

Mellan mission och sionism

Svenska Israelsmissionen och grundandet av Svenska teologiska institutet i Jerusalem

HÅKAN BENGTTSSON

Håkan Bengtsson är lektor i yrkesrelaterad religionsvetenskap vid Uppsala universitet.

hakan.bengtsson@teol.uu.se

2021 firar Svenska teologiska institutet i Jerusalem sjuttio år. Under sju decennier har institutet varit en uppskattad men också omdebatterad institution. Förutsättningarna för grundandet var heller inte okomplicerade. När institutet öppnade för studenter i februari 1951 var det efter åtskilliga år av förberedelser och man hade även beslutat att avstå från missionsarbete.¹ Det var dåvarande Svenska Israelsmissionen som grundade institutet och man hade haft medarbetaren Greta Andrén (1909–1971) på plats i Jerusalem sedan 1946. Hon hade tidigare arbetat med mission bland judar i Wien, vilket var sällskapetets bärande idé. I den nya staten Israel rådde nya förutsättningar och institutets inriktning blev studier och forskning.

I denna artikel analyserar jag skälen till varför Svenska Israelsmissionen lät institutet i Jerusalem bli ett undantag vad avsåg mission bland judar. Under förberedelserna hade möjligheten till en judisk stat väckt teologiska och politiska frågor i den kristna världen. Det handlade främst om politisk sionism, den rörelse som sökte etablera en judisk stat, samt frågan om hur kristna skulle relatera till judar och judendom efter förintelsen. Mitt intresse gäller alltså här hur en svensk kristen missionsförening började samarbeta med judiska representanter och etablerade en ny verksamhetsform i Jerusalem under början av 1950-talet.

1. Birger Pernow, "Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?" (1963), 2–3, Tillskott till H.S. Nybergs samling, 2010/28, Uppsala universitetsbibliotek.

En brännande fråga var alltså hur en kristen organisation som Israelsmissionen ställde sig till politisk sionism och närliggande ideologier som verkade för att forma en judisk stat i Palestina. Bakgrunden till frågan var den gamla kristna föreställningen om templets fall och judarnas fördrivning från landet som straff. Judarnas exiltillvaro var enligt detta sätt att se ett tecken på deras otro.² I det fall en judisk stat skulle upprättas skulle den motsäga den kristna idén om judarnas bestraffning. 1800-talets apokalyptiska strömningar förändrade dock många kristna samfunds hållning i frågan. Judarnas återvändande till landet skulle förebåda Jesus återkomst. Detta var ett motiv som drev Svenska Israelsmissionens ledare Birger Pernow (1888–1973). Hans teologi präglades i hög grad av en eskatologisk förståelse av samtidshistorien som återspeglad i olika bibeltexters profetior.³ På svenskt håll har frågan om evangelikala samfunds relation till det judiska folket behandlats av bland andra Per Erik Gustafsson (1912–2001) och Göran Gunner.⁴ Relationen mellan Israelsmissionen och institutet i Jerusalem har tidigare avhandlats av Lars Edvardsson och Ulf Carmesund.⁵ Edvardsson undersöker Israelsmissionens utveckling i ett historiskt perspektiv och betraktar judisk-kristen dialog som en återvändsgränd. Carmesund analyserar olika aktörer i Israelsmissionens sammanhang och deras relationer till sionism, den israeliska staten och den palestinska flyktingsituationen. Bland aktörerna finns Greta Andén, Harald Sahlin (1911–1995) och Hans Kosmala (1903–1981), vilka alltså var de första ansvariga för Svenska teologiska institutet i Jerusalem. Varken Edvardsson eller Carmesund ägnar dock någon större uppmärksamhet åt kursändringen i fråga om mission. En händelse som heller inte relaterats till denna kursändring var Israelsmissionens engagemang i den så kallade Operation Mercy, en evakuering av ungefär hundra döpta judar från det brittiska Palestinamandatet i april och maj 1948.⁶ Även jag själv har skrivit kortfattat om institutets historia.⁷ I föreliggande artikel har jag använt arkivmaterial tillsammans med

2. Michael A. Signer, "The Land of Israel in Medieval Jewish Exegetical and Polemical Literature", i Lawrence A. Hoffman (red.), *The Land of Israel: Jewish Perspectives*, Notre Dame, IN 1986, 211–212.

3. Ulf Carmesund, *Refugees or Returnees: European Jews, Palestinian Arabs and the Swedish Theological Institute in Jerusalem around 1948*, Uppsala 2010, 149–150.

4. Per Erik Gustafsson, *Tiden och tecknen: Israelsmission och Palestinabild i det tidiga Svenska missionsförbundet – en studie i apokalyptik och mission c:a 1860–1907*, Älvsjö 1984; Göran Gunner, *När tiden tar slut: Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*, Stockholm 1996.

5. Lars Edvardsson, *Kyrka och judendom: Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelsmissionens verksamhet 1875–1975*, Lund 1976; Carmesund, *Refugees or Returnees*.

6. Kai Kjaer-Hansen, "Operation Mercy 1948", *Mishkan* 61 (2009), 3.

7. Håkan Bengtsson, *Svenska teologiska institutet: En berättelse från Wien till Jerusalem*, Uppsala 2015.

Israelsmissionens skrifter och relaterat material för att kunna beskriva omständigheterna kring avståendet från mission.⁸

Svenska Israelsmissionens väg till Jerusalem

Svenska Israelsmissionen bedrev i början av andra världskriget en omfattande verksamhet i Wien där man under det nazistiska styret både döpte och räddade judar, men man bevittnade också hur församlingsmedlemmar deporterades till svält och död.⁹ Dessa erfarenheter kom att präglade organisationen efter kriget. Planerna att etablera ett institut i Jerusalem lanserades 1944 efter ett beslut av Israelsmissionens styrelse i Stockholm. Våren 1946 sände man diakonen Greta Andrén till Jerusalem för att finna lokaler och lära sig om de lokala förhållandena. Hon missionerade samtidigt och etablerade kontakter med dopkandidater. Sommaren 1947 anlände direktorn, bibelforskaren Harald Sahlin med hustrun Malin (1921–2001) för att etablera sig. Vistelsen blev kortvarig eftersom oroligheterna mellan judiska och arabiska grupper tilltog och Jerusalem härjades av bombattentat och skjutningar. Det svenska konsulatet där Andrén och paret Sahlin bodde utsattes för ett attentat i september 1947.¹⁰ Man bedömde tillvaron alltför riskabel, varför Sahlin och Andrén återvände till Sverige i början av 1948. I maj samma år avslutade britten sitt mandat och staten Israel utropades. Hösten 1949 återvände Greta Andrén till Jerusalem och inom ett år hade hon ordnat lämpliga lokaler och upprustat dem. Kontakter hade också knutits med israeliska myndigheter. En ny direktor, Hans Kosmala, tillträdde och verksamheten kunde starta. Premissen var att institutet skulle utbilda skandinaviska studenter om judendom, Bibeln och förhållandena i den nya judiska staten. Under denna tid hade den traditionella kristna bilden av judendomen som ett negativt förstadium till kristendomen börjat förändras. Förändringen skedde stegvis och innan jag återkommer till grundandet av institutet i Jerusalem ska jag beskriva drivkrafterna för missionen bland judar samt vilka erfarenheter Israelsmission gjorde i Wien under slutet av 1930-talet.

8. Brev och korrespondens från Svenska kyrkans centralarkiv i Uppsala och även från Harald Sahlin i Harald Bohllins privata samling samt H.S. Nybergs samling på Uppsala universitetsbibliotek.

9. Thomas Pammer, *”Die Arche Noah ist auf dem Kanal vorbeigefahren”*: *Geschichte der Schwedischen Israelmission in Wien*, Wien 2017, 110–114; Greta Andrén, *Ett Kristus-brev*: Gerty Fischer, Stockholm 1944; Göte Hedenquist, *Undan förintelsen: Svensk hjälppverksamhet i Wien under Hitlertiden*, Älvsjö 1983.

10. Birger Pernow, Harald Sahlin & Greta Andrén, ”Bomben i Svenska Konsulatet i Jerusalem”, *Missionstidning för Israel* 74 (1947), 313–316.

Mission bland judar – terminologi och tillvägagångssätt

Bevekelsegrunden för mission bland judar kan sammanfattas med att judendomens blotta existens ifrågasätter det kristna anspråket på att vara det legitima gudsfolket. Eftersom judarnas förväntade omvändelse förknippades med Jesus återkomst kunde kristna i regel fördra deras religion så länge det kunde missioneras bland dem.¹¹ De olika missionsällskapens målsättning var att omvända judar och döpa dem. Upprinnelsen till Svenska Israelsmissionen började i väckelsekretsar. Efter ett missionsmöte i Jönköping 1866 startade så småningom utgivandet av tidskriften *Missionstidning för Israel*. Bildandet av missionsällskapet skedde 1875. 1934 bytte sällskapet namn till Svenska Israelsmissionen på initiativ av Birger Pernow, som blivit direktor 1930.¹² Pernow kom att leda sällskapet i trettio år och låg bakom sällskapets internationella expansion. På grund av judars antipati mot mission blev den aldrig någon större framgång. Svenska Israelsmissionens strävanden utgjorde inget undantag och doptalen var i regel låga i de olika sammanhang man arbetade. I förlängningen var det snarare frågor om det judiska folkets roll i kristen teologi och historia som kom att aktualiseras i missionsarbetet.¹³

Hur benämnde man sina missionsobjekt? Israelsmissionen undvek ordet ”judar” som beteckning för målgruppen eftersom det ofta associerades den dåvarande diskussionen benämnd ”judefrågan”.¹⁴ Termerna ”judafolket” och ”judenheten” förekom dock och även i själva verksamhetens namn, ”judemission”. Under början av 1900-talet upplevdes termen ”judar” som belastande och kom att bli ännu mer stigmatiserande i nazisternas retorik. Förutom det arkaiserande i dessa begrepp, signalerar de en instrumentell syn på judar. Därför undviker jag i möjligaste mån att använda dem.

Det var i stället termen ”Israel” som man använde som beteckning för judar, vilket avspeglas i sällskapets namn.¹⁵ Orsakerna till denna användning var flera. Ett huvudskäl var den bibliska anknytningen till bland annat Paulus som använder termen i Rom. 9–11. Detta bibelställe var för övrigt centralt i missionsteologin, eftersom Paulus där diskuterar frågan om vilken status de judar som inte tror på Kristus har. Begreppet ”Israel” associerades

11. Geoffrey Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War*, Manchester 1988, 29.

12. Birger Pernow, *70 år för Israel: Svenska Israelsmissionen 1875–1945*, Stockholm 1945, 8–9, 25, 28.

13. Yaakov Ariel, *An Unusual Relationship: Evangelical Christians and Jews*, New York 2013, III.

14. Henrik Bachner, *”Judefrågan”: Debatt om antisemitism i 1930-talets Sverige*, Stockholm 2009, 39.

15. Birger Pernow, *Kyrkan och Israel*, Stockholm 1949, 3: ”Israel innehar en enastående ställning i Guds frälsningsplan.” Citerat från Kyrkornas världsråds uttalande angående judendomen, 1948.

också till föreställningen att kyrkan var det ”nya Israel” och judarna det ”gamla Israel”. Termen fick på det här viset en oprecis och inkluderande innebörd och anknöt till biblisk terminologi.

Missionen förutsatte att judar efter dop skulle överge sitt judiska sammanhang. De döpta judarna kallades ”judekristna”, ibland ”israeliter” eller hellre ”kristna av judisk börd”.¹⁶ Termen ”judekristna” ansågs vara historiskt belastad eftersom den kunde signalera tvångskonversion.¹⁷ Beteckningen förekom ändå ganska ofta, men man föredrog ”kristna av judisk börd” eftersom den markerade att den kristna identiteten var primär. Från missionärernas sida hyllades de döpta judarna, medan de var djupt avskydda av andra judar. Judar som konverterade till kristendomen betraktades som avfallingar och alla sociala relationer bröts.¹⁸ Den främsta orsaken till avskyn var de kristnas historiska övergrepp mot judar. Under upplysningstiden ökade antalet konvertiter och bevekelsegrunderna var mer kulturellt betingade. Judar önskade bli integrerade i den kristna kulturen. Inte desto mindre innebar konversionen ett oåterkalleligt steg.¹⁹ Då missionen bland judar började organiseras under mitten av 1800-talet var det ofta konverterade judar som var missionärer, vilket betraktades som ett direkt hot mot de judiska församlingarna.²⁰

Missionsmetoderna varierade från fattighjälp till uppsökande evangelisation. De judar som av ekonomiska skäl valde dopet fick av de egna öknamnen *schmorrer* (jiddisch för ”tiggare”) eller ”paketjudar”.²¹ Lämpligheten av sådana instrumentella metoder diskuterades också inom den kristna missionen. Man rättfärdigade metoden med det bibliska budet om nästankärllek. Evangelisation kunde också fungera genom ”barmhärtighetsbevis” eller ”kärleksgärningar” som man kallade det.²² Målet var att till slut locka fram en individuell övertygelse för den kristna tron. Trots missionärernas välvilja anser jag att denna mission som riktades mot det judiska folket bör räknas som ett av kristendomens övergrepp mot judar. Man accepterade inte en självständig judisk identitet och judar var objekt i de kristnas teologi.

16. Pernow, *70 år för Israel*, 14.

17. Johannes Jellinek, ”Den ’judekristna’ ungdomens problem och framtid”, i Birger Pernow (red.), *Kan judafolket räddas?*, Stockholm 1942, 44.

18. Ariel, *An Unusual Relationship*, 117–118.

19. Bernard Wasserstein, *On the Eve: The Jews of Europe before the Second World War*, London 2012, 198.

20. Maria Diemling, ”Jewish Tales on Converts and Conversion in Early Modern Germany”, i Edward Kessler & Melanie J. Wright (red.), *Themes in Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 98.

21. Pernow, *70 år för Israel*, 14.

22. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 23–24.

Israelsmissionen i Wien

Svenska Israelsmissionens största missionsstation fanns i Wien²³ och var mer livaktig än själva missionen i Sverige. Skälen till framgångarna var flera. Den svenska missionen var länge den enda aktören. Det fanns dessutom många judar i Wien. Före andra världskriget var ungefär tio procent av Wiens befolkning judisk, vilket innebar ungefär 190 000 judar. Den övervägande delen av Wiens judar levde en sekulär livsstil och många var gifta med kristna. Där fanns också judar vilka tvingats fly undan förföljelser. Dessa var i behov av förnödenheter och var följaktligen en målgrupp för missionen. Den främsta målgruppen för missionen var alltså judar som inte praktiserade sin religion och inte hade starka band till någon judisk kommunitet.²⁴ Efter flyktingvågen från Nazityskland 1933 utökades verksamheten. Fler medarbetare anställdes och en av dem var diakonen Greta André, som anställdes 1934. Senare följde prästen Göte Hedendquist (1907–1996) med sin fru Elsa (1910–2000). Under nazitiden i Wien bedrev man räddningsverksamhet mellan 1938 och 1941. Nazisterna stängde missionen i juni 1941 eftersom man tvångsförflyttat större delen av stadens judar.

Under nazisternas tvångslagar och förföljelser blev motiven för att konvertera desperata. Missionärerna som ville försäkra sig om att dopmotiven främst var andliga, kom ofta i bryderi för att avgöra hur ”äkta” en dopbegäran var.²⁵ Enligt nazismens betraktelsesätt var dock det kristna dopet verkningslöst för judar. En judisk person förblev judisk och fick inte blandas med tyska kristna enligt nazismens uppfattning. Den tyska ”rasen”, folktillhörigheten och kristna tron var en enhet som var helt utesluten för judar.²⁶ Olika kristna företrädare kunde uppmärksamma de döpta judarnas utsatta situation under nazismen. Protesterna gällde i lika grad att nazisterna satt det kristna dopets avgörande roll ur spel.²⁷

Mot denna bakgrund var det naturligt att missionärerna i Wien intog en antinazistisk position. Ett annat skäl till antinazismen var de personliga relationer som man utvecklade till judar. I Wien ordnade missionen publika föreläsningar och diskussionskvällar. Teologen Hans Kosmala som flytt från Nazityskland organiserade tillsammans med kollegor utbildning om judisk-kristna relationer. Man gav också ut en tidskrift, *Aus zwei Welten*.

23. Johannes Jellinek, *Data ur Svenska Israelsmissionens åttioåriga historia*, Stockholm 1955, 23.

24. Pammer, ”Die Arche Noab”, 52.

25. Pammer, ”Die Arche Noab”, 92; Birger Pernow, ”Israelsmissionen – själafiske eller väg till frälsning”, *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 74.

26. Robert Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission: Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen-Vluyn 2006, 50–51.

27. Steven Koblak, *The Stones Cry Out: Sweden's Response to the Persecution of Jews 1933–1945*, New York 1988, 84.

Organisatoriskt var detta ett återupplivningsförsök av Institutum Judaicum Delitzschianum i Leipzig, vilket stängts av Gestapo 1935.²⁸ Det primära syftet i Wien var att fortbilda missionärerna i judendom, men eftersom den största delen av stadens judar var sekulära kunde man också etablera en plattform för möten och samtal. Det fanns ett intresse att diskutera religion. Enligt min mening ska Israelsmissionens akademiska verksamhet betraktas främst som ett medel att nå judar, även om denna typ av möten benämndes ”Religionsgespräch”, religionssamtal.²⁹ På sikt innebar dock denna akademiska nisch en möjlighet att samverka med judar utan missionssyfte. Undervisningsverksamheten upphörde då Nazityskland ockuperade Österrike i mars 1938. Kosmala flydde vidare till England och fortsatte med missionsutbildning där.

Judisk kritik mot missionen

Svenska Israelsmissionens verksamhet i Wien var ofta måltavla för kritik och varningar från judiskt håll. Missionärerna förstod dock dessa varningar som en bekräftelse av deras arbete: ”Ju mer aktiv missionen är, ju mer den söker intränga i judevärlden ’missionerande och värvande’, dess större blir motståndet från judarna [...] Har Jesus inte förutsagt detta motstånd? Hava ej apostlarna fått röna det samma?”³⁰ Man såg sina motgångar bekräftade i Nya testamentets texter, ”Ja, saliga ären I, när människorna för min skull smäda och förfölja eder och sanningslöst säga allt ont mot eder” (Matt. 5:11, 1917 års översättning).

Denna självbild och detta sätt att framställa sin verksamhet med Bibeln som referenspunkt har paralleller i andra missionärens sätt att skildra sitt arbete. Lisbeth Mikaelsson framhåller att sådana polariserade beskrivningar förutsätter en tydlig dikotomi mellan religioner som rätta eller felaktiga.³¹ I vårt fall med missionen till judarna uppfattades förhållandet dock på ett annorlunda sätt. Enligt missionärerna stod judendomen teologiskt nära kristendomen. Till skillnad från den rådande samhällsandan framstod missionens attityd till judendomen som uppskattande och positiv.³² Detta avspeglade sig som ett drag i missionsretoriken, nämligen ”kärleken till det

28. Frederik Torm, *Israelsmissionens historie*, Köpenhamn 1951, 30.

29. Hans-Joachim Schoeps, *Israel und Christenheit: Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*, München 1961, 169–170.

30. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 15.

31. Lisbeth Mikaelsson, ”’Self’ and ’Other’ as Biblical Representations in Mission Literature”, i Hilde Nielssen, Inger Marie Okkenhaug & Karina Hestad Skeie (red.), *Protestant Missions and Local Encounters in the Nineteenth and Twentieth Centuries: Unto the Ends of the World*, Leiden 2011, 87–99, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202986.i-337.39>.

32. Eva Fleischer, *Judaism in German Christian Theology Since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission*, Metuchen, NJ 1975, 45–48.

judiska folket”, även om den ofta blandades med traditionella fördomar och stereotyper.³³ Kärleksretoriken stärkte också missionärernas positiva självbild.

Mikaëlssons poäng kan även vara relevant för att förstå hur missionärerna förklarade svårigheten med att få judar attraherade av det kristna budskapet. Svenska Israelsmissionen framhöll gärna att anledningen till att judar var så ”förhårdade” mot kristendomen var att de inte mött ”äkta kristna” som kunnat visa sann kristen kärlek. Vad judarna oftast haft oturen att träffa på var enligt missionen ”oäkta kristna”, vilka hade mött dem med anti-semitiska attityder.³⁴ Vad missionärerna hade svårt att acceptera var att judar betraktade just mission som ett ogiltigförklarande av judendomen, något som tangerade antisemitism. Överrabbinen i Stockholm, Kurt Wilhelm (1900–1965), menade i en artikel publicerad 1955 att det fanns ett problem med kyrkans uppfattning om modern judendom som defekt, medan Gamla testamentets skrifter representerade något bättre, eftersom de fanns i kristna sammanhang:

Denna [mission] kan i sin moderna form vara uppbyggd på ekonomisk propaganda eller raspropaganda, dess rötter gå icke desto mindre tillbaka till den kristna godtyckliga vrångbilden av judendomen. Hundratala millioner kristna känna inte till något annat än att judarna dödade Kristus och därför förkastats av Gud och att all Bibelns skönhet endast tillhör den kristna kyrkan.³⁵

Den judiska inställningen till kristen mission betraktades alltså i relation till den kristna antijudiska propagandan genom historien. Att missionssällskapen mötte avståndstagande från judiskt håll gjorde att man prövade olika strategier för att nå framgång. Före och efter andra världskriget övervägdes strategin att missionen bland judar skulle bedrivas lokalt i församlingar, enligt en så kallad ”parish approach”. Arbetet skulle alltså integreras i nationella kyrkor och enskilda församlingar och kombineras med möten och samtal, vilket också skulle förstås som ett vänligt sätt att missionera.³⁶ Denna strategi kan betraktas som ett medgivande att enskilda missionsorganisationer hade blivit en belastning i relation till judar.

33. Christian Wiese, ”Judenmission”, i Dan Diner (red.), *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, vol. 3, Stuttgart 2010, 234.

34. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 17.

35. Kurt Wilhelm, ”Judemission och judendom”, *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 151–152.

36. Göte Hedenquist, *Twenty-Five Years of The International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews*, Uppsala 1957, 11.

Sammanfattningsvis var Israelsmissionens verksamhet i Europa ingen numerär framgång. Undantaget var missionen i Wien där en ny akademiskt präglad mötesform prövades. Inte desto mindre betraktades från judiskt håll kristen mission som en kränkning och man undvek kontakter med missionärernas sammanhang. Situationen var annorlunda i Jerusalem där Israelsmissionen planerade att starta en ny verksamhet. Brittisk mission dominerade och judarna i landet präglades av förhoppningen av att etablera ett självständigt styre.

Mission bland judar i Jerusalem

Europeisk mission bland judar i Jerusalem initierades i mitten av 1800-talet i England genom The Church's Mission to the Jews, senare The Church's Ministry among the Jews (CMJ).³⁷ Storbritannien fick goda förutsättningar att etablera mission i det heliga landet under mandattiden, men det komplicerades av den tilltagande politiska konflikten. Britterna gav efter för de arabiska kraven att reducera den judiska invandringen. Detta utgjorde ett dilemma eftersom det kristna England ansågs ha ett särskilt ansvar för judarna.³⁸ Bakgrunden var den evangelikale Lord Shaftesbury (1801–1885), som lanserade idén att återföra det judiska folket till Palestina.³⁹ Judarnas återvändande till landet var enligt detta sätt att se en förutsättning för Jesus återkomst. Den brittiska missionen lyckades under åren att sköta ett par mindre församlingar med döpta judar i landet.

Slutet av den brittiska mandatperioden i Palestina var en orolig tid, inte minst därför att konflikten mellan det judiska samhället *yishuv* och det arabiskt palestinska eskalerade till inbördeskrig. Britterna hade misslyckats med att balansera de olika gruppernas intressen och regeringen hade beslutat om att avsluta mandatet efter den våldsamma sommaren 1947. Parallellt förberedde det nybildade Förenta Nationerna en delning av landet. Från judiskt håll var man upprörd över att britterna ströp flyktingkvoterna för överlevande från Europa, medan man från arabiskt håll försökte stoppa etablerandet av en judisk stat.⁴⁰

En grupp som i detta sammanhang blev speciellt utsatt var de döpta judarna. De kallades under mandattiden ”Hebrew Christians” och var ofta direkt knutna till de brittiska missionärernas olika verksamheter. Gershon

37. Kelvin Crombie, *For the Love of Zion: Christian Witness and the Restoration of Israel*, Bristol 2008, 13, 170.

38. Donald M. Lewis, *The Origins of Christian Zionism: Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge 2010, 166.

39. Barbara W. Tuchman, *Bibeln och svärdet*, Stockholm 1992; Shalom Goldman, *Zeal for Zion: Christians, Jews, and the Idea of the Promised Land*, Chapel Hill, NC 2009.

40. Michael J. Cohen, *Palestine and the Great Powers, 1945–1948*, Princeton, NJ 1982, 258–259.

Nerel beskriver att många av dem inte talade modern hebreiska, de var dåligt integrerade i det judiska samhället och hade svårt att få arbete där. Många var anställda i den brittiska militäradministrationen och uppfattades därför som samhöriga med den. De delade heller inte kampen för en judisk självständig stat. Misstänksamheten mot dem var stor och anklagelser om spioneri och trakasserier från paramilitära grupper förekom.⁴¹ Missionärerna fruktade rent av att dessa "Hebrew Christians" skulle bli dödade vid bildandet av en judisk stat.

Missionärer om sionism – Andersson, Hurnard och Stewart

I Jerusalem fanns en församling kallad Christ Church, vilken länge varit centrum för mission bland judar. Kyrkan låg i Jerusalems gamla stad innanför Jaffaporten och hade byggts under det anglikansk-preussiska kyrkosamarbetet i mitten av 1800-talet.⁴² Byggnaden påminde om en evangelisk kyrka, men interiören var enkel och sparsmakad utan bilder. De flesta inskriptioner var på hebreiska, även de kristna inskriptionerna som Herrens bön och trosbekännelsen. Syftet var att ge kyrkorummet ett synagogliknande utseende. Vid det brittiska mandatets början bestod församlingen av ett tiotal döpta judar med brittisk anknytning, men efter 1930-talets flyktingvåg från Nazityskland ökade den tyska andelen.⁴³

Vid årsskiftet 1947–1948 fanns de svenska missionärerna Greta Andrén, Harald Sahlin och Hilda Andersson (1888–1948) i Christ Churchs församling. Andrén och Sahlin var relativt nyanlända, medan Andersson hade varit självutnämnd missionär i landet sedan 1927, med eget hus på Olivberget, Svenskbo. Hilda Anderssons stöd för den judiska invandringen var entydigt. Hon förstod den ökande judiska närvaron i landet som ett uppfyllande av Bibelns löften. Lika viktig som Bibelns löften var hennes egen närvaro i Jerusalem, i "landet, där Guds helighet och kärlek visat sig för mänskligheten".⁴⁴ Därför dröjde sig Andersson kvar länge i Jerusalem våren 1948. Söndagen den 25 april blev hon dödad, förmodligen av en krypskytt, på väg hem på från ett kyrkobesök.⁴⁵

Bland de anglikanska missionärerna fanns författaren Hannah Hurnard (1905–1990) som också stödde judarnas återvändande till landet. Hurnard hade liksom Hilda Andersson närmast en bibelromantisk syn både på

41. Gershon Nerel, "Operation Mercy on the Eve of the Establishment of the State of Israel – The Exodus of Jewish Disciples of Yeshua from the Land of Israel in 1948", *Mishkan* 61 (2009), 22.

42. Yehoshua Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century: The Old City*, Jerusalem 1984, 253.

43. Crombie, *For the Love of Zion*, 82, 181.

44. Hilda Andersson, *Sett från Oljeberget*, Örebro 1947, 16.

45. Birger Pernow, "Hilda Andersson: En Israels vän", *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 136–137.

landet och på det politiska läget, vilket hennes dagbok *Watchmen on the Walls* avspeglar. Dagboken skildrar belägringen av Jerusalem våren 1948. Bokens titel är hämtad från Jes. 62:6–7 och syftade i sammanhanget på henne själv och de kolleger som mot alla råd stannade kvar under belägringen.⁴⁶ Syftet var att de på plats skulle bevittna Guds handlade med det judiska folket. Eftersom hennes perspektiv låg nära Birger Pernows, översattes dagboken till svenska och valda delar publicerades 1951 och 1952 för svensk publik i Israelsmissionens tidskrift.

Centralt i Hurnards teologi är hur landet genom Guds ingripande ska byggas upp och folket restaureras enligt Hes. 36:22–28.⁴⁷ Hurnard diskuterar även den komplicerade politiska situationen med åsidosättandet av de palestinska arabernas rättigheter. Hon kritiserade det internationella negligerandet av arabernas sak. Ett problem var enligt Hurnard judarnas otro, vilken omöjliggjorde rätten till landet: "Israel has no right to the Promised land while still rejecting the Messiah, for they forfeited and lost the land when they persisted in rejecting him."⁴⁸ Hurnard framhöll alltså omvändelse som en förutsättning för en legitim judisk närvaro i landet.

En mer kategoriskt negativ syn på judarnas relation till landet återfinns hos den anglikanske biskopen Weston Henry Stewart (1887–1969). Även om han var noga med att motverka antisemitiska strömningar i kyrkan tog han avstånd från den politiska sionismen. Det återspeglade sannolikt ett hänsynstagande till den antisionistiska opinionen bland arabiska kristna. Stewart argumenterar mot den sionistiska invandringen och etablerandet av en judisk stat med argumentet att judarna förverkat rätten till landet:

The Christian doctrine of the New Testament is that the new spiritual Israel of the Christian Church, with its descent by the spiritual birth of baptism, is the sole heir to the promises [...], which had been forfeited by the old Israel after the flesh, with its descent by human generations.⁴⁹

Stewart förutsätter alltså den antijudiska idén om judarnas straff för att de vägrat tro på Jesus. Enligt denna var konsekvensen en evig diasporatillvaro som judarna själva inte kunde avsluta.⁵⁰ Enligt denna uppfattning kunde

46. Hannah Hurnard, *Watchmen on the Walls: An Eyewitness Account of Israel's Fight for Independence from the Journal of Hannah Hurnard*, Nashville, TN 1997, 168–172.

47. Hurnard, *Watchmen on the Walls*, 158–159.

48. Hurnard, *Watchmen on the Walls*, 157.

49. Citerat ur Crombie, *For the Love of Zion*, 207.

50. Daniel Rossing, "Zionism", i Edward Kessler & Neil Wenborn (red.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 451.

det judiska folket inte göra anspråk vare sig på Bibelns profetiska utfästelser eller på legitima historiska anknytningar till landet.

Stewarts och Hurnards positioner är problematiska eftersom de väcker gamla kristna ersättningsteologiska motiv till liv, men de kan sägas vara teologiskt mer sofistikerade än många andra kristna argument mot sionismen. Det typiska avvisandet av sionismen från den svenska Israelsmissionens sida polemiserade mot sionismens sekulära och materialistiska grunder. Slagordet mot sionismen var: ”Det ges blott *en* räddning för Israel: *Jesus!*”⁵¹ Ett av skälen till att denna åsikt uttrycktes så ofta av missionärer var att det sionistiska engagemanget konkurrerade med missionen: ”Sionisterna ha be-tecknat sin rörelse som ’Messias’, vilken ska frälsa judarna från landsflyktens nöd. Är nu manne också sionismen en falsk Messias...?”⁵² Denna typ av kritik kom dock inte bara från kristet håll, den fanns också företrädd i judiska sammanhang.⁵³ Från båda håll var måltavlan Theodor Herzls (1860–1904) politiska sionism, en visionär ideologi, vilken genom politiska metoder var inriktad på att långsiktigt bygga upp en judisk idealstat. Här fanns motsättningar mellan Herzl och de grupper som betonade att en stat skulle upprättas så snart som möjligt genom kroppsarbete.⁵⁴

Svenska missionärer om judar och sionism – Andrén och Sahlin

Hur relaterade Israelsmissionens svenska missionärer till judendom och sionism? Greta Andrén blev alltså skickad till Jerusalem redan i april 1946. Efter ett år anlände direktorn Harald Sahlin och hustrun Malin. Liksom Andrén skulle Harald Sahlin lära sig modern hebreiska och knyta kontakter med akademiker på Hebreiska universitetet i Jerusalem. I början av sin vistelse reste Andrén runt i landet och dokumenterade tillvaron med fotografier och film i färg. Materialet skulle användas till information om Svenska Israelsmissionens nya verksamhet. I böckerna *På bibliska platser* och den mer påkostade *Palestinabilder* skrev Andrén entusiastiskt om resorna.⁵⁵ Hennes stil var på samma gång journalistisk och bibelorienterad. Trots en stark fokusering på de traditionella heliga platserna skildrar Andrén ett land i förvandling.

För Greta Andrén var det heliga landet den kristna inkarnationens land, landet där Kristus vandrat och gjort gott mot människor. Samtidigt

51. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1935*, 19.

52. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 15.

53. David Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification*, New York 1989, III.

54. Yehoshua Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel in the Modern Era: A Historical-Geographical Study (1799–1949)*, Berlin 2020, 279, <https://doi.org/10.1515/9783110626407>.

55. Greta Andrén, *På bibliska platser*, Stockholm 1947; Greta Andrén, *Palestinabilder*, Stockholm 1949.

måste bibelromantiken ge vika för skildringen av samtidens förhållanden och människor, menade Andrén.⁵⁶ Hon redovisade skepsis inför vördnaden av de heliga platserna, speciellt inför judarnas bön vid det som hon kallade Klagomuren:

Judarna slår pannorna mot muren, kysser den, och man kan se dem stoppa in små bönelappar i springorna. Kvinnorna står i ett hörn för sig själva; de jämrar sig och klagar. [...] På en utomstående besökare verkar denna klagan och bön död och steril – skrämmande.⁵⁷

Sådana negativa beskrivningar av judisk fromhet var vanliga i sammanhanget och avspeglar kategoriseringen ”rätt eller fel religion”.⁵⁸ I den protestantiska traditionen fanns det dessutom en polemik mot vad man kallade ”gärningsrättfärdighet”, vilket man gärna beskyllde judar för.⁵⁹ Andrén skriver förvisso uppskattande om livet i kibbutzer och moshaver, även om hon tvekar något inför den kommunistiskt inspirerade kollektiva livsstilen.⁶⁰ I en artikel uttrycker hon också kritik mot bristen på ett andligt intresse hos ungdomen, men finner ingen bot mot detta.⁶¹ Med sitt enträgna slit bygger ungdomen trots allt en ny framtid för det judiska folket. Greta Andrén gjorde också observationer om mission:

Den stora svårigheten inom judemissionen i Palestina i dag är, att judarna står på en så hög kulturell nivå, att de inte har användning för våra missionskolor eller missionsjukhus. Den vägen är alltså stängd. Ännu svårare är att anknyta till deras religion.⁶²

Hon avfärdade alltså missionsstrategierna skolor och sjukvård.

Andrén imponerades av sionismens landvinningar. Hon beundrade landets uppbyggnad med jordbruk och forskning. Jämfört med hennes mörkare skildringar av judiskt liv från missionsarbetet i Wien, tecknas här bilden av ett progressivt och framåtblickande judiskt samhälle.⁶³ Boken

56. Andrén, *På bibliska platser*, 4.

57. Andrén, *Palestinabilder*, 29.

58. Harald Sahlin, ”Vid Klagomuren”, *Missionstidning för Israel* 74 (1947), 281–284.

59. ”Årsberättelse”, *Svenska Israelsmissionen 1936*, 16.

60. Andrén, *Palestinabilder*, 54.

61. Greta Andrén ”På besök i en judisk gemenskapskoloni”, *Missionstidning för Israel* 73 (1946), 84–85.

62. Greta Andrén, ”Jerusalem – missionärens vardag”, *Missionstidning för Israel* 76 (1949), 18.

63. Andrén pendlar mellan kritik mot judar i Wien för deras djupa sekularisering och sorg över nazisternas hårda behandling av dem. Greta Andrén, ”Den judiska kvinnan och Kristus”,

Palestinabilder publicerades året efter staten Israels tillkomst och redovisar statistik över den judiska befolkningens ökning, samt Balfourdeklarationen.⁶⁴ Andréns positiva skildring av byggandet av landet motiverades inte av bibelteologiska eller eskatologiska perspektiv, utan av det arbete som den judiska befolkningen gjort. Hennes uppskattning av bibeltexternas relation till landet handlade främst om hur texterna skildrade natur, växter och levnadsvillkor. Mot bakgrund av Andréns erfarenheter i Wien med flyktingarbete såg hon i uppbyggnaden av landet ett positivt resultat av den judiska invandringen, vilken till stor del bestått av flyktingar. Hon hade ett starkt medkännande med judiska flyktingar och beundrade dem som arbetade hårt.

Harald Sahlin var den person i det svenska sammanhanget som var mest kritisk till det sionistiska projektets etos och metoder, ett faktum som Ulf Carmesund uppmärksammat.⁶⁵ Sahlins argument utgick visserligen från att judar har rätt till ett eget land, men den strävan hade nu tagit sig dimensioner som liknade nationalsocialism och kommunism, en jämförelse han uttryckte i affekt. Sahlins åsikter om sionismens grund går på samma linje som liberala protestanter.⁶⁶ Kritiken uttrycks i termer av sekularism och ”politisk opportunist, och dess mål är ett inomvärldsligt Gudsrike”. Den politiska strävan kallade han ”vulgärsionism”.⁶⁷ Kärnan i Sahlins argumentation var dock bibelteologisk, vilket han utvecklar i ett artikelutkast kallat ”Kirche und Zionismus” från 1947.⁶⁸ För sionister innebar Gamla testamentet främst en historisk anknytning till landet. En kristen person bör därför inte stödja denna typ av sionistiska tolkningar av Bibeln eftersom de inte är något levande andligt vittnesbörd, menar Sahlin.⁶⁹ Konsekvensen av hans argument blir att sionister inte har legitimitet att tolka Bibeln. Sahlin avvisar alltså samtliga prosionistiska tolkningar av Gamla testamentet, vare sig de kommer från judiskt eller kristet håll. Han menar att endast en andlig profetisk tolkning av Gamla testamentet är legitim, nämligen den kristna som ser Jesus Kristus som uppfyllandet av texternas löften.

i Birger Pernow (red.), *Kan judafolket räddas?*, Stockholm 1942, 53; Andrén, *Ett Kristus-brev*, 71.

64. Andrén, *Palestinabilder*, 61–63. I Balfourdeklarationen, utfärdad den 2 november 1917, gav den brittiska regeringen sitt officiella och uttryckliga stöd till att etablera ett judiskt hemland i Palestina. Deklarationen var adresserad till en av de sionistiska ledarna, Walter Rothschild (1868–1937).

65. Carmesund, *Refugees or Returnees*, 180.

66. Ariel, *An Unusual Relationship*, 33.

67. Harald Sahlin, ”Jerusalem av idag”, *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 116.

68. Harald Sahlin, ”Kirche und Zionismus”, artikelmanus 1947, Svenska Israelsmissionen, STI E VI e:1, Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

69. Sahlin, ”Jerusalem av idag”, 117.

Styrkan med Sahlins exeges är diskvalificeringen av uppfyllandet av bibeltexternas förutsägelser, speciellt det som kallas profetior. Hans utgångspunkt är dock problematisk: en judisk tolkning av Gamla testamentet är inte legitim därför att den inte läser Gamla testamentet på ett kristet sätt. Sahlins hållning ligger alltså nära Stewarts och Hurnards med undantaget att han accepterar en judisk närvaro i landet.

Dikotomin ”rätt eller fel religion” återspeglas på olika sätt i Andréns och Sahlins texter, vilket leder till att de avvisar möjligheten att söka andliga anknytningspunkter mellan judendom och kristendom. Trots detta är deras hållning till den politiska sionismens resultat ambivalent. De redovisar samma kritik mot de materiella och politiska aspirationerna i sionismen som de flesta andra missionärer gör, samtidigt som de ser med positiva ögon på utvecklingen i landet, en dubbelhet som också vanligen avspeglades i kristna sammanhang.⁷⁰ Den kanske viktigaste insikten var dock att situationen i Jerusalem inte var gynnsam för den typ av mission som man hittills hade bedrivit.

Alternativ till politisk sionism

Sahlin och Andréns var kritiska mot judendomens religiösa utformning, men utslöt inte att judar hade rätt att bo och bygga i landet. I texten ”Kirche und Zionismus” relaterar Harald Sahlin till ett annat förslag på statsbildning som rektorn för det Hebreiska universitetet, Jehuda Magnes (1877–1948), förespråkade: en enda, binär statsbildning med representation för judar, arabiska kristna och muslimer.⁷¹ Sahlin hade själv med beundran lyssnat på Magnes vision, men uttryckte avsky för den politiska arbetarsionism som David Ben-Gurion (1886–1973) stod för.⁷² Under Ben-Gurions ledarskap förverkligades Herzls projekt med en politiskt pragmatisk hållning, dock utan eftergifter för den arabiska sidan.⁷³ Magnes var en av dem som ansåg att sionismen skulle genomsyras av judisk kultur och vetenskapliga visioner, snarare än militärt försvar och makt.

Jehuda Magnes var född i USA, rabbin och pacifist. I slutet av 1920-talet blev han en av initiativtagarna till gruppen B^erit shalom (ungefär ”fredsalliansen”), vilken var en gruppering som verkade för fred mellan judar och araber.⁷⁴ Andra kända judiska intellektuella som Gershom Scholem

⁷⁰ Anna Besserman, ”Den lågkyrkliga väckelsens syn på judar och judendom”, i Kerstin Nyström (red.), *Judarna i det svenska samhället: Identitet, integration, etniska relationer*, Lund 1991, 72.

⁷¹ Sahlin, ”Kirche und Zionismus”, 3.

⁷² Carmesund, *Refugees or Returnees*, 175–178.

⁷³ Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 682.

⁷⁴ George Prochnik, *Stranger in a Strange Land: Searching for Gershom Scholem and Jerusalem*, London 2017, 304–306; Paul Mendes-Flohr, *Martin Buber: A Life of Faith and*

(1897–1982), Hugo Bergmann (1883–1975) och Martin Buber (1878–1965) var knutna till gruppen, men på grund av den ökande våldspiralen blev gruppens budskap obekvämt. 1942 grundade Magnes partiet Ichud ("Enhet") och anhängarna av B^erit shalom, bland andra Martin Buber, återupplivade visionen om en gemensam statsbildning. De blev hårt ansatta av Ben-Gurion och betraktades som politiskt naiva eftersom de förespråkade fredliga relationer med araberna.⁷⁵ Framför allt Buber framstod mer och mer som politiskt omöjlig.⁷⁶ Representanterna för Svenska Israelsmissionen blev dock förtrogna med kretsarna kring Ichud, medan man fruktade konsekvenserna av etablerandet av en judisk stat under Ben-Gurion. Oron gällde främst hur landets döpta judar skulle klara sig i den nya statsbildningen.

Hebrew Christians and Operation Mercy

Andrén och Sahlin var alltså missionärer i Jerusalem och uppdraget slutfördes med två dop i början av 1948.⁷⁷ Både Sahlin och Andrén åkte tillbaka till Sverige och lämnade de nydöpta adepterna i Jerusalem. Skälet till att Andrén åkte till Sverige var att hon sökte övertala Israelsmissionens ledning i Stockholm att få ut de personer som hon själv undervisat och stod nära.⁷⁸ Andrén var personligt fäst vid dem som hon undervisat och sökte skydda dem. Även biskopen Weston Henry Stewart hade signalerat en oro för de döpta judarnas situation och under våren 1948 vidtog han åtgärder.⁷⁹ Han drev frågan vidare i olika organ, medan Greta Andrén utövade påtryckningar från Sverige. Våldet eskalerade ytterligare inför britternas tillbakadragande i maj.

Frågan om evakuering behandlades officiellt i London i början av april. I ett möte med representanter för olika brittiska missionsorganisationer, främst CMJ och The International Hebrew Christian Alliance (IHCA), beslöt man i samråd med olika regeringsdepartement att genomföra en evakuering. Företaget fick namnet Operation Mercy och finansierades med 5 000 pund (motsvarande cirka 190 000 svenska kronor i 2020 års penningvärde).⁸⁰ Samtliga lokala missionärer var beredda att bistå vid evakueringen

Dissent, New Haven, CT 2019, 208; Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 471–472.

75. Walter Laqueur, *A History of Zionism*, 3:e uppl., London 2003, 266; Ben-Arieh, *The Making of Eretz Israel*, 583.

76. Schalom Ben-Chorin, *Zwiesprache mit Martin Buber*, München 1966, 107.

77. G. Andrén t. B. Pernow, 31 januari 1948. Svenska Israelsmissionen, STI E VI e:1, Svenska kyrkans arkiv, Uppsala

78. Kai Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", *Mishkan* 61 (2009), 49–51.

79. Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", 45–46.

80. Kjaer-Hansen, "Numbers Connected with Operation Mercy", 54–57.

och från svenskt håll förmedlade Birger Pernow kontaktdetaljer till de personer som Greta Andrén rekommenderat skulle medfölja utrymningen.

Evakueringen inleddes i början av maj genom att Hannah Hurnard och prästen Hugh Jones (1907–1964) hämtade upp de utvalda personerna och körde dem till en uppsamlingspunkt, från vilken de kunde få brittiskt militärbeskydd för transport till den anglikanska enklaven St. George's. Det var en riskabel transport eftersom man först var tvungen att få ut sina adepter från de judiska områdena i västra Jerusalem. Denna del av staden var indelad i olika säkerhetszoner, så kallade Bevingrads.⁸¹ Judar var dessutom inte tillåtna att lämna landet av den judiska militäradministrationen Haganah eftersom alla behövdes i mobiliseringen. Sedan skulle man transportera de evakuerade vidare till St. George's som låg i ett arabiskt område.

Tack vare kontakter vid vägspärrarna kunde man till sist samla ett fyrtiotal döpta judar i St. George's.⁸² De kördes sedan vidare i bepansrad poliseskort till flygfältet Kalandia, nära Ramallah, och flögs sedan vidare till Haifa där de avseglade med transportministeriets MV Georgic mot England. I mitten av maj kunde ytterligare ett trettiotal personer lämna landet med båt. Bland dem fanns de personer som Greta Andrén undervisat. Räknat från början av april hade nu ungefär hundra personer evakuerats. Hugh Jones liknade företaget vid ett "spiritual Dunkirk".⁸³

I Sverige rapporterade Birger Pernow om den lyckade evakueringen under rubriken "Palestinas judekristna räddade".⁸⁴ Men det visade sig snart att bevelsegrunderna för en del av de evakuerade inte primärt var relaterade till förföljelser, utan att man ville lämna landet. I ett brev den 23 maj 1948 avslöjade Nahum Levison (1889–1968), vice ordförande för IHCA, en graverande omständighet. Levison förklarade att många av "the Hebrew Christians" hade kommit till Palestina som flyktingar och inte ville avslöja sin kristna identitet. Under krisen våren 1948 hade en del föreställt en kristen identitet för missionärerna, en identitet som i en del fall varit obestyrt. Levison menade att dessa "crypto Christians" främst velat lämna landet och att de hävdade sig vara kristna för att få utresetillstånd.⁸⁵ Pernow bekräftade den prekära situationen i sitt svar, men försvarade räddningsaktionen. Att en del av de evakuerade utnyttjat situationen utan respekt för själva tron innebar att man inte kunde räkna dem som kristna. De var förlorade

81. Norman Rose, *"A Senseless, Squalid War": Voices from Palestine 1890s to 1948*, London 2010, 138.

82. Kai Kjaer-Hansen, "Operation Mercy According to Hugh R.A. Jones – Described in Two Letters from Jerusalem, June 4 and 5, 1948", *Mishkan* 61 (2009), 8.

83. Kjaer-Hansen, "Operation Mercy According to Hugh R.A. Jones", 9.

84. Birger Pernow, "Palestinas judekristna räddade", *Missionstidning för Israel* 75 (1948), 135.

85. N. Levison t. B. Pernow, 23 maj 1948. Svenska Israelsmissionen, E 1:56 (2), Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

för den kristna saken, menade Pernow.⁸⁶ I arbetet i Wien hade missionärerna stött på samma dilemma, men man försökte i möjligaste mån låta dopkandidaterna gå i undervisning och leva med i församlingen i minst ett halvår före dopet. Dilemmat med att avgöra uppriktigheten i konvertiters intentioner är dock inte unikt för dessa sammanhang. Kännedom om konvertiternas situation är avgörande och kräver tid och ingående samtal. I Operation Mercy var tidsbristen ett problem, vilket kan förklara att man hellre lät tveksamma fall komma med i evakueringen än att lämna dem åt ett osäkert öde.

Operation Mercy hade dock blivit en belastning för Israelsmissionen. Aktionen nämndes inte vidare i Israelsmissionen officiella sammanhang, inte heller i årsrapporten. Man fortsatte att i olika artiklar och notiser bevaka frågan om religionsfrihet i den nya staten Israel, men rapporteringen var mest av teoretisk karaktär. De döpta judarna beskrevs som en minoritet bland andra och kontakter med dem förekom inte. Gershon Nerel menar att Operation Mercy innebar en vattendelare för de döpta judarna i Israel. De som stannade kvar stödde det sionistiska Israel och de blev senare integrerade i judiska sammanhang. Man började småningom använda det mindre kontroversiella namnet ”Messianic Jews”.⁸⁷

Ett svenskt teologiskt institut i Jerusalem

Då Greta Andrén återvände till Jerusalem i november 1949 var staden delad i en israelisk-judisk del och i en jordansk-arabisk del. Hon lyckades finna passande lokaler för studieverksamheten på den israeliska sidan. Valet föll på en mycket speciell fastighet kallad Beit Tavor (Tabors hus), vilken en gång varit hem för den tyske arkitekten Conrad Schick (1822–1901). Den första studietermen började i februari 1951. Husmor var Greta Andrén och så småningom blev Hans Kosmala direktor. Det innebar att det var två ”judemissionärer” som skulle leda institutet, något som de israeliska myndigheterna var medvetna om. Kontakter med ”Hebrew Christians” var inte meningsfulla efter Operation Mercy, men lagar mot mission fanns ännu inte i staten Israel. En lag mot konversion genom påtryckningar eller ekonomisk vinning instiftades först 1977.⁸⁸ Beslutet att avstå från mission var ett strategiskt beslut.

Styrelsen för Israelsmissionen hade också insett problemen med de traditionella missionsmetoderna i relation till staten Israel. I en promemoria från 1963 sammanfattade Birger Pernow: ”den hävdvunna missionslinjen

86. B. Pernow t. N. Levison, 26 maj 1948. Svenska Israelsmissionen, E 1:56 (2), Svenska kyrkans arkiv, Uppsala.

87. Gershon, ”Operation Mercy”, 28–30.

88. Diemling, ”Jewish Tales”, 89, n. 3.

[skulle] ändå ej leda till önskat resultat.”⁸⁹ Farhågorna under Operation Mercy hade visats vara obefogade. Man kunde lita på den israeliska administrationen. Möjligheten att studera Bibeln och judendomen på plats fanns dock kvar. Genom att avstå från mission avlägsnade man också ett viktigt hinder för att kunna bli accepterat som ett kristet institut. Sannolikt bidrog också Israelsmissionens antinazistiska hållning under andra världskriget. I den tilltänkta styrelsen för Jerusalemstitutet fanns Olle Nystedt (1888–1974), Johannes Lindblom (1882–1974) och Gösta Lindeskog (1904–1984), vilka varit uttalade antinazister under kriget.⁹⁰ Under alla förhållanden var man noga med att inte förknippas med någon form av verksamhet som kunde tolkas som mission.⁹¹

Pernow berättade vidare hur själva tillståndsförfarandet gick till. Våren 1950 mötte man Martin Buber, Hugo Bergmann och Chaim Wardi (1901–1975), den senare från det israeliska inrikesdepartementet. Göte Hedenquist hade skrivit ansökan och representerade Israelsmissionen. De israeliska representanterna var positiva till förslaget till ett svenskt studieinstitut, förutsatt att det inte förekom någon mission. Institutet skulle vara:

ett rent objektivt forskningsinstitut, gärna med namnet Svenska Teologiska Institutet (The Swedish Theological Institute). Det huvudsakliga ämnet borde vara den gemensamma grunden för judisk och kristen tro och omfatta studiet av Gamla testamentet, den rabbiniska litteraturen och Nya testamentet med huvudvikten lagd vid såväl språket som innehållet.⁹²

Den föreslagna inriktningen med studier av Bibeln, rabbiniska texter och landet tilltalade både Israelsmissionen och det israeliska utbildningsdepartementet. Ansökan beviljades och studieverksamheten kunde börja. Även Knessets talman Josef Sprinzak (1885–1959) och Jerusalems militärguvernör, arkeologen Avraham Biran (1909–2008), gav stöd i praktiska frågor.⁹³ Det fanns dock en problematik kvar på hemmaplan: hur skulle man presentera avsteget från mission för Israelsmissionens understödjare?

I institutets första årsrapport presenterade ordföranden för Israelsmissionen, biskopen Torsten Ysander (1893–1960), institutet som en ”ny väg”. Ysander formulerade institutets roll i termer av ambassadörskap

89. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 1.

90. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 11.

91. Bengt Knutsson, *Den misstänkte orientalist: Ordensprydd språkforskare berättar om gåtfulla världar*, Stockholm 2018, 172.

92. Pernow, ”Hur har det Svenska teologiska institutet i Jerusalem kommit till?”, 10.

93. Greta André, ”The Beginnings”, *Christian News from Israel* 12:4 (1962), 22.

inkluderande två viktiga uppgifter, nämligen att på plats lyssna och lära, men också att representera protestantisk kyrklighet i Jerusalem. Detta för-
anleddes av kristendomens långvariga missaktning av judar. Det var dags
att börja lyssna, enligt Ysander. Den nya linjen till trots uteslöts inte möj-
ligheten att judar omvändes. Institutets profil skulle vara respektfull och om
det sköttes väl kunde det leda till att judar blev intresserade.⁹⁴ Jag bedömer
Ysanders något dubbelbottnade presentation som en pedagogisk flirt med
missionsvännerna, samtidigt som han med rätta menade att det nu var hög
tid för kristna att sluta misskreditera judar. Konsekvensen blev att man av-
stod från traditionellt missionsarbete, men man höll fast vid möjligheten
till judars kristnande. Med erfarenheterna från Wien var utbildning inget
dåligt val.

En sådan strategi, att man dogmatiskt höll fast vid tanken på judars fräls-
ning genom Jesus men samtidigt gjorde avkall på publika missionsmeto-
der, fanns företrädd i flera protestantiska kretsar efter andra världskriget.
Eva Fleischner (1925–2020) har kallat detta förhållningssätt ”Witness to
Christ Is Paramount”, vilket beskrivs som en kosmetisk förändring i och
med att man främst ville undvika associationer med mission. Ett artigt och
kärleksfullt umgängessätt kombinerat med samtal om tro och religion ute-
slöt inte att man på detta sätt kunde ”vittna” om kristen tro.⁹⁵ Jag tycker
det är missvisande att se denna hållning som dialog i bemärkelsen ett mis-
sionsfritt, ömsesidigt utbyte mellan judar och kristna, även om visionen
redan fanns hos Martin Buber. En sådan förtroendefull dialog växte fram i
Jerusalem under 1970- och 1980-talen, i kretsen kring Bruno Hussar (1911–
1996), Marcel Dubois (1920–2007), Zvi Werblowsky (1924–2015) och Peter
Schneider (1928–1982), och förutsatte detta steg bort från traditionell mis-
sion.⁹⁶

Gemensamma anknytningspunkter – Bibeln, Jesus och landet

Som tidigare nämnts var det i kretsarna kring Jehuda Magnes och Hugo
Bergmann som Harald Sahlin och Greta Andrén knöt de första kontakterna
med judiska akademiska företrädare. De blev också inbjudna till en synago-
ga där Kurt Wilhelm, senare överrabbin i Stockholm, var rabbin.⁹⁷ Magnes,
Buber och Bergmann representerade en kulturell riktning av sionismen. För
dem var det primära målet att bygga upp en livaktig och dynamisk judisk

94. Torsten Ysander, ”Ny väg”, *Missionstidning för Israel* 78 (1951), 3.

95. Fleischner, *Judaism in German Christian Theology*, 142–143.

96. Avital Wohlman, *Quand un chrétien aime Israël: L'oeuvre-vie du frère Marcel-Jacques Dubois (1920 Tourcoing–2007 Jérusalem)*, Paris 2012, 163.

97. H. Sahlin t. E. Sahlin & R. Nettelblatt, 18 maj och 5 juni 1947. Harald Bohllins privata samling, Uppsala.

kultur i landet med litteratur, utbildning och forskning. Denna idé har med ett samlingsnamn kallats kulturell eller andlig sionism och tillskrivs Asher Ginzberg, Achad Ha'am (1856–1927).⁹⁸ Den kulturella sionismen betonade utvecklandet av judisk kultur som en förutsättning för den judiska statsbildningen, men också för hela den moderna judenheten. Den hebreiska bibeln blev den urkund som både politiska sionister och kultursionister omfamnade. Bibeln blev under staten Israels första decennium ett kulturellt och politiskt sammanhållande band, utom för de ortodoxa grupperna.⁹⁹ Här erbjöds flera anknytningspunkter för det nystartade institutet.

I intellektuella sionistiska kretsar spirade också ett nyväckt intresse för personen Jesus. Nyfikenheten flankerades dessutom av en stor litterär kreativitet tillsammans med olika konstnärliga gestaltningar. Den gemensamma utgångspunkten var att Jesus land också var sionismens land.¹⁰⁰ Trenden har på tyska kallats *die Heimholung Jesu* ("återförandet av Jesus") och syftet var att visa att Jesus var kongenial med den judiska traditionen samt att han primärt hörde hemma där.¹⁰¹ Enligt detta synsätt hade kristendomen förvanskats Jesus, vilket utgjorde en utmaning i kontakter med kristna.

Konceptet "Bibels land" blev kanske den starkaste anknytningspunkten mellan den nya staten och det svenska institutet. Själva landet var alltså viktigt både för judar och kristna, men av olika skäl. För kristna hörde landet först och främst ihop med Jesus, men där fanns också anknytningen till den bibliska historien. Detta intresse sammanföll med sionismens syn på Bibeln som den primära anknytningen till landet. I staten Israel knöts också arkeologi och historieskrivning i alla väsentliga delar till den judiska närvaron i landet.¹⁰² Även moderniseringen av det hebreiska språket hade sin givna roll här. Institutets program återspeglade dessa perspektiv i föreläsningar och exkursioner.¹⁰³ De studerande fick också lära sig modern hebreiska i den mån de ville. Institutets studieprogram korresponderande alltså väl med vad Ben-Gurion kallade judendomens "heliga treenighet": folket, landet och boken.¹⁰⁴

98. Michael Stanislawsk, *Zionism: A Very Short Introduction*, Oxford 2016, 20–21.

99. Schalom Ben-Chorin, "Bibeln i Israel idag", *Missionstidning för Israel* 82 (1955), 20–26.

100. Amitai Mendelsohn, *Behold the Man: Jesus In Israeli Art*, Jerusalem 2017; Neta Stahl, *Other and Brother: Jesus in the 20th-Century Jewish Literary Landscape*, Oxford 2013, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199760008.001.0001>.

101. Walter Homolka, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden 2016, 8, <https://doi.org/10.1163/9789004331747>.

102. Anita Shapira, "The Bible and Israeli Identity", *Association for Jewish Studies Review* 28 (2004), 11–12.

103. Hans Kosmala, "Ten Years", *Christian News from Israel* 12:4 (1962), 20–21.

104. Shapira, "The Bible and Israeli Identity", 11.

Det var inte bara studenter som kunde ta del av Bibeln, landet och judisk kultur på institutet. Under mitten av 1960-talet besökte också ett stort antal svenska pilgrimsgrupper huset och trädgården. Antalet besökare kunde räknas i tusental per år, beroende på det politiska läget.¹⁰⁵ Ciceronen för dessa grupper var Greta Andrén, institutets husmor. Hon förevisade institutet och trädgården där det fanns växter och frukter med biblisk anknytning. Här vävde Andrén samman de bibliska och konkreta aspekterna av landet på ett engagerade sätt. Föredraget hade rubriken ”Boken, Landet, Folket”.¹⁰⁶ Att Svenska teologiska institutets studieprogram sammanföll med Ben-Gurions program var en lämplig omständighet. Både institutet och staten Israel formade under denna tid sina respektive identiteter.

Trots att de från början ha planerat ett institut med missionsprofil kunde Svenska Israelsmissionen till slut stoltsera med att ha grundat ett kristet institut i den judiska staten Israel. Skälen till att missionsarbetet uteblev var flera. Man insåg att traditionell mission inte skulle fungera i ett sammanhang där judendomen utgjorde en majoritetskultur. Efter Operation Mercy fanns det heller inga naturliga anknytningspunkter till judekristna i Israel. Till sist och inte minst viktigt, erfarenheterna från förintelsen bidrog till att man förstod skälen till judars avsky för mission. I stället betonades vikten av kunskap om judendom för kristna. På detta sätt skapades möjligheten att följa och analysera debatter, forskning och den politiska utvecklingen i staten Israel och efter 1967 i det arabiska Palestina. Redan tidigt nådde man framgång, vilket inte minst visade sig i etablerandet av kontakter med israeliska akademiker vilka kunde undervisa i en pluralistisk miljö. Åtskilliga studerande, lärare, forskare och kristet lekfolk har på detta sätt under sju decennier kunnat ta del av en engagerande verklighet i Jerusalem. ▲

SUMMARY

This article discusses the establishment of the Swedish Theological Institute in Jerusalem in 1951. My claim is that the missionary plan of the Swedish Mission to the Jews was mitigated towards a programme of biblical studies. Several factors contributed to this transformation. The change facilitated the relations with the Israeli authorities. Another challenge was to overcome the common Christian negative comprehension of Zionism as a mere materialistic, political enterprise. Such attitudes complicated a connection to political Zionism, however the Swedish Theological Institute related rather to the cultural Zionist agenda of promoting Jewish culture and the Bible and could later connect to the topic

105. Hans Kosmala, ”Årsrapport för 1964”, Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem.

106. Knutsson, *Den misstänkte orientlisten*, 172.

of the Bible and the land. The experiences of the Swedish Mission in Vienna during the Second World War and their anti-Nazi stance also enabled the founding of the institute. Two former missionaries, Greta Andrén and Hans Kosmala, were appointed as heads of the institute. Andrén had previously experienced that missionary work in Jerusalem was considered as utterly suspicious. Thereto both the Anglican and the Swedish missionaries had under ambivalent presuppositions supported an evacuation of baptized Jews, so-called "Hebrew Christians", from Palestine to England in April and May 1948. This enterprise, named "Operation Mercy", was later proved to be primarily an excuse for these Hebrew Christians to leave the country. The links to any overt missionary work was thus disengaged when negotiating permits for the Swedish Theological Institute. Instead, a qualified study programme in the Bible, the land, and Judaism was initiated; concepts that reflected esteemed values of the new Israeli state.