa synen på SKM:s politiska engagemang skilde sig de gammalkyrkliga från de andra grupperna. Så menade exempelvis direktorsgruppen att denna kritik var beklaglig, men ansåg att den var begränsad till en liten grupp inom Svenska kyrkan som ”inte kunde uppskatta den nya roll som rättvisa och frihet har fått i missionen”. De menade också att SKM dessutom gick kritikerna till mötes och sammankallade en konferens. Denna hölls i Nissaström våren 1977. Konferensen lades upp som bibelstudier med fyra inledare från varje sida. Från SKM var bland dem Biörn Fjärstedt, Hugo Söderström och Göran Beijer. Inledare från oppropssidan var också fyra, främst bland dem var Henrik Nelson och kyrkoherde Ragnar Block. Inledarna valde texter själva. Upplägget var Tore Furbergs, då missionsdirektor, och mötet slutade i en ömsesidig respekt och stöd för missionens sak.<sup>186</sup>

Den tredje fokusgruppen, södra Afrika-gruppen, hävdade att rasdiskriminering och apartheid i den sydafrikanska republiken hade tvingat SKM att se sin egen roll i ett samhällsperspektiv redan på 1950-talet. De menade att detta bör ha påverkat hela SKM. 1975 deltog ärkebiskop Olof Sundby, tillika SKM:s ordförande, på ASEA:s bolagsstämma där han ställde kritiska frågor om företagets investeringar i Sydafrika. Sydafrikafrågan skapade en politisk medvetenhet i missionsengagerade kretsar, menade denna fokusgrupp.

---

<sup>185</sup> Någon sådan dialog har inte kunnat bekräftas.

<sup>186</sup> Muntlig uppgift från Tore Furberg.

Att SKM i ett ekumeniskt sammanhang skulle engagera sig också i politiska frågor och processer var alltså något som bejakades av de flesta deltagarna i fokusgrupperna. Det är de gammalkyrkliga som här markerar en annorlunda bedömning i förhållande till övriga deltagare.

## SKM och SIDA

Statliga ekonomiska bidrag till stöd för utvecklingsprojekt som leds av icke-statliga organisationer blev en viktig inkomstkälla för missionsorganisationer från 1970-talet och framåt.<sup>187</sup> Detta betonades av fem av de sex fokusgrupperna. Den enda grupp som inte såg denna finansiella förändring som väsentlig var ”direktorsgruppen”. Däremot förnekade deltagarna i grupperna att SIDA:s bidrag till utvecklingsarbete hade någon betydande inverkan på mission eller ideologi hos SKM. En deltagare erinrade om att de styrande i SKM var medvetna om riskerna och att en direktor hade försökt att påverka det svenska internationella utvecklingsarbetet att acceptera finansiering av tydligt kyrkorelaterade projekt. Flera personer menade att det var viktigt för SKM att denna typ av statlig finansiering aldrig skulle överstiga tjugo procent av SKM:s totala budget enligt den målsättning man hade. Fokusgrupp nummer två, den andra ledningsgruppen, ansåg att denna fråga, om SIDA och samarbetet med SKM, krävde ytterligare utredningar och vetenskapliga studier.

Det är uppenbart att grupperna inte i någon större utsträckning har reflekterat över den missionsteologiska betydelsen av att SKM budgeterade för ”icke-konfessionellt” arbete sedan 1970-talet. De förändringar i SKM:s missionsteologi som förenklat kan beskrivas som ”från omvändelsemission till biståndsmission” och som samtliga grupper menade ägt rum knyts snarare till ideologiska förändringar (Andra vatikankonciliet och Uppsala 68) än till materiella förändringar i form av statliga bidrag till biståndsarbete.

---

<sup>187</sup> Se de ekonomiska sammanställningarna i SKM:s redogörelser till kyrkomötena.

## Föreställningar om hemmabasen i församlingarna

Fokusgrupp två, en av ”ledningsgrupperna”, uppehöll sig länge vid frågan om SKM:s förankring i de lokala församlingarna i Svenska kyrkan. Gruppen menade vidare att det förelåg ett kommunikationsproblem mellan ”kyrkfolkets” förståelse av mission och den missions-teologi som var rådande i SKM:s ledning. Enligt gruppen var kyrkfolkets förståelse av mission betydligt mer konservativ än den SKM stod för. Gruppen uppfattade att kyrkfolket inte accepterade de förändringar i missionssyn som skett inom SKM. Gruppen menade också att SKM i sin kommunikation med de missionsengagerade i församlingarna uttryckte sig mer försiktigt än i kommunikationen med missionärer av rädsla för att insamlingsresultaten skulle minska. Om de gamla ”missionsvännerna” fick kunskap om förändringarna i missionssyn skulle de kanske inte visa sig lika generösa i kollekt, testamentsgåvor och insamlingar.

I nästa kapitel, då det handlar om missionsteologin i kollektcirkulären, återkommer frågan om en eventuell spänning mellan ledningens missionsteologi och den missionsteologi som ledningen antog råde i Svenska kyrkans församlingar.

## Avveckla SKM som missionsorganisation?

Alla sex fokusgrupperna var överens om att de organisatoriska förändringarna under senare delen av perioden 1945-1999 till följd av de gradvisa relationsförändringarna mellan Svenska kyrkan och staten under åren 1982-2003 var de mest avgörande händelserna för SKM som missionsorganisation. SKM:s styrelse försvann i sin gamla form 1985 och ersattes av Nämnden för internationell mission och diakoni. Slutligen, 2003, var SKM:s uppgifter uppdelade mellan åtta olika avdelningar på Kyrkokansliet i Uppsala. Det fanns då inte längre någon styrelse för SKM och ingen särskild budgetpost för SKM.

Enligt en artikel i *Kyrkans Tidning* var insamlingen under advent 2008 sista gången SKM som ”varumärke” användes.<sup>188</sup> Det är förbryllande att deltagarna i fokusgrupperna i denna studie som genomfördes under

---

<sup>188</sup> Artikel *Gemensam insamlingslogga* i Svenska kyrkans Tidning Internet 2008-01-16.

2005 inte var helt medvetna om att SKM hade upphört att existera som en separat organisation redan flera år tidigare. Sedan 2008 kallas det som tidigare var SKM och Lutherhjälpen för Svenska kyrkans internationella arbete.

## Sammanfattning

Som vi har sett av fokusgruppsintervjuerna som genomfördes under 2005, gav de en komplex bild av förändringarna i missionstänkande inom Svenska kyrkans mission 1945-1999. När det gäller tiden 1945-1960 hade ingen av fokusgruppsdeltagarna några egna erfarenheter av SKM:s arbete. Däremot fanns det naturligtvis föreställningar om hur missionstänkandet inom SKM hade gestaltat sig också för den tid som låg före fokusgruppsdeltagarnas eget engagemang. Fokusgrupperna var överens om att SKM:s missionsteologi förändrades mellan 1945 och 1999. I några grupper, framförallt ledningsgrupperna, sågs denna förändring som kontinuerlig och tämligen konfliktfri. Övriga grupper betonade i större eller mindre utsträckning konflikter i förändringen: konflikter mellan vad som betecknades som ”pietistisk” respektive ”radikal” missionsteologi; konflikter mellan ”politisering” och ”kristocentrism”; och konflikter mellan ”världstillvändhet” och ”eskatologi”.

Sammantaget beskriver dock samtliga grupper en förändring av SKM:s missionsteologi som med Bevans och Schroeders terminologi kan betecknas som en rörelse från teologi typ A och i viss mån typ B till teologi typ B och i synnerhet typ C. Det visar sig både i hur man bedömer utvecklingsbiståndets inverkan och frågor om mänskliga rättigheter som i hur man bedömer effekterna av utvecklingen av religionsdialogen och religionsteologin. De gammalkyrkliga deltagarna var mest negativa till denna förändring, de högkyrkliga instämde till viss del i den kritik som de gammalkyrkliga framförde men var inte lika entydiga i sitt avståndstagande. Mest positiv till förändringen var gruppen ”radikala” (grupp fyra) som gärna hade sett att förändringen hade drivits längre och att SKM tydligt tagit avstånd från teologi typ A och helhjärtat anslutit sig till teologi typ C. ”Ledningsgrupperna” och ”södra Afrika-gruppen” placerade sig mellan dessa ytterligheter. De bejakade den förändring som de själva hade medverkat till.



## 6. ”Ni har fått för intet – så ge för intet”: Kollektcirkulär

Kollekter och andra gåvor spelade en avgörande roll för finansieringen av SKM. Det gäller också den period som jag har i fokus 1945-1999. I detta kapitel analyseras de kollektivdandena i kollektcirkulär SKM gjort i samband med denna missions viktigaste återkommande kollekt-tillfällen. Inledningsvis ger jag en bakgrund till kollekterna och annan penninginsamling till SKM.

### Missionskollekter

De första särskilda missionsböerna i Sverige hölls inom den herrnhutiska brödräfsamlingen i Stockholm genom en årlig missionsfest på Trettondedag jul från år 1800, varvid även kollekt upptogs till brödräfsamlingens mission.<sup>189</sup> Det är värt att nämna att en väsentlig del av det moderna missionsengagemanget ända från början bestod i insamling av pengar till missionens arbete. Det finns många exempel på uppfinningsrikedom när det gällde att samla in pengar till missionen.

Bland herrnhutarna i Göteborg hölls även missionsböer med insamling av kollekt och 1820 blev dessa sammankomster offentliga.<sup>190</sup> Sedan Svenska Missionssällskapet stiftats 1835 anordnades från detta år missionsböer i Stockholm månatligen. Metodisten George Scott var inspiratören bakom dessa. Göteborgsbiskopen C. F. af Wingård, som satt i sällskapets direktion predikade vid en sådan missionsbön under 1800-talets första hälft.<sup>191</sup> Liknande möten i Svenska kyrkans sammanhang hölls vid denna tid särskilt i Lunds, Växjö, Uppsala,

---

<sup>189</sup> Sundkler 1937, sid. 8.

<sup>190</sup> Sundkler 1937, sid. 11.

<sup>191</sup> Sundkler 1937, sid 106.

Härnösands och Göteborgs stift, varvid kollekt upptogs till Svenska Missionssällskapet.<sup>192</sup>

Bildandet av SKM 1874, vilket Tore Furberg utförligt har skildrat, var mot den här bakgrunden ett djärvt projekt att få in missions-saken och missionstanken som en ordinarie del av Svenska kyrkans och dess församlingars verksamhet.<sup>193</sup> Genom böndagsplakatet 1874, samma år som SKM:s styrelse interimistiskt hade inrättats, blev Tredje bönda-gen missionsdag.<sup>194</sup> Många ledamöter i kyrkomötet ville undvika sär-skilda missionsgudstjänster och göra församlingarnas ordinarie hög-mässa till platsen för missionsböner. I maj samma år förordnade Kungl. Maj:t vidare om en rikskollekt till missionen tredje bönda-gen.<sup>195</sup> Från 1899 upptogs också rikskollekt till missionen på Tretton-dedagen, en dag som i hela västkyrkan kommit att anses som en sär-skild missionsdag.<sup>196</sup>

SKM:s förhistoria från Svenska Missionssällskapets bildande 1835 är skildrad av Bengt Sundkler, och SKM:s tidigaste år från 1874 till 1901 av Tore Furberg. I dessa två studier berörs också frågorna om mis-sionsböner och kollekt. Missionsbönerna var det första uttrycket för ett missionsintresse inom Svenska kyrkan. Ingvar Kalm har gjort en undersökning av det tidiga missionsintresset i Linköpings stift och beskriver i sin bok kvartalsvisa missionsböner i Linköpings domkyrka från 1849, och att kollekt vid dessa samt missionsböner föranstal-tade av stiftsledningen i stiftets övriga kyrkor två gånger per år.<sup>197</sup>

Den för Luleå stift utmärkande problemställningen om konflikter vid fördelning av de insamlade medlen mellan EFS mission och SKM behandlas i en studie av Karl Axel Lundqvist om Skellefteåbygden vid förra seklets början.<sup>198</sup> Där framgår klart den dragkamp som var i stif-tet mellan den äldre EFS mission 1856 och den nya SKM som organ

---

<sup>192</sup> Sundkler 1937, sid. 114.

<sup>193</sup> Furberg 1962, sid. 82-83.

<sup>194</sup> Böndagar fanns i Sverige redan före reformationen. Efter 1800-talets mitt firades böndagarna alltid på en söndag. Texterna fastställdes i *böndagsplakatet* som uppläs-tes i kyrkorna på nyårsdagen fram till 1983, då de fyra böndagarna avskaffades. Plakatet var ursprungligen ett instrument för kunglig propaganda, men i modern tid innehöll det maningsord från ärkebiskopen.

<sup>195</sup> Furberg 1962, sid. 81.

<sup>196</sup> *Kollekt i Svenska kyrkan*, 1995.

<sup>197</sup> Kalm 1977.

<sup>198</sup> Lundqvist 2008, framförallt sid. 323ff.

för det kyrkliga missionsintresset. Konkret kunde denna spänning visa sig i vilken missionsorganisation som församlingar och individer understödde ekonomiskt. För tiden för denna undersökning, 1945-1999, finns ingen samlad framställning om kollekterna och insamlingsverksamheten till SKM.

Cecilia Wejryd behandlar i sin bok om Svenska kyrkans syföreningar mellan 1844 och 2003 deras insatser för penninginsamling till missionen. Redan året efter SKM:s stiftande, 1875, skänkte en kyrklig syförening i Reftete i Småland 100 kronor till missionen. Missionen skulle i själva verket komma att bli ett av huvudändamålen för Svenska kyrkans syföreningars och arbetskretsars insamlingsverksamhet under hela det föregående seklet. 1894 fanns det 200 syföreningar som understödde missionen.<sup>199</sup>

Så småningom kom syföreningarnas bidrag att bli en viktig del av missionens finansiering. Exakt hur stor syföreningarnas andel var kan vi aldrig få veta, då ganska många av dem lade sin årliga gåva i församlingens missionskollekt, för att markera samhörighet och kanske för att förbättra kollekten så att den egna socknen intog en god placering vad gäller missionskollektens storlek. I senare räkenskapsredovisningar för SKM, från 1960-talet och framåt, särredovisas syföreningarnas synliga bidrag varför vissa summor ändå kan anges. Missionen var vid den här tiden det ändamål som fick störst andel av syföreningarnas utdelade gåvor, mellan en femtedel och en fjärdedel av de insamlade beloppen.<sup>200</sup> 1961 kom en fjärdedel av gåvomedlen till SKM, till skillnad från kollektmedel som redovisas för sig, från syföreningarna, eller i runda tal två miljoner kronor.

Åren 1945-1959 sammanfaller med söndagsskolornas storhetstid inom Svenska kyrkan. I de flesta söndagsskolor samlades det in en liten kollekt från barnen till missionen. Beloppen och den ekonomiska eventuella betydelsen av detta har inte undersökts här. Syftet med denna undersökning är ju inte heller att visa på varifrån SKM:s insamlade medel kom, utan att analysera missionssynen i kollektcirkulären. Däremot kan man påminna om att det fanns fler tillfällen för kyrkofolket att ekonomiskt stödja missionen.

---

<sup>199</sup> Wejryd 2005, sid. 103.

<sup>200</sup> Se Wejryd 2005, sid. 237, där hon exemplifierar detta med året 1959.

Den moderna lagregleringen av kollekterna härstammar från 1917. Den lagen innebar framförallt en vidgad möjlighet för församlingarna inom Svenska kyrkan att genom egna beslut uppta *församlingskollekt*er. I alla övriga fall gällde stadgandet i den nya lagens § 1: *Fråga om upptagande av kollekt inom vidsträckt område ankommer på Kungl. Maj:t.*<sup>201</sup> Denna lag ersattes 1953 av ny författning.<sup>202</sup> Liksom 1917 års lag stiftades den i den ordning som gällde för kyrkolag, med samtycke av allmänt kyrkomöte. 1953 års reglering innebär att rikskollekterna förblev Kungl. Maj:ts beslutsområde, medan stiftskollekter kunde beslutas av domkapitlet och församlingskollekt av församlingen. Genom 1983 års nydaning av förhållandena mellan Svenska kyrkan och staten blev kollekt en befogenhet för det nya kyrkomötet enligt den likaledes nystiftade lagen om Svenska kyrkan.<sup>203</sup> Genom ändring i lagen påföljande år, 1983, kunde kyrkomötet delegera beslutanderätten över kollekterna till den nyinrättade Svenska kyrkans Centralstyrelse.

Så såg alltså det yttre ramverket för kollekt ut under den tid som här studeras. Samtliga kollekt som omfattas i studien var vad som kom att kallas rikskollekt innebärande att de skulle upptas viss dag vid huvudgudstjänsten i rikets alla församlingar.

## Kollektcirkulären

Det är kollektcirkulären till SKM:s två årliga stora huvudkollekt, Trettondedag jul och Missionsdagen, från 1945 till 1999 som undersöks i detta kapitel. Ytterligare två rikskollekt till missionen upptogs årligen under en del av perioden, den så kallade sjukvårdskollekten och den så kallade rättshjäpksollekten. Sjukvårdskollekten förekom från 1970-talets början till och med år 1996 och rättshjäpksollekten på 1970- och 1980-talet.<sup>204</sup> Sjukvårdskollekten, senare hälso- och sjukvårdskollekten, gick i första hand till SKM:s egna omfattande arbete med sjukvård. Rättshjäpksollekten stödde bland annat daliter i Indien, men även andra rättslösa. Ofta betonade man i församlingarna miss-

---

<sup>201</sup> Kungl. Kung. Om kollekt 12 okt 1917.

<sup>202</sup> SFS 1953:739.

<sup>203</sup> Lag om Svenska kyrkan SFS 1982:840.

<sup>204</sup> Biskop em. Tore Furberg till förf. 14 maj 2008 och sjukvårdskollekten förekommer sista gången i Svenska kyrkans Författningssamling 1995:4.

ionskollektens betydelse genom att den inte upptogs med håvgång eller i bössa vid utgången utan genom offergång. Detta var särskilt vanligt på Trettondedagen, då också de utdelade missionssparbössorna och gåvokuverten framlämnades vid altaret.<sup>205</sup> Vanligast så att man gick fram till altaret och där eller på ett bord framför altaret lämnade sin gåva.

Rikskollekternas andel av SKM:s totala budget varierar i huvudsak mellan 20 och 40 procent som framgår av Appendix 4. Det mycket dominerande beroende som tabellen utvisar där för SKM av kollektinsamlingarna avspeglas också tydligt i en del tidiga cirkulär. Ytterligare två viktiga inkomstkällor, enligt redovisningen, var andra gåvor än syföreningarnas och testamenten. Vid pålysningen av Trettondedagskollekten redogjordes för missionens förväntade utgifter under det kommande året och väddas om motsvarande stöd från kyrkfolket. Det är uppenbart att SKM i praktiken i detta enda avseende tillämpande en av trosmissionens principer, nämligen att lita till Gud när det gällde intäktssidan. Några fonderade medel av betydelse för missionens arbete fanns alltså inte.<sup>206</sup> Detta står i hjärt kontrast till Svenska kyrkan i övrigt.

Under den ekonomiskt mycket framgångsrika tiden på 1970-talet för SKM kunde det vissa år till och med uppstå ett överskott i förhållande till budget när budgetåret var slut, på grund av rika kollekt och gåvor. Från det överskottet fick sedan områdessekreterarna yrka extra medel som också kunde användas till helt nya projekt.<sup>207</sup> I slutet av perioden när rikskollekternas andel av ekonomins intäktssida gick ned ända till 12 procent så står det i nära sammanhang med en period på 1990-talet med mycket höga anslag från svenska statens utvecklingsbistånd genom SIDA till missionen och andra kristna biståndsorganisationer. Den absoluta summan missionsintäkter hade ännu inte börjat sjunka väsentligt men den stora andelen SIDA-anslag i budgeten gör skillnaden.

Kollektcirkulären, som i regel överallt lästes upp från predikstolen, har inte tidigare undersökts. Detta kan bero på att detta är ett relativt svårfångat material, då dessa dokument varit gallringsbara i arkiv på

---

<sup>205</sup> Kyrkohistoriska arkivet i Lund (LUKA) har haft med en fråga om förekomsten av offergång vid missionskollekt i sina frågelistor till församlingarna.

<sup>206</sup> En avhandling vid University of South Africa behandlar de tyska trosmissionernas principer och praxis för insamlingar, se Schnepper 2007.

<sup>207</sup> Axel Ivar Berglund till författaren 1 september 2009.

samtliga nivåer. Genom upprepade efterlysningar i fackpress har det material samlats in som här presenteras.

Gåvor och kollekter var den huvudsakliga finansieringsformen för SKM. Det var alltså väsentligt vad man skrev och väsentligt vad man fick in. Fram till 1980 var kollektcirkulären författade av missionsdirektorn och undertecknades av ärkebiskopen i hans egenskap av SKM:s ordförande. Sedermera har Svenska kyrkans informationsavdelning och insamlingsavdelning tillsammans med direktörerna haft ett delat ansvar för utformningen.<sup>208</sup> Kollektcirkulären är ett material som lånar sig till analys av viktiga sidor av utvecklingen av SKM mellan 1945 och 1999.

De visar i koncentrerad form vilka de motiv var som använts vid insamlingen. De utvisar vilken missionsteologi som uppvisats för gåvogivarna. De visar på eventuella förändringar över tid i missionssyn och missionsmotivering hos SKM, genom ett material som till typ och till sin användning är helt konstant över tid. Medan till exempel årsböckerna skiftar karaktär under perioden är detta material nästan lika till sin utformning och har ett enda syfte och är därmed lättare att jämföra. De är den bredaste kontaktytan mellan SKM och kyrkofolket.

Hela materialet som insamlats omfattar 81 kollektcirkulär från perioden 1945-1999. Det saknas cirkulär helt från tio år 1960-1964 och 1966-1970. Från åren 1959 och 1965 finns endast ett cirkulär vardera. Perioderna 1945-1958 och 1971-1999 är kompletta medan alltså hela 1960-talet med ett undantag när saknas i mitt material. Det har varit mycket svårt att samla in materialet för tiden efter 1958. Fram till dess är det enkelt, då trycktes nämligen cirkulären i *Svenska kyrkans missionstidning*. Material därefter finns inte i Svenska kyrkans centrala arkiv i Uppsala. Som nämnts ovan är problemet att detta material varit gallringsbart på samtliga nivåer och i samtliga arkiv.

Under avhandlingsarbetets gång har kyrkoarkiven dessutom överförts till landsarkiven och stadsarkiven i Malmö och Stockholm. Jag kontaktade kyrkobokföringsinspektörerna i Uppsala och Stockholms stift och inte heller det gav något resultat. Slutligen annonserade jag efter kollektcirkulären i kyrklig press och fick då ett svar från Stadsarkivet i Malmö. Från dem härrör samtliga cirkulär jag har för perioden 1970-

---

<sup>208</sup> Förra missionsdirektorn och biskopen Biörn Fjärstedt i samtal med författaren 2008.

1999 och cirkuläret från 1965. Den stora luckan, 1960-talet, som jag har är ett besvärande problem för undersökningen och begränsar en del möjligheter till säkra slutsatser om utvecklingen av cirkulärens innehåll. Dessa kollektcirkulär har eftersökts i Svenska kyrkans centrala arkiv i Uppsala, via kyrkobokföringsinspektörer, stadsarkivet i Stockholm, Landsarkivet i Visby, Riksarkivet, som har svarat för samtliga landsarkiv samt pliktexemplarsamlingarna vid Uppsala Universitetsbibliotek. Resultatet har varit nedslående. Dessa kollektcirkulär går för närvarande inte att få tag på.

Av de två föregående undersökningarna, baserade på enkäten och fokusgruppssamtalen, har det framgått att det sker en förändring av missionssynen under perioden i riktning från vad som här kallas en teologi typ A till en teologi typ B och framförallt typ C. Enkäten till SKM:s alla missionärer hade till syfte att belysa förändringar av SKM:s och dess medarbetares missionssyn. Enkäten visar tydligt på den nyssnämnda förskjutningen i missionssyn samtidigt som den visar att gruppen missionärer inte alls är homogen i attityder och åsikter. 55 procent ansåg att SKM ändrat sin missionssyn. Hela 24 procent svarade dock ”vet ej” på den frågan. Svaren i enkäten befinner sig alltså i ett spänningsfält mellan framförallt teologi typ A och typ C med en tydlig rörelse mot C både med avseende på missionärernas självsyn och på hur de bedömer SKM:s utveckling. I fokusgruppssamtalen beskrev samtliga grupper en förändring av SKM:s missionsteologi från en teologi typ A till en teologi typ C. Det handlar alltså sammanfattningsvis om en tydlig rörelse från en konservativ protestantisk teologi typ A till en liberal teologi typ B och en radikal teologi typ C.

När vi nu studerar kollektcirkulären, där SKM vände sig direkt till kyrkobesökarna, kunde man förvänta sig en liknande förskjutning med början på 1970-talet eller kanske tidigare. Som kommer att framgå i detta kapitel är det emellertid mer komplicerat än så. Det utifrån resultatet av de andra två undersökningarna förväntade vore att i början finna en mer traditionell protestantisk missionsteologi med fokus på den enskildes omvändelse samt kyrkotillväxt och att i slutet av perioden finna exempelvis befrielsesteologiska tankar och en teologi om religionsdialog. Men det förhåller sig alltså inte så på ett enkelt sätt. Det var i denna frågeställning och denna diskrepans – spänningen mellan kollektcirkulären och verksamheten – som jag en gång började arbeta med denna avhandlings frågeställningar.

Ett stort antal teman är representerade i cirkulären. Jag har kunnat urskilja 29 argument för givande eller insamlingsändamål i hela materialet:

Krig och dyrtid  
Växande arbetsmöjligheter för SKM  
Möta sekulariseringens smitta  
Väckelse som går framåt  
Evangelium som befriar från rädsla och hedendom  
Missionen som kyrkans kallelse  
Unga kyrkans behov  
Tacksamhet för vad som skett i vår mission  
Guds mission och frälsningsplan är vi kallade ta del i  
Göra Kristus känd  
Tillsammans i mission  
Till alla folk!  
Hjälp i nöd  
Nya missionsmöjligheter för SKM!  
Radiomission  
Ökad skara missionärer behövs  
Mission är ord och handling för hela människan  
Kostnadsökningar och inflation  
Återuppbyggnad efter kriget  
Luthersk solidaritet  
Tron befriar från förtryck  
Sjukvårdsbehov  
Vårt svar på Guds gåva  
Värna om barnens rätt  
Omsorgen om skapelsen  
Mänskliga rättigheter  
Gudstjänstlivets och liturgins förnyelse  
Prästutbildning eller annan medarbetarutbildning i Syd  
Resa tecken på Guds rike

Förekomsten och frekvensen av respektive insamlingsändamål eller argument varierar starkt. Det mest förekommande är ”Unga kyrkans behov” som återkommer 27 gånger, därefter ”Göra Kristus känd” med 22 gånger, ”Mission är ord och handling för hela människan” 20 gånger och ”Guds mission och frälsningsplan är vi kallade ta del i” med 14 gånger. Övriga förekommer 10 gånger eller färre. Dessa teman kan huvudsakligen indelas i tre huvudgrupper: evangelisation,

diakoni samt kyrkosamarbete. Det sistnämnda temat är mycket flitigt förekommande om kyrkosamarbetet med systerkyrkor. Många cirkulär avslutas naturligtvis med en vädjan om ekonomiskt stöd genom kollekten, vilket hör till genren.

Jag kommer här att granska de angivna huvudteman för att kunna bedöma kollektcirkulären som helhet. Detta utmynnar i ett resonemang om teologin i kollektcirkulären. När kollekttillfällen nedan förkortas betyder 1945:1 Trettondagen 1945 och 1945:2 Missionsdagen 1945 och så vidare. Årets första stora missionskollekt upptogs på Trettondedagen; jag betecknar därför de cirkulären med siffran 1. Den andra stora missionskollekten upptogs på Missionsdagen, från 1983 på Heliga Trefaldighets dag, och får därmed siffran 2 (1983:2).

## Evangelisationsmotivets utformning

Det är en markant skillnad i skrivsätt, attityd och inställning mellan den tidiga delen av materialet (1945-1959) och den senare delen (1970-1999). ”Först och sist gäller kallelsen, nu som alltid, att låta ljuset av frälsningens evangelium lysa för alla dem, som famla i mörker, och att bygga Kristi kyrka i alla folk och länder.” Så lyder kallelsen till evangelisation och mission på Trettondedagen 1945. Det talas i denna text om dem som ”famla i mörker”. I hela det tidiga materialet, fram till 1959, talas sju gånger också om vad man kallar mörka krafter och motstånd som möter missionen. Det anges ske i form av hårdnande hedendom, sekularisering och vitaliserade världsreligioner. Det talas på ett ställe till och med om trollkarlar (1954:1). Denna starka kontrastering av hednavärldens mörker och missionens ljus finner vi här i den tidiga delen av materialet.

Efter 1970 förekommer inte denna typ av dualistisk beskrivning. Missionen kallas vidare i de tidiga cirkulären för sådant som ”glädjens budbärare” och evangeliet betecknas som just ett ”glädjebudskap” och ”ett hopp för folken” (1949:2 och 1952:1). Dessa och liknande utsagor ingår inte i något polemiskt sammanhang utan är helt enkelt positiva utsagor om missionen. Missionssynen är den traditionella protestantiska med en teologi typ A. Det är från missionen som frälsningen skall spridas till andra i världen. Det är en tydlig skillnad mellan gi-

vare och mottagare, mellan de som har evangeliets gåva och de som ännu inte tagit emot den.

Kollektcirkulären bär som genre på grundförutsättningen att evangelisation är missionens främsta uppgift. Ibland är det inte explicit uttalat men finns med i bakgrunden. Den helt övervägande delen av kollektcirkulären från hela perioden innehåller därför ett evangelisationsmotiv. Referenserna till vad som kallas missionsbefallningen (Matteus 28:18-20) är relativt många. Men i många fall är bibelreferenserna eller anspelningarna invävda i texterna utan att direkta bibelcitrat är angivna. Så, till exempel 1945:1, där man skriver: "... skörden är mycken, men arbetarna äro få. Först och sist gäller kallelsen, nu som alltid, att låta ljuset av frälsningens evangelium lysa för alla dem, som famla i mörker, och att bygga Kristi kyrka i alla folk och länder."

Evangelisationsmotivet är globalt, men med en övervikt för afrikanska exempel. SKM:s verksamhet var huvudsakligen förlagd till södra och östra Afrika. Väckelse på missionsfälten är här ett återkommande tema. "... huru på sina håll väckelsen går framåt och möjligheter för evangeliet öppna sig", skriver man i 1950:1. Men det talas också om positiva tecken som det andliga mörkrets motsats. Det rör sig om massrörelser i Indien, ungdomsrörelsen i Rhodesia och den Östafrikanska väckelsen (1950:1 och 1952:1).

Det allmänna grundtemat om evangelisationens nödvändighet varierar på många sätt. I cirkulär talas om att peka på honom som är folkens hopp (1951:1). Detta liksom tanken att missionen är kyrkans kallelse är återkommande. "Detta år förnyar missionens Herre sin kallelse till vår kyrka att vara en glädjens budbärande..." (1952:1). Man framhåller korset som det missionens tecken som måste resas bland alla folk (1954:1). I ett cirkulär kontrasteras det man kallar folkens nöd med missionens glädjebud (1949:2). Budskapet tänder väckelsens eld och väcker nytt hopp (1955:1). Ofta i hela materialet framhålls att det gäller att gå över gränser med evangelium. Exempel på detta i 1972:1. Pionjärmission är en självklar del av SKM:s uppdrag ännu vid denna tid. I 1965:2 berättas om en döende indisk man som fick ta emot dopet före sin död. Denna berättelse ges som exempel på att missionen kunde ge det som man såg som det viktigaste: hjälp till själen för att vinna det eviga livet.

Man var förvissad om att missionens arbete inte var förgäves. SKM kan tacka Gud för att dess arbete burit frukt, skriver man i 1948:2. Det är på sätt och vis i grunden en optimistisk ton när det gäller evangelisationen som ofta härskar, även mitt bland mörka förutsägelser: "Mitt i tidens nöd får missionen bära frälsningens glädjebud till nya skaror." (1949:2). Tidigt i materialet förekommer ett par gånger motiv som kan tolkas eskatologiskt. Så i 1950:2 "... Konungens ärende hastar. Medan dagen varar måste vi göra dens gärningar som har sänt oss (Joh. 9:4)". Efter 1950-talet förekommer inga sådana eskatologiska motiv i kollektcirkulären. Det är en teologisk förskjutning bort från ett av de traditionella missionsmotiven, nämligen just eskatologin.

Endast ett cirkulär anspelar på en religionsteologi i sin argumentation när man framhåller att missionen gör en okänd gud till en känd Gud (1953:2). Detta cirkulär utgör en brygga mellan en entydigt negativ syn på andra religioner och en mer positiv syn, där man närmar sig en inklusiv religionsteologi, dock utan att en sådan explicit uttrycks.

Motivet om väckelse på missionsfälten upprepas genom materialet i olika kontexter ända fram till cirkuläret 1998:1 som handlar om kyrkans växt i Kina. "Ännu har budskapet ej nått fram 'till jordens ända'". Ännu står flertalet människor främmande för frälsningens evangelium", heter det i 1956:2. Man var som sagt övertygad om att missionen var kyrkans kallelse. "Kallelsen till mission är inte tillfällig och tidsbunden. Missionen är Guds. Den tillhör hans frälsningsplan." (1972:1).

Även om evangelisationsmotivet är konstant så sker förskjutningar till en mer mångdimensionell bild av vad frälsningen är. I 1990:1 skriver man: "... att förkunna evangelium i ord och liv, att upprätta tecken på Gudsriket och inbjuda många att dela kristusgemenskapen i världen. Detta är vår mission." Man går från ett ensidigt betonande av individens frälsning till att inbegripa samhället och alla aspekter av livet i frälsningen.

Det nya leder till att man oftare, från 1970-talet till 1990-talet, framhåller att evangeliet predikas i ord och handling. Man kan därvid framhålla mångsidigheten i SKM:s arbete: "Svenska kyrkans mission har också många andra viktiga arbetsuppgifter, som alla gäller fullföljandet av Jesu kallelse att gå ut med evangeliet till alla folk. Bibelöversättning, litteraturmission, kristna insatser i massmedia, prästut-

bildning...” (1975:1). 1998:1, som redan nämnts, ägnas hela cirkuläret evangelisationen i det på nytt öppnade Kina. Trettondagen påföljande år används uttrycket Guds mission om missionen. Det har nämnts någon gång tidigare men inte så betonat. Att det kommer fram så här sent i materialet stämmer med den allmänna tendensen att kollektcirkulärens missionsteologi tenderar att vara mera konservativ än utvecklingen i övrigt inom SKM.

I och med att arbetet mera kom att handla om stöd till systerkyrkor, så anknyts evangelisationsmotivet till dem: ”I Botswana, Latinamerika och Mellanöstern finns kristna kyrkor, som står inför viktiga missionsuppgifter. De behöver vårt stöd” (1979:1). Men alltfört betonas evangelisationens nödvändighet: ”Budskapet om Jesus måste föras vidare” (1981:1). I ett något senare cirkulär framhålls att ”I varje högmässa ber församlingen, att Jesus skall bli känd över hela jorden. Det sker i förvissningen om att missionen är Guds eget verk” (1983:1). Några år senare kan det heta om missionens berättigande: ”Kyrkan har en tro att erbjuda – tron på Kristus som Frälsare” (1987:1). Med en ny betoning heter det, med ord från Svenska Psalmboken, psalm 39, i 1988:1: ”Mission är att möta människors längtan efter frihet med vittnesbörd om Kristus, som löser ur vanmakt, synd och skam och ger nytt liv.” I cirkulären är naturligtvis missionen som sådan aldrig ifrågasatt.

Även motivet om missionen som kyrkans kallelse återkommer långt fram i materialet. 1991 på Trettondagen skriver man: ”Genom Jesus Kristus har kyrkan fått i uppdrag att föra ut evangeliet om Guds rike till alla delar av världen. Att vara kristen är att vara medveten om denna kallelse.” På Missionsdagen 1984 heter det: ”I en av denna dags texter säger Jesus också till vår kyrka: ’Gå ut och gör alla folk till lärjungar’ och ’I lydnad mot denna befallning sänder SKM missionärer...’”

Som vi har sett förändrar sig evangelisationsmotivets utformning delvis under perioden. Det ser vi om vi jämför de anförda cirkulären från 1965:2 och 1990:1. 1965 handlade det om en döende mans omvändelse 1990 handlar det om mission i ord och handling. Men evangelisation förblir huvudtemat i kollektcirkulären. Geografiskt förändras perspektiven genom att verksamhet i Latinamerika och Mellanöstern tillförs från 1980-talet. Därmed kom SKM också att verka i fler länder

med gamla kristna kyrkor, vilket tidigare endast varit fallet i Indien och Etiopien.

Hela utvecklingen under perioden 1945-1999 när det gäller evangelisationsmotivets utformning kan sammanfattas i att det rör sig från en renodlad teologi typ A till typ B och några gånger typ C. Det blir en mindre negativ syn på ”den andre” och en tydligare betoning av holistisk mission. Men det rör sig inte om några stora förändringar i teologin. Omvändelsemotiv och teologi typ A utgör fortfarande en stor del i slutet av perioden när det gäller evangelisationsmotivets utformning.

## Diakonimotivets utformning

Diakonin, den andra huvudtypen av motiv, tar sig många olika uttryck. Speciellt de första åren efter krigsslutet 1945 är motivet hjälp till återuppbyggnad. I övrigt under 1940- och 1950-talet omnämns diakonin flera gånger som nödhjälp. I hela materialet nämns hälso- och sjukvård och utbildning, för missionen klassiska områden, men även rättshjälp framhålls flera gånger. Från 1990-talet nämns också mänskliga rättigheter i diakonins sammanhang.

Här har säkert också förhållandet till Lutherhjälpen spelat in. Lutherhjälpen grundas efter andra världskriget och blev Svenska kyrkans organ för internationell diakoni. Här kan alltså i evangelisationsmotivets dominans även spåras arbetsfördelningen mellan SKM och Lutherhjälpen. Detta förhållande var inte alltid helt klart och präglades ibland av motsättningar när det gällde insamlingsverksamheten.

I 1954:1 talas det om ökade behov för nödhjälp i Afrika och Asien. I 1955:1 framhålls jämte evangelisering sjukvård och socialvård. I 1947:2 nämns särskilt hjälparbetet i Tanganyika. I 1955:2 framhålls igen ”Evangelisation i intim samverkan med skola och sjukvård och socialt arbete.” Missionens diakoni växer fram ur missionsstationens ursprungliga trel: kyrka, skola och sjukhus. I 1958:2 konstaterar man att: ”Genom missionen gör vår kyrka en alltmera erkänd insats i mellanfolklig hjälpverksamhet.” I 1965:2 framhåller man den sida av diakonin som handlar om sjukvård: ”Genom 15 sjukhus och 22 kliniker ger missionen ögonblicklig hjälp.” Likaså i 1975:1 när man samman-

fattande skall beskriva den diakonala aspekten: "... sjukvård, undervisning och sociala insatser."

Hjälpaspekten förstärks efterhand i cirkulären. I 1976:1 heter det: "Missionen är vår kyrkas utsträckta hand till människor i olika slags nöd." I detta sistnämnda citat verkar det som om det diakonala motivet tagit överhanden. De klassiska motiven återkommer i 1980:1 "Undervisning, sjukvård och sociala insatser har varit tecken på en ny, kristen livshållning." Likaså fem år senare i 1985:1 "Missionsuppdraget får konkreta uttryck i församlingsarbete, sjukvård, rättshjälp och utbildning." I 1992:1 återkommer det klassiska temat förenat med mänskliga rättigheter: "... genom bykliniker, skolor, kamp för mänskliga rättigheter." Observera här de senare årens omnämnande av rättshjälp och mänskliga rättigheter, som är tidstypiskt och inte förekommer före 1980-talet.

I 1986:1 talas det om glädjebud till de fattiga när kastlösa lär sig läsa Bibeln, frihet åt det förtryckta genom kampen för mänskliga rättigheter i Sydafrika, och syn för de blinda när missionens sjukhus botar ögonsjukdomar. I 1989:1 upprepas samma temata: "... sjukvård till hälsa, utbildning som ger kunskap, kamp för mänskliga rättigheter." I 1991:1 talar man om att resa tecken på Guds rike hos de prostituerade i Filippinerna, bland flyktingar i Mellanöstern och tillsammans med teologistuderande från Botswana och exilkyrkan i Guatemala. 1994:2 är det fokus på barns rättigheter. I 1998:2 kommer gästarbetare i Asien i fokus: "Förslavade gästarbetare från Filippinerna får i ord och handling mötas av budskapet att också de är skapade till Guds avbild."

Ett tydligt globalt rättviseperspektiv finns i några sena cirkulär: Låt rätten flöda fram som vatten för en helare och rättvisare värld, heter det i 1996:1. Man går från att betona insatser för enskilda till att också utöva kritik av det man uppfattar som orättfärdiga strukturer.

Sammanfattningsvis innefattar diakonimotivet dels den traditionella verksamheten i missionen med skolor och kliniker och sjukhus, dels nödhjälp som kommer in tidigt. Vidare sociala insatser som nämns från 1950-talet. Slutligen från framförallt 1980-talet kommer mänskliga rättigheter in i bilden. Fokus flyttas från det enskilda till strukturer och större sammanhang. Detta överensstämmer med vad som kunde konstateras om evangelisationsmotivets utveckling. Även då diakonimotivet förekommer oftare i den senare delen av materialet är oftast evangelisation

det övergripande insamlingstemat. Förskjutningen från fokus på nödhjälp till mänskliga rättigheter ligger i linje med förskjutningen från A till C. Motivet med nödhjälp till utsatta människor finns dock kvar även mot slutet av perioden och förändringen är inte entydig.

## Kyrkosamarbete

Kyrkosamarbete är det tredje temat i förhållande till mina två andra huvudteman här, evangelisation och diakoni, men det behandlas för sig eftersom det även förekommer ofta i kollektcirkulären och det är möjligt att urskilja tydliga och intressanta förändringar över tid. Den första gången kyrkosamverkan nämns är redan i 1946:2, där man skriver om att Tamulkyrkan förbereder sig för att ta över ett större ansvar för arbetet. Detta följs upp i 1950:2, där det omtalas att det blivit en ny ordning för samarbetet mellan missionen och Tamulkyrkan, som gav den senare nytt och utökat ansvar.

I 1951:2 skriver man att där missionärer inte längre kan verka, söker de unga kyrkorna överta ansvaret. Ibland får de göra det under trycket av hårt motstånd från politiska makter och ideologier. Det främsta exemplet på detta var väl Kina. Likaledes i 1951:2 heter det: ”Vår mission har måst överlämna arbetet i Kina helt åt kineserna själva. Den unga och svaga kyrkan där behöver vår ständiga förbön!” I 1953:1 skriver man åter om situationen i Kina: ”I Kinas stora land måste dock de kristna församlingarna nu leva utan förbindelse med missionen.” Kollektcirkuläret beskriver situationen efter kommunisternas maktövertagande 1949 och innan Tre-Självrörelsen hade fast etablerats.

I 1955:2 är tonen mer optimistisk: ”Dock bevisar kristendomen sin levande kraft att frälsa och förnya. Därom vittna livskraftiga och ansvarskännande inhemska kyrkor. I arbetsgemenskapen med dessa är missionen alltjämt lika oumbärlig.” I 1956:1 noteras att Tamulkyrkan detta år fick sin förste indiske biskop. Denna kyrka kallas i cirkuläret, något storvullet, för bärare av evangeliet till Indiens folk. Men redan i 1946:2 heter det i detta sammanhang: ”De inhemska församlingarna behöva överallt stärkas.” Och blicken riktas allt oftare mot de unga kyrkorna. När man tidigare bett främst om nya missionärer ber man i 1957:2 så här: ”Vi behöva i dag bedja, att Gud kallar nya sändebud till sin tjänst i missionen och i de unga kyrkorna.” 1958:2 är det mera

klart att det är kyrkosamverkan missionen handlar om: ”De växande inhemska kyrkor som missionen skapat behöver alltjämt vårt uthålliga stöd, både genom missionärer och ekonomisk hjälp.”

Och 1972 är utvecklingen från missionsfält till samlarbetskyrkor fullbordad i kollektivcirkulären. Där heter det på Trettondagen: ”... vårt uppdrag utförs i samverkan med dessa [självständiga kyrkor].” Sådana formuleringar återkommer sedan ett stort antal gånger i cirkulären. Man introducerar också samlarbeten med nya kyrkor som inte är SKM:s dotterkyrkor. Till exempel 1973 ett helt nytt åtagande till stöd för Mekane Yesus-kyrkan i Etiopien. Jubileumsåret 1974 på Missionsdagen skriver man programmatiskt: ”Mission är i dag en kallelse och en arbetsuppgift för kyrkor och kristna i alla länder. Det är inte så att kristna i vissa länder ensidigt hjälper...”

I 1977:1 konstaterar man att den klart övervägande delen av SKM:s verksamhet sker genom systerkyrkorna. Olika år lyfter man fram olika systerkyrkor. Så heter det i 1977:2 ”I år tänker vi på... systerkyrkorna i Rhodesia och Etiopien som lever och verkar i mycket svåra förhållanden. ”1979 introduceras nya samlarbetskyrkor på Trettondagen: ”I Botswana, Latinamerika och Mellanöstern finns kristna kyrkor, som står inför nya viktiga missionsuppgifter.”

Men missionärernas antal ökar. I 1981:1 skriver man: ”SKM fortsätter sitt samlarbete med systerkyrkorna. Kontakterna med dem hålls levande genom en ökad skara missionärer.” Nu är det vanligare att man direkt väddar om stöd till systerkyrkorna: ”Fremst gäller det ett fortsatt stöd till systerkyrkorna. Där räknar man med oss.” (1982:1). 1992 talas om förbönen som bär kyrkorna och missionärerna på samma sätt som man ofta tidigare endast talat om förbön för missionärerna.

Sammanfattningsvis kan sägas att man går från missionsfält till att längre fram i materialet, på 1980- och 1990-talen, tala endast om ”kyrkor” i Afrika, Asien, Mellanöstern och Latinamerika, inte heller som tidigare om ”missionskyrkor” eller ”systerkyrkor”. På detta område ser vi kanske tydligast förändringen av SKM och detta var det bland annat som ledde vidare till förändrad missionsyn. Man har i praktiken gått från att vara en kyrkominmission till att bli ett samlarbetsorgan med andra kyrkor i olika delar av världen. Det kan man också se som en framgång. SKM:s mission ledde till grundande av kyrkor som blev jämställda samlarbetspartners.

## Konstanter och förändringar över tid

Ganska frekvent i hela materialet framhålls att mission är att gå över alla slags gränser med evangeliet och att ännu onådda måste nås med budskapet. I 1946:2 heter det: ”Den väldiga majoriteten icke kristna har ännu ej nåtts av evangeliets kallelse.” 1949 på Missionsdagen framhåller man att: ”Mitt i tidens nöd får missionen bära frälsningens glädjebud till nya skaror.” 1954:2 har en något annan infallsvinkel: ”I Kristi ansikte strålar Guds härlighet fram med oförliknligt sken. Detta är den kristna missionens väsentligaste motivering. Därför måste evangeliet om Kristus spridas till alla folk...”

I 1971:2 framhålls åter de onådda: ”Missionens verksamhet syftar utanför den kristna gemenskapens gränser mot dem som ännu inte kommit till tro på Kristus, världens frälsare, mot dem som är fattiga, sjuka och förtryckta.”. 1972:1 betonar missionens gränsöverskridande natur: ”Det gäller att gå över nya gränser med Kristi evangelium...” Likadant formulerar man sig på 1973:2 ”Mission är att gå med evangeliet ut över gränserna...”. 1977:2 stryker man åter under vikten av att nå de onådda: ”Mission innebär en väg ut till de många som står utanför kyrkans gemenskap.” I 1982:2 ges detta argument en vidare syftning: ”Det innebär att överskrida gränser, inte bara geografiska utan till andra språkvärldar, andra kulturer, andra värdemönster, andra trosföreställningar.” 1983:2 sätter frågan om de onådda in i ett eku-meniskt perspektiv: ”Uppgiften att nå ut med evangeliet till de ännu onådda delar vi med Kristi världsvida kyrka.” Frågan om de onådda är alltså viktig för SKM, inte bara tidigt i materialet utan långt fram.

Kristologin – där den nämns – är genomgående hög i materialet, det vill säga man betonar Jesus som Kristus och Gud oavsett andra tendenser. I 1948:1 skriver man: ”Tidernas tecken äro hotfulla, men Kristi korstecken är alltjämt segerns tecken... Kristus är världens och livets ljus.” I 1951:1 heter det: ”... honom som allena är folkens hopp. Sanningens och Kärlekens konung, den ende Frälsaren.” I 1951:2 be-tygar man: ”I denna fasta förtröstan på Kristus, Segraren, fullföljer missionen sin världsvida gärning.”

1980:1 säger man: ”Jesus, vars födelse vi nu firat, var sänd till världen för att uppenbara Guds kärlek och ge mänskligheten frälsning och frihet.” 1981:2 proklamerar man: ”Det finns ett svar [min anm. På det

andliga sökandet] – Jesus Kristus är svaret!” Det är ofta i cirkulären som bilden av en Jesus-centrerad fromhet framträder. 1983:1 heter det: ”Vi kristna är kallade att göra Jesus Kristus känd som människors framtid och hopp.” Och 1984:1 ”Den tro som befriar är tron på Kristus.”

1986:2 uttrycker man sig trinitariskt: ”Kyrkans unika uppgift i världen är att inbjuda människor till tro. Till tro på den treenige Guden, som är både Skapare, Frälsare och Förnyare.” 1990:1 hör till de cirkulär som mest utvecklar kristologin: ”Kristus är Guds gåva till världen. I hans liv ser vi hurdan Gud är. Genom honom blir vi försonade med Gud. Han upprättar oss som människor, befriar oss från det onda och kallar oss att leva i frälsningens gemenskap.” I 1995:2 konstaterar man: ”Att visa på Jesus som frälsare och befriare är mission.” Det är alltså en genomgående hög kristologi i materialet med Jesus Kristus som både världens och kyrkans Herre.

Människosynen nämns explicit väldigt lite i materialet. Ändå kan man skönja en skillnad mellan den tidigare delen av materialet 1945-1959 där det talas till exempel om ”alla dem, som famla i mörker” (1945:1), hedendomens mörker och vantro och å andra sidan den senare delen av materialet där det på annat sätt talas om att göra något gott för människor och ”I Jesu namn återupprätta fattiga och förtryckta” (1975:2). Människosynen förändras alltså till en mer positiv antropologi senare i materialet. Det ser vi också i hur ”de andra” och synen på dem förändras från att vara objekt för missionen till att vara medarbetare antingen i mission eller i kampen för mänskliga rättigheter (1990:2, 1991:1 och 1999:1).

Även synen på evangeliet och kulturerna utvecklas till en mer öppen och positiv hållning. I den första delen av materialet möter ofta pessimism om missionsfältens kulturer: ”Icke minst i missionens arbete få vi känna, huru starka de mörka makterna äro, som bekämpa Kristus som är världens och livets ljus.” (1948:1). Hedendomen beskrivs och ses som en mörk makt och därmed även i stor utsträckning den lokala kulturen: ”På missionsfälten hårdnar hedendomen alltmer” (1950:1). En annan tidstypisk formulering från 1954:1 ”Inför Kristi kors viker fruktan för andar, trollkarlar och karmas tröstlösa kretslopp”.

I den senare delen av materialet visas på en mer öppen och positiv syn: ”I Kristus har Gud fört oss människor in i en gränslös gemen-

skap.” (1993:1). I 1997:2 talar man uttryckligen om de olika kulturernas betydelse för evangeliet: ”Världen behöver höra Guds lov sjungas på alla språk och i varje kultur... i dag kan vi skönja en utveckling där varje folks historia och kulturarv får prägla kyrkolivet. Evangelium tar gestalt i den lokala kulturen på ett tydligare sätt än någonsin förr.”<sup>209</sup>

I de föreliggande kollektcirkulären förekommer diakonala motiv mycket sparsamt under den första perioden 1945-1959. Återuppbyggnadsarbetet efter kriget nämns i de båda kollektcirkulären 1945 och på Trettondagen 1955 nämner man sjukvård och socialvård. Från det material jag har är det en ökning av diakonimotiven från 1970-talet och under 1980-talet och senare förekommer de nästan varje år och det även i cirkulär där evangelisationsmotivet är det övergripande insamlingstemat. För en genomgång av hur de två huvudtyperna av motiv, evangelisation och diakoni, har förekommit (se Appendix 3).

Det är en mycket dynamisk period som undersökningen omfattar. När den inleds avslutas andra världskriget och kommunisterna tar makten i Kina. Mot slutet av perioden inträffar Berlinmurens fall och Sovjetkommunismens kollaps. Inom perioden ligger även hela förändringen från kolonier till självständiga stater i Afrika och Asien liksom den med detta skeende parallella förvandlingen av missionsfält till självständiga så kallade systerkyrkor. Redan 1945 visas i cirkulär en medvetenhet om vad som komma skall. Man skriver i 1945:1 ”I återuppbyggnadsarbetet har missionen väldiga uppgifter, att slå bryggor mellan folk och raser, att göra bot för västerlandets skuld mot de färgade...”

Femtioalet karakteriseras i cirkulären i stor utsträckning av pessimism: Kina stängdes för missionen och kommunismen var ett reellt hot. I 1951:1 skriver man: ”Tiden är full av tecken som tyda på hopplöshet bland folken. Framtiden är omgiven av mörker. Mot kristendomen stridande ideologier och rörelser nå massorna.”

Ett litet nedslag finns också av debatten om mission och kolonialism och imperialism i materialet. ”Missionärerna predika ju icke sig själva, icke en västerländsk civilisation eller något slags imperialism utan endast Kristus Jesus såsom Herre och sig själva som tjänare åt

---

<sup>209</sup> Här kan vi höra ett eko av Världsmissionskonferensen i Salvador da Bahia, Brasilien 1996 där olika kulturers relation till evangeliet framhölls. Se vidare Lundström 2006.

folken för Jesu skull.” Så återspeglas frågan i kollektcirkuläret på Missionsdagen 1954. Denna gång och på Heliga Trefaldighets dag/Missionsdagen 1997 är de enda två gånger denna fråga berörs direkt i cirkulären.

Andra gånger, liksom i fallet Kina, inverkar världspolitiken på missionens arbetsmöjligheter. 1978:1 skriver man om arbetet i dåvarande Rhodesia och Etiopien: ”På grund av den politiska utvecklingen har SKM tvingats minska antalet missionärer i dessa länder.” Åter andra gånger erinras åter om olika krig och konflikter. Så i 1979:1 ”När vi i fred och frihet firar helg i Sverige, råder krig och konflikt i många länder på jorden. Detta gäller också flera av de länder, där Svenska kyrkans mission arbetar: Etiopien, Tanzania och Södra Afrika.”

Det är alltså främst när händelser i omvärlden direkt berör SKM och dess verksamhet som de omnämns i cirkulären. Endast mycket sent i cirkulären, efter 1980-talet, nämns omvärldshändelser som viktiga i sig (1999:1).

## Bibelanvändningen i kollektcirkulären

Hela materialet innehåller sammanlagt endast 15 direkta bibelcitater. Det är således inget dominerande inslag, även om indirekta anspelningar på bibelord är flera än de direkta citaten. Några gånger är citaten hämtade från sön- eller helgdagens högmässotexter. Här kunde det också vara av intresse med en studie av böndagsplakaten och Missionsdagens texter, men det faller utanför ramen av denna framställning. Tretton av femton bibelcitater är från Nya Testamentet. Det är en stor variation i bibelordens temata och Matteus 28:18-20 förekommer endast tre gånger (1984, 1990 och 1992). Det är en av denna söndags texter. 1945-1959 citeras Bibeln sju gånger, 1965-1979 två gånger och 1980-1999 sex gånger.

Bibelordets funktion är ofta att motivera och vädja till kyrkobesökarna att ge en riklig kollekt. ”Skörden är mycken, men arbetarna äro få” skriver man på Trettondagen 1945. ”Låtom oss icke förtröttas att göra vad gott är...” heter det på Missionsdagen 1946. ”I haven fått för intet, så given ock för intet” manar man på Missionsdagen 1974. Bibelorden har också funktionen att de så att säga legitimerar SKM:s verksamhet

och visar att det man gör är i enlighet med den kristna kyrkans uppdrag från Jesus. Hit hör de tre gånger den så kallade missionsbefallningen åberopas men också en rad andra citat: ”Jag har den tillförsikten, att Han som i eder har begynt ett gott verk, Han skall ock fullborda det intill Kristi Jesu dag.” ( Fil. 1:6) (1950:1). ”Medan dagen varar, måste vi göra dens gärningar som sänt oss.” (Joh. 9:4) (1950:2). ”Såsom Fadern har sänt mig, så sänder jag er ”(1980:1). Och på Trettondagen 1986 citeras Jesus i Nasarets synagoga: Glädjebud till de fattiga. Frihet åt de förtryckta. Syn för de blinda. Förkunna Herrens år.

Det är alltså mycket få direkta bibelcitats som kollektcirkulären innehåller, men anspelningarna på bibelord är flera än de direkta citaten. Citaten används för att motivera givarna eller kristet legitimera verksamheten.

## Teologin i kollektcirkulären

Inledningsvis i det här avsnittet ställdes frågan om de undersökta kollektcirkulären skulle kunna uppvisa en liknande utveckling idémässigt som den jag har funnit i enkätundersökningen och fokusgrupperna. Redan då gjordes vissa reservationer att det inte på ett enkelt sätt skulle förhålla sig så. Det går naturligtvis inte att utläsa någon heltäckande eller sammanhängande missionsteologi i de mestadels mycket kortfattade kollektcirkulären. Snarare är det enstaka ord, vändningar och uttryckssätt som, ibland tydligt men ibland inte så klart, klargör den teologiska hemvisten för en text.

När det gäller evangelisationsmotiven är utvecklingen mer komplex än man kunnat förvänta, dessa förblir cirkulärens huvudmotiv genom hela perioden. När det gäller de diakonala motiven däremot sker en tydlig utveckling mot en teologi typ B och ibland till och med typ C. Detta visas i hur diakonimotivet får en annan och större plats än tidigare i materialet. Kyrkosamarbetet går under perioden från fokus på missionsfälten till samarbete mellan likaberättigade parter.

På 1940-talet talas mycket om hur väckelsen går framåt men också om tidens hotfulla tecken. Då omtalas också missionen i ett cirkulär som ”en apostolisk uppgift.” I början av 1950-talet skriver man om att mot kristendomen stridande ideologier når massorna i missionsländerna.

Missionen kallas upprepade gånger ”glädjens budbärare” och står under Herrens eget löfte. Man är fast förvissad om att Svenska kyrkans mission har en av Gud given uppgift på de av honom tilldelade arbetsfälten, det vill säga SKM:s missionsfält, i Afrika och Asien. Sammantaget ger 1940- och 1950-talens kollektcirkulär en entydig bild av en teologi typ A.

Tanken på just SKM:s mission som en del av Guds frälsningsplan med världen lever vidare in i 1970-talet samtidigt som det då börjar tydligare betonas att frälsningen gäller hela människan, kropp, själ och ande. Man kan börja tala om en holistisk eller ”integrerad” mission. Det vill säga man ser människan som en social varelse och samhället och världen som föremål för Guds frälsningsvilja.

På 1980-talet är formuleringarna något annorlunda. Då betonas evangelium som ett gott budskap i ord och handling. Men det gäller alltför att göra Jesus känd och att leda människor till ny gemenskap med honom. Det framhålls också till exempel på Trettondagen 1990 att mission också måste innebära att upprätta synliga tecken på Gudsriket. Men några år tidigare, på Trettondagen 1986 så är ämnet endast evangelisation och förkunnelse. Det understryks i det kollektcirkuläret att kyrkans unika uppgift är att inbjuda människor till tro.

De flesta kollektcirkulären under 1970-talet och 1980-talet hör, som visats, snarast hemma i en teologi typ B, medan enstaka cirkulär fortfarande är kvar inom ramen för en teologi typ A. Några enstaka cirkulär, särskilt 1995:2, 1996:1 och 1999:1, är exempel på en teologi typ C. Denna fördelning gäller även 1990-talens kollektcirkulär. Temat fred och rättvisa förekommer några gånger i cirkulären. Första gången redan 1945 då det talas om att ”göra bot för västerlandets skuld mot de färgade”. Från 1970-talet och framåt återkommer så temat fred och rättvisa ett par gånger. Religionsmöten möter märkligt nog bara i början av materialet, och då uppfattades andra religioner som något hotfullt som missionen måste bemöta.

När nu slutligen teologin i kollektcirkulären presenterats kan man följa SKM:s väg genom att följa kollektcirkulärens utveckling. Det är en lång resa man företagit efter andra världskriget till 1900-talets slut. Den går från en delvis pietistiskt färgad missionssyn, praktiserad på de olika missionsfälten, till en ny tids globala kristenhet. Betoningen av omvändelse och evangelisation går dock som en röd tråd genom hela

tidsperioden 1945-1999 i kollektcirkulären. Accenterna skiftar, men den grundläggande inriktningen består. En vidgning kan emellertid med tiden iaktas i frälsningsbegreppet. Från ett exklusivt fokus på den enskildes själ till frälsning för hela människan, i hennes skiftande omständigheter. Därmed kom också med tiden de fattiga och förtryckta att spela en allt större roll för SKM. Men hur kommer det sig att evangelisationsmotivet varit så bestående i kollektcirkulären? Frågan återkommer i nästa kapitel.



## 7. Svenska kyrkans mission 1945-1999: En jämförelse av undersökningarnas resultat

Vi kan drömma oss tillbaka till den tid när missionen var ett levande begrepp. Men tiderna har förändrats. Svenska kyrkan bedriver inte längre mission på samma sätt som förr. I dag skickas inte längre ut missionärer till missionsländer. Vi samarbetar med systerkyrkor, som är en frukt av våra förfäders missionsarbete. Arbetet bar frukt. Nu är vi jämställda, och har ofta mer att lära av deras andliga styrka men kan i dag stötta med ekonomiskt, teologiskt och personellt bistånd. Under alla förhållanden delar vi samma uppdrag att leva i mission, där uppdraget är lika, medan missionens utformning kan skilja sig åt.

Biskop Hans-Erik Nordin i biskopsbrevet ”Gå över gränser” 2013.<sup>210</sup>

Mindre än tio år efter nedläggningen av SKM kan det talas om missionen i imperfektum. Men samtidigt talar Nordin om missionen – *Missio Dei* – på ett nytt sätt. Mission har i Svenska kyrkan minst lika mycket kommit att betyda vad som görs på hemmaplan för att nå nya människor. Inte minst som Kyrkoordningen 2000 talar om mission som en av fyra huvudaspekter på varje församlings arbete. Den fråga som inte var helt klart besvarad vid inledningen av detta arbete är nu otvetydig: missionssynen har förändrats.

I inledningskapitlet angav jag som mitt syfte att ta reda på hur missionssynen och missionsmotiveringarna för perioden 1945-2000 uppfattats av missionärer, ledning och några interna kritiker. Forskningsuppgiften har jag närmast mig genom att genomföra tre olika undersökningar. Det skedde genom en enkät ställd till alla SKM:s missionärer, samtal i sex fokusgrupper och undersökning av kollektcirkulär från perioden. Som jag påpekat i inledningen går det med mina båda första undersökningsmetoder inte att fastställa vad som var situationen vid en viss tidpunkt utan bara hur personerna i efterhand uppfattar

---

<sup>210</sup> [www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=955489](http://www.svenskakyrkan.se/default.aspx?di=955489) (2014-07-14).

skeendet. När det gäller kollekteirkulären däremot går det att visa vilka argument som användes vid de viktigaste insamlingarna.

Enkätens frågor hade till uppgift att belysa missionärernas syn på utvecklingen av SKM:s missionssyn och belysa deras egen missionssyn. Resultatet av enkäten utvisar att gruppen missionärer inte är homogen i attityder och åsikter om mission. Ungefär en fjärdedel var kritiska mot den i enkätsvaren beskrivna utvecklingen av SKM och dess missionssyn. Denna grupp hade velat betona missionsmål som omvändelse mera. En annan grupp, ungefär en femtedel, värdesatte inte alls religiösa missionsmål. Den största gruppen betonade emellertid både omvändelse och dialog, både kyrkliga mål och utvecklingsbistånd. Men totalt sett var det alltid de diakonala målen som skattades högst när missionärerna besvarade enkätens frågor.

55 procent ansåg att SKM ändrat sin missionssyn under perioden 1945-1999. 38 procent anger att de själva ändrat sin missionssyn och då i samma riktning som SKM. De som ändrat sig ansåg att politiska frågor och strukturer blivit viktigare och att dialogen blivit viktigare än evangelisationen.

Kön, troligen i kombination med yrke, hade stor betydelse för hur enkäten besvarats. Kvinnorna har mer betonat sekulära, diakonala och humanitära målsättningar än männen. De har i mindre grad betonat evangelisation. Skillnaderna är så signifikanta att även om alla osäkerheter tas in i bilden står det klart att kvinnorna mer än männen varit bärare av den nya missionssynen.

De svarande som betecknat sig själva som gammalkyrkliga, lågkyrkliga eller högkyrkliga har alla en starkare betoning av omvändelse som missionsmål än hela populationen. Äldre personer tenderar generellt att betona evangelisation mer än yngre personer. Skillnaden är signifikant men inte så stor.

Enkätsvaren som helhet befinner sig i ett spänningsfält mellan teologierna typ A, B och C. Ungefär sex av tio betonar omvändelsemålet i missionen, samtidigt som målsättningarna om hjälp och mänskliga rättigheter och liknande får högst instämmanden på alla frågor. 75 procent till 90 procent bejakar dessa humanitära mål.

De som besvarat enkäten bedömde att SKM gått över till en teologi typ C. En rörelse finns mot en teologi typ C både i missionärernas självsyn och i hur de bedömer SKM:s utveckling. Den missnöjda fjärdedelen, de som menar att SKM:s missionsteologi förflackats, lutar åt en teologi typ A, där man betonar omvändelsemålet men även har en öppenhet för diakonala insatser. Resultaten pekar också på att många missionärer vill ha både den gamla och den nya missionssynen samtidigt. De vill ha religionsdialog men också kristen förkunnelse, samtal men också omvändelse av nya människor.

Enligt fokusgruppernas deltagare har SKM genomgått en lång process av förändring, från fokus på olika missionsfält till att bli en av flera samarbetspartners med nya, självständiga systerkyrkor. Personerna i grupperna betonade den internationella utvecklingen på ett annat sätt än vad som var möjligt i enkäten och framhöll här bland annat Kyrkornas Världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 och Andra vaticankonciliet. De flesta deltagarna menade att det skett en stor förändring av missionstänkandet inom SKM efter andra världskriget. Om innehåll, orsaker och följder var man dock inte ense. Enligt många deltagare var utvecklingen i Sydafrika en avgörande faktor i ändringen i förhållningssätt till teologi och ansvarsfullt ledarskap.

Statskyrkosystemets förändring runt år 2000, den förändrade missionärsrollen med fler korttidsmissionärer och SIDA:s anslag till SKM var vidare tre faktorer som också särskilt framhölls i fokusgrupperna som sådant som påverkat SKM:s inriktning. Tre grupper av kritiker framförde olika synpunkter. Den gammalkyrkliga och den högkyrkliga gruppen menade båda att fokus på Kristus som hela världens frälsare hade tappats bort. De förstnämnda hade varit kritiskt inställda i över trettio år, medan de högkyrkliga menade att utvecklingen gick snett på 1990-talet. Den tredje kritikergruppen, de radikala, menade tvärtom att utvecklingen inte drivits tillräckligt långt. Röster höjdes där för att man borde sluta tala om mission över huvud taget.

I de sex fokusgrupperna finns teologier företrädde av såväl typ A, B som C. Men när det kommer till deltagarnas bedömning av utvecklingen av SKM:s missionssyn är bilden samstämmigt och entydigt den att den rört sig från A och B till en teologi typ C. Fokusgrupperna bekräftar således resultaten från enkäten och ger en fördjupning.

Kollektcirkulär från perioden 1945-1999 har undersökts. Luckor finns i materialet för åren 1959-1964 och 1966-1970. Evangelisationsmotivet förblir det övergripande och dominerande under hela perioden. Diakonala motiv saknas nästan helt 1945-1958. Från 1970-talet ökar antalet diakonala motiv för givande för att under 1980-talet och framåt förekomma nästan varje år och det även i cirkulär där evangelisation är det övergripande insamlingstemat.

En förändring kan iakttas från en entydig teologi typ A under 1940- och 1950-talet till enstaka exempel på en teologi typ C mot periodens slut. Kollektcirkulären har en svagare tendens till förändring mot en teologi typ C än de båda andra undersökningarna. Den nya missions-synen slår aldrig igenom i kollektcirkulären.

Alla tre undersökningarna visar på en förändring från en teologi typ A till teologierna typ B och C. Enkäten ger vid handen att 55 procent av missionärerna menar att SKM:s missionssyn förändrats under perioden 1945-1999. Vidare anger missionärerna förändringens innehåll så att evangeliets sociala konsekvenser betonas liksom samhällsförändring. Vidare betonas religionsdialogen och nedtonas omvändelsen till kristen tro som missionsmål. Detta gäller majoriteten av de svarande i enkäten. Ungefär en fjärdedel är inte eniga med den inträffade förändringen av missionssyn och önskar ett starkare betonande av förkunnelsen. En femtedel värdesätter inte alls evangelisatoriska mål utan betonar enbart den hjälpande sidan av missionen.

De sex fokusgrupperna är – möjligen med undantag av den grupp som också ville betona kontinuiteten – eniga om att en stor förändring skett av SKM:s missionssyn. Även här är det tydligt att man hävdar en förskjutning till en teologi typ C.

Kollektcirkulären är det material som minst tydligt visar på denna förändring. Man kan iaktta ett gradvis ökande betonandet av diakonala mål, men evangelisationen står hela tiden i centrum för kollektivdjan. Och det även när den inte längre spelade samma roll för SKM:s arbete. Gåvogivarnas förmodade inställning har här säkert spelat in när man formulerat sig. I decennier hade man informerat om arbetet på missionsfälten och skapat ett missionsmedvetande i församlingarna. Det var en information som det säkerligen var svårt att ställa om till nya förhållanden och behålla gåvogivarna. Detta bör rimligen över tid ha blivit ett allt större dilemma för SKM:s ledning.

Som genomgången av årsböckerna i den historiska översikten visar fanns det förhållandevis lite om religionsdialog i SKM:s breda utåtriktade material. Endast en tjänst var, under den senare delen av perioden, avdelad av SKM för dialogfrågor. Religionsdialogen hade ingen egen post i budgeten. Ändå var det denna fråga som var den nya och omvälvande i missionssynen och som väckte diskussion. Under en period på 1990-talet fanns en särskild dialogtidskrift utgiven av SKM, *Tro möter tro med KJ-information* med Jan Henningsson som redaktör. Dialogen med judendomen var nödvändig och har en annan karaktär än de andra dialogerna genom de gemensamma rötterna och en lång gemensam historia i Europa.

Både enkätens svar och fokusgrupperna betonar religionsdialogen i olika mån. I kollektcirkulären däremot har inget dialogmaterial återfunnits. SKM:s arbete handlade dock aldrig primärt om religionsdialog. Det bestod fortsatt i kyrkosamarbete och biståndsarbete med etablerade systerkyrkor och andra partners.

Det kanske mest uppseendeväckande resultatet av mina undersökningar är spännvidden mellan enkät och fokusgrupp å ena sidan, som pekar mot en förändring till en teologi typ C, och å andra sidan kollektcirkulären som i huvudsak förblir på en ståndpunkt av en teologi typ A eller B.

Som nämnt ovan förefaller missionärskårens majoritet vilja ha både det vi kan kalla för den gamla och den nya missionssynen. Fastän majoriteten alltid prioriterar diakonala och humanitära mål nämner också 60 procent omvändelse bland missionsmålen. Det är en mycket nyanserad och sammansatt bild som missionärerna uppvisar i sin missionssyn. Den genomsnittlige missionären – enligt vad de själva uppgivit i enkäten – var både öppen för förändringar och fast förankrad vad gäller missionens kristna karaktär.

Religionsdialogen bejakas både i enkät och i fokusgrupperna. Den intressanta frågan hur missionärerna på fältet hanterade dialogsituationer och deltog i dialoger har här inte blivit belyst. Enkätsvaren tyder dock på att detta var något som många tog på stort allvar.

Vi har nu följt Svenska kyrkans missions missionssyn det dryga sista halvseket av organisationens livslängd. Är det typiskt för utvecklingen i dag att SKM har lagts ner och ersatts av Svenska kyrkans inter-

nationella arbete? Står den stora missionsepoken från protestantiskt håll från 1800-tal till 1900-talets slut nu inför sin definitiva avslutning? Ja, i någon mening är det så, åtminstone för Svenska kyrkans vidkommande. Men den kristna missionen upphör inte så länge det finns en kristen kyrka. Formerna växlar, men evangeliet kommer att räckas vidare.

# English summary

Perspectives on the theology of the Church of Sweden Mission 1945-2000, as reflected through leadership, and by missionaries.

Like other missionary organisations, the Church of Sweden Mission (CSM) has undergone far-reaching change and development since its foundation in the nineteenth century. This study focuses on the period between 1945 and the end of the twentieth century.

## Chapter 1 Introduction

The earliest academic studies, in modern times, in Christian mission in Sweden were written by Bengt Sundkler. Tore Furberg wrote on CSM from its beginning in 1873/1874 to 1901. There are several studies on the different mission fields. The research presented in this study is the first on CSM's missiology in the period since the Second World War.

This study focuses on how missionaries and CSM's leadership have perceived the developments that have taken place. I constructed a survey questionnaire that was sent to all living missionaries during 2004-2005, I then organized six focus-group discussions, and I have scrutinised various appeals for financial collections in local churches during the period. Thus, as can be seen, the methods I have employed are based on qualitative analysis (focus-groups), quantitative analysis (survey) and text analysis. My study has both established as well as analysed the texts I have used. The minutes of the CSM Board and the Church Assemblies minutes have also been studied.

My research question is thus: How have CSM's leadership and its missionaries, as well as some critics, understood the development of

its missiology since 1945? What role has the new theology of religions and dialogue with peoples of other faiths played?

My sources and material have been analysed with the help of a method taken from the widely used textbook *Constants in Context* by Stephen Bevans and Roger Schroeder. I have developed and adopted this method to suit the purposes of my research.

*Type A: Emphasis on the legal aspect* – the heritage from Anselm of Canterbury and others, the church is seen as an institute for salvation. This came to be the Protestant missionary movement's normal theology from the eighteenth century until the twentieth century. It has a clearly Eurocentric perspective. The Gospel should be preached to the peoples, who without church and mission live in darkness. There is no idea of general revelation or even less of a *logos spermatikós*. This is, of course, an exclusivist view of salvation.

*Type B: Liberal theology*. This is part of the mainstream liberal theological tradition from Schleiermacher and onwards. But it also has roots in antiquity: The concept of Truth is central and philosophically understood. Revelation needs to be supplemented by the general revelation and human experience and culture.

*Type C: Contextual theology*. This type is often primarily focused on the social consequences of the Gospel and its ability to change societies. It is a contextual theology, such as the liberation theologies, that read the Bible with human history and conditions as context. They have an immanent eschatology and a pluralistic view of salvation.

Six questions have been posed and have been answered if the text or survey contained relevant information. The answers show the varying contexts of the types of theologies, at the same time as all the six questions are not equally relevant:

1. Christology
2. Ecclesiology
3. Eschatology
4. Soteriology
5. Anthropology
6. Contextuality/Inculturation

These six compounds of questions are then related to the three constant but dynamical theological types A, B and C. The original pattern is as follows:

1. Christology, high in A and B, low in C
2. Ecclesiology, institutional in A, sacramental in B and diaconal in C
3. Eschatology, futuristic – individual in A, realised in B, and ongoing historical in C
4. Soteriology, spiritual in A, holistic in B, and holistic in C
5. Anthropology, negative in A, positive in B, equality emphasised in C
6. Contextuality, classic – western in A, classic – Hellenistic in B and anti-culture in C

The reason for choosing the year 1945 as the point of departure for this study is obvious. It is the end of the Second World War, the beginning of decolonisation, and the formative phase of both the World Council of Churches and the Lutheran World Federation. The end of the twentieth century is likewise a natural ending date, considering among other facts the end of communism in the Soviet Union and in Europe. Likewise the CSM ceases to exist around this year.

The three explorative investigations of this study used both quantitative and qualitative methods. The survey to all CSM missionaries represents a quantitative analysis, while the focus-group discussion reflects qualitative analysis. The analysis of the collection appeals is mainly founded on textual analysis.

A pilot survey, sent to a limited number of persons, was carried out in 2001 and provided guidance for the formulation of questions both for the survey and for the focus-groups.

## Chapter 2 Swedish Historical perspectives

This chapter opens with a sketch of the first beginnings of interest in foreign missions in Sweden around the year 1800. This study emphasised the instrumentality of Moravian parishes in Stockholm and Gothenburg in igniting this missionary interest. Their theology was closely aligned to that of the pietistic stream in the Church of Sweden. Nineteenth century pioneers in the established Church were two bishops in Gothenburg C. F. af Wingård (1781-1851) and G. D. Björck

(1806-1888). In 1873-74 the CSM was established as the mission agency of the Church of Sweden. A number of so-called Free Churches with missionary endeavours and mission societies were founded in the second half of the nineteenth century, including the Swedish Evangelical Mission (EFS) a Low Church pietistic movement within the Church of Sweden. The CSM had a rather different character. It became something quite distinctive in its own right: a state agency, a church mission and a popular movement all combined together. The CSM's goal was to found folk churches in the mission fields rather than focusing just on the conversion of individuals.

Many researchers view the World Missionary Conference in Edinburgh 1910 as the starting point for the modern ecumenical movement. As a consequence of Edinburgh 1910, the Swedish Mission Council was founded already in 1912. The International Mission Council was established in 1921.

The Swedish archbishop was *ex officio* chairman of the CSM board. Nathan Söderblom (archbishop 1914-1931) had a genuine interest in this task. As an historian of religions, issues relating to dialogue were of great interest to him. He had a type of evolutionary view of religions, which in different forms were quite common at the time. He did not, however, believe in the High God theory and maybe not in the idea of a highest religion. It is therefore plausible that Söderblom was positive towards Karl Ludwig Reichelt's Buddhist mission in China. Reichelt built his work on a high esteem for intellectual Buddhism, foremost Zen, and had developed a liturgy adapted to Buddhism. After disagreements with the Norwegian Mission Society, Reichelt founded the Nordic Christian Buddhist Mission and this became the main organisation for his missionary work.

Aside from the above-mentioned Buddhist mission, there is another factor that early on introduced questions of dialogue to CSM and that were mission to the Jews and the Christian relations to Jewry.

The Swedish Israel Mission (SIM) was founded in 1875, and was fully integrated into the CSM in 1975. For SIM, the persecution of Jews during the Second World War was a turning point in their perceptions of relation between Jewry and Christendom. From then on, SIM's activity shifted from proselytising Jews to, in 1947, helping those Jews who had survived the Holocaust.

Regarding the African mission fields, the interest in dialogue came considerably later, not least because the perspectives were more colonial in attitude and “primitive religions” were widely disregarded. While missionaries in Asia were often scholars of religion and philosophy, their colleagues in Africa became ethnologists and language scholars.

I have shown that, from the beginning, there was a type of dialogical perspective within the CSM and also illustrated the ways in which this developed. Of course, dialogue also had the goal of winning converts to the Christian faith. This dialogical feature later came to be expanded in the second half of the twentieth century.

Sweden was never a colonial power. Likewise as missions from other nationalities, the Swedish ones had to work within the colonial systems. Political independence came relatively quickly to Africa and Asia after 1945. As a consequence, the local mission fields that had not yet done so rapidly developed into actual independent Churches. This development had always been the goal of the CSM and this policy had been prepared, among other things, by establishing an order of episcopacy in the younger Churches. But mission was still western and the western world was long seen as being equivalent to Christian nations until 1945. None of the CSM mission fields or sister Churches was located on major arenas of conflict during the War. The work could therefore continue in a traditional manner during the Second World War.

After 1945 dialogue becomes a more frequent theme, which can be seen in the CSM’s yearbook. But it is from the 1960’s that the tendency to discuss dialogue with peoples of other faiths becomes evident. During the years 1991 to 1996, a special quarterly was also published dedicated to this subject, *Tro möter tro* (Faith meets Faith).

In mid 1970s, SIM and the Buddhist mission were integrated into the CSM. However the Danes and Norwegians split again and founded Aeropagos, which continued to work in Hong Kong.

I have undertaken a comparative study between a pietistic Church leader’s article on mission in the year 1900 and the missionary and missiologist Veronica Meanders’ article on one hundred years of mission theology in 2005. Ringius, the pietist was instrumental in break-

ing the ice for the CSM in Gothenburg, which afterwards became the greatest supporter of the CSM among the dioceses of the Church of Sweden. Both Ringius and Melander write in a normative way on missiology. But the topics are quite different. Ringius' main concern is that mission should be the task of the Church and not of mission societies.

The questions of mission goals and motivation, i.e. missiology, are however the same. Melander is keen to say that missions are no longer "pioneer missions". According to her, the missionary should be a companion on the road and she highlights dialogue with other faiths. According to her, the attitude should be that the Buddhist becomes a better Buddhist through the encounter, the Muslim a better Muslim and so forth. "Mission is thus not about conversion to Christianity but a question of coming nearer to God in the tradition you are belonging to." (My translation). In this example, we see here a great change in the space of one hundred years.

With the WCC General Assembly in Uppsala 1968, something radically new happened. Authentic humanity and atonement in terms of the humble and weak were the new ideals. According to the meeting, "the world writes the Church's agenda". This immediately affected the CSM. First, the Church of Sweden Aid was coordinated with the CSM and, finally, at the beginning of the twenty-first century (in 2007), the CSM ceased completely to exist as an independent agency within the Church. The latter development is however, maybe more than anything else, a consequence of the new legal relationship between church and state in Sweden.

The year 1999 was the 125<sup>th</sup> anniversary of CSM. Two leading officials at that time in the Church of Sweden wrote an article in the *Swedish Missiological Themes* entitled "Mission and the Church of Sweden in the future". They wrote: "In a multicultural society it is increasingly difficult to see truth as something for all times given to protect, steward and use to convince others. Such a view leads to stagnation and the guarding of boundaries rather than the crossing of frontiers, cooperation, coexistence and deepened insights. The CSM's ecumenical profile and long experience of dialogue with peoples of other faiths has taught us that dialogue develops and enriches us." Here interfaith dialogue means exactly what Melander claimed some years later, i.e. a dialogue with no missionary or conversion aspirations

The implementation of the policy of Apartheid in the Republic of South Africa came to have decisive consequences for the CSM and its social and political responses.

### Chapter 3 International perspectives

Not only Swedish missions have faced momentous change during the last hundred years and especially in the last fifty to sixty years. All missions generally, including ecumenical bodies and the Roman Catholic Church, have experienced transformative change. These changes are the wider background to this empirical study on the missiology of the Church of Sweden Mission after 1945. For this purpose, I have scrutinized two major international handbooks on missiology and a Norwegian handbook. They are David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (1991); Stephan B. Bevans and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (2004); and Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken and Knud Jorgensen (eds.), *Missiologi I dag* (2<sup>nd</sup> edn, 2004).

These books present different definitions of mission. Bosch emphasizes the wider *Missio Dei* concept; Bevans and Schroeder underline the activity of the Church; and the Norwegians highlight the classic pietist definition of mission. My thesis analyses how these three volumes respectively each portray mission history.

Postmodernism is a key concept for Bosch. For Bosch, it is decisive that we are now in a transitory phase from modernism to postmodernism. Consequently, he aims to write a missiology for the postmodern world. Bevans and Schroeder describe their future missiology as 'prophet dialogue' and include dialogue, proclamation of the Gospel and working for liberation in their model. All three books start with the Triune God and a concept of *Missio Dei*. But they differ on what this signifies. Bosch sees *Missio Dei* as including all God's work, while Bevans and Schroeder have a more Church-oriented view. The Norwegians adhere to the theology of the Lausanne Charter and the Lausanne Movement.

All three books give an overview of recent developments in missiology, which is a beneficial background for my study.

## Chapter 4 The survey to all missionaries 2004-2005

At the beginning of this research project, in 2001, I distributed a short survey to certain people who had held leading positions within the CSM. Altogether ten persons were asked, and out of them six answered thoroughly. The following questions were asked:

1. What missiology was predominant when you came to CSM? Were there conflicting views within CSM?
2. What was the relationship between reality in sister Churches and the information given by CSM?
3. Was mission ecumenism important? Equally at home and abroad?
4. What affected the CSM most from within and from developments in the Church of Sweden?
5. How was CSM's position in the Church of Sweden changed?

The answers helped me prepare the survey to all missionaries and the focus-group discussions.

The pilot study formed the basis for the writing of a survey questionnaire. Exactly 810 surveys were sent out and precisely 500 were returned fully or partly answered. That is a responses frequency of 63.8 per cent.

Questions were asked about age, sex, education, job, work in the mission field, country of service, belonging to groupings in the Church of Sweden. Questions then centred on the missiology of the missionary and of CSM at the time of the individual's service as well as today.

The answers to the survey showed a clear tendency in the shift of motivation from mission to dialogue and from evangelisation to diaconal and humanitarian goals. These two latter groups of goals always received the highest points when questions were answered. Around a quarter of the missionaries were critical of this development. Around a fifth of the missionaries give no points whatsoever for religious aims and only stress the humanitarian ones. 38 per cent say that they have changed their own missiology while 40 per cent say that they have not. Women have been more radical in this shift than men. Older respondents tended to value evangelisation more. 55 per cent believed that the CSM has changed its missiology.

The answers are on a scale from theology type A, to type B and C. Roughly six out of ten also mention conversion as a goal but the new

type of goals always gets a higher rating on the given scale from one to seven. Between 75 and 90 per cent affirms the humanitarian goals. They also meant that the CSM had moved to a theology type C. It should be stressed that a good deal – about half – of the missionaries wanted to have both the old and the new missiology at the same time. They wish for dialogue but also preaching, the desire conversation but also conversion.

## Chapter 5 Focus group discussions in 2005

In this chapter the results from six different focus-group discussions on the topics of the theses are presented. The majority of the participants stated that the CSM had gone through major changes both theologically and practically, during the period under study, 1945–c. 1999. The first group was from the upper leadership of the CSM. A second represented the same level while the third group represented “mainstream missionaries”. The fourth consisted of “radicals” while the fifth group's members were pietists and the sixth mainly represented High Church groups in the Church of Sweden.

All-in-all, the discussions gave a complex picture of the changes in missionary theology within the CSM during the years 1945-1999. A minority stressed the continuity in mission thinking. In contrast, most of the participants meant that there had been profound change in the period after 1945 and that there have latterly been conflicting ideas within both theory and the practice of mission. Some saw this as a consequence of secularisation within the CSM and in the Church of Sweden at large. They claimed the focus had been changed from a biblical perspective to one mainly concerned with development aid. Those who believed in continuity of the CSM's aims reasoned that new perspectives had resulted in new ecumenical commitments and new ways for theology and interfaith dialogue while retaining the Missions' identity.

According to many respondents, developments in South Africa were also a decisive factor in the political changes that CSM has undergone and for attitudes to social theology and responsible leadership. The WCC's General Assembly held in Uppsala in 1968 also had considerable influence on the mission thinking of the CSM, as did more generally the Second Vatican Council. All respondents agreed that the

change from mission fields to sister Churches had involved profound changes. Three more aspects were underlined:

1. The change of Church- State relations between 1982 and 2000 has affected the CSM and the mission of the Church of Sweden. Some claimed that the politicization of the Church has increased and everything has become more centralised. According to others, this caused the gradual dismantling and finally the abolition of the CSM as the Church's independent mission agency.
2. Many mentioned the changes in the role of the missionary from about 1970. Lifelong missionary service had been modified into shorter contracts.
3. A factor mentioned is the large amounts money that came to the CSM from the governmental international developing agency (SIDA) during some twenty years, by which the distinctions between mission and development aid were further blurred.

All these factors were seen by the participants in the focus-groups as having influenced the missiology of CSM during the period 1945 to 1999. In the six focus groups, theologies of all three types (A, B, and C) were represented. When it comes to evaluating the development of the CSM's missiology they were however unanimous that it has moved from A and B to C.

## Chapter 6 Appeals for collections 1945-1999

The appeals for collections for CSM on Epiphany and on Mission Sunday were read in all churches in the Church of Sweden. They form a suitable material for analysis for several reasons: 1) They show in a concentrated way the motives for the collection of money; 2. They show what missiology is presented to the donors; 3) They could show changes over time; and 4) This was the most important contact between churchgoers and the CSM.

My analysis shows that evangelisation remained the overall motive that was given for the whole period. From the 1970s, diaconal motives were introduced and increased, but evangelisation was still the overall dominant motive. My research shows that on the one hand a wide-spread continuity over the whole period was provided by the emphasis on evangelisation, and on the other hand a certain change in diaconal

motives from the 1970s onwards, which were more often presented side-by-side with evangelisation.

The mission collection appeals have a much vaguer tendency when compared with the survey and the focus-group discussions. To sum up this point, there is a slight leaning towards more of a type C theology. Is this an adaptation to the anticipated views of the donors?

## Chapter 7 CSM from mission to dialogue? – comparing the investigations

The analytical tool given in Chapter 1 is here once again used in presenting my results. As regards the survey the questions asked had the aim of shedding light on the missionary's views on the missiology of CSM and their own missiological ideas. The survey shows that the group of missionaries is far from homogenous in their missiology. One quarter of them wished to place more emphasis on classical goals for mission, such as conversion. Another group, representing about a fifth of the total gave no value at all to religious goals. The largest group however stressed both conversion and dialogue, both Church and development aid. It is worth noting that the diaconal and humanitarian goals always received the highest rating.

Of the respondents, 55 per cent think that the CSM had changed its missiology during the period, while 38 per cent say that they have changed views themselves and in the same direction as the CSM.

Both the sex in combination with the job position held, were important general factors when answering. Women put forth secular, diaconal and humanitarian goals and values. More women than men were bearers of the new missiology.

Older persons tended more to stress evangelisation and conversion. Conservatives stressed conversion more but that does not mean that they did not find diaconal and humanitarian goals important.

All three studies point to a change from a theology type A to first type B and then on to C. In the survey, the missionaries stressed the social consequences of the Gospel and societal changes. Dialogue is stressed and conversion becomes less prominent. About a quarter of the mis-

sionaries does not accept these changes and wished for more proclamation of the Gospel.

Surprisingly, relatively little is to be found on interfaith dialogue in the printed CSM material. Only one CSM employee specialised in this for a few years. Such interfaith dialogue had no special budgetary allocation in the Mission. During the 1990s, a special quarterly was published by CSM dedicated to such dialogue. In the collection appeals there is no mentioning of interfaith dialogues. In practice, the CSM's work during its last few years remained focused on continued partnership with its sister Churches and on providing development aid.

# Appendix 1

Enkät



## Enkät till aktiva och f d missionärer och missionsarbetare inom Svenska kyrkan – undersökning om Svenska kyrkans missions och dess medarbetares missionssyn

Du lämnar dina svar anonymt i det bifogade innerkuvertet, som sänds in till institutionen med det frankerade yterkuvertet. Detta är nummerat, så att inkomna svar kan prickas av på sändlistan. Din anonymitet säkras genom att innerkuverten därefter skiljs från yterkuverten, innan de öppnas och bearbetningen av svaren påbörjas.

### 1. Din bakgrund

1. Alder: \_\_\_\_

2. Kön: man  kvinna

#### 3. Utbildning:

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> Folkskola               | <input type="checkbox"/> Universitets/högskolestudier |
| <input type="checkbox"/> Grundskola              | <input type="checkbox"/> Akademisk grundexamen        |
| <input type="checkbox"/> Realexamen              | <input type="checkbox"/> Högre akademisk examen       |
| <input type="checkbox"/> Student-/gymnasieexamen | <input type="checkbox"/> Övrig, nämligen _____        |

#### 4. Nuvarande eller förutvarande yrke (vid sidan av SKM):

- |   |  |
|---|--|
| <input type="checkbox"/> Läkare               | <input type="checkbox"/> Diakon                              |
| <input type="checkbox"/> Lärare               | <input type="checkbox"/> Präst                               |
| <input type="checkbox"/> Ingenjör/hantverkare | <input type="checkbox"/> Övr kyrkligt arbete, nämligen _____ |
| <input type="checkbox"/> Administratör        | <input type="checkbox"/> Övrigt, nämligen _____              |

5. Jag är/var anställd inom SKM som:

\_\_\_\_\_

6. med huvudsaklig uppgift att:

\_\_\_\_\_

7. Jag har huvudsakligen tjänstgjort mellan åren 19/20\_\_\_\_ och 19/20\_\_\_\_

8. Jag har tjänstgjort inom SKM i sammanlagt \_\_\_\_\_ år

9. Jag har tjänstgjort i följande länder:

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

10. Har du anknötning till någon särskild fromhetsriktning inom Svenska kyrkan?

- Ja  Nej  Vet ej

11. Om du har svarat ja, ange vilken riktning.

Gammalkyrklighet

Högkyrklighet

EFS

BV

KGF/SESG

Fridsförbunden

Annan inriktning: \_\_\_\_\_

## II. Ditt missionsarbete

På de kommande sidorna finns ett antal påståenden som tar upp frågor kring missionsnärstjänsten samt Svenska kyrkans Missions missionssyn och missionsmotivering under perioden efter andra världskriget. Läs igenom påståendena och markera genom att ringa in en vald siffra på den sjugradiga skalan efter varje påstående hur viktigt vart och ett av påståendena är. Siffran 1 anger att det inte alls är viktigt för dig, siffran 4 att det varken är viktigt eller oviktigt, siffran 7 att det är mycket viktigt för dig. Värdena 2 till och med 6 utgör följaktligen mellanlägen i stigande skala.

| Inte alls viktigt | Varken oviktigt eller viktigt |   |   |   |   | Mycket viktigt |  |
|-------------------|-------------------------------|---|---|---|---|----------------|--|
| 1                 | 2                             | 3 | 4 | 5 | 6 | 7              |  |

I några fall kommer du att få en fråga om hur väl påståenden stämmer. Här ska du svara genom att markera på motsvarande skala på samma sätt. Här anger siffran 1 att påståendet inte stämmer alls med verkligheten och siffran 7 att påståendet stämmer helt med verkligheten. Värdena 2 till och med 6 utgör följaktligen mellanlägen i stigande skala.

| Stämmer inte alls | Stämmer ungefär |   |   |   |   | Stämmer helt |  |
|-------------------|-----------------|---|---|---|---|--------------|--|
| 1                 | 2               | 3 | 4 | 5 | 6 | 7            |  |

### A. Hur oviktiga eller viktiga var följande mål för dig i ditt arbete som missionär, när du började ditt arbete inom SKM?

Att genom vittnesbörd och omvändelse vinna människor för Kristus.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

Att fördjupa människors tro och främja Kyrkans liv.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

Att hjälpa fattiga med utbildning eller sjukvård/sociala insatser.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

Att med mitt arbete bidra till fred och försoning.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

Att genom mitt arbete främja mänskliga rättigheter.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

Att lära mig för mitt arbete hemma i Svenska kyrkan.

| Inte alls viktigt | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | Mycket viktigt |
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|
|-------------------|---|---|---|---|---|---|---|----------------|

**B. Hur väl stämmer följande utsagor med din egentliga drivkraft att arbeta i missionen, så som du nu uppfattar den?**

Att "Kristi kärlek tvingade mig" att gå ut med evangeliet.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Att jag ville vara med och betala tillbaka den rika världens skuld.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Att jag ville arbeta för demokrati och mänskliga rättigheter

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

**C. Har din egen syn på missionen och motiven för den ändrats sedan du började?**

Ja  Nej  Vet ej

**D. Hur oviktigt eller viktigt upplever du det vara för ditt arbete i missionen att denna syn har förändrats/varit konstant?**

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**E. Om du svarat "Ja", på fråga C: ange hur oviktiga eller viktiga orsakerna nedan är/var för att du ändrat din uppfattning.**

Politiska frågor och strukturer blev viktigare för mig.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Jag ansåg att dialogen blev viktigare än att omvända den andre.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Mitt arbete inriktades mindre på förkunnselse och mer på hjälparbete.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Jag upplevde en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**F. När du kom hem/under hemmaperioder: Har du upplevt att din bild av verkligheten "på fältet" stämde överens med den bild som gavs gåvogivare, församlingarna och allmänheten genom SKM: s information i Sverige?**

Ja  Nej  Vet ej

**G. Upplevde/upplever du att det fanns/finns en spänning mellan dig själv och SKM vad gäller missionsyn och missionsmål? Välj ett av de fyra alternativen.**

Ja  Ja, så var det tidigare  Nej  Vet ej

**H. Besvaras om du valt något av ja-alternativen i fråga G: Har du inte upplevt eller upplevt denna spänning som problem i ditt arbete?**

Inte alls upplevt 1 2 3 4 5 6 7 Upplevt mycket starkt

**I. Hur oviktiga eller viktiga upplevde du att följande målsättningar var för Svenska kyrkans Mission, när du började ditt arbete där?**

Att uppfylla de krav Kristi kärlek ställer.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att vi i norr skulle lära av systerkyrkorna.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att bidra till fred och rättvisa.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att börja betala den rika världens skuld.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att främja, jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**J. Hur oviktiga eller viktiga anser du att följande grundläggande drivkrafter faktiskt är för SKM:s mission så som den bedrivs i dag?**

Att "Kristi kärlek tvingar oss".

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att vi i norr skulle lära av systerkyrkorna.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att bidra till fred och rättvisa.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att börja betala den rika världens skuld.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att främja, jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**K. Hur viktiga anser du personligen att följande grundläggande drivkrafter bör vara för SKM:s mission i dag?**

Att "Kristi kärlek tvingar oss".

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att med vittnesbörd och tjänst omvända människor och vinna dem för Kristus.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att fördjupa människors tro och främja den lokala kyrkans liv.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att vi i norr skulle lära av systerkyrkorna.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att hjälpa de fattiga med utbildning, sjukvård och sociala insatser.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att bidra till fred och rättvisa.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att börja betala den rika världens skuld.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

Att främja, jämställdhet, demokrati och mänskliga rättigheter.

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**L. Har enligt din mening Svenska kyrkans Mission förändrat sin missionssyn och sin missionsmotivering sedan 1945? Välj ett av de fyra alternativen.**

Ja  Ja, så var det tidigare  Nej  Vet ej

**M. Hur viktigt anser du att denna förändring eller detta bibehållande är?**

Inte alls viktigt 1 2 3 4 5 6 7 Mycket viktigt

**N. Besvara frågan om du valt något av ja-alternativen i fråga L:  
Hur väl stämmer de här uppräknade påståendena om följderna av förändringen med verkligheten?**

Politiska och sociala mål kom i förgrunden.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Dialogen sattes istället för missionsmålet.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Tonvikt lades mindre på förkunnelsen än på hjälparbete.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Det blev en bättre balans mellan missionsmålet, dialogen och den internationella diakonin, så att missionen fyller sin uppgift bättre.

Stämmer inte alls 1 2 3 4 5 6 7 Stämmer helt

Annan förändring, nämligen

---



---

O. Upplever du/upplevde du under din aktiva tid spänningar inom Svenska kyrkans Mission till följd av olika uppfattningar om vad mission är? Välj ett av de fyra alternativen.

Ja  Ja, så var det tidigare  Nej  Vet ej

P. Finns det något mer som du anser är viktig kunskap att tillföra i enkäten?

---

---

---

---

---

---

Tack för att du tog dig tid att besvara denna enkät!

Gustaf Björck

## Appendix 2

### Manual för fokusgrupperna

Huvudfrågan är:

Vilken missionssyn och motivering för missionens arbete uppfattade Ni var gällande under ert arbete för SKM?

Därunder:

Fanns det under min undersökningsperiod 1945-ca. 1999 uttryck för spänningar och variationer inom SKM mellan olika uppfattningar om mission?

Vilka händelser, idéer eller utvecklingstendenser tror ni mest har påverkat SKM?

a/ under er aktiva tid?

b/ under hela perioden fram till i dag?

Vad innebar möten med andra kyrkor och religioner för SKM?

## Appendix 3

### Motiv och innehåll i kollektcirkulären som helhet angivet för årtal för respektive cirkulär

Evangelisation, allmän: 45, 46, 46, 47, 48, 48, 49, 49, 50, 50, 51, 51, 52, 52, 53, 53, 54, 54,55 56, 56, 57, 58, 65, 71, 71, 72, 72, 73, 73, 74, 74, 75, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 80, 81, 81, 82, 82, 83, 83, 84, 84, 85, 86, 87, 87, 88, 89, 89, 90, 90, 91, 92, 92, 93, 93, 94, 94, 95, 95, 96, 97, 98, 98.

Evangelisation, pionjärmission (nya fält): 47.

Evangelisation, väckelse: 55.

Diakoni, nödhjälp: 45, 99.

Diakoni, allmän: 76, 85, 86, 88.

Diakoni, mänskliga rättigheter: 77, 78, 79, 96.

Några cirkulär har inte kunnat klassificeras enligt ovan. Cirkulär saknas för åren 1959-1964 samt 1966-1970. Cirkulären är här ovan klassade efter sin *huvudtendens*. Det betyder att många cirkulär innehåller flera motiv. Om man i stället noterar varje cirkulär med ett eller flera diakonala motiv får man följande bild: 45, 45, 47, 54, 58, 65, 72, 75, 76, 77, 80, 85, 85, 86, 87, 88, 88, 89, 89, 90, 92, 93, 93, 94, 96, 99.

## Appendix 4

### Rikskollekter till missionen och SKMs totala inkomster 1945-1995<sup>211</sup>

| År   | Kollekt i kr | Inkomst totalt | Andel i %           |
|------|--------------|----------------|---------------------|
| 1945 | 626.599      | 2.041.835      | 30,7                |
| 1950 | 1.078.728    | 3.138.870      | 34,4                |
| 1955 | 1.799.426    | 4.803.284      | 37,5                |
| 1960 | 2.767.317    | 6.503.344      | 42,6                |
| 1965 | 5.322.489    | 12.896.331     | 41,3                |
| 1970 | 10.054.593   | 28.265.131     | 36,6                |
| 1975 | 11.458.699   | 30.113.830     | 38,1                |
| 1980 | 14.309.000   | 39.643.000     | 36,1                |
| 1985 | 16.739.000   | 49.393.000     | 33,9                |
| 1990 | 16.862.000   | 62.852.000     | 26,2                |
| 1995 | 15.639.000   | 127.841.000    | 12,2 <sup>212</sup> |

<sup>211</sup> Här inräknat sjukvårdskollekten, samt den under vissa år upptagna rättshjälpskollekten/MR-kollekten Siffrorna är hämtade från Missionsstyrelsens verksamhetsberättelser till Allmänna Kyrkomötet respektive Ombudsmötet.

<sup>212</sup> Runt 1995 var SIDA-anslagets andel av budget som högst, 1994 var de 47 miljoner eller nästan 38 % av budget.



# Personregister

|                                |   |
|--------------------------------|---|
| Adorno, Theodor .....          | 59  |
| af Wingård, Carl Fredrik ..... | 32, 32 n, 119, 151  |
| Ahlstrand, Kajsa .....         | 11, 13, 13 n, 49 n, 50, 50 n  |
| Andrén, Anders.....            | 44, 81 n  |
| Backlund, Rune .....           | 107   |
| Barth, Karl .....              | 37, 56, 56 n, 70  |
| Beijer, Göran .....            | 114   |
| Berentsen, Jan-Martin.....     | 65, 65 n, 66, 66 n, 67 n, 155   |
| Berge, Lars.....               | 33, 33 n  |
| Berglund, Axel Ivar .....      | 44, 108, 123 n  |
| Bergman, Elisabet.....         | 78  |
| Bergman, Tore .....            | 78, 107 n, 108  |
| Bevans, Stephen.....           | 23, 23 n, 25, 26, 26 n, 27, 55 n, 56 n, 68, 68 n,<br>69, 69 n, 70, 70 n, 71, 71 n, 72, 101, 117, 150, 155         |
| Bexell, David .....            | 42  |
| Björck, Gustaf.....            | 11  |
| Björck, Gustaf Daniel .....    | 32, 32 n, 34, 34 n, 151   |
| Björck, Maria.....             | 9   |
| Blix, Johan .....              | 11  |
| Block, Ragnar .....            | 114   |
| Bosch, David J. ....           | 34 n, 55 n, 56 n, 57, 57 n, 58, 58 n 59, 59 n,<br>60, 60 n, 61, 61 n, 62, 62 n, 63, 63 n, 64, 64 n, 68, 75 n, 155 |
| Brodd, Sven-Erik .....         | 11  |
| Bromander, Jonas .....         | 11  |
| Broomé, Catharina.....         | 45  |
| Carey, William.....            | 31, 69  |
| Claesson, Anna Maria.....      | 22 n, 40, 40 n  |
| Dahl, Per .....                | 11  |
| Dahlqvist, Gunnar.....         | 41  |
| Dahlqvist, Siri.....           | 41  |
| Diehl, Carl Gustaf.....        | 39, 42, 43, 44  |
| Eidem, Erling.....             | 13, 13 n, 14  |
| Eilert, Håkan.....             | 45, 107 n, 108  |

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| Elmgren, Staffan.....           | 11   |
| Engdahl, Hans.....              | 108  |
| Engelsviken, Tormod.....        | 65 n, 66, 66 n, 67 n, 155  |
| Envall, Bertil.....             | 42   |
| Farquhar, J. N. ....            | 34   |
| Fjärstedt, Björn.....           | 10, 75, 107, 108, 114  |
| Fornberg, Tord.....             | 107 n, 108   |
| Fosséus, Helge.....             | 42   |
| Furberg, Tore.....              | 22, 22 n, 33, 33 n, 34 n, 35, 35 n, 42 n, 107, 114,<br>114 n, 120, 120 n, 122 n, 149 |
| Fyrlund, Björn.....             | 11   |
| Guder, Darrel.....              | 70   |
| Gutiérrez, Gustavo.....         | 63, 71   |
| Gärtner, Bertil.....            | 108  |
| Habermas, Jürgen.....           | 59   |
| Hagberg, Markus.....            | 11   |
| Hallbjörner, Sture.....         | 108  |
| Hallencreutz, Carl Fredrik..... | 29 n, 37 n, 41, 41 n, 45   |
| Hammar, KG.....                 | 44   |
| Hannerz, Stig.....              | 44   |
| Harlin, Tord.....               | 108  |
| Hartenstein, Karl.....          | 56 n   |
| Heikkinen, Pekka.....           | 107 n, 108   |
| Helander, Gunnar.....           | 52   |
| Henningsson, Jan.....           | 45, 51, 147  |
| Hermansson, Ingvar.....         | 107 n, 108   |
| Hermansson, Tyyne.....          | 108  |
| Heüman, Ernst.....              | 42   |
| Hick, John.....                 | 59   |
| Hoekendijk, Christiaan.....     | 61, 112 n  |
| Holmdahl, Maria.....            | 9  |
| Horkheimer, Max.....            | 59   |
| Hyun Kyung, Chung.....          | 55   |
| Ingvarsson, Bengt.....          | 108  |
| Johansson, Alma.....            | 40   |
| Jonson, Jonas.....              | 44   |
| Kalin, Yngve.....               | 109  |
| Kalm, Ingvar.....               | 22, 22 n, 120, 120 n   |
| Kim, Kirsteen.....              | 25, 26   |
| Klasson Sundin, Maria.....      | 50, 50 n   |
| Knitter, Paul.....              | 59   |

|                              |   |
|------------------------------|---|
| Kraemer, Hendrik .....       | 37  |
| Kuhn, Thomas .....           | 59  |
| Laman, Karl-Edvard .....     | 39  |
| Lande, Aasulv .....          | 108   |
| Larsson, Birgitta .....      | 107, 107 n  |
| Leis-Peters, Anette .....    | 11  |
| Lind, Hilda .....            | 45, 50  |
| Lindgren, Tommy .....        | 11  |
| Lundberg, Magnus .....       | 11  |
| Lundqvist, Karl Axel .....   | 23, 23 n, 120, 120 n  |
| Melander, Veronica .....     | 46, 47, 47 n, 154   |
| Morgan, David .....          | 16 n, 103 n, 104, 105 n   |
| Nai Chiu Poon, Michael ..... | 25  |
| Nathorst, Ruth .....         | 40  |
| Nelson, Henrik .....         | 114   |
| Nordin, Hans-Erik .....      | 143   |
| Odén, Bertil .....           | 19, 19 n  |
| Pernander, Jens .....        | 11  |
| Petersen, Emelie .....       | 32  |
| Petersson, Kjell .....       | 11  |
| Petrén, Erik .....           | 44  |
| Pétursson, Pétur .....       | 22, 22 n, 23  |
| Rahner, Karl .....           | 70  |
| Reichelt, Karl Ludwig .....  | 33, 37, 39, 44, 45, 47, 111, 152  |
| Repstad, Pål .....           | 16 n, 103, 103 n  |
| Ringius, Henrik Florus ..... | 46, 46 n, 47, 153, 154  |
| Ritschl, Albert .....        | 37  |
| Rosenius, Carl Olof .....    | 32  |
| Sandahl, Dag .....           | 11  |
| Sandegren, Johannes .....    | 39 n, 42  |
| Sarja, Karin .....           | 79, 79 n, 93, 93 n  |
| Schartau, Henric .....       | 46  |
| Schroeder, Roger .....       | 23, 23 n, 25, 26, 26 n, 27, 55 n, 56 n, 68, 68 n,<br>69, 69 n, 70, 70 n, 71, 71 n, 72, 101, 117, 150, 155 |
| Scott, George .....          | 32, 119   |
| Solem, Jermunn .....         | 11  |
| Stamoolis, James J. ....     | 55 n, 70  |
| Steed, Christopher .....     | 11  |
| Steen, Henrik .....          | 38  |
| Strandvik, Sigfrid .....     | 42  |
| Sundberg, Anton Niklas ..... | 33, 34  |

|                           |   |
|---------------------------|---|
| Sundby, Olof.....         | 114   |
| Sundgren, Erik .....      | 42  |
| Sundkler, Bengt .....     | 22, 22 n, 28, 28 n, 29 n, 32, 32 n, 37 n, 42, 44,<br>119 n, 120, 120 n, 149 |
| Söderblom, Nathan .....   | 31, 35, 36, 37, 37 n, 41, 41 n, 111, 152                                    |
| Söderström, Hugo .....    | 114   |
| Tergel, Alf .....         | 11  |
| Tottie, Henry W .....     | 33, 35, 80, 80 n  |
| Ucko, Hans .....          | 45, 50, 51 n, 75  |
| van Gelder, Craig.....    | 70  |
| Warneck, Gustav .....     | 35  |
| Weiderud, Peter .....     | 50  |
| Wejryd, Cecilia .....     | 121, 121 n  |
| Weman, Gunnar .....       | 107   |
| Westman, Knut B. ....     | 40  |
| Wibeck, Victoria.....     | 16 n, 103, 103 n, 104 n, 105 n, 106 n                                       |
| von Sicard, Sigvard ..... | 44  |
| Åberg, Göran .....        | 11  |
| Åmell, Katrin .....       | 45  |

# Källor och Litteratur

## Otryckt material

### **Uppsala**

Kyrkokansliets arkiv, Uppsala

*Svenska kyrkans missions Arkiv  
Missionsstyrelsens protokoll  
Arbetsutskottets protokoll*

## Tryckt material

### **Hos författaren**

*Kollektcirkulär för Trettondedagen och Missionsdagen 1965, 1971-1999.*

### **Övrigt**

*Allmänna kyrkomötets protokoll med Bihang  
Kyrkomötets och ombudsmötets protokoll*

## TIDSKRIFTER

*Svenska kyrkans missionsstyrelses Årsbok*

*Svenska kyrkans missions Årsbok*

*Svenska kyrkans missionstidning*

*Svensk Missionstidskrift*

*Svensk Kyrkotidning*

*Svensk Teologisk Kvartalskrift*

*Tro möter tro med KJ-information*

## Övriga källor och litteratur

Ahlstrand, Kajsa. ”Guds missions rörelser” i: Svenska kyrkans mission. Uppsala, 1999, sid. 27-30.

Ahlstrand, Kajsa. *Mission: ett spel med många röster*. (Tro & Tanke 2000:1), Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 2000.

Ahonen, Tiina. *Transformation through Compassionate Mission: David J. Bosch's Theology of Evangelization*. Helsingfors: Luther-Agricola-Society, 2003.

Andrae, Tor. *Nathan Söderblom in memoriam*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1931.

Andrén, Åke. ”Missionärsvigning eller missionärssändning” i: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 45 (1969), sid. 168 ff.

Axelsson, Sigbert. *Missionens ansikte*. Lund: Signum, 1976.

Barbosa da Silva, Antonio. ”Mission eller dialog?”, I: Nygren, Tomas, Eriksson, Lars Olov och Rehnman, Sebastian (red.), *Med smak av nåd*. Örebro: Libris, 2000.

Berge, Lars. *The Bambatha Watershed: Swedish missionaries, African Christians and an evolving Zulu church in rural Natal and Zululand 1902-1910*. Uppsala: SIM, 2000.

Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll: Orbis, 1992.

- Bevans, Stephen B. & Schroeder, Roger P. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll: Orbis, 2004.
- Bevans, Stephen B & Schroeder, Roger P. *Prophetic Dialogue: reflections on Christian Mission Today*. Maryknoll: Orbis, 2011.
- Björck, Gustaf. *Sverige i Jerusalem och Betlehem*. Uppsala: SIM, 2000.
- Björck, Gustaf Daniel. *Högmessopredikningar*. Stockholm, 1895.
- Bodin, Märta. *Mission i förändring: perspektiv på Skara stift och Svenska kyrkans mission 1874-2009*. Skara: Skara stiftshistoriska sällskap, 2010.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis, 1991.
- Bohman, Barbro. *Mission och gudstjänstrum: Kyrkobyggnadsfrågor i svensk mission 1870-1990*. Lund: Liber förslag & Gleerups, 1983.
- Brattgård, Helge. *Bibeln och människan i Magnus Friedrich Roos teologi: en systematisk studie i württembergspietism*. Lund: Gleerups, 1955.
- Bria, Ion. *Martyria Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today*. Genève: World Council of Churches, 1980.
- Brundin, Gunnar. *En Missionerande kyrka: Svenska kyrkans mission genom 50 år*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse, 1924.
- Bäckström, Anders, Edgardh Beckman, Ninna, Petersson, Per. *Religiös förändring i norra Europa: en studie av Sverige från "statskyrka till fri folkkyrka"*, Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet, 2004.
- Bärfverfeldt, Arvid, *Svenska kyrkans mission 75 år*. Uppsala: Missionsstyrelsen, 1949.
- Carmesund, Ulf. *Refugees or Returnees: European Jews, Palestinian Arabs and the Swedish Theological Institute in Jerusalem around 1948*. Uppsala: SIM, 2010.
- Claesson, Anna Maria. *Kinesernas vänner: en analys av missionens berättelse som ideologi och utopi*. Jönköping: Jönköpings läns museum, 2001.
- Den svenska kyrkohandboken. Lund: C.W.K. Gleerup, 1942.
- Den svenska kyrkohandboken II. Stockholm: Verbum, 1988.
- Eidem, Erling. "Bibliska missionstankar" i: *Svenska kyrkans missionsstyrelsés Årsbok 1945*. Uppsala, 1945, sid. 7-29.
- Edvardsson, Lars. *Kyrka och judendom: svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelmissionens verksamhet 1875-1975*. Lund: Liber läromedel & Gleerup, 1976.

- Fjärstedt, Biörn och Gärtner, Bertil. *Missionens nya ansikte*. Uppsala: Svenska kyrkans mission, 1990.
- Forskningsetiska principer inom humanistisk-samhällsvetenskaplig forskning*. Stockholm: Vetenskapsrådet, n.d.
- Furberg, Tore. *Kyrka och Mission i Sverige 1868-1902: Svenska kyrkans missions tillkomst och första verksamhetstid*. Uppsala: SIM, 1962.
- Furberg, Tore. *Ett ekumeniskt tecken: Svenska kyrkans biskopsämbete i mission och ekumenikunder första hälften av 1900-talet*. Uppsala: SIM, 2004.
- Gerle, Elisabeth. *In search of a Global ethics: Theological, Political, and Feminist Perspectives based on a Critical Analysis of JPIC and Womp*. Lund: Lund University Press, 1995.
- Griener, Georg E. *Ernst Troeltsch and Herman Schell: Christianity and the world religions: An Ecumenical Contribution to the History of Apologetics*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.
- Grönqvist, Vivi-Ann (red.). *Siri Dahlquist: psalmförfattare, prästfru och teolog*. Skellefteå: Artos, 2012.
- Guds vägar: judendom och kristendom*. Svenska kyrkan, 2002.
- Gunner, Göran. *När tiden tar slut: motivförsjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*. Stockholm: Teologiska högskolan, 1996.
- Gustafsson, Göran (red.). *Religiös förändring i Norden 1930-1980*. Malmö: Liber förlag, 1985.
- Hallencreutz, Carl Fredrik. *Kraemer Towards Tambaram: A Study in Hendrick Kraemer's Missionary Approach*. Uppsala: SIM, 1966
- Hallencreutz, Carl Fredrik. *Till alla folk ...: ur SKMs historia*. Stockholm: Proprius, 1985.
- Hallencreutz, Carl Fredrik. *Missionsvetenskapliga perspektiv*. Uppsala: SIM 1991.
- Inglehart, Ronald. "Aggregate Stability and Individual-Level Flux in Mass Belief Systems: The Level of Analysis Paradox", *The American Political Science Review*, 79:1 (1985), sid. 97-116.
- Hermansson, Mats. *Mission i Retur – Ett inslag i Svenska kyrkans mission*. Uppsala: SIM, 1999.
- Jakobsson, Stiv. *Am I not a Man and a Brother?: British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies 1786-1838*, Lund: Gleerup, 1972.
- Jarlert, Anders. *Ämbete och tro: En undersökning av den kyrkliga debatten i Göteborgs stift under slutet av 1800-talet*. Stockholm: Almquist & Wicksell International, 1984.

- Kalm, Ingvar. *Missionen i Linköpings stift: Biträdesmissions-sällskapets verksamhet 1841-1895*. Uppsala: SIM, 1977.
- Klasson Sundin, Maria & Weiderud, Peter. "Mission and the Church of Sweden in the Future" i *Svensk Missionstidskrift* 88 (2000)1, sid. 45-57.
- Kollekter i Svenska kyrkan*. Uppsala: Svenska Kyrkans Centralstyrelse, 1995.
- Kyrkoordning – med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan*. Stockholm: Verbum, 1999.
- Larsson, Birgitta. *Conversion to Greater freedom?: Women, Church and Social Change in North-Westerns Tanzania under Colonial Rule*, Uppsala: Uppsala universitet, 1991.
- Lundquist, Karl Axel. *Från prästvælde till lekmannastyre: Evangeliska fosterlands-stiftelsen som inomkyrklig lekmannarörelse i Skelleftebygden: speglad i riksperspektivet*. Skellefteå: Artos, 2008.
- Lundström, Klas. *Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement*. Uppsala: SIM, 2006.
- Mission och evangelisation: ett ekumeniskt dokument*. Älvsjö: Verbum, 1984.
- Morgan, David L. *Focus Groups as Qualitative Research*, 2:a upplagan, Thousand Oaks: Sage, 1997.
- Melander, Veronica. "Milstolpar i hundra års missionsteologi" i: *Svensk Kyrkotidning* 1/2 (2005) sid. 9-14.
- Merton, Robert K., Marjorie Fiske & Patricia Kendall P. *The Focused Interview: A manual of Problems and Procedures*. Glencoe: Free press, 1956.
- Merton, Robert K., Marjorie Fiske & Patricia L. Rendall, *The Focused Interview: A Manual of Problems and Procedures*, 2:a upplagan, New York: Free Press, 1990.
- Missiologi i dag*. Red. Berentsen, Jan-Martin et al. Oslo: Universitetsforlaget, 2004.
- Niebuhr, Richard. *Christ and Culture*. London: Faber, 1952.
- Odén Bertil. *Biståndets idéhistoria: Från Marshallhjälp till milleniumål*. Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Olsen, Rolv. "Prevailing winds": *An analysis of the Liturgical Inculturation Efforts of Karl Ludvig Reichelt*. Lund: Centre for Theology and Religious Studies, 2007
- Persson, Per-Erik (red.). *Allting nytt: en bok om Uppsala 68*. Stockholm: Verbum, 1968.
- Pétursson, Pétur. "Missionsmål och missionsideologier", Tro & Tanke 1991:8. Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1991.

- Race, Alan. *Christians and Religious Pluralism*. London: SCM Press, 1983.
- Repstad, Pål. *Närhet och distans: Kvalitativa metoder i samhällsvetenskap*. 4 upplagan. Lund: Studentlitteratur, 2007.
- Ringius, Henrik Florus. ”Ett ord i missionsfrågan”, i: *En kristlig undervisning om Kristi rike: en årgång predikningar*, band II, sid. 311-322. Kungälv: Lutherstiftelsen, 1977.
- Rodhe, Edvard. *Svenska kyrkan omkring sekelskiftet*. Stockholm: Diakonistyrelsen, 1930.
- Rogers, Everett M. *Diffusion of Innovations*, 5:e upplagan. New York: Free Press, 2003.
- Rubin, Lars. *Engagemang i Lutherhjälpen: Studier av motiv och drivkrafter hos frivilligt aktiva*. Lund: Lunds universitets kyrkohistoriska arkiv, 2000.
- Ryman, Björn. *Lutherhjälpens första 50 år: 1947-1997*. Stockholm: Verbum, 1997.
- Sandegren, P. ”Tamulkyrkan” i: *Nordisk Familjebok* 3:e Upplagan. Stockholm 1923-1927. Sp. 1298 f.
- Sarja, Karin. ”Ännu en syster till Afrika”: *Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876-1902*. Uppsala: SIM, 2002.
- Sarja, Karin ”Gå ut och gör alla folk till lärjungar’: om svensk mission. I Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria*, vol. 7, Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid, 2003, sid. 340-352.
- Sharpe, Eric J. *Not to destroy but to fulfil: The Contribution of J.N. Farquhar to protestant Missionary Thought in India before 1914*. Uppsala: SIM, 1965.
- Sharpe, Eric J. ”New Directions in the Theology of Mission” i: *The Evangelical Quarterly* (46:1) 1974, sid. 8-24.
- Småberg, Maria. ”Att bevittna det ousägliga – Alma Johansson och massakern på armenierna 1915.” I: *Vetenskaps societets årsbok*. Lund: Vetenskaps societeten, 2007, sid. 108-127.
- Schnepper A E. *Mission und Geld*. Wuppertal: R Brockhaus, 2007.
- Stamoolis, James J. *Eastern Orthodox mission theology today*, 2:a upplagan. Eugene: Wipf and Stock, 2001.
- Sundkler, Bengt. *Svenska Missions sällskapet 1835-1876: missions tankens genombrott och tidigare historia i Sverige*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1937.
- Sundkler Bengt. *Nathan Söderblom: His Life and Work*. Lund: Gleerup, 1968.
- Sundkler, Bengt. *Missionens värld*. 2:a upplagan, Stockholm: Svenska Bokförlaget, 1970.

- Sundkler, Bengt. *Nathan Söderblom och hans möten*. Stockholm: Gummessons, 1975.
- Söderblom, Nathan. *Gudströns uppkomst: studier*. Stockholm: Geber, 1914.
- The Uppsala Report 1968: official report of the fourth Assembly of the World Council of Churches, Uppsala July 4-20, 1968. Ed. By Norman Goodall. Genève: WCC, 1968.
- Thidevall, Sven. *Folkkyrkans tid*. Järlåsa: Ordbruket, 2005.
- Tottie, H. W. *Evangelistik*. Uppsala: W. Schultz, 1892.
- Trost, Jan. *Enkätboken*. 2:a upplagan, Lund: Studentlitteratur, 2001.
- Tworney, Gerald S. "The "preferential option for the poor". I: *Catholic social thought from John XXIII to John Paul II*. N.Y.: Edwin Mellen Press, 2005.
- Vicedom, Georg F. *Missio Dei: Einführung in eine Theologie der Mission*. München: Chr. Kaiser, 1958.
- Wejryd, Cecilia. *Svenska kyrkans syföreningar 1844-2003*. Stockholm: Verbum, 2005.
- Wibeck, Victoria. *Fokusgrupper: om fokuserade gruppintervjuer som undersökningsmetod*. Lund: Studentlitteratur, 2000
- Wibeck, V. *Fokusgrupper: om fokuserade gruppintervjuer som undersökningsmetod*, 2:a upplagan. Lund: Studentlitteratur, 2010.
- Winqvist Hollman, Gunhild (red.). *Tecken i tiden: om Svenska kyrkans mission 1974-2004*. Uppsala: Svenska kyrkans mission, 2004.
- Wikström, Lester, Eckerdal, Ingrid och Fogelberg Martin. *Mission vad är det?: liten illustrerad missionskatekes inför 80-talet*. Stockholm: Skeab & Verbum, 1979.
- Wilson, F. R. (ed.) *The San Antonio Report*. Geneva: World Council of Churches, 1990.
- Åberg, Göran. *Emilie Petersen, "Mormor på Herrestad" och hennes nätverk*. Lund: Arcus, 2005.
- Öberg, Ingemar. *Luther och Världsmissionen: historisk-systematiska studier med särskild hänsyn till bibelutläggningen*. Åbo: Åbo akademi, 1991.
- Österlin, Lars. *Korstågen till Kina: linjer i protestantisk Kinamission*. Malmö: Sekel, 2005.



# Studia Missionalia Upsaliensia & Svecana

This publication is part of the *Studia Missionalia Svecana* series, published by the Swedish Institute of Mission Research, Uppsala, Sweden. Books can be ordered from Uppsala University online shop at <http://www.ub.uu.se/actashop/> or through e-mail at [acta@ub.uu.se](mailto:acta@ub.uu.se)

Studia Missionalia Upsaliensia ISSN 0585-5373

Editors: 1-27 (I-XXVII) Bengt Sundkler, 28-69 (XXVIII-LXIX) Carl F. Hallencreutz, 70-80 (LXX-LXXX) Alf Tergel.

- 1 (I) Peter Beyerhaus (1956). *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem.*
- 2 (II) Bengt Sundkler (1960). *The Christian Ministry in Africa.*
- 3 (III) Henry Weman (1960). *African Music and the Church in Africa.*
- 4 (IV) Tore Furberg (1962). *Kyrka och Mission i Sverige 1868-1901. Svenska kyrkans missions tillkomst och första verksamhetstid.*
- 5 (V) Eric J. Sharpe (1965). *Not to Destroy but to Fulfil: The Contribution of J. N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914.*
- 6 (VI) Carl-Johan Hellberg (1965). *Missions on a Colonial Frontier West of Lake Victoria: Evangelical Missions in North-West Tanganyika to 1932.*
- 7 (VII) Carl F. Hallencreutz (1966). *Kraemer towards Tambaram: A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach.*
- 8 (VIII) Johannes Aagaard (1967). *Mission, Konfession, Kirche: Die Problematik ihrer Integration im 19. Jahrhundert in Deutschland. I, II.*
- 9 (IX) Gustav Bernander (1968). *Lutheran Wartime Assistance to Tanzanian Churches 1940-1945.*
- 10 (X) Sigfrid Estborn (1968). *Johannes Sandegren och hans insats i Indiens kristenhet.*
- 11 (XI) Peter Beyerhaus and Carl F. Hallencreutz (eds.) (1969). *The Church Crossing Frontiers: Essays on the Nature of Mission. In Honour of Bengt Sundkler.*

- 12 (XII) Sigvard von Sicard (1970). *The Lutheran Church on the Coast of Tanzania 1887-1914 with Special Reference to the Evangelical Lutheran Church in Tanzania, Synod of Uzaramo-Uluguru.*
- 13 (XIII) David Lagergren (1970). *Mission and State in the Congo: A Study of the Relations between Protestant Missions and the Congo Independent State Authorities with Special Reference to the Equator District, 1885-1903.*
- 14 (XIV) Sigbert Axelson (1970). *Culture Confrontation in the Lower Congo: From the Old Congo Kingdom to the Congo Independent State with Special Reference to the Swedish Missionaries in the 1880's and 1890's.*
- 15 (XV) Per Oesterbye (1970). *The Church in Israel: A Report on the Work and Position of the Christian Churches in Israel, with Special Reference to the Protestant Churches and Communities.*
- 16 (XVI) Marja-Liisa Swantz (1970). *Ritual and Symbol in Transitional Zaramo Society with Special Reference to Women.*
- 17 (XVII) Stiv Jakobsson (1972). *Am I not a Man and a Brother? British Missions and the Abolition of the Slave Trade and Slavery in West Africa and the West Indies 1786-1838.*
- 18 (XVIII) Jonas Jonson (1972). *Lutheran Missions in a Time of Revolution: The China Experience 1944-1951.*
- 19 (XIX) Tord Harlin (1973). *Spirit and Truth: Religious Attitudes and Life Involvements of 2200 African Students. I, II.*
- 20 (XX) Carl F. Hallencreutz, Johannes Aagaard and Nils E. Bloch-Hoell (eds.) (1974). *Missions from the North, Nordic Missionary Council 50 Years.*
- 21 (XXI) Josiah M. Kibira (1974). *Church, Clan, and the World.*
- 22 (XXII) Axel-Ivar Berglund (1976). *Zulu Thought-Patterns and Symbolism.*
- 23 (XXIII) Ingemar Bergmark (1974). *Kyrka och sjöfolk. En studie i Svenska kyrkans sjömansvård 1911-1933.*
- 24 (XXIV) Håkan Eilert (1974). *Boundlessness. Studies in Karl Ludwig Reichelt's Missionary Thinking with Special Regard to the Buddhist-Christian Encounter.*
- 25 (XXV) Sven Arne Flodell (1974). *Tierra nueva. Svensk grupputvandring till Latinamerika. Integration och församlingsbildning.*
- 26 (XXVI) Håkan Zetterquist (1974). *Stad och stift. Stiftsbildning och församlingsdelningar i Stockholm 1940-1956.*

- 27 (XXVII) Olav Saeverås (1974). *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944-1969 with Special Reference to the Evangelical Church Mekane Yesus and the Lutheran Missions.*
- 28 (XXVIII) Ingvar Kalm (1976). *Missionen i Linköpings stift. Biträdesmissionssällskapets verksamhet 1841-1875.*
- 29 (XXIX) Bengt Sundkler (1976). *Zulu Zion and Some Swazi Zionists.*
- 30 (XXX) Herman Schlyter (1976). *Der China-Missionar Karl Gützlaff und seine Heimatbasis: Studien über das Interesse des Abendlandes an der Mission des China-Pioniers Karl Gützlaff und über seinen Einsatz als Missionserwecker.*
- 31 (XXXI) Carl F. Hallencreutz (1977). *Dialogue and Community: Ecumenical Issues in Inter-Religious Relationships.*
- 32 (XXXII) Gustav Arén (1978). *Evangelical Pioneers in Ethiopia: Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus.*
- 33 (XXXIII) T. E. Yates (1978). *Venn and Victorian Bishops Abroad: The Missionary Policies of Henry Venn and their Repercussions upon the Anglican Episcopate of the Colonial Period 1841-1872.*
- 34 (XXXIV) Carl-Johan Hellberg (1979). *A Voice of the Voiceless: The Involvement of the Lutheran World Federation in Southern Africa 1947-1977.*
- 35 (XXXV) John Hultvall (1981). *Mission och revolution i Centralasien. Svenska Missionsförbundets mission i Östturkestan 1892-1938.*
- 36 (XXXVI) Emmet E. Eklund (1983). *Peter Fjellstedt: Missionary Mentor to Three Continents.*
- 37 (XXXVII) John Lundmark (1983). *Det splittrade gudsfolket och missionsuppdraget. En studie i relationen mellan kyrkan och judendomen.*
- 38 (XXXVIII) Manfred Lundgren (1984). *Proclaiming Christ to His World: The Experience of Radio Voice of the Gospel, 1957-1977.*
- 39 (XXXIX) Carl F. Hallencreutz et al. (ed.) (1984). *"Daring in Order to Know": Studies in Bengt Sundkler's Contribution as Africanist and Missionary Scholar.*
- 40 (XL) Hugo Söderström (1984). *God Gave Growth: The History of the Lutheran Church in Zimbabwe 1903-1980.*
- 41 (XLI) Per Erik Gustafsson (1984). *Tiden och tecknen. Israelsmission och Palestinabild i det tidiga Svenska Missionsförbundet. En studie i apokalyptik och mission c:a 1860-1907.*
- 42 (XLII) Sigfrid Deminger (1985). *Evangelist på indiska villkor. Stanley Jones och den indiska renässansen 1918-1930.*

- 43 (XLIII) Agnes Chepkwony (1987). *The Role of Non-Governmental Organizations in Development: A Study of the National Christian Council of Kenya (NCCCK), 1963-1978.*
- 44 (XLIV) Johnny Bakke (1986). *Christian Ministry: Patterns and Functions within the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus.*
- 45 (XLV) Åsa Dalmalm (1985). *L'Église à l'épreuve de la tradition: La Communauté Évangélique du Zaïre et le Kindoki.*
- 46 (XLVI) Aasulv Lande (1988). *Meiji Protestantism in History and Historiography.*
- 47 (XLVII) Tord Fornberg (1988). *Jewish-Christian Dialogue and Biblical Exegesis.*
- 48 (XLVIII) John S. Pobee (1991). *Religion and Politics in Ghana.*
- 49 (XLIX) Anders P. Hovemyr (1989). *In Search of the Karen King: A Study in Karen Identity with Special Reference to 19th Century Karen Evangelism in Northern Thailand.*
- 50 (L) Carl F. Hallencreutz (ed.) (1990). *Pehr Högströms Missionsförrättningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria.*
- 51 (LI) Karl-Johan Lundström (1990). *The Lotuho and the Verona Fathers: A Case Study of Communication in Development.*
- 52 (LII) Lissi Rasmussen (1990). *Religion and Property in Northern Nigeria: Socio-economic Development and Islamic and Christian Influence in Northern Nigeria, with Special Reference to the Rights and Views of Property among the Birom and Kilba.*
- 53 (LIII) John Hultvall (1991). *Mission och vision i Orienten. Svenska Missionsförbundets mission i Transkaukasien-Persien 1882-1921.*
- 54 (LIV) Alf Helgesson (1994). *Church, State and People in Mozambique: An Historical Study with Special Emphasis on Methodist Developments in the Inhambane Region.*
- 55 (LV) José Marin Gonzales (1992). *Peuples indigènes, missions religieuses et colonialisme interne dans l'Amazonie Péruvienne.*
- 56 (LVI) António Barbosa da Silva (1992). *Is there a New Imbalance in Jewish-Christian relations? An Analysis of the Theoretical Presuppositions and Theological Implications of the Jewish-Christian Dialogue in the Light of the World Council of Churches' and the Roman Catholic Church's Conceptions of Inter-Religious Dialogue.*
- 57 (LVII) Kajsa Ahlstrand (1993). *Fundamental Openness: An Enquiry into Raimundo Panikkar's Theological Vision and its Presuppositions.*

- 58 (LVIII) Eskil Forslund (1993). *The Word of God in Ethiopian Tongues: Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus.*
- 59 (LIX) Joel Yrlid (1994). *Mission och kommunikation. Den kristna missionen och transportnätets utveckling i Belgiska Kongo/Zaire 1878-1991.*
- 60 (LX) Olaus Brännström (1994). *Peter Fjellstedt. Mångsidig men entydig kyrkoman.*
- 61 (LXI) Tord Fornberg (1995). *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today: The Bible in a World of Many Faiths.*
- 62 (LXII) Josef Nsumbu (1995). *Culte et Société: Le culte Chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africaine: cas du chant dans la Communauté Evangélique du Zaïre.*
- 63 (LXIII) Carl-Johan Hellberg (1997). *Mission, Colonialism and Liberation: The Lutheran Church in Namibia 1840-1966.*
- 64 (LXIV) Göran Gunner (1996). *När tiden tar slut. Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel.*
- 65 (LXV) Gurli Hansson (1996). *Mwana Ndi Mai: Toward an Understanding of Preparation for Motherhood and Child Care in the Transitional Mberengwa District, Zimbabwe.*
- 66 (LXVI) Øyvind M. Eide (1996). *Revolution and Religion in Ethiopia: A Study of Church and Politics with Special Reference to the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus, 1974-1985.*
- 67 (LXVII) Canaan Sodindo Banana (1996). *The Church and the Struggle for Zimbabwe: From the Programme to Combat Racism to Combat Theology.*
- 68 (LXVIII) Veronica Melander (ed.) (1997). *Culture Confrontation and Local Mobilization: Essays in Honour of Sigbert Axelsson.*
- 69 (LXIX) Arne Tolo (1998). *Sidama and Ethiopian: The Emergence of the Mekane Yesus Church in Sidama.*
- 70 (LXX) Katrin Åmell (1998). *Contemplation et dialogue: Quelques exemples de dialogue entre spiritualités après le concile Vatican II.*
- 71 (LXXI) Veronica Melander (1999). *The Hour of God? People in Guatemala Confronting Political Evangelicalism and Counter-insurgency (1976-1990).*
- 72 (LXXII) Ngwabi Bhebe (1999). *The ZAPU and ZANU Guerrilla Warfare and the Evangelical Lutheran Church in Zimbabwe.*
- 73 (LXXIII) Carl F. Hallencreutz (1998). *Religion and Politics in Harare 1890-1980.*

- 74 (LXXIV) Bengt Sundkler & Christopher Steed (2000). *A History of the Church in Africa*.
- 75 (LXXV) Gustav Arén (1999). *Envoys of the Gospel in Ethiopia: In the Steps of the Evangelical Pioneers 1898-1936*.
- 76 (LXXVI) Oddbjörn Leirvik (1999). *Images of Jesus Christ in Islam: Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*.
- 77 (LXXVII) Oscar Stenström (1999). *Proverbes des Bakongo*.
- 78 (LXXVIII) Lars Berge (2000). *The Bambatha Watershed: Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902-1910*.
- 79 (LXXIX) Johan Hasselgren (2000). *Rural Batak, Kings in Medan: The Development of Toba Batak Ethnoreligious Identity in Medan, Indonesia, 1912-1965*.
- 80 (LXXX) Lian H. Sakhong (2000). *Religion and Politics among the Chin People in Burma (1896-1949)*.

Studia Missionalia Svecana ISSN 1404-9503

Editors: 81-103 (LXXXI-CIII) Alf Tergel and Aasulv Lande, 104-107 (CIV-CVII) Kajsa Ahlstrand and David Kerr, 108- (CVIII-) Kajsa Ahlstrand and Mika Vähäkangas.

- 81 (LXXXI) Carl Sundberg (2000). *Conversion and Contextual Conceptions of Christ: A Missiological Study among Young Converts in Brazzaville, Republic of Congo*.
- 82 (LXXXII) Staffan Grenstedt (2000). *Ambaricho and Shonkolla: From Local Independent Church to the Evangelical Mainstream in Ethiopia: The Origins of the Mekane Yesus Church in Kambata Hadiya*.
- 83 (LXXXIII) Jørn Henrik Olsen (2001). *Kristus i tropisk Afrika. I spændingsfeltet mellem identitet og relevans*.
- 84 (LXXXIV) Marja Liisa Swantz (2002). *Beyond the Forestline: The Life and Letters of Bengt Sundkler*.
- 85 (LXXXV) Carl F. Hallencreutz (2002). *Yngve Brilioth. Svensk medeltidsforskare och internationell kyrkoledare*.
- 86 (LXXXVI) Magnus Lundberg (2002). *Unification and Conflict: The Church Politics of Alonso de Montúfar OP, Archbishop of Mexico, 1554-1572*.
- 87 (LXXXVII) Alf Tergel (2002). *Tro och religion i historia och samhälle*.
- 88 (LXXXVIII) Karin Sarja (2002). "Ännu en syster till Afrika". *Trettiosex kvinnliga missionärer i Natal och Zululand 1876-1902*.

- 90 (XC) Yvonne Maria Werner (red.) (2004). *Nuns and Sisters in the Nordic Countries after the Reformation: A Female Counter-Culture in Modern Society.*
- 91 (XCI) Inger Marie Okkenhaug (red.) (2003). *Gender, Race and Religion: Nordic Missions 1860-1940.*
- 92 (XCII) Gunilla Gunner (2003). *Nelly Hall. Uppburen och ifrågasatt. Predikant och missionär i Europa och USA 1882-1901.*
- 93 (XCIII) Sven Lundkvist (2003). *Tron och gärningarna. Svenska Missionsförbundets bakgrund och utveckling till omkring 1970.*
- 94 (XCIV) Staffan Runestam (2004). *Söderblomsstudier.*
- 95 (XCV) Gunilla Nyberg Oskarsson (2004). *Le mouvement pentecôtiste – une communauté alternative au sud du Burundi 1935-1960.*
- 96 (XCVI) Göran Wiking (2004). *Breaking the Pot: Contextual Responses to Survival Issues in Malaysian Churches.*
- 97 (XCVII) Tore Furberg (2004). *Ett ekumeniskt tecken. Svenska kyrkans biskopsämbete i mission och ekumenik under första hälften av 1900-talet.*
- 98 (XCVIII) Sveinung Johnson Moen (2005). *The Mongwande Snake Cult.*
- 99 (XCIX) Jan-Åke Alvarsson (ed.) (2005). *The Missionary Process.*
- 100 (C) Helene Egnell (2006). *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West.*
- 101 (CI) Alf Tergel (2006). *Teologi och dialog. Utmaningar och svar i teologin.*
- 102 (CII) Mats Rydinger (2006). *The Vulnerable Power of Worship: A Study of a Power Approach to Contextualization in Christian Mission.*
- 103 (CIII) Klas Lundström (2006). *Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement with a Particular Focus on the Period 1973-1996.*
- 104 (CIV) Rolv Olsen (2007). *Prevailing Winds: An Analysis of the Liturgical Inculturation Efforts of Karl Ludvig Reichelt.*
- 105 (CV) Ruth Franzén (2008). *Ruth Rouse among Students: Global, Missiological and Ecumenical Perspectives.*
- 106 (CVI) Jieren Li (2008). *In Search of the Via Media between Christ and Marx: A Study of Bishop Ding Guangxun's Contextual Theology.*
- 107 (CVII) Göran Janzon (2008). *“Den andra omvändelsen”. Från svensk mission till afrikanska samfund på Örebromissionens arbetsfält i Centralafrika 1914-1962.*

- 108 (CVIII) Olle Kristenson (2009). *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s.*
- 109 (CIX) Lennart Henriksson (2010). *A Journey with a Status Confessionist: Analysis of an Apartheid Related Conflict between the Dutch Reformed Church in South Africa and the World Alliance of Reformed Churches, 1982-1998.*
- 110 (CX) Ulf Carmesund (2010). *Refugees or Returnees: European Jews, Palestinian Arabs and the Swedish Theological Institute in Jerusalem around 1948.*
- 111 (CXI) Anders Göranson (2011). *The Prophetic Voice of the South African Council of Churches after 1990: Searching for a Renewed Kairos.*
- 112 (CXII) Robert Odén (2012). *Våra swarta bröder. Representationer av religioner och människor i Evangeliska fosterlandsstiftelsens Missions-Tidning 1877-1890.*
- 113 (CXIII) Bertil Åhman (2014). *Daniel Ndoundou. Väckelseledare i den Evangeliska Kyrkan i Kongo.*
- 114 (CXIV) Gustaf Björck (2014). *Förändring av Missionssynen? Perspektiv på Svenska kyrkans mission 1945-2000 speglad av Ledning och Missionärer.*