

Svenska kyrkan om judisk-kristna relationer

Den 19 september 2001 antog Kyrkomötet, Svenska kyrkans högsta beslutande organ, dokumentet *Guds vägar — judendom och kristendom*. Många kyrkor och samfund har redan författat, antagit och anbefallt till studium liknande dokument, men i Sverige är detta dokument unikt. För att uppmärksamma texten har Svensk teologisk kvartalskrift inbjudit fyra skribenter att från olika perspektiv ge synpunkter på dokumentet. I de fyra huvudartiklarna presenteras alltså en judisk, en romersk-katolsk, en luthersk och en ekumenisk kommentar (av en händelse som ser ut som en tanke har författarna valt att rubricera sina artiklar med orden «Reaction», «Response», «Reading» samt «Reflections»). Dessutom ingår i detta nummer den svenska texten (*Guds vägar*) och den auktoriserade engelska översättningen (*The Ways of God*).

När dokumentet presenterades på Svenska teologiska institutet i Jerusalem den 30 april 2002 kommenterades det av två personer: Ophir Yarden gav ett judiskt perspektiv och Michael McGarry, rektor vid Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies, gav ett romersk-katolskt perspektiv. Av tidsskäl har Michael McGarry tyvärr inte haft möjlighet att sammanställa sina synpunkter; däremot återfinns glädjande nog Ophir Yardens bidrag i detta nummer. Det har visserligen bearbetats något, men inte så mycket att läsaren skulle kunna undgå att märka den uppskattande och respektfulla anda i vilken samtalet i Jerusalem fördes.

Det är på många sätt passande att dokumentet första gången utomlands presenterades just på Svenska teologiska institutet i Jerusalem. Sedan 1951 har detta institut verkar för både fördjupade kunskaper om och förbättrade relationer mellan judar och kristna. Även om inte alla som varit medförfattare till *Guds vägar* har haft en omedelbar anknytning till institutet kan det ändå beskrivas som ett resultat av det arbete som där utförts under ett drygt halvt sekel. Utan institutets tillskyndare, ledning och lärare skulle detta dokument helkt säkert inte skrivits. «There is thus a history to the document», som Hans Ucko skriver i sin kommentar.

Han nämner även att officiella dokument ofta löper risken att marginaliseras; dokumentet *Guds vägar* utgör inget undantag. Om detta nummer av Svensk teologisk kvartalskrift kan bidra till en välbehövlig förnyad och fördjupad debatt om *Guds vägar* i Sverige såväl som utomlands — tack vare den auktoriserade översättning till engelska som här publiceras för första gången — är målet uppnått.

Guds vägar

Judendom och kristendom

Den 19 september 2001 antog Svenska kyrkans Kyrkomöte detta dokument som utgör en grund för Svenska kyrkans fortsatta reflektion och samtal med företrädare för judisk tro.

Inledning

Dokumentet Guds vägar behandlar förhållandet mellan kyrkan och det judiska folket och syftar dels till att bidra med några grundläggande reflexioner utifrån många år av dialog mellan företrädare för Svenska kyrkan och judendomen, dels till att ange utgångspunkter för Svenska kyrkans fortsatta bearbetning av sin egen tro, bekännelse och lära utifrån detta perspektiv.

Det är viktigt att redan från början klargöra att vi i detta sammanhang med begreppen «det judiska folket» respektive «judendomen» inte i första hand åsyftar historiska fenomen utan främst *ett samtida folk och detta folks tro*: de miljontals nu levande människor, vilka talar om sig själva som «judar» och de traditioner — bibliska, teologiska, etiska, rituella, historiska, politiska — vilka utgör kärnan i judarnas religiösa och etniska identitet.

Kyrkornas världsråd har under nära ett halvsekel arbetat med frågan om den kristna trons förhållande till judendomen. En samlad framställning av denna process gjordes i *The Theology of the Churches and the Jewish People — Statements by the WCC and its member churches*.¹ Där ges följande sammanfattning av den grundläggande konsensus, som kan utläsas ur kyrkornas officiella dokument:

- att Guds förbund med det judiska folket äger fortsatt giltighet;
- att antisemitism är synd mot Gud och människor;

¹ A. Brockway et alii, red., Genève 1988.

- att med tvång förmå judar att lämna sin tro är oförenligt med kristen tro.²

I denna framställning beskrivs de två senare punkterna som ett utflöde av den första, grundläggande insikten att Guds förbund är eviga och inte har annullerats i och med den kristna kyrkans uppkomst.³

1988 anordnades en konsultation i Sigtuna utifrån dokumentet «*Ecumenical Considerations on Jewish Christian Dialogue*», som Kyrkornas världsråds exekutivkommitté anbefallde medlemskyrkorna för studium och handling 1982. Där sades bl.a.:

Den föraktfulla hållning gentemot judar och judendom som återfanns i vissa kristna traditioner utgjorde en grogrund för nazisternas ondskefulla handlingar. Kyrkan måste vinnlägga sig om att förkunna och utlägga evangeliet så att det inte kan utnyttjas i syfte att underblåsa förakt.⁴

För den lutherska trosgemenskapen finns särskilda skäl till tydlighet i denna fråga. Lutherska världsförbundet antog vid sin sjunde generalförsamling 1984 ett uttalande som anbefalldes

² «Coercive proselytism directed towards Jews is incompatible with Christian faith.»

³ Brockway, 183.

⁴ «Teachings of contempt for Jews and Judaism in certain Christians traditions proved a spawning ground for the evil of the Nazi Holocaust. The Church must learn so to preach and teach the Gospel as to make sure that it cannot be used towards contempt ...» (3:2)

medlemskyrkorna. Förberedelsearbetet hade gjorts vid en särskild konsultation i Stockholm 1983, varvid man konstaterade:

Vi lutheraner har fått vårt namn och mycket i vår förståelse av den kristna tron från Martin Luther. Vi kan dock inte acceptera eller skriva under på de våldsamma attacker som reformatorn gjorde på judarna.⁵

I den fortsatta framställningen betonas att en kristologisk läsning av skrifterna inte leder till antijudiskhet, än mindre till antisemitism. Svenska kyrkans biskopsmöte gjorde ett uttalande med anledning av femtioårsminnet av andra världskrigets slut i Europa i vilket man bestämt tog avstånd från antisemitism:

För i dagarna femtio år sedan slutade Andra världskriget för Europas del. När portarna till koncentrationslägren öppnades, fick världen se hela vidden av jedeförföljelsen. Ett systematiskt brott hade begått mot det judiska folket och därmed mot hela mänskligheten.

Antisemitism i förkunnelse och handling har förekommit många gånger i kyrkans historia och skynt de heliga skrifternas syn på alla människors lika värde inför Gud. Antijudiska uttalanden av Martin Luther har använts i antisemitiska syften. En del svenska prästers och kyrkfolks positiva hållning till de nationalsocialistiska idéerna under kriget har gjort vår kyrka delaktig i vad som då skedde.

Fortfarande lever antisemitismen i olika delar av världen. Antijudiska uttalanden och aktioner förekommer även i vårt samhälle. Detta är illavarslande tecken som oroar oss och uppfordrar oss och alla människor av god vilja till vaksamhet.

Vi tar avstånd från varje form av antisemitism. Vi måste lära av historien och avvisa försöken att förneka den illgärning som utfördes i det kristna Europas mitt och från tendenser att förringa betydelsen av det som skedde. I vår kyrka vill vi arbeta för att få bort sådant som kan tolkas som antisemitism eller förakt för det judiska folket och försvara dess rätt till sin historia, sin tro och sina seder.⁶

⁵ «We Lutherans take our name and much of our understanding of Christianity from Martin Luther. But we cannot accept or condone the violent verbal attacks that the Reformers made against the Jews.»

⁶ Biskopsmötets protokoll 1995-05-10.

Svenska kyrkan har genom flera framträdande teologer engagerat sig, och engagerar sig alltså, i det ekumeniska arbetet med att säkerställa teologiskt förankrade principer för kristendomens förhållande till judendomen. Svenska teologiska institutet i Jerusalem har sedan starten 1951 fungerat som en teologisk mötesplats där relationen mellan kyrkan och det judiska folket studeras och bearbetas.

Svenska kyrkan har emellertid ännu inte officiellt tagit ställning till de principiella frågor som berörts i det judisk-kristna samtalet och inte heller till de rekommendationer som Kyrkornas världsråd och Lutherska världsförbundet gjort. Det är därför angeläget för Svenska kyrkan att sammanfatta sin hållning.⁷ När vi idag ser exempel på öppen eller fördold antisemitism och främlingsfientlighet åvilar det var och en av oss att reagera mot detta. Antisemitismen berör kristendomens centrum, och om den inte fördömes, kommer den att förgifta den kristna tron i lära och liv.

Vidare är en genomtänkt religionsteologi nödvändig för att kyrkan skall kunna fungera som samtalspart i ett mångreligiöst samhälle.

Ett gemensamt arv

Efter andra världskrigets slut samlades judar och kristna från olika trossamfund och inriktningar i det schweiziska samhället Seelisberg för att diskutera hur man tillsammans skulle kunna motarbeta antisemitism genom att sprida kunskap och förbättra relationerna mellan olika grupper. Det tydligaste bidraget från konferensen 1947 till efterkrigstidens dialog mellan judar och kristna är de tio Seelisbergpunkterna. Dessa har haft så

⁷ Vårt förslag bygger delvis på Seelisberg-punkterna (1947), vilka spelat en stor roll för senare kyrkodokument i denna fråga, delvis på Kyrkornas världsråds studiedokument *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, 1983. Vi har också beaktat de kyrkliga dokument, vilka samlats av Alan Brockway et alii i *The Theology of the Churches and the Jewish People — Statements by the World Council of Churches and its Member Churches*, 1988. På svenska föreligger en rad texter i ämnet, t.ex. *Kyrkan och det judiska folket*, utgiven 1991 av SKM och den dåvarande bekännelsekommitténs arbetsgrupp för religionsmöte.

stort genomslag att Seelisbergmötet måste betraktas som något nytt i mötet mellan judar och kristna. Den första punkten handlar om gudsbilden:

Låt oss inte glömma att samme levande Gud talar till oss alla i såväl Gamla testamentet som i Nya testamentet.

Såväl kristendom som judendom har sin utgångspunkt i det gudsfolk och den historia som de gemensamma heliga skrifterna talar om. Vid vår tideräknings början fanns inom det dåtida judiska folket flera religiösa eller politiska grupperingar, som var för sig gjorde anspråk på att representera den rätta tolkningen av skrifterna. Med tiden utkristalliserades två huvudriktningar; den rabbinska, som utvecklades till det vi idag benämner judendomen, och en annan, som blev den kristna kyrkan. Skillnaden dem emellan var inte ett accepterande eller avståndstagande från de heliga skrifterna, utan tolkningen av dessa: var Jesus från Nasaret den Messias som Gamla testamentets skrifter förebådar, och Nya testamentet förkunnar, eller skulle skrifterna tolkas utifrån *Torah*-fromheten såsom denna kommer till uttryck i rabbinska texter?

Skiljelinjen är emellertid mer djupgående än en kontrovers i frågan huruvida Jesus var Messias eller inte. Själva messiasbegreppet har tolkats på många olika sätt inom judisk tradition. Många historiska gestalter har framträtt med messianska anspråk och vunnit anhängare, utan att dessa stötts ut ur den judiska gemenskapen. Alla dessa former av judisk messianism liknar varandra såtillvida att Messias förstas som en människa med ett stort historiskt uppdrag, givet av Gud.

Den Kristus som kyrkan bekänner i Jesus är något mer: korsfäst, död, begravnen och uppstånden. Han var och är enligt kyrkans tro sanningen om Gud — Guds *logos* — inkarnerad i världen. Han är Guds Son och tillbedjes som sann Gud och sann människa. Men en sådan tolkning av de hebreiska skrifterna utgör ett teologiskt sprängstoff, som förorsakat varaktigt åtskillnad mellan kyrkan och judendomen.

Så fanns två rörelser med gemensamt rotsystem, där båda reste anspråk på att förvalta den gamla traditionen. Den ena riktningen, kyrkan,

kom snart att bestå av en majoritet anhängare av icke-judisk börd. Kyrkan tolkar sitt uppdrag som en förpliktelse att för alla folk förkunna evangelium om Jesus Kristus, Guds Son. Genom honom kan alla inneslutas i Guds förbund.

Mot denna bakgrund kom man snart nog att generellt sammanföra «judarna» eller «det judiska folket» med begreppet judendom i *motsats* till kristendom. Vid en sådan uppdelning uppstår risken att man inte längre ser — eller vill se — allt det som är gemensamt för de båda rörelserna. Som kristna delar vi dock med judendomen de skrifter vi av tradition kallar Gamla testamentet. Att identifiera Gamla testamentets tanke-system med judendomen och Nya testamentets med kristendomen är följaktligen felaktigt.

Jesus var jude och relaterade i vad han sade och gjorde till judisk tradition och fromhetsliv. I denna miljö förkunnade Jesus att Guds rike var nära. Det var de heliga skrifterna han utgick från och förklarade i sin undervisning, det var Psaltarens ord han bad, liksom judar och kristna alljämt gör. Den judiska trosbekännelsen (*Shema'*), det dubbla kärleksbudet, tron på den Gud som försonar och återupprättar — vilken så starkt förknippas med Jesu person — allt detta återfanns i judarnas heliga skrifter och var grundläggande sanningar även för Jesus.

I den judiska tradition, i vilken Jesus levde, är Gud den som försonar och återupprättar. Försoningsdagen, *Jom kippur*, utgjorde — och utgör — en kulmen i den judiska högtidskalendern. Gud avskriver i sin nåd folkets skuld och förnyar på så sätt sitt förbund. Därmed upphävs den synd och skam man hopat under den tid som varit och som bekännes och begråtes under dagarna före *Jom kippur*. Ett skuldbefriat folk sänds ut på nytt för att, med Martin Bubers ord, «skörda pärlor för Guds rike». I försoningsdagens perspektiv frigörs även en etisk tanke: den som är förlåten skall själv kunna förlåta, den som fått sin skuld avskriven, skall inte binda andra i deras skulder. Denna tanke, gemensam för judar och kristna, kommer i den kristna traditionen tydligt till uttryck i Herrens bön.

Hela denna tankekrets spelar en fundamental roll i Jesu undervisning. Han anknyter till och utvecklar i ord och handling det judiska försonings- och förlåtelsemotivet både i sina liknelser och i sitt sätt att möta människor som bär på

skuld. Motivet utgör i själva verket ett av grundmönstren i evangeliernas skildring av Jesu livsgärning.

Guds förbund

Man har från kristet håll på olika sätt försökt tolka relationen mellan kristendom och judendom. Det är framför allt tre modeller som kommit till användning. I alla tre utgör förbundstanken den centrala frågan, och vi beskriver dem därför från det perspektivet, medvetna om att beteckningar som «ersättningsteologi» är omstridda.

Ersättningsteologin

Den kristna synen på judendomen och det judiska folket har inom kyrkan ofta utformats som en «ersättningsteologi»; dvs. tanken att kyrkan, det nya Israel, det nya förbundet, har ersatt det judiska folket, det gamla förbundet. En rad bibelställen har genom tiderna anförts till stöd för en sådan teologisk tolkning.⁸ En konsekvens av ersättningsteologin har ofta blivit föreställningen att judendomen alltifrån kyrkans tillblivelse skulle grunda sig på ett *upphävt* kontrakt och således efter Jesu framträdande vara en teologisk anakronism.

Tankegången finns fortfarande i många kyrkotraditioner. Den leder inte nödvändigtvis till antisemitiska förhållningssätt men har *de facto* ändå bidragit till en nedvärdering av judendomen och öppnat vägen för antijudiska rörelser under flera historiska epoker. Judarna är enligt detta synsätt ett folk, som till sin egen olycka «tagit fel». Den kristna kyrkans del i skulden för judeförföljelserna kan i icke ringa mån återföras på enkla men mycket utbredda former av ersättningsteologi.

Tron på det nya förbundet och dess löften inbegriper *inte* slutsatsen att Gud upphävt förbundet med det judiska folket. Vi grundar denna ståndpunkt på följande sätt att förstå Bibeln: Gud är i hela Bibeln den Gud som sluter för-

bund. Begreppet förbund är närmast uttryck för en väsensgenskap hos Gud — Abrahams, Isaks och Jakobs Gud. Guds vilja till gemenskap och förening kommer till uttryck redan i Noaförbundet, i vilket hela människosläktet och allt skapat inneslutes och välsignas. I Abrahamsförbundet välsignas Abraham och det folk, som utgår från honom. I Sinaiförbundet knyts Israels folk samman med Gud «till evig tid». Jesus Kristus instiftar ett förbund som uttryckligen öppnar sig för alla folk och stammar.

Det är principiellt knappast möjligt att ställa dessa förbund *mot* varandra eller förklara ett av dem upphävt vid en viss tidpunkt i historien. Ju mer vi ser förbunden som manifestationer av Guds väsen och vilja, desto svårare blir det att ogiltigförklara *ett* historiskt uttryck för hans gemenskapsvilja till förmån för ett *annat*. Det skulle innebära en logisk förmätenhet — ett slags mästrande av Gud utifrån människans begränsade perspektiv. Ersättningsteologins slutsatser är inte självklara utifrån de nytestamentliga vittnesbörderna, om dessa betraktas som en helhet. I den för synen på kyrka och frälsning centrala text som möter i Rom. 11 betraktas de hednakristna under bilden av «vildoliven» som ympas in i «den ädla oliven». De båda förbunden skulle med denna metafor djupast sett vara en organisk enhet. Denna grundsyn upphäver emellertid inte spänningarna mellan den judiska och den kristna traditionen.

De parallella förbunden

I nyare dialogteologi presenteras ibland en tolkningsmodell, enligt vilken det finns två parallella frälsningsvägar, en för judarna, en annan för övriga folk. Modellen ger uttryck för ett för många attraktivt toleransideal. Den ligger även i linje med en traditionell judisk syn på Israel och folken: Judarna har utvalts av Gud att som «ett ljus för hednafolken» ständigt påminna om Guds förbund med Noa. Inom ramen för detta förbund finns redan en väg till rättfärdighet och frälsning för alla folk. Det enda som krävs är en, på det sätt som judendomen uppfattar det, positiv relation till Gud, medmänniskorna och hela skapelsen. Även kristendomen kan få plats inom denna ram, om dess absoluthets anspråk avskrivs. Överrabbinen Jonathan Sacks, Storbritannien,

⁸ «Därför säger jag er att Guds rike skall tas ifrån er och ges åt ett folk hos vilket det kan bära frukt» (Matt. 21:43); «Kristus är slutet på lagen, så att var och en som tror kan bli rättfärdig» (Rom. 10:4 ff).

går längre och förespråkar en religiös pluralism baserad just på Noa-förbundet:

Precis som det efter Babel inte finns något allena-rådande universellt språk, så finns det [-] ingen allena-rådande universell tro. Abrahams tro lämnade utrymme för andra sätt att tjäna Gud; precis som det engelska språket lämnar rum för franska, spanska och italienska.⁹

Att kristen mission bland judar inte varit särskilt framgångsrik uppfattas av några som ett teologiskt problem men tolkas av andra som ett stöd för tanken på två eller rentav flera olika «vägar». Modellen med de parallella förbunden medför dock andra problem, till exempel att den unika uppenbarelsen i Kristus ifrågasätts. Parallellteorin innebär en reducering av den kristna självförståelsen, när textställen som talar om Kristi universella roll tonas ner.

Vägarna som löper samman vid tidens slut

Ett annat tolkningsmönster hänför frågan om det judiska folkets frälsning till den del av trosutläggningen som behandlar eskatologin. De gammaltestamentliga profetiornas löften om Israels återsamlade i det heliga landet förbinds gärna med de tecken som enligt Nya testamentet skall föregå sluttiden, då Gud skall uppenbara för judarna vem som är Messias (Rom. 11). Under mellantiden, i väntan på Jesu återkomst, förenas judar och kristna i sin tro på Messias. För de kristna har han kommit i Jesus; för judarna skall han komma vid tidens slut. Enligt ett sådant synsätt har Herren inte ångrat sina löften till det judiska folket. Kyrkan bör bekräfta dessa löften och tillsammans med judarna förtrösta på löftet om nya himlar och en ny jord, där rättfärdighet bor (2 Petr. 3:13).

Denna modell ger å ena sidan tolkningsföreträde åt kyrkan med avseende på Messias, men erkänner å andra sidan att Sinaiförbundet äger fortsatt giltighet för det judiska folket. Tolkningsmodellen är inte särskilt väl ägnad som

⁹ J. Sacks, *Faith in the Future*, s. 79, citat i översättning hos J. Henningsson, *Tro möter tro*, 1997, 17. Sacks talar alltså om flera vägar — en för varje folk — inte bara två; detta är egentligen en fjärde modell.

grund för verklig dialog med människor av judisk tro. Vill vi närma oss den plågsamma historien om kyrkans faktiska förhållningssätt gentemot den judiska minoriteten i Europa genom århundradena, måste vi göra det med en ödmjukhet och självkritik, som inte så lätt låter sig förenas med denna eskatologiska tolkningsmodell.

Guds hemlighet

Modeller av det slag som ovan redovisats tycks förutsätta att vi kristna känner till mer om Guds rådslut och vägar än Gud låtit oss veta. Tanke-modeller, om vilka vi av erfarenhet vet att de rymmer stora risker att kränka människor av annan tro, måste kyrkan vara särskilt vaksam mot.

Djupast sett rymmer alla religioner något hemlighetsfullt, vars innersta väsen ingen kan utröna. Kanske är insikten om detta viktigare för all dialog än ambitionen att söka klarlägga vari skillnader och likheter mellan de olika trostraditionerna består. När stolthet över den egna traditionen kombineras med ödmjukhet inför både det egna och andras arv, kan ett verkligt samtal börja:

Det finns i varje religion, bortom allt som kan förklaras, ett *mysterium*, en sista hemlighet, som förblir otillgänglig för utomstående. Vi, judar och kristna, kunna gå en lång sträcka tillsammans och tala med varandra, men förr eller senare komma vi fram till en stängd dörr, till vilken de kristna ha nyckeln, men vi ha den icke. När vi komma fram till denna stängda dörr, ha vi judar intet annat att göra än att böja oss i vördnad inför den och tuga. vi begära och vänta — och detta är meningen med vårt samtal — att den kristna världen skall lära sig vörda det mysterium, som utgör det djupaste i judisk religion, det som är svårt för utomstående att fatta och svårt för oss att förklara.

Uttalandet gjordes av Marcus Ehrenpreis,¹⁰ överrabbin i Stockholm 1914–51, och är en påminnelse om att kärnan i tron, både den judiska och den kristna, ytterst är en Guds hemlighet och även om den ödmjukhet judar och kristna borde känna inför detta Guds mysterium.

¹⁰ *Judisk tidskrift* 6 (1933) s. 299.

Nya testamentet ger inga entydiga svar på de frågor som här berörts. Dess framställning leder lätt till motsägelser om man drar ut de fulla konsekvenserna av olika textställen i ett försök att systematisera en teologi utan att se till de olika historiska situationer som de författades i. Samtliga dessa skrifter tillkom i en annan situation än den som utmanar oss idag. Då var judendomen en etablerad religion i de miljöer där kristendomen först växte fram, och dessutom stundtals fientligt inställd till denna. Paulus och de andra apostlarna kunde inte förutse de lidanden som deras judiska bröder och systrar skulle drabbas av när kristendomen blev majoritetsreligion. Huruvida Sinaiförbundet äger fortsatt giltighet för det judiska folk, som inte erkänt Jesus som Messias, är knappast en nytestamentlig fråga, även om den tas upp och besvaras positivt i Rom. 9–11. I nytestamentlig tid gällde det främst att fastslå att hedningarna kunde komma in i förbundet utan att först bli judar.

Vi kan därför inte uttala oss kategoriskt i frågor där Nya testamentets utsagor helt eller delvis är öppna för olika tolkningar:

Vilket djup av rikedom, vishet och kunskap hos Gud! Aldrig kan någon utforska hans beslut eller spåra hans vägar. Vem kan känna Herrens tankar, vem kan vara hans rådgivare? Vem har skänkt honom något som han måste återgälda? Ty av honom och genom honom och till honom är allting. Hans är härligheten i evighet, amen (Rom. 11:33–36).

Skulden

När den kristna kyrkan blev statsreligion i det romerska riket började tvångsåtgärder tillgripas mot judendomen. Det judiska folket kunde inte längre växa genom tillströmningen av ickejudar (proselyter) som ville bli del av förbundets folk. Tvärtom ställdes krav på judarna att ansluta sig till kyrkan. Judenheten krympte visserligen under dessa nya förutsättningar men överlevde som minoriteter i de kristna länderna.

Den del av det judiska folket som inte gav vika för statens och kyrkans maktspråk, kom vid upprepade tillfällen att utsättas för svåra förföljelser. Förtrycket motiverades ofta med brutala teologiska klichéer: «Judarna är det folk som Gud tagit sin hand ifrån», «förbannelsen vilar

över dem» och «likt Ahasverus vandrar juden hemlös och rotlös genom denna värld» etc. Den allvarligaste anklagelsen har varit att judarna skulle bära skulden för Jesu död. Flera av de ideologiska motiven för pogromerna kom således att hämtas dels ur den bibliska motivkretsen, dels ur en antijudisk kyrklig förkunnelse.

Det är visserligen sant att både ansvariga kyrkliga ledare och åtskilliga furstar i många lägen sökte skydda judisk befolkning och ge dem ett rimligt rättsskydd. Historien är inte entydigt mörk. Men i den del av världen som ännu fram emot 1700-talet identifierade sig själv med termen *kristenheten* (inte «Europa» eller «Ryssland»), drabbades judarna i hög grad av utanförskap, ringaktning och misstänkliggöranden.

Den antisemitism, som vi känner från vårt eget århundrade hämtar huvudsakligen sina motiv från andra källor än den kristna föreställningsvärlden. Rasistiska myter och ideologier har ersatt religiösa schabloner. Om judarna förut ringaktades därför att de hade fel tro, började antisemitiska ideologer beskriva dem som en föraktlig eller farlig art människor. En antisemitism av denna «rasbiologiska» typ vann i stort sett ingen genklang inom de kristna kyrkornas ansvariga kadrar. Tvärtom fördömdes den i åtskilliga uttalanden från ledande kyrkomän i många länder. Å andra sidan har vårt sekels brutala antisemitism till mycket stor del sin historiska och psykologiska bakgrund i den fientliga attityd mot judarna, som vuxit fram under många århundraden och för vilken kyrkans skuld är otvetydig. Det försvar för de europeiska judarna som uppådades under 30- och 40-talen i de europeiska länderna var visserligen inte obetydligt, men uppslutningen kring skydd för judarnas liv var på de flesta håll tvehågsen, räddhågad och otillräcklig. Större delen av Europas judar förintades i den världsdel där den kristna kyrkan utövat inflytande från mäktiga positioner.

Landet

I judisk tradition har «landet» alltid haft en djup betydelse. Kärleken till och förbundenheten med det land, där profeterna verkade och templet reste sig på det heliga berget, kan omöjligens tänkas bort ur det judiska folkets liv och historia. Vår respekt för judendomen bör omfatta även

denna del av den judiska traditionen. Starka känslor för «det heliga landet» är ett gemensamt drag i både judiskt och kristet fromhetsliv. Förbundenheten med landet har emellertid hos många judar en teologisk dimension som inte på samma sätt finns hos flertalet kristna. Respekten inbegriper inte utan vidare, här lika lite som i något annat sammanhang, ett okritiskt acceptera av religiöst motiverade anspråk på särskilda markområden.

Exil och främlingskap är genomgripande erfarenheter i det judiska folkets långa historia. Mycket tidigt — redan under den babyloniska fångenskapen — växte en tradition fram, enligt vilken folket i religiöst och etiskt hänseende kan leva ett fullvärdigt judiskt liv på vilken plats som helst i världen. Den traditionen har varit dominerande i judiskt tänkande och är det alltså.

Att teologiskt fixera den roll som landet spelar i judisk tro och föreställningsvärld är knappast möjligt. Bland världens judar finns ett mycket brett spektrum av delvis divergerande tankelinjer i denna fråga. Vissa av dessa har formulerats under vårt eget århundrade och är mera uttryck för en judisk nationalkänsla av politisk natur. I detta dokument, med dess teologiska kontext, gör vi ingen bedömning av den politiska sionismen eller den nutida staten Israel.

För såväl judar som kristna kommer dock namnet Jerusalem — både som ort och som begrepp eller metafor — alltid att vara betydelsemättat. Dels är Jerusalem en plats förbunden med tron på den ende Guden, alla folks skapare och fader, dels symboliserar namnet för många inom både judisk och kristen tradition hoppet om den fred (hebr. *shalom*) som är Guds vilja, där alla mänskliga maktstrider och revirkonflikter är övervunna i kraft av Guds rättfärdighet.

Det kristna vittnesbördet

Kyrkan måste om den vill bevara sin identitet bekänna Jesus som den Messias vilken redan Gamla testamentets skrifter vittnar om. Den bekänner att denne Jesus uppstått från de döda och att han är Herre (grek. *kyrios*) i gudomlig mening. Kyrkan bekänner vidare att Guds evige Son blev människa i Jesus så att vi genom honom lär känna Gud själv. Kyrkan lär att Guds förbund är öppet för alla som i tro omfattar detta

och som litar på den försoning som Gud genom Jesus Kristus uppenbarar för oss. Denna kyrkans bekännelse till Jesus Kristus ligger utanför ramarna för den judiska tron. Kristologin är det som skiljer judar och kristna åt:

... jag vill påminna om evangeliet som jag förkunnade, som ni också tog emot, på vars grund ni står och genom vilken ni blir räddade. Jag vill påminna er om orden i min förkunnelse — den håller ni väl fast vid, annars var det bortkastat att ni kom till tro. Bland det första jag förde vidare till er var detta som jag själv hade tagit emot: att Kristus dog för våra synder i enlighet med skrifterna, att han blev begravd, att han uppstod på tredje dagen i enlighet med skrifterna och att han visade sig för Kefas och sedan för de tolv (1 Kor. 15:1–5).

Skiljelinjerna mellan de båda traditionerna är tydliga, samtidigt som båda till stor del hämtar vatten ur samma brunn. Kristendomen står därmed historiskt och teologiskt i en relation till judendomen som är unik och inte motsvaras av dess förhållande till någon annan religion. Både med avseende på det dubbla kärleksbudet och försonings- och förlåtelsemotivet *bekräftar* Jesus således den gamla traditionen. Med avseende på försoningen innebär fullbordandet, att han själv blir det försoningsoffer som äger gudomlig och evig giltighet.

En konsekvens av detta är att vi som kristna omöjligen kan ringakta, än mindre fördöma, judisk tro. Det skulle innebära att förakta den tro i vilken Jesus levde och dog. Kristen tro bör innefatta både respekt för den judiska tron och en klar bekännelse till Kristus som löftenas fullbordande och den som öppnade väg för alla folk in i Guds förbund. En praktisk konsekvens är att kristna bör närma sig judar i samtal kring både det som förenar och det som skiljer våra traditioner åt. En djupare kännedom om judisk tro är dessutom ägnad att föra oss närmare Jesus själv och därmed den Gud som sluter eviga förbund och vars vägar ytterst sett förblir ogripbara för oss människor.

Den djupa konflikt som länge rått mellan kyrkan och det judiska folket bottnar knappast främst i läromässiga skillnader. Teologiska meningsskiljaktigheter kan vålla svåra dispyter och söndring, men de kan inte ensamma leda till den traumatiska historia, som utvecklats sig mel-

lan kristna och judar i Västerlandet under långa tider. Kränkningar, förföljelser och förtryck kan däremot göra det. De villkor under vilka judarna levte i Europa var länge sådana att dialogen saknade livsförutsättningar.

Att skapa nya förutsättningar för samtal mellan människor av kristen och judisk tro är den utmaning som kyrkan nu står inför. De läromässiga skiljaktigheterna består men i respektfulla samtal och praktiskt samarbete kan vi trots detta hjälpa till att «laga den trasiga världen» (hebr. *tikkun ha'olam*).

Omvändelse

Människan är kallad att bryta upp från destruktiva och förslavande handlingsmönster och vända sin blick mot Gud och den kommande världen. Tron på denna Guds kallelse är fundamental i judisk och kristen tradition. För såväl judar som kristna är Gud den som erbjuder människan en ny början, en ny färdriktning, när hon själv gått vilse.

I judisk tradition uttrycker begreppet omvändelse (hebr. *teshuva*) denna möjlighet som Gud ständigt ger människosläktet; i Nya testamentet används det grekiska ordet *metanoia*. I Bibeln betyder omvändelse inte bara bot och bättring i individualistisk mening. Ännu mer betecknar det

en människornas gemensamma vändning hän mot Gud och den framtid Gud bereder, Gudsriket.

Alla folk står idag inför svåra hot som till stor del är framkallade av oss människor. Låsningar i gamla konfliktmönster vållar förstörelse och död i många delar av världen. Oansvariga sätt att hantera vår gemensamma jord och våra medvarelser i skapelsen ställer oss alla inför ett växande, tragiskt dilemma. De gåvor av nåd som jordens rikedomar i grunden är förvaltas och fördelas utan tillbörlig känsla för rättvisa (hebr. *tsedaka*).

I denna situation innebär omvändelse både en uppfordran till sinnesändring och ett hopp om att denna med Guds hjälp är möjlig. Människor av judisk och kristen tro har ett gemensamt ansvar att lyfta fram detta tecken från Gud och i detta tecken även övervinna inbördes motsättningar.

Guds ansikte är vänt till människan och hela skapelsen. Från Guds ansikte utgår välsignelsen över alla som står i Guds förbund. I bönen om att människan skall vända om till sin skapare och ta emot Guds välsignelse kan människor av judisk och kristen tro förenas. Ingenting är mer ägnat att föra oss närmare varandra än en gemensam tillbedjan av den Gud, som gör allting nytt.



The Ways of God

Judaism and Christianity

Introduction

This document concerns the relationship between the Church and the Jewish people. Its aim is partly to provide some basic reflections, made after many years of dialogue between representatives of the Church of Sweden and of Judaism, and partly to formulate starting points—from this perspective—for continued work in the Church of Sweden concerning its own faith, confession and teaching.

It is important to clarify from the very beginning that in this context, when using the terms «the Jewish people» and «Judaism», we do not primarily mean historical phenomena. Rather, we speak of *a contemporary people and the faith of this people*, the millions of men and women now living who call themselves «Jews», and the traditions—biblical, theological, ethical, ritual, historical, political—that are at the core of Jewish religious and ethnic identity.

The World Council of Churches (WCC) has worked for almost half a century with the issue of the relationship between the Christian faith and Judaism. A presentation of this process was given in *The Theology of the Churches and the Jewish People: Statements by the WCC and its Member Churches*.¹ It gives the following summary of the fundamental consensus found in official documents from the Churches:

- God's covenant with the Jewish people is still valid;
- Antisemitism is a sin against God and human beings;
- Coercive proselytism directed towards Jews is incompatible with Christian faith.

In that text the two latter points are described as emanating from the first and fundamental insight that God's covenants are eternal and were not annulled when the Christian Church arose.²

In 1988, a consultation was held in Sigtuna, Sweden, to discuss the document *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, which the Executive Committee of the World Council of Churches had, in 1982, urged the member Churches to study and act upon. It says among other things:

Teachings of contempt for Jews and Judaism in certain Christian traditions proved a spawning ground for the evil of the Nazi Holocaust. The Church must learn so to preach and teach the Gospel as to make sure that it cannot be used towards contempt... (3:2)

There are special reasons for the Lutheran community to be unambiguous on this question. The Lutheran World Federation, at its seventh General Assembly in 1984, approved a statement that was commended to the member Churches. Preparatory work for this had been done at a special consultation in Stockholm in 1983 when it was stated:

We Lutherans take our name and much of our understanding of Christianity from Martin Luther. But we cannot accept or condone the violent verbal attacks that the Reformer made against the Jews.

Further on in the report it is emphasised that Christological reading of the Scriptures should not lead to anti-Jewishness, and even less to antisemitism. In connection with the fiftieth an-

¹ A Brockway *et al.*, ed., Geneva 1988.

² Brockway, 183.

niversary of the end of World War II the House of Bishops of the Church of Sweden made a pronouncement whereby it strongly distanced itself from antisemitism:

It is now fifty years since World War II ended in Europe. When the gates to the concentration camps were opened, the world could see the full extent of the persecution of the Jews. A systematic crime had been committed against the Jewish people and thereby against all humanity.

In the history of the Church, antisemitism has many times been present in proclamation and action, obscuring the Holy Scriptures' view that all human beings are equal before God. Anti-Jewish statements made by Martin Luther have been used for antisemitic purposes. The attitude of acceptance, shown by some Swedish clergy and Church members towards Nazi ideas during the war, made our Church an accessory to what was perpetrated.

Today, antisemitism is still alive in different parts of the world. Anti-Jewish statements are made and anti-Jewish actions are performed in our society as well. These are signs that bode ill; they worry and challenge us and all people of good will to be vigilant.

We repudiate all forms of antisemitism. We must learn from history and reject all attempts to deny the atrocity that was committed in the centre of Christian Europe and all tendencies to diminish the importance of what happened. We seek to work in our Church for the eradication of all that can be interpreted as antisemitism or contempt for the Jewish people, and to work for the defence of their right to their own history, faith and practices.³

Represented by several distinguished theologians, the Church of Sweden has been, and still is, involved in the ecumenical work to establish theologically-rooted principles concerning Christianity's relationship to Judaism. Since its foundation in 1951, the Swedish Theological Institute in Jerusalem has functioned as a theological meeting place, where the relationship between the Church and the Jewish people is studied, reconsidered and revised.

However, the Church of Sweden has not yet taken an official stand on the issues of principle

that have been discussed in the Jewish-Christian dialogue, nor on the recommendations made by the World Council of Churches and the Lutheran World Federation. It is therefore important for the Church of Sweden to define its approach.⁴ Today we are all obliged to react against the signs of explicit or implicit antisemitism and xenophobia. Antisemitism touches the heart of Christianity, and if it is not condemned, it will poison the teachings and life of the Christian faith.

Furthermore, for the Church to function as a dialogue partner in multi-faith society, it is necessary to have a well-developed theology of religions.

A Common Heritage

When World War II was over, Jews and Christians of different denominations and approaches gathered in the Swiss town of Seelisberg to discuss how they could work together against antisemitism through spreading knowledge and by improving the relations between different groups. The most concrete contributions from the 1947 conference to the post-war dialogue between Jews and Christians are the Ten Seelisberg Points. These points have had such a significant impact that the Seelisberg meeting must be regarded as a new development in the encounter between Jews and Christians. The first point is about the image of God:

Let us not forget that the same living God speaks to us all in the Old as well as the New Testament.

⁴ Our proposition builds partly on the Seelisberg points (1947), which have played an important role for later Church documents on this issue and partly on the World Council of Churches study document *Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue*, 1983. We have also taken into consideration those Church documents that have been collected by Alan Brockway *et al.* In Swedish, there are a number of texts on the issue, such as *Kyrkan och det judiska folket* («The Church and the Jewish People»), which is a collection of essays published in 1991 by the Church of Sweden Mission and the working party of the then Creedal Committee on dialogue between religions.

³ Minutes of the House of Bishops 10th May 1995.

The point of departure for both Christianity and Judaism is the people of God and the history that their common Holy Scriptures describe. At the beginning of our era there were within the Jewish people several religious or political groups, each claiming to represent the true interpretation of the Scriptures. As time went on, two main approaches crystallised: the Rabbinic which developed into what we today call Judaism, and another which became the Christian Church. The difference between them was not one of acceptance or repudiation of the Holy Scriptures, rather of their interpretation: was Jesus of Nazareth the Messiah whom the Old Testament Scriptures foresaw, and the New Testament proclaims—or were the Scriptures to be interpreted from the viewpoint of *Torah*-observance as it is expressed in Rabbinic texts.

However, the demarcation lines run deeper than just a controversy over whether Jesus was the Messiah or not. The Messianic concept has been interpreted in many different ways within Jewish tradition. A number of historical personalities have appeared with Messianic claims and won supporters without having been expelled from the Jewish community. All these forms of Jewish Messianism are alike in as much as the Messiah is interpreted as a human being with a great historic task, given by God.

The Christ that the Church confesses in Jesus is something more—crucified, dead, buried and risen. He was and is, according to the faith of the Church, the truth about God—God's logos—incarnated in the world. He is the Son of God and is worshipped as true God and true human being. But such an interpretation of the Hebrew Scriptures is theological dynamite; it has caused lasting separation between the Church and Judaism.

Hence two movements grew from the same roots, each claiming to be faithful to the old tradition. In one of the movements, the Church, the majority of adherents gradually came to be Gentile. The Church sees its mission as a duty to proclaim the gospel about Jesus Christ, the Son of God, to all people. Through him, all people may be included in God's covenant.

Against this background, it was not long before «the Jews» or «the Jewish people» were seen only through the lens which presented

Judaism as the antithesis of Christianity. After such a conceptual move, there is a risk that one no longer sees—or wants to see—all that is common to the two movements. However, as Christians we share with Judaism the Scriptures we traditionally call the Old Testament. Thus, to identify merely the Old Testament system of thought with Judaism, and that of the New Testament with Christianity, is erroneous.

Jesus was a Jew and related what he said and did to Jewish tradition and piety. In this environment, Jesus proclaimed that the Kingdom of God was at hand. He took the Holy Scriptures as his point of departure, and he explained them in his teachings. He included the words of the Psalms in his prayers, just as Jews and Christians still do. The Jewish creed (*Shema*'), faith in a God who reconciles and restores—which is so strongly associated with Jesus as a person—and the double commandment of love were all found in the Holy Scriptures of the Jews and were fundamental truths for Jesus as well.

According to the Jewish tradition in which Jesus lived, God is the one who reconciles and restores. The Day of Atonement, *Yom Kippur*, was—and is—the peak of the Jewish ceremonial calendar. Through mercy God writes off the debt of the people, thus renewing his covenant. Thereby the sin and shame that have multiplied during days gone by, and have been confessed and cried over during the days before *Yom Kippur*, are abolished. A people, free from guilt, are sent out once again, in the words of Martin Buber, «to harvest pearls for the Kingdom of God». From the perspective of the Day of Atonement, an ethical idea becomes clear as well: the one who has been forgiven should also forgive others, the person who has had his debt written off should not hold others to their debts. This thought, common to Jews and Christians, is clearly expressed within the Christian tradition in the Lord's prayer.

All these ideas play a fundamental role in the teachings of Jesus. In his parables as well as in the way he associates with people feeling guilt, Jesus relates to and develops, in word and deed, the Jewish motif of atonement and forgiveness. This motif actually constitutes one of the fundamental patterns in the Gospel portrayal of the life and work of Jesus.

God's Covenants

Different attempts have been made by Christians to interpret the relationship between Christianity and Judaism. Three models in particular have been used. In all of them, the idea of the covenant is central, and we will therefore describe them from this perspective, while noting that concepts like «replacement theology» are controversial.

Replacement Theology

The Christian view of Judaism and the Jewish people has often been described in the Church as «replacement theology»; that is, the idea that the Church, as the new Israel, has replaced the Jewish people and the new covenant has replaced the old. A number of biblical passages have been chosen over the years to support such a theological interpretation.⁵ One consequence of replacement theology is the idea that Judaism, ever since the Church was founded, rests on a cancelled contract and is thus, after the appearance of Jesus, a theological anachronism.

This idea is still alive in many Christian traditions. It does not necessarily lead to an anti-semitic approach. Nevertheless, it has contributed to depreciation of Judaism and *de facto* paved the way for anti-Jewish movements during many periods in history. According to this view, the Jews are a people that has «made the wrong choice» much to its own misfortune. Part of the burden of guilt for the persecution of Jews rests with the Christian Church and may to a significant extent be traced back to simple but very widespread forms of replacement theology.

However, belief in the new covenant and its promises does not imply the conclusion that God has annulled his covenant with the Jewish people. This view builds on the following understanding of the Bible: throughout the Bible God enters into covenants. The covenant concept is more or less part of God's essential nature—the

God of Abraham, Isaac and Jacob. God's wish for a relationship with humanity is already expressed in the covenant with Noah, which includes and blesses all of creation. In the covenant with Abraham, he and his descendants are blessed. In the covenant at Sinai, the people of Israel is eternally tied to God. Jesus Christ established a covenant, which is explicitly open to all peoples.

In principle it is hardly possible to contrast these covenants with each other or to declare one of them annulled at a certain point in history. The more we see these covenants as manifestations of God's nature and will, the more difficult it becomes to substitute one covenantal expression of his wish for community in place of another covenant. This would be logical presumptuousness—an attempt to control God from the limited human perspective. If we look at the New Testament witness as a whole, the conclusions of replacement theology are not self-evident. Romans 11, which is essential for understanding the Church and salvation, sees Gentile Christians as «wild olives» that are grafted onto «pure olives». Viewed in the light of this metaphor, both covenants are fundamentally one organic unit. However, such an approach to the covenants does not remove all tension between Jewish and Christian traditions.

Parallel Covenants

In more recent dialogue theology, a model of interpretation has been introduced according to which there are two parallel roads to salvation—one for the Jews and another for all other peoples. This model expresses an ideal of tolerance which is very attractive to many. It is also in line with a traditional Jewish view of Israel in relation to other peoples: the Jews have been chosen by God as «a light to the nations», to be a constant reminder of God's covenant with Noah. Within the framework of this covenant, there is already one road to righteousness and salvation for all the nations. From a Jewish perspective, all that is needed is a positive relationship to God, to fellow human beings and to all creation. Christianity fits into this framework as well, if only its monopolistic claims are abandoned. Chief Rabbi Jonathan Sacks (U.K.) goes even

⁵ «Therefore I tell you, the kingdom of God will be taken away from you and given to a people that produces the fruits of the kingdom» (Matt. 21:43); «For Christ is the end of the law so that there may be righteousness for everyone who believes» (Rom. 10:4).

further and advocates religious pluralism based on the covenant of Noah:

Just as after Babel there is no single universal language, so there is no single universal culture, no single universal tradition and no single universal faith. The faith of Abraham left room for other ways of serving God, just as the English language leaves room for French and Spanish and Italian.⁶

The fact that Christian mission to the Jews has not been particularly successful is seen by some as a theological problem, but is interpreted by others as support for the idea of two or even several different «roads». However, the model of parallel covenants leads to other problems; for example, it questions the unique revelation in Christ. The theory of parallel covenants implies a diminution in Christian self-understanding, when texts referring to the universal role of Christ are toned down.

Roads Converging at the End of Time

Another pattern of interpretation assigns the question of salvation for the Jewish people to the eschatological dimension of Christian thought. Old Testament prophetic promises about Israel's ingathering to the Holy Land are then associated with signs that according to the New Testament precede the end of time, when God will reveal the identity of the Messiah to the Jews (Rom 11). In the meantime the Christians, while awaiting the return of Jesus, are joined with the Jews in their belief in a Messiah. For the Christians he has come in Jesus; for the Jews he will come at the end of time. According to such a view, the Lord has not regretted his promises to the Jewish people. The Church should confirm these promises and together with the Jews trust in the promise of new heavens and a new earth, where righteousness abides (2 Peter 3:13).

On the one hand, this model gives to the Church precedence regarding the interpretation of the Messiah. On the other hand, it confesses

⁶ J. Sacks, *Faith in the Future*, London 1995, p. 79. Sacks actually speaks of several roads—one for each people—not just two; this really constitutes a fourth model.

that the Sinaitic covenant is still valid for the Jewish people. It is not a model of interpretation particularly well suited to serve as a basis for true dialogue with people of Jewish faith. If we wish to approach the painful history of the Church's actual treatment of the European Jewish minority over the centuries, we must do so with humility and self-criticism, which are not easily compatible with this eschatological model of interpretation.

God's Secret

Models of the kind presented above seem to presume that we Christians know more about God's counsel and his ways than he has vouchsafed. The Church must be particularly on the watch against patterns of thought that we know by experience are fraught with risks of humiliating people of other faiths.

Deep down, all religions contain something mysterious, the innermost nature of which no one can penetrate. Perhaps insight into this is more important for all dialogue than the ambition to try to clarify what makes up the differences and similarities of different faith traditions. When pride in one's own tradition is combined with humility before one's own and other peoples' heritages, a true dialogue may begin:

There is in every religion, beyond what can be explained, a mystery, a last secret, which remains unreachable for outsiders. We, Jews and Christians, can go a long way together and talk to each other, but sooner or later we will arrive at a closed door, to which the Christians have a key, but we do not. When we come to this closed door, we Jews can do nothing but bow our heads in reverence before it and stay silent. We ask and expect—and this is the purpose of our dialogue—that the Christian world shall learn to revere the mystery that is the innermost core of the Jewish religion, that which is difficult for outsiders to grasp and difficult for us to explain.

This was said by Marcus Ehrenpreis,⁷ Chef Rabbi in Stockholm between 1914 and 1919, and it is a reminder that ultimately the core in all faith, Jewish as well as Christian, is mysterious,

⁷ *Judisk tidskrift* 6 (1933), p. 299.

a secret of God, before which both Jews and Christians should feel humble.

The New Testament does not provide unambiguous answers to the questions that have been discussed here. Its stories easily lead to contradictions if the full consequences of different texts are drawn out in an attempt to construct a systematic theology without taking into account the different historical situations in which they were written. All these texts were created in a different situation than the one challenging us today. In their time, Judaism was an established—and sometimes even hostile—religion in the regions where Christianity first grew. Paul and the other apostles could not foresee the suffering that their Jewish brothers and sisters would experience when Christianity became the religion of the majority. Whether the Sinaitic covenant was still valid for the Jewish people who had not confessed that Jesus was the Messiah is hardly an issue in the New Testament, even though the question is asked and answered favourably in Romans 9-11. In New Testament times, it was important to establish that Gentiles could be included in the covenant without first becoming Jews.

Therefore, we cannot speak dogmatically on issues where the statements of the New Testament are wholly or partly open to different interpretations:

O the depth of the riches and wisdom and knowledge of God! How unsearchable are his judgments and how inscrutable his ways! For who has known the mind of the Lord? Or who has been his counsellor? Or who has given a gift to him, to receive a gift in return? For from him and through him and to him are all things. To him be the glory forever. Amen. (Rom. 11:33-36).

Our Guilt

When the Christian Church became the state religion in the Roman Empire, coercive measures were initiated against Judaism. The Jewish people could no longer grow through the influx of non-Jews (proselytes) who wanted to become part of the covenant people. On the contrary, Jews were required to convert to Christianity. The Jewish people certainly decreased in num-

ber under these new circumstances, but they survived as a minority in Christian countries.

The part of the Jewish people that did not give in to the coercion of the State and the Church was regularly subjected to harsh persecutions. The oppression was often provoked by brutal theological clichés: «The Jews are the people from whom God has taken his hand»; «A curse rests upon them», and «the Jew wanders without a home and without roots throughout this world», etc. The most serious accusation was that the Jews were responsible for the death of Jesus. Many ideological motives for pogroms were thus picked up partly from a biblical sphere, and partly from anti-Jewish Church proclamation.

It is indeed true that on many occasions responsible Church leaders as well as several rulers tried to protect Jewish inhabitants and provide them with some legal protection. This history is not totally dark. But in that part of the world which in the 18th century continued to identify itself with the term *Christendom* (rather than «Europe» or «Russia»), Jews were largely treated as outsiders and were met with contempt and suspicion.

The antisemitism which we know from the twentieth century takes most of its motifs from sources other than the Christian conceptual world. Racist myths and ideologies have taken the place of religious stereotypes. If Jews had previously been held in contempt because they confessed the wrong faith, antisemitic ideologies began to describe them as a kind of human being that was dangerous or worthy of contempt. This kind of «racial-biological» antisemitism did not receive much positive response among the leadership of the Christian Churches. On the contrary, leaders of the Church in many countries condemned it. On the other hand, the brutal antisemitism of our millennium owes much of its historical and psychological background to those hostile attitudes towards the Jews that had grown over a period of many centuries, to which the Church must beyond doubt plead guilty. The defence of European Jews, mobilised during the '30s and '40s in European states, was certainly not insignificant, but the support for the protection of Jewish lives was in most places ambiguous, fearful and insufficient. Most European

Jews were annihilated in that part of the world where the Christian Church had exercised its influence from powerful positions.

The Land

In Jewish tradition, the land of Israel has always been deeply meaningful. Love of and a sense of covenantal bond to the land, in which the prophets worked and the Temple stood high on the holy mountain, is an inseparable part of the life and history of the Jewish people. Our respect for Judaism should also include this part of the Jewish tradition. Strong feelings for the «Holy Land» are a common characteristic of Jewish and Christian piety. However, for many Jews the covenantal bond with the land has a theological dimension that it does not have in a similar way for most Christians. Our respect for this position does not necessarily mean—no more here than in any other context—an uncritical acceptance of religiously motivated claims for certain land areas.

Exile and alienation are overwhelming experiences in the long history of the Jewish people. Very early—even during the Babylonian suffering—a tradition emerged, according to which the people could live a satisfactory Jewish life in a religious and ethical sense anywhere on earth. This tradition has become a dominant influence in Jewish thought.

To determine theologically what role the land plays in Jewish faith and ideas is hardly possible. Among Jews around the world, there is a very wide spectrum of thought regarding this issue. Some of these ideologies were formulated during the 20th century and are a political expression of Jewish national sentiments. In this document and its theological context we shall discuss neither political Zionism nor the present State of Israel.

For Jews, just as for Christians, the name Jerusalem—both as a place and as a concept or metaphor—will always be laden with meaning. First, Jerusalem is a place connected with faith in the one God, the creator and father of all peoples. Secondly, for many within Jewish and Christian traditions, Jerusalem symbolises the hope for peace (Hebrew, *shalom*); such a peace, in which all power-seeking wars and territorial

conflicts are overcome by the power of God's righteousness, is his will.

The Christian Witness

The Church must, if it wants to maintain its integrity, confess Jesus as the Messiah, to whom already the Old Testament scriptures bear witness. It confesses that this Jesus has risen from the dead and that he is Lord (Greek, *kyrios*) in a divine sense. The Church further confesses that God's eternal Son became human in Jesus so that we, through him, may know God himself. The Church teaches that God's covenant is open to all those who believe this and who trust in the salvation that God has revealed to us through Jesus Christ. This confession of faith in Jesus Christ made by the Church lies outside the framework of Jewish faith. Christology is what separates Jews and Christians:

Now I would remind you, brothers and sisters, of the good news that I proclaimed to you, which you in turn received, in which also you stand, through which also you are being saved, if you hold firmly to the message that I proclaimed to you—unless you have come to believe in vain. For I handed on to you as of first importance what I in turn had received: that Christ died for our sins in accordance with the scriptures, and that he was buried, and that he was raised on the third day in accordance with the scriptures, and that he appeared to Cephas, then to the twelve (1 Cor. 15:1-5).

While both draw much of their water from the same well, the lines of demarcation separating the two traditions are obvious. Thus Christianity stands, historically and theologically, in a unique relationship to Judaism which is different from its relationship to any other religion. Indeed, Jesus confirms the old tradition in relation to the double commandment of love as well as the motif of reconciliation and forgiveness. The fulfilment of that tradition implies that he himself becomes the sacrifice of reconciliation that possesses eternal divine validity.

As one consequence of this, it is impossible for us as Christians to look down on, much less condemn, Jewish faith. That would imply contempt for the faith, in which Jesus lived and died. Christian faith should comprise both

respect for the Jewish faith and a clear confession that Christ fulfilled the biblical promises and opened the possibility for all people to enter into God's covenant. As a practical consequence of this, Christians should approach Jews to discuss that which unites and separates our traditions. A deeper knowledge of Jewish faith is also likely to bring us closer to Jesus himself, and thereby to the God that enters into eternal covenants and whose ways are ultimately beyond the grasp of humans.

It is hardly the differences in teaching that have been the main reason behind the deep and long-lasting conflict between the Church and the Jewish people. Theological differences may cause grave disputes and discord, but they cannot by themselves lead to the traumatic history that for ages developed between Christians and Jews in the West; insults, persecution and oppression can. The prerequisites for a living dialogue were non-existent under the conditions in which Jews have lived in Europe for so long.

The challenge that now faces the Church is to create new parameters for dialogue between people of Christian and Jewish faith. Although theological differences may persist, yet through respectful dialogue and practical co-operation we may help «mend the world» (Hebrew, *tikkun ha-'olam*).

Teshuvah

Humanity is called to abandon destructive and enslaving patterns of behaviour and turn to God and to the world to come. Belief in God's call is fundamental in Jewish and Christian traditions. For Jews as well as Christians, God is the one

who offers people a new beginning and a new direction when they are lost.

In Jewish tradition, the concept «returning» (Hebrew, *teshuvah*) expresses this possibility, constantly offered human beings by God; in the New Testament, the Greek word *metanoia* is used. In the Bible, this word does not imply merely individual penance and improvement. Rather, it implies that men and women together turn towards God and the future that God prepares—the Kingdom of God.

Today all peoples face severe threats, largely caused by human beings. Destruction and death in many parts of the world are caused by imprisonment in old patterns of conflict. We face a growing, tragic dilemma because of our failure to treat properly the common creation: our earth, and our fellow creatures. The gifts of grace, which the riches of the earth represent, are received by us, yet shared without a reciprocal sense of justice (Hebrew, *tsedakah*).

Here, *metanoia* means both a challenge to change one's mind and a trust that this change will be possible with the help of God. People of Jewish and Christian faith have a joint responsibility to proclaim this sign from God, and through this sign to overcome mutual antagonism.

God's face is turned towards humankind and the whole of creation. From God's face blessings pour over all those who are in his covenant. People of Jewish and Christian faith can surely unite in the prayer that humanity will turn to its Creator and receive God's blessings. Nothing could better make us draw closer to each other than worship of the one God who renews everything.



A Jewish Reaction to «The Ways of God»

OPHIR YARDEN

Ophir Yarden, M.A., är Director of Educational Initiatives of the ICCI (Interreligious Coordinating Council in Israel). Han undervisar även vid bl.a. Svenska teologiska institutet och the Sisters of Zion Biblical Studies Program i Jerusalem.

Introduction

I am happy that the Swedish Theological Institute was honored with the debut of *Guds vägar*¹ in English and salute its 50 year history of contributing to Jewish-Christian understanding.

It is an honor for me to be here today and a source of pleasure to participate in this conversation with my friends Dr. Jesper Svartvik and Fr. Michael McGarry. It is also a privilege to have this opportunity to go beyond teaching the students of this institution (which I always cherish) but also to address the community of friends of the STI, the «interfaith community» in Jerusalem, the Lutheran Church of Sweden and those who may later read these thoughts.

My joy is dampened only by the absence, due to illness, of our friend and mentor Bishop Krister Stendahl.

¹ While my Swedish is rudimentary at best, I was privileged to review the English translation with Rev. Dr. Göran Larsson and Rev. Dr. Jesper Svartvik. As a result, not only were some errors prevented but — no less importantly — ambiguous phrases were rendered with the most favorable English meaning in regard to their implications for a Christian view of Judaism. For me, this was an application of the rabbinic dictum «one must judge others with meritorious presumptions» (*Pirkei Avot* 1:6). If this has left me with fewer issues to address I consider it a tribute to the process and a contribution to Jewish-Christian relations.

General Comments

My favorable impression was initially formed by the document's title: *The Ways of God*. I appreciate that the document is entitled *ways* in the plural. I presume this was intended to be — and I certainly read it as — a pluralistic statement embodying a measure of humility. From the outset this document acknowledges multiple understandings of God and therefore leaves room, *ab initio*, for a Jewish understanding.

In the same vein, I note that it is subtitled «a document for discussion» and speaks of «starting points.»² This language implies an ongoing process of deliberation and maturation, which I applaud. The document's very conception is testimony to the strides that have been taken in Jewish-Christian relations and the subtitle acknowledges the work yet to be done.

The Church's statement is humble not only in acknowledging that it is part of a process rather than a final product. It is humble also when it uses a phrase such as «according to the faith of the church»³ thereby accepting the possibility of other faith-truths (and true faiths).

I strive to be humble as well and have entitled these remarks a Jewish response, rather than *the* Jewish response. I relate to the document from my personal perspective — that of an observant Israeli Jew, with awareness of the times in which we live and with a commitment

² § Introduction (§ indicates a section title in *The Ways of God*.)

³ § A Common Heritage

to furthering Jewish-Christian understanding. My method in this response is not to examine the document with a checklist, assessing it according to some Jewish standard of what Jews expect Christians to say at this time. Neither shall I compare *The Ways of God* to statements of other church bodies.

My brief discussion will center on three points:

1. The common heritage—in which I will address two issues:
 - A) The Bible; and
 - B) Reconciliation and Atonement as an example of a common principle.
2. The Definition of Judaism.
3. The Land

1. The Common Heritage

A. Bible

Even though the significance and legacy of the Jewish canon (the Tanakh, «Old Testament») is cited several times, it is seen through very Christian spectacles. This is natural. But does this portrayal help the Christian congregation to appreciate the power of the *Tanakh* for the Jewish people and its relevance to themselves as Christians? If Archbishop Hammar speaks only of «the Psalms and the Prophets [which] carry a message about God and his ways»⁴ does that hint at a dismissal of the five books of the *Torah*, which are the very core of the Jewish Bible and the heart of the *Tanakh* as experienced weekly by Jews in synagogue? These, at least as much as the Psalms, are the words which are «upon the heart»⁵ of every Jew.

Even the phrase in the body of the document «He [Jesus] included the words of the Psalms in his prayers,»⁶ which seems so appropriate, is not without difficulty. Despite the subsequent passage that explicitly acknowledges other debts to the «Holy scriptures of the Jews,»⁷ I suspect that

this does not effectively convey to the Christian reader (many of whom see the Psalms printed in their «New Testaments») the depth of Jesus' Jewish grounding in the *Tanakh*. The absence of explicit mention of the Pentateuch—indeed the term *Torah* itself—remains an inadequate portrayal of the Jewish relationship to Bible.⁸ I regard *The Ways of God's* introduction of Hebrew terminology as positive; perhaps the key terms *Torah* or *Tanakh* could have been included as well?⁹

It is too facile to dismiss the difference between the Christian Church and rabbinic Judaism as only a matter of scriptural interpretation.¹⁰ The differences in the roles of scripture in the two faith traditions are greater than and not limited to the interpretation of passages regarding the messiahship of Jesus. As stated, it was the operative implication of the differing interpretations that drove the communities apart. But it is insufficient to present this as merely a divergence in interpretation:

[W]as Jesus of Nazareth the Messiah whom the Old Testament scriptures foresaw, and the New Testament proclaims—or were the scriptures to be interpreted from the viewpoint of *Torah*-observance as it is expressed in rabbinic texts?

without presenting what is meant by «*Torah*-observance» in the rabbinic tradition. Where the early Rabbis continued and elaborated upon the Pharisaic traditions of interpretation and *application* of the *Torah*, the early church departed from the notion of *halakhah* (law) as binding upon the people (and incorporated Gentiles into the community).

⁸ The biblically-inspired appellation «land [of the] prophets» is also problematic. I will address this infra in my discussion of the section The Land.

⁹ *Torah* is used in the document in the phrase «*Torah*-observance» but this is not a substitute for introducing the term in its own right. I am not judging the document against external standards, e.g. the Vatican's use of *Shoah* (*We Remember: A Reflection On The Shoah*, Commission for Religious Relations with the Jews, 1998), but by its own standards which are set by the use of *tikkun 'olam*, *teshuvah*, and *tse-dakah*.

¹⁰ § A Common Heritage

⁴ § Foreword

⁵ Deuteronomy 6:6

⁶ § A Common Heritage

⁷ Referring to, but not enumerating Deut. 6:5 and Lev. 19:18.

When *The Ways of God* states that «to identify merely the Old Testament system of thought with Judaism, and that of the New Testament with Christianity, is erroneous» it negates an early Jewish-Christian gap by indicating that Jesus was also a party to «the Old Testament system of thought,» himself being a second Temple period Jew. Unfortunately, the ensuing elaboration of the developed role of Jesus in Christianity that follows:

The Christ that the Church confesses in Jesus is something more—crucified, dead, buried and risen. He was and is, according to the faith of the Church, the truth about God—God’s *logos*—incarnated in the world. He is the Son of God and is worshipped as true God and true human being.

may leave the reader with an image of Judaism as a stagnant faith. Subsequent Judaism is not presented as a developing and equally vibrant phenomenon.

B. Reconciliation and Atonement (*Försoning*)

The only elaborated illustration of Jewish thought that is adduced in *The Ways of God* pertains to Yom Kippur and atonement. I suspect that in the desire to provide an example from Judaism that could be compared with familiar and central concepts in Christianity an error ensued. This error is not due to any inauthenticity regarding the concept of reconciliation/atonement in Judaism. But this example is not representative, as the concept does not bear the same degree of centrality in Judaism as it does in Christianity.

Yes, reconciliation/atonement is a central concept in Judaism. During the era of early Christianity the Rabbis grappled with the crisis of the loss of the Temple as means of expiation, a necessary precursor for reconciliation/atonement in Jewish thought. Nevertheless, it is not as pivotal to Judaism as it is for Christianity. The central themes of God’s relationship to the Jewish people are abundant love, and the manifestation of God in history as experienced in the Exodus, at Sinai and through the Land. A comparison of Christianity with a Judaism that does not recognize these aspects is flawed and incom-

plete. This unbalanced equation is not consistent with Bishop Krister Stendahl’s wise admonition that in interreligious dialogue we must be vigilant always to compare equals.

But this is the less serious problem that emerges from the comparison. This section includes the statement «The Day of Atonement, Yom Kippur, was—and is—the peak of the Jewish ceremonial calendar.»¹¹ The emphasis on the continuity of Jewish thought and practice over time, which is expressed in this sentence, is appropriate. Regrettably this continuity in Judaism is not sufficiently evident throughout *The Ways of God*. A statement that follows «From the perspective of the Day of Atonement an ethical idea becomes clear as well»¹² gives the impression that Christianity and the New Testament developed the Old Testament concept of atonement to a higher ethical plane. We are told, «Jesus relates to and develops, in word and deed, the Jewish motif of atonement and forgiveness.»¹³ But it will not be clear to the Christian reader that Jesus’ «development» is paralleled in rabbinic Judaism. I think it necessary to point out that comparable thoughts are basic to rabbinic Judaism.

While this ethical idea is attributed both to Jews and Christians one might easily misunderstand the Jewish aspect to be no more than the earlier, undeveloped, biblical level, while the Christian tradition, as demonstrated by the Lord’s Prayer, represents a progressive innovation. Matthew’s phrase «... and forgive us our debts, as we forgive our debtors»¹⁴ in which people are called to *imitatio Dei*, by exhibiting God’s quality of forgiveness in their own lives is closely paralleled by an early rabbinic statement recorded in *Pirkei Avot*: «One who is hard to provoke and easily pacified is godly.»¹⁵ *Sifre*, an early Midrash on Deuteronomy echoes this idea: «To walk in God’s ways»¹⁶ is understood as «as

¹¹ § A Common Heritage

¹² § A Common Heritage

¹³ § A Common Heritage

¹⁴ 6:12

¹⁵ 5:11 Based upon the translation as rendered in S. R. Hirsch, *The Hirsch Siddur*, (Jerusalem 1978) p. 499.

¹⁶ Deut. 8:6

God is called merciful, you too shall be merciful.»¹⁷ And lest one think that the development ceased in the early rabbinic period we can adduce the writing of Maimonides in his 12th century code of Jewish Law the *Mishneh Torah* in which he writes:

It is forbidden to be cruel and unforgiving. Rather one should be easily placated and not quick to anger. When a person who has transgressed seeks another's forgiveness s/he should forgive with a whole heart and a willing soul.¹⁸

Without mention of the continued development of Jewish faith, spirituality, law and culture a reader could easily form the impression that only the heirs of the New Testament were the bearers of a vibrant tradition.

2. The Definition of Judaism

Let me temper my remarks with the acknowledgement that Judaism is notoriously difficult to define. Notwithstanding the very auspicious initial clarification that

the terms «the Jewish people» and «Judaism» ... do not primarily mean historical phenomena. Rather we speak of a contemporary people and the faith of this people ... who call themselves Jews, and the traditions ... that are at the core of Jewish religious and ethnic identity.¹⁹

it remains unclear if *The Ways of God* presents a coherent definition «Judaism.»

To pick a nit, the Introduction commences by presenting *The Ways of God* as the fruits of dialogue between «representatives of the Church of Sweden» on the one hand and «Judaism» on the other. What exactly is the «Judaism» which was partner to this dialogue? This disparity is indicative of some of the ambiguity that ensues.

The negative definition, that «to see [only] the Old Testament system of thought as identical with Judaism ... is wrong»²⁰ is quite correct

¹⁷ *Sifre* on Deuteronomy, Section 49 (Finkelstein edition, p. 114)

¹⁸ Laws of Repentance, 2:10

¹⁹ § Introduction (emphasis in the original)

(though insufficient). Indeed I believe that the underlying laudable intention of this phrase was to reject the supersessionist implication of replacement theology that nothing coming after the Old Testament is valid, or even «true» Judaism. But what of other characterizations such as: «the rabbinic [approach] which developed into what we today call Judaism?»²¹ Surely we are not to understand from this that before the destruction of the Temple there was no Judaism for it has been recognized that Jesus was a Jew.

While I would agree that Israelite faith and cult were not Judaism, they are the roots of Judaism (and, of course, Christianity). Judaism, as a distinct phenomenon, is a product of the exilic and post-exilic second Temple periods. The Pharisaic school (which nurtured Jesus as well) gave birth to what we recognize as rabbinic Judaism, which has been the dominant Jewish identity for nearly 2,000 years. But this disparate picture of three distinct eras (biblical, second Temple, rabbinic) does not do justice to Jewish self-perception. In a meaningful (though not entirely accurate) way Jews see everything «from the *Tanakh* to the *Palmah*»²² as comprising a developing phenomenon, continuous from biblical and second Temple times to the present.

3. The Land

This is the section of *The Ways of God* that falls shortest of the mark. The statement

Very early—even during the Babylonian suffering—a tradition emerged, according to which the people could live a satisfactory Jewish life in a religious and ethical sense anywhere on earth. This tradition has become a dominant influence in Jewish thought.²³

²⁰ § A Common Heritage

²¹ § A Common Heritage

²² The *Palmah* (an acronym for *plugot mahats*, striking force) was an arm of the Jewish militia during the British mandate. This phrase, common in Israeli parlance to describe the entire arc of Jewish history, rhymes in common pronunciation.

²³ § The Land

is simply unacceptable to virtually all Jews and is not representative of Judaism.

This very same period of Babylonian exile, during which Jeremiah spoke the words²⁴ leading to the conclusion *ut supra* is far better known to Jews as the setting in which the Judean exiles sang:

By the rivers of Babylon, there we sat, sat and wept, as we thought of Zion.
There on the poplars we hung up our lyres,
for our captors asked us there for songs, our tormentors, for amusement.
«Sing us one of the songs of Zion.»
How can we sing a song of the eternal on alien soil?
If I forget you, O Jerusalem, let my right hand wither;
let my tongue stick to my palate if I cease to think of you,
if I do not keep Jerusalem in memory even at my happiest hour.²⁵

These are the words that have echoed through Jewish thought, literature and practice for more than two millennia. While Jews may have stayed away from the land of Israel and refrained from realizing the dream and observing the commandment to live in *Eretz Yisrael* (the land of Israel), at almost no point would a Jewish community have considered this «a satisfactory Jewish life in a religious and ethical sense.»

It is not tenable to support the claim, «To determine theologically what role the land plays in Jewish faith and ideas is hardly possible» with the fact that «among Jews around the world, there is a very wide spectrum of thought regarding this issue.»²⁶ While it is true that the greatest of Jewish scholars (e.g. Maimonides and Nachmanides) disputed the details of the commandment to dwell in the land of Israel, and that by no means all Jews in modernity were swept up by Zionist fervour, the paramount centrality of this land in Jewish thought and for Jewish identity is unassailable. Indeed the wide spectrum of Jewish reflection dedicated to the role and signi-

ficance of the land of Israel is evidence of the land's vitality for the Jewish people. To portray this diversity as putting Israel's centrality in question is a misrepresentation. It seems disingenuous to avoid accepting the fundamental role the land plays for fear of treading on political ground. *The Ways of God* is quite correct when it states that there is a «covenantal bond» (*förbundenhet*) between the land of Israel and its name-sake the children of Israel.²⁷ Even a positive phrase

the land, in which the prophets worked and the Temple stood high on the holy mountain, is an inseparable part of the life and history of the Jewish people

is an inadequate depiction of the people of Israel's relationship to the land for it cites only shallow «history» and is conspicuous in not mentioning the present and future. While «the land of the prophets» is important to Jews, so is the land of the Kings, the Judges, Ruth, Ezra and, I am afraid, also Joshua. Neither can a Jew forget the members of the Sanhedrin, the Galilean Rabbis of the Talmud, the grammarians of Tiberias, the mystics of Safed or the pious of all generations who sought to live, or be buried, in *Eretz Yisrael*. Neither can we omit those modern Jews who sought to live on, rather than being buried in, as their ancestors often dreamed, the soil of the holy land. As for the future, the Land of Israel is the locus where the dreams of daily prayers

Rebuild Jerusalem speedily and in our day,
Gather in our exiles from the four corners of the earth,
Bring us upstanding to our land²⁸

and many more, are to be realized. I recognize that the drafters of the document chose not to discuss «political Zionism or the present State of Israel»²⁹ but—at the very least—I must challenge them regarding the acknowledged covenantal bond between the People of Israel and the

²⁴ Jeremiah 29:4–7

²⁵ Psalm 137:1–6 (adapted from the New Jewish Publication Society translation).

²⁶ § The Land

²⁷ F. E. Peters, *Jerusalem*, Princeton 1985, p. 3.

²⁸ From the daily prayers

²⁹ § The Land

Land of Israel. Even if the church chooses not to discuss political Zionism is it unwilling to accept the phenomenon of the Jewish people's connection to the land of Israel—even if it does not endorse all the aspirations of some Jews? It seems to me that this masks another instance of under-appreciation of Jewish peoplehood.

4. Conclusion

I hope that these thoughts will contribute to the discussion of *The Ways of God* and to the furtherance of Jewish-Christian relations in the Swedish Lutheran Church and, perhaps, beyond.

I would like to conclude by referring to Archbishop Hammar's foreword. The Archbishop wrote:

All genuine dialogue must rest on a well thought-through self-understanding. The document ... is one step towards creating a proper environment for such dialogue.... [I]t is our duty to [see] a person of another faith as a gift and a challenge to self-reflection and growth...

This accords well with my own understanding of dialogue—one that I presume I share with many others present. Through dialogue one gains a better understanding not only of the other but also of oneself and one's own faith tradition. Reflecting on this document has been such an experience for me and I am optimistic that discussion of these thoughts will be fruitful for the Jews, Lutherans and others who join in this Godly Way.

It is appropriate to conclude my words on *The Ways of God* with the words of King David:

For I have kept *the ways of the Eternal*
 And have not been guilty before my God;
 I am mindful of all His rules
 And have not departed from His laws.
 I have been blameless before Him,
 And have guarded myself against sinning—
 And the Lord has requited my merit,
 According to my purity in His sight.³⁰

³⁰ 2 Samuel 22:22–25 (NJPS translation)



«The Ways of God»: A Reading from a Distance

MARY BOYS

Mary C. Boys, S.N.J., är Skinner and McAlpin Professor of Practical Theology vid Union Theological Seminary, New York City, och författare till bl.a. Has God Only One Blessing? Judaism as a Source of Christian Self-Understanding (2000).

It seems a challenging task: Respond to a discussion document from and for the Church of Sweden with which I have little familiarity as a Roman Catholic living in faraway New York City. Yet, from another vantage point, the assignment symbolizes the ecumenical character of the commitment of many ecclesial bodies to ponder anew their relationship with Jews and Judaism. Perhaps my outsider's voice will call attention to dimensions of «The Ways of God» insiders might not so readily discern, even as my «non-Lutheran ears» will undoubtedly fail to catch certain nuances in this fine document intended for discussion in the Church of Sweden—and, one hopes, in the churches that constitute the Lutheran World Federation.

Dialogue and Self-Understanding

The first point on which I wish to comment appears in the Foreword by Archbishop Hammar: «All genuine dialogue must rest on well thought-through self-understanding». This simple sentence implicitly lays out a demanding, complex task. We indeed must bring a thoughtful understanding of the Christian life to dialogue, but so much of our self-understanding has been premised on inadequate understandings of Judaism and simplistic notions of Christian origins. Thus, it seems that achieving such a self-understanding for dialogue with Judaism requires something of a three-step approach. First, we Christians must be willing to set aside our preconceptions about Judaism—and let us not underestimate the difficulty of this renunciation. For most of us, over-

simplifications about Judaism were embedded in our education in Christianity, whether about the alleged legalism of post-exilic Judaism, the hypocrisy of the Pharisees, or the responsibility of «the Jews» for the crucifixion. Setting aside preconceptions thus entails learning to interpret the Gospels in more perceptive ways, and situating texts in their historical, religious and literary contexts. This is a monumental educational challenge in itself, one that in my experience has barely begun in the churches, despite an abundance of resources and many committed teachers.

The second step in the process of reworking our self-understanding is the willingness to grapple with the shadow side of Christian proclamation. Until we face our history vis-à-vis the Jewish people, and examine our collective Christian conscience about our unjust attitudes and actions for nearly two thousand years, any dialogue will be shallow. Yet it is no small matter to face this history honestly; it is deeply disillusioning to learn of the church's hostility to and harsh treatment of Jews over so many centuries, and those who prefer a triumphalistic account of Christianity will instinctively avoid truly wrestling with the section on «Our Guilt». Therefore, care must be taken in helping persons understand the rivalry that accompanied the partings of the ways, and the factors that hardened the rivalry into disputation, denunciation and persecution. Most Christians are blissfully ignorant of the «teaching of contempt», in Jules Isaac's memorable phrase, and of the terrible consequences it has wrought.

A third step involves a commitment to reconstruct and revitalize our understandings of Christianity in light of deepened knowledge about our origins and history in relation to the Jewish people. For example, we Christians often speak of salvation, and many sectors of Christianity appear preoccupied by whether or not those outside our borders will be saved—a preoccupation beautifully addressed in the section on «God's Secret». Yet, we seldom probe the meaning of salvation. From what are we saved, and for what? Similarly, «The Ways of God» asserts that if the Church is to «keep its integrity,» it must «confess Jesus as the Messiah, to whom already the Old Testament scriptures bear witness». But must we not probe messianism further, asking what it entails, what hope it represents and what this confession energizes? What does it mean in our everyday lives that we Christians confess that Jesus is the «Messiah»? Moreover, the wording of this sentence tends to suggest that the Old Testament be read as predictive. Might I suggest that the Pontifical Biblical Commission's 2001 document, «The Jewish People and their Sacred Scriptures in the Christian Bible» would contribute to further thinking about how to articulate the relationship between the Testaments?¹ This text is unwieldy, imperfect and of-ten tedious, but with some fine insights. It proposes, for example, that we understand Christianity's appropriation of the «Old» Testament as a rereading, a «retrospective perception». Moreover, the document says that it is not that Jews do not see what the [Old Testament] texts proclaim, but rather that «the Christian, in the light of Christ and in the Spirit, discovers in the text an additional meaning that was hidden there» (II.A).

Whether speaking about salvation or the messiah, we Christians enrich our own self-understanding by engaging in dialogue with Jews. As Michael Signer writes, «It has been my experience that the arc of light between ideas that seem to be asymmetrical or incommensurate often produces new insights».² In May 2003, for

¹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_en.html. Excerpts and commentary may be found at <http://www.bc.edu/cjlearning>.

example, I had the privilege of participating in a conference in London involving Jewish and Catholic scholars where we addressed «theology and tough issues,» such as how our respective traditions understand God and salvation.³ In his paper on «God,» Rabbi Byron Sherwin discussed the *interpenetration* of Jewish and Christian theological ideas and concluded that «the gulf between Jewish and Christian doctrines of God is not as radical as had once been considered». Similarly, in her paper «Salvation: Four Questions», Rabbi Sybil Sheridan, while noting differences in the way the term «salvation» functions in Jewish and Christian contexts, affirmed many parallel notions. Salvation may not be a Jewish word—it translates the concept of *ye-shuah* inadequately—but salvation «occupies a centrality in Jewish thought and teaching that we cannot ignore».

By explicating the way our respective communities understand and use key theological concepts, each of us came away with enhanced self-understanding. Self-understanding is best achieved in the presence of the knowledgeable other.

«Genuine» Dialogue

Note also the modifier «genuine» in relation to dialogue. How do we distinguish a genuine dialogue from an inauthentic one? Is every interreligious exchange intrinsically genuine? Here, we might find wisdom in the work of Martin Buber as well as that of Paulo Freire and Nicholas Burbules.

Martin Buber's work, most notably *I and Thou*, has exercised considerable influence on the interreligious realm. While both monologue—self-centered conversation—and tech-

² Michael A. Signer, «Conversation One,» in John T. Pawlikowski and Hayim Goren Perelmuter, eds., *Reinterpreting Revelation and Tradition: Jews and Christians in Conversation*. Sheed & Ward, Franklin, Wis. 2000, p. 5.

³ While papers from this conference are not presently available, they will be published. For papers from the previous conference, see Tony Bayfield, et al., eds. *And He Kissed Him and They Wept*. SCM, London 2001.

nical dialogue—information-centered conversation—are inevitable ways of communication in the modern world, the «I-it» relationship they constitute is far removed from the community of relation that «I-Thou» represents. Buber's lament that much conversation is — «false dialogue» with no true turn to the other and no real desire to foster mutuality hovers over all interreligious (and intra-religious) encounter. Yet in my experience too often the atmosphere established and the processes employed do little to enhance mutuality.

Paulo Freire, the late Brazilian lawyer, philosopher and educator, places humility at the center of dialogue. «How,» he asks, «can I dialogue if I always project ignorance onto others and never perceive my own?» «How,» moreover, «can I dialogue if I consider myself a member of the in-group of «pure» men and women, the owners of the truth and knowledge, for whom all non-members are «these people» or the «great unwashed.»? And «how can I dialogue if I am afraid of being displaced, the mere possibility causing me torment and weakness? Self-sufficiency is incompatible with dialogue».⁴ Freire's questions may be modified as Christians anticipate dialogue with Jews. How can I dialogue if I approach Jews with questions such as «Why don't you believe Jesus was the messiah?» and have not myself grappled with why I believe he is? How can I dialogue if I believe only Christians of my belief and practice are saved? How can I dialogue if I fear confronting the shadow side of my church? As «The Ways of God» puts it, «When pride in one's own tradition is combined with humility before one's own and other people's heritages, a true dialogue may begin».

Educational philosopher Nicholas Burbules offers a complementary perspective in his contention that dialogue is best characterized by a commitment that joins interlocutors in a continuing relationship. To be successful, a dialogue depends on cooperation, particularly when disagreements, misinterpretations and difficulties beset it. Persistence necessitates «a relation of mutual respect, trust, and concern—and part of the dialogical interchange often must relate to

the establishment and maintenance of these bonds».⁵ For this perseverance is indispensable. Dialogue is not a mere method. It is a way of life that demands attentiveness to our emotions and to nurturing virtues and skills that foster relationships.

We must be attentive to our emotions because every serious interreligious exchange, especially that between Jews and Christians, exposes our vulnerabilities as we open our beliefs, practices and values to the scrutiny of another. It takes time to develop trust, time to develop an atmosphere in which persons need not feel defensive or apologetic. Sufficient time is an essential dimension of «genuine» dialogue; mutuality grows slowly. Yet time alone will not suffice. We need also to practice what Burbules calls the «communicative virtues»: patience, tolerance, openness to receive as well as give criticism, willingness to admit one may be mistaken, desire to translate or reinterpret one's concerns so as to make oneself comprehensible to others, imposition of self-restraint, and the commitment to listen thoughtfully and attentively.⁶

These considerations also need to be at the forefront as the Church of Sweden uses «The Ways of God» for discussion. If this document is to stimulate thoughtful reflection within the church, then leaders must create conditions conducive to «genuine» dialogue—conditions for which educational expertise will be valuable. While my own Roman Catholic tradition has many fine recent statements on its relationship with Judaism, it has less skill in fostering dialogue within the church, thereby unintentionally muting the effect of its theological reflection since Vatican II. We will best witness to what the church has learned through interreligious dialogue by teaching in a dialogic manner.

⁴ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*. Seabury, New York 1970; original Portuguese 1963.

⁵ Nicholas C. Burbules, *Dialogue in Teaching: Theory and Practice*. Teachers College Press, New York 1993), pp. 19-20.

⁶ *Dialogue in Teaching*, p. 42.

Christology

«Christology is what separates Jews and Christians». Yes—but separation is both wider and narrower than this sentence suggests. It is not helpful, I believe, to call the Christian interpretation of the Hebrew Scriptures of Jesus as Son of God who is worshipped as truly God and truly human «theological dynamite» that has «caused lasting separation between the Church and Judaism». The factors in the eventual division between Judaism and Christianity were more complex. As James D. G. Dunn argues, the initial rifts concerned practices rather than theological claims. While his identification of three «partings» may indeed be too schematic, it enables us to understand that the separation had multiple causes and happened over a prolonged period. Dunn believes that the initial parting happened over the Temple and its cult; the Letter to the Hebrews witnesses to this. The second division happened over the «boundary markers» (e.g., circumcision and food laws) that became an issue when Gentiles joined the «Reign of God Movement»; the controversy at Antioch (see Galatians 2:11-14) witnesses to this. The third parting, which revolved around claims of Jesus' oneness with God and became more decisive in mid-second century, was not merely about Christology, but about understanding God in light of monotheism.⁷ I find it curious that «The Ways of God» has little to say about the doctrine of the Trinity, which also separates Jews and Christians. So, too, do modes of commentary from the rabbis that have developed quite distinctively from Christian commentaries.⁸

Even as we acknowledge the very real differences that separate us, we must be attentive to the deep commonalities. This was evident in Rabbi Sheridan's paper on salvation, mentioned above. Another, more readily accessible example comes from Rabbi Ismar Schorsch, the chancellor of

Jewish Theological Seminary of America (which sits just across the street from my own institution, Union Theological Seminary). In his commentary *Parashat HaShavua* (Torah portion for January 25, 2003, Exodus 18:1—20:23), Chancellor Schorsch writes:

Christianity turns on the doctrine of incarnation as formulated famously by the Gospel of John: «So the Word became flesh; he came to dwell among us, and we saw his glory, such glory as befits the Father's only Son, full of grace and truth» (1:14). It is a doctrine that Jews tend to identify as uniquely Christian. Whereas both Judaism and Christianity equally acknowledged that at creation «the Word dwelt with God» (1:1) as both wisdom and instrument, Judaism refrained from ever endowing it with human form. Though valid, the distinction does not preclude the appearance in Judaism of the doctrine. For Judaism, the Word became incarnate as book. ... That formulation is a Jewish version of incarnation. The words of the Torah are more than the medium of God's will; they are the very form which God's presence takes in our world of time and space. Concentration on the text leads to union with the Almighty.

He concludes as follows:

Yet like the Christian doctrine of incarnation which since the fifth century posited a Christ of two natures, divine and human, the Jewish version also allows for a twofold nature. In this conception, the Torah is a roiling composite of divine presence and human reaction, a gripping record of the lived experience of the eternal in the midst of the ephemeral. The Torah reports that after Adam and Eve had eaten of the forbidden tree «they heard the sound of the Lord God moving about in the garden» (Genesis 3:8). Despite its idyllic state, the garden was not all divine. But God was surely to be found in it. So too in the fertile and effervescent expanse of the Torah, the voice of God becomes audible if we can only muster the patience to listen intently. Should we succeed, we join a biblical dialectic that spanned nearly two millennia and then spawned a dynamic that is still going strong two millennia later.⁹

⁷ James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways*. SCM and Trinity Press International, London and Philadelphia 1991.

⁸ See James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*. Harvard University Press, Cambridge and London 1998.

⁹ <http://learn.jtsa.edu/topics/parashah/5763/yitro.shtml>

It is important for both Jews and Christians to know that we do not inhabit difference universes. As Rabbi Sherwin argued in his paper for the London conference, although Judaism cannot consider Christian doctrines as true for Jews, it can acknowledge their validity for Christians: «In this view, Christian doctrines such as Christology, Trinity and Incarnation no longer need be considered impediments for Jews recognizing Christianity as a valid and legitimate monotheistic faith». Similarly, «neither should the doctrines of the election of the people Israel or the Jewish refusal to accept Jesus as the Christ be an impediment to the Christian recognition of the theological validity of Judaism for Jews».

Mystery

I found myself deeply moved by the section «God's Secret», particularly the imperative that the «Church must be particularly on the watch against patterns of thought that we know by experience are fraught with risks of humiliating people of other faiths». So much supersessionism that lies at the heart of replacement theology seems to be based on a thoughtless disregard for the integrity of another religious tradition. Chris-

tians tend to pronounce dogmatically about other religions while knowing virtually nothing about them. Perhaps our tendencies to dogmatism might be undone by reflection on our finitude before God. Thus, the citation from Rabbi Marcus Ehrenpreis deserves a central role in discussions of «The Ways of God». This eloquent citation suggests that silence has a role in genuine dialogue: the silence of awe before that which is beyond our ken, the silence of contemplation before the other's «closed door».

It is appropriate that the document calls for repentance, «*Teshuvah*». Reconciliation with the Jewish people, which is an obligation of Christianity in our time, indeed requires a transformation of understanding, attitude, and actions. Perhaps, however, «The Ways of God» might have ended with a summons to interreligious friendships, since it is the building and fostering of relationships across boundaries of difference that enable us to develop a solidarity capable of countering the forces of hatred and violence in our world.

Roman Catholics and Lutherans have a heavy heritage in regard to the Jewish people. May God's grace sustain us as we seek reconciliation with Jews—and with one another.



Response to «The Ways of God»

PETER A. PETTIT

Dr. Peter A. Pettit är director of the Institute for Jewish-Christian Understanding at Muhlenberg College i Allentown. Han representerar Evangelical Lutheran Church in America i Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum och är ordförande i The Council of Centers on Jewish-Christian Relations in the United States.

Introduction

Congratulations to the Church of Sweden for the careful reflection and courageous self-examination that it presents for the consideration of its own members and for scrutiny by others in the ground-breaking document, *Guds vägar!* Here is the first official statement presented by the Church of Sweden regarding its understanding of the relationship between the church and the Jewish people, and it is evident that considerable energy and commitment—both for the life of the church and for the sake of interfaith understanding—have been poured into its well-crafted text. It shares with other recent statements a distinctive new characteristic which brings with it a necessary caution, and there is much within the substance of the document that can lead the whole Christian church—and not only the Church of Sweden—forward into a new era in the relationship with Jews. The publication of this statement can serve as an effective signpost of the progress that the Church of Sweden has made in its reflection on the Jewish-Christian relationship; it also sets a challenging agenda both for the church on its own and for Jews and Christians in dialogue, if the plateau of the present is to become the foundation on which steps to new progress can be erected.

I.

From the epoch-making meeting of Seelisberg in 1947 to the most recent Lutheran World Federation consultation on the Church and the Jewish People in Dobogókő, Hungary (in the

fateful early days of September 2001), Swedish theologians and church leaders have been among those who have wrestled with the significance of a new era of Jewish-Christian relations. Their voices have joined with others in renouncing antisemitism, deploring Luther's anti-Jewish vitriol, affirming God's continuing faithfulness to the covenant(s) made with Israel, and beginning to chart new paths in Christian theology that will be more adequate for a church in partnership and solidarity with «God's first love».¹ The Swedish Theological Institute has been a strong leader, a welcome home for some and a stimulating partner for many, in the interfaith world of Jerusalem. From a North American perspective, the emergence of Krister Stendahl as a leading biblical scholar and active participant in both the theory and practice of deeper understanding among Jews and Christians must be counted as one of the Swedish church's great contributions to the field.² Now this church has taken the decisive step of articulating its distinctive «approach» to the issues that face Christians generally and Lutherans, in particular, in our relationship with the Jewish people. That approach moves from the common heritage of Jews and Christians, through several construals of God's covenants and a reflection on «God's secret», to specific address to the topics of our

¹ The phrase is borrowed from Gregory Baum by Friedrich Heer for the title of his 1967 book, *Gottes erste Liebe*. Bechtel Verlag, München und Esslingen, translated as *God's First Love*. Weybright and Talley, NY 1970; see pp. xv, 25, 447 in the English.

[Christian] guilt, the land, the Christian witness, and *metanoia*.

This outline of the approach in itself signals both the newness and some of the challenge left unmet in the statement. It stems implicitly from a new way of presenting the relationship of Christianity to Judaism, which our fellow respondent, Mary Boys, has called «an alternative account of Christian origins».³ It takes seriously the multiplicity of models of covenant that are present in Scripture, both Israel's and the church's, and the lack of consensus in the church about how to understand God's plan of salvation in regard to both Jews and Christians. It gives the land a prominence that few Christian theologies, even in the interfaith arena, have been willing or able to grant.

Moreover, it is a new departure in the sequence of its topics, and in what is not said. While there is reference to the Shoah (Holocaust) in two of the quotations from earlier documents cited in the Introduction, the guilt of the church in that atrocity and in its antecedents does not receive explicit focus until much else has been said about God and the relationship of Jews and Christians. The Shoah is palpably present in the background to the whole document; both its reality and its impact on subsequent

theological and ecclesiological reflection can be discerned by those familiar with the history of Jewish-Christian relations since the mid-20th century. But for a new generation of readers, for whom this is not only a recent document but a fresh topic, the impetus for addressing it will appear to come as much from Christianity's essential nature as from its profound moral failure in a crucial historical moment. Nor is there any extended treatment, so commonly expected and found in similar documents, of the ethical and moral partnership of Jews and Christians in the face of the world's brokenness. In only one brief phrase near the end of the document, which may not even refer primarily to joint social action endeavors, do we read that «through respectful dialogue and practical co-operation we may help <mend the world> (Hebrew *tikkun ha-'olam*)».⁴

Taken together, these elements signal the freshness of the approach that the authors of *Guds vägar* set forth. This is a second- or third-generation document, able to reflect both in its content and in its structure many of the gains that have been realized in more than 50 years of interfaith growth. At the same time, the shape of the document betrays much that remains to be achieved. This is not a fault of the authors; their formulation cannot be expected to accomplish or resolve things in which the church has not yet clearly found its way. Rather, their forthrightness and clarity is an aid to charting the terrain in which the church must yet find its way.

The handling of God's covenants is a striking case of this dynamic. Three «models» of the relationship between Judaism and Christianity are presented, each centering in the idea of covenant. Each is presented in its most positive understanding, and its advantages and disadvantages for the Jewish-Christian relationship are highlighted. At the conclusion of the section,

² See especially his seminal *Paul Among Jews and Gentiles, and Other Essays*. Fortress Press, Philadelphia 1976; *Final Account: Paul's Letter to the Romans*. Fortress Press, Minneapolis 1995; «Can Christianity Shed Its Anti-Judaism?» *Brandeis Review* (Spring 1992) 24–27; and, «From God's Perspective We are All Minorities», *Journal of Religious Pluralism* 2 (1993) 1–13. Stendahl has, of course, exerted a profound influence on two generations of both professional and graduate students at Harvard Divinity School. From 1975–1985 he served as Moderator of the World Council of Churches «Consultation on the Church» and the Jewish People. Having met David Hartman at a WCC event, he subsequently was the co-director of the Osher Jerusalem Center for Religious Pluralism at the Shalom Hartman Institute in Jerusalem for nearly a decade. The Stendahl legacy continues also in the strong contribution of his son, John, as a pastor and ecumenical and interfaith leader in the Evangelical Lutheran Church in America.

³ *Has God Only One Blessing?* Paulist Press, NY & Mahwah 2000, 83–85.

⁴ In its place at the end of a section on the Christian witness, following a reference to «creat[ing] new parameters for dialogue ... [as] the challenge that now faces the Church», is the healing not first and foremost a healing of the wounds from which the lifeblood of the one people of God in synagogue and church has spilled out to our mutual, if not commensurate, detriment?

however, the document simply moves on with the dismissive judgment that «models of [this] kind ... seem to presume that we Christians know more about God's counsel and ... ways than [God] has vouchsafed». Neither this nor the subsequent discussion of the importance of mystery in faith, however, adequately addresses the theological task of the church to frame the relationship of the church and the synagogue in a coherent way. That we cannot yet do so in consensus is the clear insight of this document; that we must yet address that task, even with due respect for divine mystery, seems equally clear.

As a second example of the *desiderata* to which this document points, we may again take our point of reference in a structural observation. Two sections of *Guds vägar* suggest themselves as foundational to the theological task under consideration. One is the section on A Common Heritage following the introduction, which adopts a substantially historical approach to the relationship of Judaism and Christianity. Various focusing on God as the one voice of Scripture, biblical Israel's peoplehood and covenant, and the several Judaisms among which followers of Jesus emerged as a distinct group, this section implies that historical experience, as Scripture testifies to it, is the ground on which our relationship with the Jews is built. Alternatively, the section on God's Covenants, already profiled above, could be understood to address thematically and theologically the essential character of the Jewish-Christian relationship. Notwithstanding the authors' demurrals at reaching unequivocal clarity on the understanding of the covenant(s), the covenantal character of the Christian witness and of God's relationship with all God's people is made plain in the final two sections of the document.

For a document from the Church of Sweden, both options seem somewhat alien. The Lutheran heritage of that church has little within it pointing the way toward a development of this theological approach. Granting the centrality of the incarnation for Lutheran hermeneutics and systematics, it is God and God's Word in history, not historical experience itself, that shapes much Lutheran theology. And the *theologoumenon* of covenant is nearly absent, rather than central, in classical Lutheran sources. Indeed, glancing

over the topical organization of *Guds vägar*, one might rather expect that the theological core of such a document from Lutheran hands would come in the section on Our Guilt. But the guilt addressed there, and properly so, is the guilt of the church's anti-Jewish record and antisemitic complicity, not the *Anfechtung* of a soul condemned by God's holy demands and comforted with the gospel word of redemption through God's own righteousness.

This Lutheran commentator is personally encouraged by the official recognition, by a Lutheran communion, of the importance of covenant in understanding God's ways with the people of God. There is much to be gained, I believe, from a more thorough and creative exploration of the biblical presentations of covenant and the centrality of «new covenant» language in the earliest communities that acclaimed Jesus as Lord and Christ. Such exploration, though, ought not simply substitute covenant for grace and faith as primary categories for understanding God's redeeming love; rather, we must discern and articulate the relationship of covenant to redemption. That is a task in which Jews and Christians might profitably collaborate, given our different formative communal experiences and on the presupposition that God's ways in this regard might be consistent in the two communities, and even beyond them.

II.

Guds vägar, then, makes a significant contribution both by embodying what is new in the Christian community's relationship with Jews and by pointing toward those areas in which the hard work of the church still lies ahead. Several keys to its approach are profound in their insights and offer great promise to those who will use them to open new doors of understanding and discernment. Among these is the emphasis on a balance between pride in one's own tradition and humility before both our heritage and the Jews'.⁵ Similarly, we can learn much from the authors' clear assertion that the issues facing New Testament writers, especially in relationship to (other) Jews, were quite different

⁵ God's Secret, paragraph 2.

from the issues we face, with the result that some of their issues may now be moot and some of our issues may find no clear or direct address among their writings.⁶ Equally worthwhile is the frank acknowledgement that Christian faith must lie in part «outside the framework of Jewish faith»⁷ and that Christian faith must both respect the Jewish faith and hold to its own distinctive confession.⁸ These are not the only keys to the approach presented in *Guds vägar*, but they are significant in their affirmation that Christians can articulate their faith in ways that honor its distinctiveness—the newness of the New Covenant—while fully honoring the integrity and validity of God’s covenant with the Jews.

This reflects the fundamentally distinctive new characteristic of the document: it is addressed to the church as a call to develop a Christian theology for a new day, one that is continuous with and faithful to the church’s theological heritage, and one that departs enough from that heritage to leave behind every vestige of anti-Judaism and teaching of contempt with which it was fraught. More than a call, it offers a few first steps toward that theology. At the LWF consultation in Dobogókő in 2001, I was asked to address the theme of the meeting in some closing reflections. That theme was a question, «A Shift in Lutheran-Jewish Relations?» and I responded in the affirmative: there is a distinct shift, at least in our North American setting and, I now see, in the Scandinavian setting as well. One of the most significant elements of that shift is an urgency «to reformulate Christian theology from its very roots, and to integrate the changes into the curricula of our churches and theological institutions».⁹ *Guds vägar*, already published in 1999 and officially adopted soon after Dobogókő,¹⁰ is

the beginning of a Swedish response to that urgent call.¹¹

Having taken part in the necessary and long-overdue repentance of the church before its Jewish neighbors, the descendants of so many of its victims, and having undertaken the thorough self-examination that has laid bare anti-Judaism as «the left hand of Christology»,¹² revealing the centrality of Christian supersessionism in the long tradition of Christian self-understanding and theology, the Church of Sweden here begins to craft a new theology that will reflect the emerging self-understanding of the church as a partner people of God with the Jews. In such a task, the shame of the Shoah and the *mea culpa* it properly elicits are prolegomena, while the commitment to moral partnership with Jews in sanctification, *tikkun olam*, is an ethical implication. As we have seen above, *Guds vägar* reflects these realities appropriately, rather than reiterating the documents that have preceded it, wherein Shoah and partnership with the Jews

¹⁰ Jesper Svartvik, «Sweden», in *A Shift in Jewish-Lutheran Relations?* (LWF Documentation No. 48, January 2003), edited by Wolfgang Greive and Peter N. Prove. Lutheran World Federation, Geneva 2003, 183f.

¹¹ In our North American context, the Evangelical Lutheran Church in America has made a similar overture with the publication of *Talking Points: Topics in Christian-Jewish Relations*. Comprising eight «propositions for discussion and debate on theological issues in Christian-Jewish relations», the talking points are directed to «adult forums in local congregations, conferences of clergy and other church leaders, synodical assemblies, colleges, and seminaries», in the «hope that reflection on these and related topics will contribute to contemporary formulations of Lutheran theology and practice in light of the new realities of Jewish-Christian relations» (see the «User’s Guide» in *Talking Points*, available by download or mail order from the ELCA and at <http://www.elca.org/ea/interfaith/jewish/talkingpoints.html>).

¹² Rosemary Radford Ruether, «Christology and Jewish-Christian Relations», in Abraham J. Peck, ed., *Jews and Christians after the Holocaust*. Philadelphia: Fortress Press, Philadelphia 1982, 25; see also Paul van Buren’s important caveat regarding Ruether’s sweeping claim, in *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part III: Christ in Context*. San Francisco: Harper & Row, San Francisco 1988, 22.

⁶ *Idem*, paragraph 3.

⁷ The Christian Witness, paragraph 1.

⁸ *Idem*, paragraph 2. The importance of this insight is not lessened by the exception I will take to its particular formulation below.

⁹ Peter A. Pettit, «A New Era in Lutheran-Jewish Relations?» in *A Shift in Jewish-Lutheran Relations?* (LWF Documentation No. 48, January 2003), edited by Wolfgang Greive and Peter N. Prove. Lutheran World Federation, Geneva 2003, 102.

were often the central features. This significant step forward is noteworthy and welcome as an impetus to embrace the new task.

At the same time, the very strength of the document as a Christian theological overture prompts a word of caution. The habits of Christian theological arrogance run deep in nearly all of us, and the patterns of a theology that takes Judaism with the utmost seriousness are not yet entirely clear. Harold Ditmanson, in his collection of Lutheran statements on Jewish-Christian relations, noted that the «traditionalist theological perspective» of replacement theology and the «revisionist theological perspective», characterized by a «theology of recognition and a program of dialogue, of mutual listening and receiving», ran side by side through all of the documents.¹³ It is to that listening and receiving that my own caution would point us, particularly in regard to two sections of *Guds vägar*.

In the introduction, the history of the church's culpability in anti-Jewish and antisemitic attacks is presented with an unwarranted gentleness. The 1995 statement of the Swedish church's House of Bishops is quoted extensively for its repudiation of antisemitism, and it follows the general caution that «Christological reading of the Scriptures does not lead to anti-Jewishness, and even less to antisemitism». Yet without further elaboration regarding the ways in which the church's Christology has in fact embodied anti-Judaism and buttressed antisemitism, the persistent passive voice of the bishops' statement leaves one wondering just who might be culpable of such prejudice. «A systematic crime had been committed ...», «statements made by Martin Luther have been used ...», «[a]nti-Jewish statements are made and anti-Jewish actions are per-

formed ...», «the atrocity that was done in the center of Christian Europe ...». The explicit responsibility of the Church extends only so far as to be «an accessory to what then happened», because of «[t]he attitude of acceptance shown by some Swedish clergy and Church members towards Nazi ideas during the war». The text of *Guds vägar* itself then picks up the same dissembling tone two paragraphs on, when it says, «we are all obliged to react against the signs of explicit or implicit antisemitism and xenophobia».¹⁴

The evils that are condemned remain substantially outside the church proper, an external threat against which the church must defend itself as well as their more immediate victims. «Antisemitism touches the heart of Christianity, and if it is not condemned, it will poison the teachings and life of the Christian faith». Can we not, rather, admit that «the things that come out are what defile» (Mark 7:15)? Even if Christology *should* not lead to anti-Judaism and antisemitism, have we not learned and do we not feel remorse that it *did* lead to just those evils, and nurtured them in the bosom of the church? Anti-Judaism has too long characterized the teachings and life of the Christian faith and, left uncondemned, poisoned the society it so powerfully shaped. Must we not try to listen to our own words with the ears of our Jewish neighbors, and banish from our speech any gentling of the atrocities to which we have been not merely accessories, but designers and primary agents?

We also do well to listen to Jewish testimony when we speak of those theological emphases that we discern as common between the faiths.

¹⁴ The later section, Our Guilt, does acknowledge more fully the brutal history of Christian anti-Judaism and the fact that «most European Jews [in the Shoah] were annihilated in that part of the world where the Christian Church had exercised its influence from powerful positions» (Paragraph 5). Even in this section, however, the passive voice predominates in discussion of Jewish suffering, while the active voice is mobilized to describe Christian efforts at protection of Jews and condemnation of racial antisemitism. I am not suggesting that the authors of *Guds vägar* are insensitive to the church's guilt or the Jews' suffering; only that we all have habits of language, subliminally triggered and registered, that continue to betray our best intentions.

¹³ *Stepping Stones to Further Jewish-Lutheran Relations: Key Lutheran Statements*. Augsburg, Minneapolis 1990, 15, 13. Ditmanson also charted a third element, «moral obligation in the references to anti-Semitism» (76). Though his summary statement locates both theological elements in all the documents, his commentary on the Missouri Synod statements of 1977–78 indicates that «[i]nstead of the usual mix of three elements found in varying proportions in other Lutheran statements, the reader finds here only two»; i.e., the revisionist perspective is lacking.

In the section on A Common Heritage, the effort to situate Jesus unquestionably within his Jewish context seems to overstate the extent to which his teaching, and later Christian theology, are central to Jewish self-understanding. The emphasis on a *sola gratia* understanding of Yom Kippur rings somewhat out of tune with the more nuanced tones in which Jews understand forgiveness and renewal. While the sufficiency of God's grace, and the Jew's dependence on it for forgiveness, is certainly thematic to the Days of Awe, the phrasing of *Guds vägar* is not likely to seem familiar to Jewish ears. «God is the one who reconciles and restores ...», «Through mercy God writes off the debt ...», «sin and shame ... are abolished ...», «[a] people, free from guilt, are sent out ...». All these are phrases more familiar from a developed Christian theology of sin and grace.

Rabbi Wayne Dosick, in his *Living Judaism*, concludes his discussion of Yom Kippur with reference to the whole 10-day period of the Days of Awe: «This name demonstrates the awesome task and the eventual joy that characterize Rosh HaShanah and Yom Kippur—the difficult and painful process of genuine self-evaluation, the honesty of humble repentance, personal growth, hoped-for forgiveness, and the ultimate satisfaction of receiving God's richest blessings». ¹⁵ The satisfaction is there, to be sure, but in *Guds vägar* there is nothing of the «awesome task» that accompanies Dosick's journey to «eventual joy». So too in Dosick's subsequent essay on right and wrong, in the concluding section on «at-one-ment», he emphasizes the mutual character of human and divine work in reaching reconciliation: «When we know the difference between right and wrong, when we honestly admit our mistakes and our transgressions, when we repent, seek and hear forgiveness, we <get right with God>. We restore balance to our lives, bring peace to our hearts and quiet calm to our souls». ¹⁶ Even that joyous moment of hearing God's forgiveness for Dosick is not without human participation: «How do we hear forgiveness from God? ... when we have *changed*

enough not to commit the same transgression again, or at least to be immediately aware and repentant if we make the same mistake again». ¹⁷ Not only does Jewish practice underscore the importance of seeking human reconciliation before approaching God for forgiveness, the Yom Kippur service itself begins with a prayer (*Kol Nidre*) that anticipates the broken vows that will begin to accumulate as soon as Yom Kippur has ended—or perhaps even during the service itself.

Dosick points to the weighty responsibilities and profound cautions that a person carries forward in the peaceful heart and quiet, calm soul that has heard forgiveness. That does not make the forgiveness less powerful or thorough, any more than the Christian emphasis on freedom, release, joy, and the prevenience of grace makes it frivolous. But to erase the distinctions in emphasis and theological culture that mark Judaism and Christianity is neither respectful nor constructive. In the voice of the Jewish neighbor, in the testimony of the Jewish faithful, can we hear God's voice with a different accent? From a theological culture nurtured on the underside and in the margins of a dominant Christendom, can we draw resources and insights to which we have heretofore been blinded? Only if we are careful to listen and to receive as we develop the patterns of our new theology. If, as *Guds vägar* rightly asserts, «[Jesus] relates to, and develops, in word and deed, the Jewish motif of atonement and forgiveness», ¹⁸ Judaism has also related to and developed that motif from the first century to our own. And Christianity has its own heritage developing the motif beyond what Jesus did. The distances between these paths of development are as important to our new task as the recognition of how often they lie parallel to one another.

III.

Notwithstanding the cautions just voiced, there is much of value that *Guds vägar* will stimulate in our efforts to craft theology for the new day that has dawned and in which we will live. A few

¹⁵ *Living Judaism*. HarperCollins, San Francisco 1995, 138.

¹⁶ *Idem*, 146.

¹⁷ *Idem*, 143, italics in the original.

¹⁸ *A Common Heritage*, paragraph 8.

observations regarding several of those stimuli will bring these reflections to a close.

The centrality of both the section and the idea of God's Secret—the mystery that lies at the heart of religious experience—offers a welcome humility in a field more often known for its bold claims and, as it were, dogmatic assertions. Here the authors rely directly on Stendahl and his reading of Paul in Romans 11, resorting to doxology when theology has reached the limit of its ken.¹⁹ That which is «ineffably sublime» about God at the very least opens up the space in which the (post-)modern faithful can entertain theologically that pluralism to which human religious diversity seems to point us.²⁰ Rabbi Ehrenpreis has captured well, in the lines quoted in *Guds vägar*, the power of humility in our interfaith encounters.

Yet the positive value of mystery as a building block of theology has clear limits. Ehrenpreis affirms the mystery as one that «is difficult for outsiders to grasp». Even while granting that it is «difficult for [insiders] to explain», he leans on mystery primarily to engender respect for faiths not one's own and appreciation for those who are willing and able to open up some aspect of those faiths to us. He does not develop the notion that mystery is *per se* a primary theological virtue, in the way that *Guds vägar* lifts it up. Whether «we cannot speak dogmatically on issues where the statements of the New Testament are wholly or partly open to different interpretations»²¹ remains a challenging proposition, also in arenas well beyond the reach of Christian-Jewish relations. As a hermeneutical principle, it leaves a startling range of Christian faith entirely beyond the reach of dogmatics.

Nor is it clear how the reliance on mystery extricates us from the challenge of understanding covenant in either its biblical or its theological role. There are multiple covenants por-

trayed in Scripture, even within the Torah alone. Any understanding of Judaism in itself must render at least an implicit account of the relationship of these covenants to one another. It may be God's secret to know why there are various covenants, but God's people cannot await the final revelation before deciding how to act in relation to God and those others who are implicated in and by the covenant. In that decision, we necessarily imply a particular relationship among the covenants. We can be more explicit and articulate about it, or less so, but we cannot avoid it. *Guds vägar* leads us forward to be more articulate when it asserts that «belief in the new covenant and its promises does not imply the conclusion that God has annulled his covenant with the Jewish people»,²² that «Jesus Christ established a covenant»,²³ and that Paul's view, that God's covenants with Jews and Gentiles «are fundamentally one organic unit», «does not remove all tension between Jewish and Christian traditions».²⁴

Jews and Christians today face a substantial challenge in finding the appropriate place in which to speak together of the land of biblical Israel and the state of modern Israel. The importance of this issue is clearly recognized by the authors of *Guds vägar*, and some of its most difficult aspects are on display. Indeed, the document explicitly prescinds from discussing Zionism and the State of Israel because of the «theological context» it has established, despite having rightly acknowledged that the issue «for many Jews ... has a theological dimension».²⁵ Might it not be that the Jews' «overwhelming experiences» of «exile and alienation»²⁶ could find a sympathetic partner for dialogue about homeland and security precisely among those who would say with Augustine that they are restless until finding rest in God? Perhaps, too, a deeper exploration of Christian themes of alienation, albeit historically quite dissimilar from the Jews', would lead us to question whether Jews «could live a satisfactory Jewish life»²⁷ in

¹⁹ Krister Stendahl, *Final Account: Paul's Letter to the Romans*. Fortress Press, Minneapolis 1995, 7; *idem*, *Meanings: The Bible as Document and Guide*. Fortress Press, Philadelphia 1984, 223, 243f.

²⁰ See the author's «Christ Alone, the Hidden God, and Lutheran Exclusivism», *Word and World* 11:2 (Winter 1991) 190–198.

²¹ God's Secret, paragraph 4.

²² God's Covenants, paragraph 4.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Idem*, paragraph 5.

²⁵ The Land, paragraphs 3 & 1.

²⁶ *Idem*, paragraph 2.

diaspora; apart from noting more carefully the several annual sighs for «next year in Jerusalem», we could ask ourselves whether a Christian life apart from church or heaven or our own spiritual homeland could ever be called «satisfactory». In our further struggle to come to grips with the issue of land, surely we will also need to include reflection on Muslim solidarity with this same land and the place of all its inhabitants and refugees, from every generation, in its future. On these issues, our new theology has only begun to take meaningful shape.

With its consideration of *The Christian Witness*, *Guds vägar* tackles a central challenge of our new era. Christological confession, which underlies the distinctive witness of Christians, clearly «lies outside the framework of Jewish faith»²⁸ and historically has been the well-spring of Christianity's anti-Jewish animus. Nearly every phrase and image from the church's Christological catalogue is tainted with an anti-Jewish record. To its very heart, the Christological tradition is challenged by the church's recent affirmations of the enduring validity of God's covenant with the Jews. As the Christian Scholars Group on Jewish-Christian Relations, working under the sponsorship of the Center for Christian-Jewish Learning at Boston College, said in point #6 of its 2002 state-of-the-field summary, «A Sacred Obligation»: «Affirming God's enduring covenant with the Jewish people has consequences for Christian understandings of salvation ... If Jews, who do not share our faith in Christ, are in a saving covenant with God, then Christians need new ways of understanding the universal significance of Christ».²⁹

Several of the phrases in this section of *Guds vägar* make plain the scope of the challenge. When we say that «*already* the Old Testament scriptures bear witness»,³⁰ is it to Jesus, and/or to the Messiah, and do we imply that those

scriptures made their witness to Jesus as Messiah before the resurrection and the shaping of the New Testament witness? The incarnation and its relationship to the Trinity, portrayed as «God's eternal Son became human in Jesus so that we, through him, may know God himself»,³¹ begs the question that plagued the community of John the Gospeler: what is the relationship of the one that Jesus called Father to the God of Israel? How do we affirm that «Jesus confirms the old tradition» (of Judaism) in regard to reconciliation, in that «he himself becomes the sacrifice of reconciliation»,³² when the old tradition explicitly negates the necessity of any human sacrifice? When we affirm «that Christ fulfilled the biblical promises»,³³ what do we mean by fulfillment, and which promises are in view, and for whom is he the fulfillment? Will «a deeper knowledge of Jewish faith [be] likely to bring us closer to Jesus himself»,³⁴ when we now affirm that one faithful response of Jews (who know Judaism best) is to speak their «no» to the Christian claims about Jesus? In order to come closer to God is it necessary to find something that will bring us closer to Jesus? If we say that God's ways are «ultimately beyond the grasp of humans»,³⁵ do we reject the classical incarnational claim that *finitum capax infiniti*?

Guds vägar has the courage to set these questions before us, in its efforts to speak of the distinctive Christian witness after the classical forms of that witness have been laid bare with their supersessionist marks. It knows enough to affirm that the *Realpolitik* of intergroup dynamics has as much to do with centuries of Jewish-Christian animosity as it does with any theological formulation. Yet the animosity has left its stamp on the theology, and the theology has become complicit in the animosity. Until the courage of this document is met by an equal courage that finds the tools to reshape our theology and the will to teach it afresh, the promise that is here for Jews and Christians will remain only one more pious—and passing—hope.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *The Christian Witness*, paragraph 1.

²⁹ «A Sacred Obligation», <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=986>, also available at http://www.bc.edu/research/cjl/meta-elements/partners/CSG/Sacred_Obligation.htm.

³⁰ *The Christian Witness*, paragraph 1 (italics added).

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Idem*, paragraph 2.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

The final line of *Guds vägar* encourages «worship of the one God who renews everything». Both the freshness and the challenge that are embodied in its message may indeed best be met by Jews and Christians, each in their own ways, humbly seeking guidance and offering praise in prayer. The Church of Sweden has brought its long and venerable heritage of inter-

faith work and reflection to a worthy plateau in this document, and has set the course for further advance in the difficult questions it sets forth both implicitly and explicitly. May it be God's will to bring these efforts to fruitful expression, and to draw many more into the stream that seeks to live as one people of God with all those who know God's ways.

IN MEMORIAM

Dorothee Sölle 1929–2003

Den tyska teologen Dorothee Sölle gick ur tiden den 28 april 2003, sjuttiotre år gammal. Sölle betraktas som en av 1900-talets mest betydelsefulla teologer. Hon är den mest lästa teologen i Tyskland.

Genom Sölle kom teologi ut på det offentliga torget. Det skedde alltsedan 1965 med *Stellvertretung* och 1968 med *Phantasie und Gehorsam*, en kristen olydnadsteologi. 1971 följde *Politische Theologie* i kontexten av politiska nattböner i Köln. Sölle uppträdde flitigt på kyrkodagar och var en ofta hörd röst i massmedier. Utgångspunkten för hennes teologiska tänkande och praxis var det hon kallade «trons nollpunkt»: Auschwitz som Guds död i historien.

Den teologiska tematiken gällde ett brett fält där Sölle satte tydliga accenter. Den gällde bibeltolkning som *relectura* utifrån de fattigas perspektiv, Jesu Kristi befriande existens, Gud som treenig gemenskap och solidaritet, ekumenik som gemensam rättvisekamp för människor och miljö. Ecklesiologi utvecklade hon som radikal kyrkokritik. Befrielsesteologier och feministteologi blev allt mer centrala i hennes författarskap.

Sölles teologi hjälpte många sökande att finna befriande drag i spiritualiteten hos kristna och andra trostraditioner. Under senare år riktade hon sin bibeltolkande kritik främst åt ett flertal håll som för henne var mest angelägna för kontextuell teologi: den ekonomiska globaliseringens människoförakt, det postmoderna samhällets och kyrkornas kris, exkluderande och marginalisering av folkmassor i tredje världen, kvinnors förtryck under patriarkala system, naturförstörelsen och behovet av ett ekologiskt försvar som Guds rättvisekrav.

Ett antal av Sölles böcker finns översatta till svenska, många fler till danska. Under några besök med föredrag i Lund på Teologiska institutionen och Pastoralinstitutet väckte hon stor uppmärksamhet och debatt. Svensk teologisk forskning, avhandlingsarbeten och studentuppsatser har fokuserat på olika aspekter som hon bearbetade i mer än trettio teologiska böcker och poetiska verk.

Manfred Hofmann

Reflections on «The Ways of God»

HANS UCKO

Dr. Hans Ucko är executive secretary vid Kyrkornas världsråd i Genève med ansvar för inter-religiösa relationer och dialog. Han har bl.a. skrivit boken The people of God: Minjung and Dalit Theology in Interaction with Jewish-Christian Dialogue (2002).

+The French saying, «L'impossible a été fait. Le plus dur reste à faire», comes to mind regarding the endorsement by the Church of Sweden of the document on the Jewish-Christian relationship, «The Ways of God». Relations between Christians and Jews have been the concern of few. Old Testament scholars found an outlet in contacts with Jewish scholars. People who had seen the aftermath of the Shoah felt that a new attitude was called for and sought contacts with Jews to learn more about the faith that carried them. There are Christians that are maybe less at home in the Church of Sweden than in more evangelical and Pentecostal circles, in which relations with Jews are seen as a way of getting a better grip of apocalyptic time. Whatever the categories of Christians, the people engaged in Jewish-Christian relations are not many.

There are those who would say that the visibility given to Jewish-Christian dialogue could be construed as promoting the positions of Israel to the detriment of the Palestinian cause. Endorsing a document on such a topic today is seen as inopportune. Today one needs to qualify that by advocating Jewish-Christian dialogue, one does not subscribe to the settlement policy in Israel or building a new temple on the Temple Mount.¹ To launch a document on Jewish-Christian relations in such a climate is not easy, but

the impossible has been done. The document has been long in waiting and it is a good thing that the Church of Sweden also now formally can be counted among churches, which through an official document embraces the Jewish-Christian relationship. The Church of Sweden is thus now on record advocating Jewish-Christian dialogue. Such work could not have been undertaken had there not been people in the vanguard, exposed early and deeply to the Jewish-Christian dialogue and receptive to how Jews heard and experienced Christian language as theological triumphalism. The Church of Sweden has an interesting pedigree in terms of engagement in Jewish-Christian relations and dialogue, although maybe only in hindsight recognised as an expression of the church as such.² Mostly, the engagement in Jewish-Christian relations and dialogue was exercised in the margins of the church. The former Swedish Israel Mission converted itself during the ministry of Director Göte Hedenquist from a society targeting Jews for conversion to an organisation, the National Organisation Church and Judaism (Riksorganisationen Kyrkan och Judendomen, RKJ), providing knowledge about Judaism. The establishment of the Swedish Theological Institute in Jerusalem may at its very beginning and as the real *raison d'être* have had a hidden agenda of

¹ Protagonists of the Swedish Christian Study Centre in Jerusalem affirmed its establishment as necessary to ward off what they perceived to be a «pro-Zionist» perspective at the Swedish Theological Institute in the same city.

² The Ways of God, p.11: «Represented by several distinguished theologians, the Church of Sweden has been, and still is, involved in the ecumenical work to establish theologically-rooted principles concerning Christianity's relationship to Judaism.»

mission but developed itself through its leadership to an institution that offered to Swedish pastors and teachers as well as to students from churches in the South a solid knowledge of biblical and modern Judaism. The handing over of RKJ to the Church of Sweden Mission contributed to a significant thrust for interreligious dialogue in general. When writing the history of the Jewish-Christian dialogue, the names of Krister Stendahl, Biörn Fjärstedt, Åke Skoog and Göran Larsson must be mentioned. There is thus a history to the document «Guds Vägar».

So far, «The Ways of God» does not seem to have made much of a change in the life of the Church of Sweden. Theological discussions on the document seem few in numbers and voices of praise or protest, for or against the document, in Swedish church publications have mostly been silent. This seems rather to reflect the fate of other church or ecumenical documents; they float in a world of their own and only seldom surface in the everyday reality of ordinary Christian church life, falling short of truly affecting and changing the direction in the life of the Church.

Its implementation is now before us. The most difficult thus remains to be done, first to make use of the document in the life of the Church of Sweden and secondly to make sure that the document enables new steps to be taken in Jewish-Christian dialogue.

The document should become a tool in Christian education from Sunday school to catechism, from liturgy to homiletics. Used in these and other areas, «The Ways of God» could address enduring expressions of a theology of replacement and supersession still present in sermons and theological writing, which is today often dangerously interwoven with the justified protest against the politics of the State of Israel in relation to occupation of and settlement building in Palestine.³ The document, if used

throughout the Church of Sweden, would continue the work of review, which has already taken place: the removal of or rewriting of some of the obvious anti-Jewish hymns in the previous hymnal and the attempts to rework «The Reproaches» from the Good Friday Liturgy.⁴ So far, the document has not intentionally or programmatically been put to such use.

From the vantage point of the WCC and the possibility of networking with Christians and Jews in various parts of the world and on various issues of concern, I would like to offer some comments how the Church of Sweden through its document could participate in and enable new ways for Jewish-Christian dialogue.

The value of the document is maybe less in what it says but more in the very fact that the Church of Sweden through this document claims ownership to the Jewish-Christian relationship, involving the whole body of the church. The document is in itself something of an abbreviated version of the Ecumenical Considerations on Jewish-Christian Dialogue (1982).⁵ The document makes no assertions but describes situations and conditions referring to WCC and LWF statements on the issue. It stands a bit by the side and reports on issues at stake. The common heritage, the covenant and covenants, the history of antisemitism, the Land, Christian witness, all is faithfully rendered from the many Jewish-Christian dialogues having dealt with this variety of concerns. There is no unequivocal stand taken on any theological issue. «... the Church of Sweden has not yet taken an official stand on the issues of principle that have been discussed in the Jewish-Christian dialogue, nor on the recommendations made by the World Council of Churches and the Lutheran World Federation. It is therefore important for the Church of Sweden to define its approach.»⁶

³ It is tempting for many preachers to make facile and dangerous comparisons between the vicious Herod killing babes in Palestine and Ariel Sharon, as it were, allowing the killing of Palestinian children. Another turn is when the situation in Israel and Palestine is interpreted by reference to what is called the Jewish predilection of «an eye for an eye».

⁴ Hymn no. 43, 7 was removed in the revision of the 1937 Hymnal. Hymn no. 88 suffered a similar destiny. A short and succinct reflection on the Reproaches is J. Frank Henderson's Critical Reflection on the Reproaches and the Good Friday Liturgy, <http://www.compusmart.ab.ca/fhenderson/goodfriday2.pdf>

⁵ <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/j-crel-e.html>

⁶ The Ways of God, p. 123.

Which direction will the Church of Sweden take once it is ready to articulate its stand? To my mind, the weakness of the document lies exactly in its absence of any declaration in relation to the theological challenges coming out of the Jewish-Christian dialogue. I would have liked to see something of the same theological thrust that we find in some of the confessional documents of the German Landeskirchen in relation to the Jewish people.⁷

Another weakness is the lack of local context. The text is general. What does the Church of Sweden have to say about Jews and Christians in Sweden? Are there no examples in history of how Jews fared in Sweden? What about the Jew's sow in the Uppsala Cathedral? Could no reference be made to local context both in terms of history and for the dialogue between Jews and Christians in Sweden today? Should Christians seek out possibilities to engage in dialogue with Jews? Which advice does the Church want to give to Christians in Sweden? Should theological institutions work on curricula and research that could enhance the Jewish-Christian dialogue in Sweden and contribute to a deepened understanding of Judaism? With the exception of the statement of the House of the Bishops, there is almost no *«we»* in the document, something that weakens the commitment to the Jewish-Christian dialogue in Sweden.

I feel a certain unease when reading the following words in the statement: To *«look down on»* or *«condemn Jewish faith ... would imply contempt for the faith, in which Jesus lived and died. ... A deeper knowledge of Jewish faith is also likely to bring us closer to Jesus himself, and thereby to the God that enters into eternal covenants and whose ways are ultimately beyond the grasp of humans»*.⁸ The relationship to Jews, not condemning their faith, getting to know Judaism more in depth seems to be justified because of Christ or is being encouraged because at the end of the day, we may then get closer to Christ. These sentences seem to say that were it not for Christ, one would almost be

entitled to be contemptuous of Jewish faith. Were it not for the possibility of getting to know Christ more deeply, a genuine knowledge of Judaism in itself does not seem to be a sufficient stimulus. Irrespective of the gains in relation to Christ, should not common decency prevent us from harbouring contempt? If we were not brought to greater closeness to Jesus, should we then consider as merit ignorance about the Jewish faith as it defines itself?

The self-definition of Judaism is hardly more sensitive as when we enter the question of the Land. The document does not enter the question more than stating: *«However, for many Jews the covenantal bond with the land has a theological dimension that it does not have in a similar way for most Christians. Our respect for this position does not necessarily mean—no more here than in any other context—an uncritical acceptance of religiously motivated claims for certain land areas.»*⁹ This needs to be given definition. The WCC, having been accused by some Jewish organisations of being antisemitic because of statements on the Israeli-Palestinian conflict, felt that it needed to come clear on this issue. We cannot sit idle and allow the reality of anti-semitism to be trivialised. The discussion on this issue is sensitive. The chapter entitled *Guilt* gives in brief the story of anti-Judaism and anti-semitism. The Church has been a contributor to anti-semitism and is therefore not the best body to say what is anti-semitism and what is not. While this is true, one can on the other side not abdicate from responsibility. In a recent article, Judith Butler writes:

Historically we have now reached a position in which Jews cannot legitimately be understood always and only as presumptive victims. Sometimes we surely are, but sometimes we surely are not. No political ethics can start from the assumption that Jews monopolise the position of victim. ... If the charge of anti-semitism is used to defend Israel at all costs, then its power when used against those who do discriminate against Jews—who do violence to synagogues in Europe, wave Nazi flags or support anti-semitic organisations—is radically diluted.¹⁰

⁷ The web site Jewish-Christian Relations provides many examples of texts adopted by the different Landeskirchen, <http://www.jcrelations.net/index.htm>

⁸ *The Ways of God*, p. 129.

⁹ *ibidem*

In a document adopted by the Central Committee in 1992, the WCC said, «... we assume that criticism of the policies of the Israeli government is not in itself anti-Jewish. For the pursuit of justice invariably involves criticism of states and political movements, which does not imply denigration of peoples and much less of faith communities. Expressions of concern regarding Israel's actions are not statements regarding the Jewish people or Judaism, but are a legitimate part of the public debate. The same holds true for a critique—from within or from without—of states and political movements that claim a Christian foundation for their basic values.»¹¹

The Jewish-Christian dialogue cannot, if it wants to remain healthy, evade the question of the Israeli-Palestinian conflict. As much as the Land is central to the self-understanding of Judaism, it would be a deviation from the very meaning of dialogue to keep silent or make disappear the Israeli-Palestinian conflict from the agenda.

Jewish-Christian dialogue has been described as a path for Jews and Christians to go from pogrom to peace, from Shoah to *shalom*, from Holocaust to *hesed*. While this may be shorthand language and the Jewish-Christian dialogue certainly addresses more than a tragic past, it is true that the Holocaust, the Shoah, more than anything else prompted Jews and Christians to examine deeply engrained roots of mistrust, hatred and fear that culminated in one of the worst evils in human history. Ever since, theologians, historians and educators have been engaged and involved in trying to find ways to make sure that «the teaching of contempt»¹² never again becomes an explicit or implicit Christian teaching about Judaism or the Jewish people.

¹⁰ Judith Butler: «No, it's not anti-semitic», *London Review of Books*, vol.25 number 16, 21 August 2003, 19.

¹¹ «Christian-Jewish dialogue beyond Canberra '91», adopted by the Central Committee of the World Council of Churches in August 1992 as a basis for the ongoing Christian-Jewish dialogue, and sent to member churches for study and action. <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1491>

¹² Jules Isaac: *L'enseignement du mépris; vérité historique et mythes théologiques*. Fasquelle, Paris 1962.

The Jewish-Christian dialogue has been characterized as being in principle asymmetric, Christians would for their self-understanding need a dialogue with Jews. Jews would not for the same reason need dialogue with Christians. Jews engage in dialogue, or so it has been said, to bring about a commitment among Christians to stand up against antisemitism, to reconsider mission to Jews and to understand the linkage between Jews and the Land of Israel. But do Jews need dialogue for their self-understanding? It depends on how one understands self-understanding. It is obvious that there is a difference in how both communities look upon the other. There are reasons to look upon the Jewish-Christian dialogue as being more of a necessity for Christians than for Jews. It is a fact that Christian declarations and documents, confessional and ecumenical, are in various ways articulating that «the covenant of God with the Jewish people continues and that Christians are to thank God for the spiritual treasures which we share with the Jewish people».¹³ Some of these statements have found or are finding their way into preambles of the constitution of many churches throughout the oikoumene. One example is the North Elbian Evangelical-Lutheran Church, which «testifies to the faithfulness of God, who remains true to the covenant with his people Israel. In listening to God's instruction and in hope for the fulfilment of God's rule, the church is linked with the people of Israel».¹⁴

The Jewish-Christian dialogue has however opened up for Jews to reconsider Christians as being not only «a persecutor of the past» and to realise that «Judaism will have to face the meaning of Jesus ... invested with a mission to the world, to bring God and humanity together».¹⁵ Although Jewish reflections on Christianity are less frequent than the other way around, one could as an illustration refer to the statement and

¹³ «Christian-Jewish dialogue beyond Canberra '91»

¹⁴ Declaration of the Synod of the North Elbian Evangelical Lutheran Church, Rendsburg, 22 September 2001, <http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=1468>

¹⁵ Leon Klenicki & Geoffrey Wigoder (eds.) *A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue*. Stimulus Books, New York 1984, 107.

project Dabru Emet, which tries to encourage «Jews to reflect on what Judaism may now say about Christianity».¹⁶ From a Jewish perspective, it affirms the intrinsic relationship between Jews and Christians, saying that Jews and Christians worship the same God, they both seek authority from the same book, and they accept the moral principles of Torah.

In the course of their dialogue, Jews and Christians have begun to discover that the encounter is a challenge for both communities. While it is true that no dialogue is symmetric, there is in the last decade the beginning of a convergence among Jews and Christians. Jews and Christians are beginning to ask themselves, each in their own community, how the other informs our own self-understanding. We should take this particular process seriously and encourage a continued reflection on one of the most important outcomes of dialogue: the unexpected discovery about oneself! The other enables me to reflect upon who I am. This learning is masterly illustrated by French historian Fernand Braudel, who once wrote to a French student, who was about to leave Paris for one year's studies in London: «Living in London for one year does not automatically imply that you will know England very well. But in comparison, in the light of the many surprises that you will have, you will suddenly have understood some of the deepest and most original features of France, those you did not know before and could not learn in any other way.»¹⁷

After some decades of dialogue, when friendship has been established, there are opportunities not only for learning about the other but also for learning about oneself. There is now a space for unlearning as well as for learning anew. Such possibilities are not necessarily mutual and synchronic. The challenge to Jews and Christians takes different forms and can be expressed in varied ways. There is no doubt that this comment by Rabbi Leon Klenicki offers a challenge of both unlearning and learning to both communities, while not exhausting other learnings: «Christianity must overcome theolo-

gical triumphalism: the conviction that it is the only way of salvation and that it has to be imposed on everyone. ... Judaism needs to overcome the triumphalism of pain and memories. ... the feeling of pain should not be ... an attitude of constant accusation».¹⁸

The only point where the document gives a rationale for its very being is in the struggle against antisemitism. We are in the Jewish-Christian dialogue painfully aware of how Christianity has been misused to help structure a platform of anti-Judaism and anti-Semitism. Paralleled with a critical attention to the renaissance of antisemitism, there should however also be another focus. Building upon the words of the WCC statement *Christian-Jewish Dialogue beyond Canberra 91*,

There is a growing quest of spirituality in the world of today. Spiritual values are shared. Spiritual experiences from faith-to-faith meetings abound. We believe that also the Jewish-Christian dialogue can offer spiritual insights. As Christians, we can be greatly enriched by the heritage of Jewish spirituality. We affirm the great value of dialogue at the level of spirituality in coming to know and understand Jews as people of prayer and spiritual practice. Such a dimension in the Jewish-Christian dialogue might strengthen a common commitment to justice, peace and truth and to a partaking and creative involvement in the struggles of the world.¹⁹

Jews and Christians should explore whether it would be possible to go beyond the historical rehearsal of the relationship, aware of that this tends to wedge us into discussions of the distortions and (mostly Christian) sins of the past. A focus also on today's theological and spiritual situation and formation would lead to a deepening of the Jewish-Christian dialogue, articulating if and how the contemporary self-understandings of Jews and Christians are influenced by the living reality of the other. If the Church of Sweden wants to engage itself in a theological work

¹⁶ <http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html>

¹⁷ Fernand Braudel: *Ecrits sur l'histoire*. Ed. Flammarion, Paris 1969, 59.

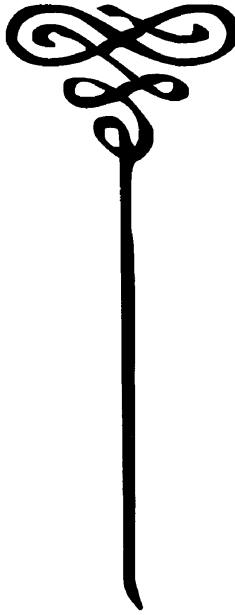
¹⁸ Leon Klenicki, «A Hopeful Reflection on the Future of the Interfaith Dialogue Relationship» in *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges*, Silvia Käppeli (ed.). Peter Lang, Bern 2002, 109.

¹⁹ «Christian-Jewish dialogue beyond Canberra '91»

on these issues, it seems to me that Christians and Jews in dialogue on a local level should address the following questions: How do our understandings of Jews and Judaism and our relationships with Jews and living Judaism shape the way we Christians think about ourselves? How do our understandings of Christian-

ity and Christians, and our relationships with Christians and living Christianity shape the way we Jews think about ourselves?

This is a necessary follow up that the Church of Sweden needs to engage in as a consequence of its document. «L'impossible a été fait. Le plus dur reste à faire.»



The Road Less Traveled By

Om Guds vägar och andra

JESPER SVARTVIK

Jesper Svartvik, docent i Nya testamentets exegetik vid Lunds universitet, har bl.a. skrivit *Mark and Mission: Mk 7:1–23 in Its Narrative and Historical Contexts* (2000) och *Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna* (2001).

Two roads diverged in a wood, and I —
I took the one less traveled by,
And that has made all the difference.

Robert Frost

Osökt går tankarna till Robert Frosts välbekanta ord när tiden är inne att sammanfatta och analysera de synpunkter som framförts av författarna till de andra artiklarna i detta nummer av *Svensk teologisk kvartalskrift*.¹ Under efterkrigstiden har en majoritet av de stora kyrkorna och samfundet vinnlagt sig om att motarbeta den föraktets teologi *vis-à-vis* det judiska folket som genom historien skördat så många offer. Samtliga respondenter i detta nummer av *Svensk teologisk kvartalskrift* är överens om att Svenska kyrkan med dokumentet *Guds vägar* (=GV) valt att slå in på en väg som i de judisk-kristna relationernas historia fram till 1900-talets mitt helt säkert var *the one less traveled by*. Syftet med dessa avslutande reflektioner är bl.a. att studera konsekvenserna av de tankar som framförs i GV. Vad innebär detta dokument (Frost talar om *the difference*), vad har gjorts, och vad återstår?²

¹ Jfr titeln på Krister Stendahls artikel i *Princeton Seminary Bulletin* 19 (1998), s. 134–142: «Qumran and Supersessionism—and the Road Not Taken»; svensk översättning «Qumran och ersättningsläran — och den väg man inte tog», *Dialog* 21:4 (1998), s. 3–7. Jfr även titeln på Bernard J. Lees flerbandsverk med underrubriken *Conversation on the Road Not Taken* samt James Carroll, *Constantine's Sword: The Church and the Jews. A History*. Houghton Mifflin, Boston & New York 2001, s. 17: «In the journey through time that ended at the platform at Birkenau ... what were the roads not taken?»

I sin kommentar påpekar Hans Ucko att det inte på något sätt är chockerande tankar och teologier som presenteras i dokumentet. Med den försiktigt antydande anmärkningen att GV «faithfully rendered» andra dialogdokument vill han påminna om att GV egentligen bara rymmer sammanfattningar och parafrauseringar av dokument som redan skrivits och antagits i andra sammanhang. I detta avseende är alltså inte GV ett uppseendeväckande dokument. Det väsentliga är i stället att det är just Svenska kyrkan som nu tar bladet från munnen och söker att formulera sin ståndpunkt i dessa viktiga frågor. Med andra ord, det viktigare är inte *vad* som sägs utan *vem* som äntligen säger det.

Tre synpunkter på dokumentet

De fyra kommentarerna rymmer många uppskattande formuleringar. I denna sammanfattande artikel ägnas mest utrymme åt det som kommentatorerna anser vara de svagare — och kanske till

² För tidigare presentationer och utvärderingar av GV, se t.ex. Morton H. Narowe, «Guds vägar: Dokument från Svenska kyrkan om relationen mellan judar och kristna», *Dialog* 22:3 (1999), s. 7; Håkan Bengtsson, «Ideologiskt och mänskligt i «Guds vägar»», *Dialog* 22:3 (1999), s. 9–11; «Några avvägningar kring «Guds vägar»», *Svensk kyrkotidning* 95 (1999), s. 488–490; samt mina artiklar «Nytt dokument från Svenska kyrkan om KJ-dialogen», *Dialog* 22:3 (1999), s. 8f.; «Unikt dialogdokument antaget av kyrkomötet», *Svensk kyrkotidning* 98 (2002), s. 4–7; «Sweden», *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran Contribution to Christian-Jewish Dialogue with a Focus On Antisemitism and Anti-Judaism Today*. The Lutheran World Federation, Genève 2003, s. 183f.

och med de rent bristfälliga — delarna i *GV*-dokumentet. Eftersom utrymmet är begränsat ska enbart tre punkter tas upp till diskussion.

1. En kristianiserad judendom?

Flera av kommentatorerna har uppmärksammat att det är en påtagligt kristianiserad judendom som presenteras i dokumentet. Det är symptomatiskt — rent av en smula pinsamt — att den för judendomen så centrala termen *Torah* faktiskt inte förekommer i dokumentet (utom en enda gång i det sammansatta begreppet *Torah*-fromhet). Det är även en utpräglat kristen läsning av «Gamla testamentet» som presenteras, t.ex. i avsnittet om *Jom kippur* och Lev. 16. Peter Pettit reagerar mot en alltför «luthersk» beskrivning av den stora försoningsdagen i judisk liturgi och teologi. Det måste vara berättigat att här ställa frågan om *GV* beskriver den största judiska helgen på ett sätt som judar skulle känna igen och uppskatta. Är det inte snarare en retuscherad judendom som kristna förväntas uppskatta? Ophir Yarden uppmärksammar att dokumentet verkar vilja betona att kristendomen skulle ha utvecklat tankar som, underförstått, inte finns i judendomen. Med den rättframhet och ärlighet som kännetecknar ett gott interreligiöst samtalsklimat skriver han: «Regrettably, I doubt that *The Ways of God* will help its readers and the church to understand Judaism as a living, developing phenomenon, continuous from biblical and second Temple times to the present.»

I dokumentets inledning fastslås att det är modern judendom som står i centrum. Trots detta saknas en beskrivning av den postbibliska *Torah*-centrerade judendom som på olika sätt utgör grunden för dagens ortodoxa, konservativa och reform-judendom. En grundregel i det interreligiösa samtalet är att varje religions företrädare måste tillåtas presentera och definiera sig själv. Det är uppenbart att så icke skett i detta fall.

2. Är kristologin skiljelinjen?

Ett andra område som flera av artikelförfattarna berör är den vikt dokumentet lägger vid att det är kristologin som utgör skiljelinjen mellan judendom och kristendom. I en svensk kontext kan detta visserligen sägas utgöra ett stort steg

framåt, dels med tanke på att den antitetiska teologins många motsatspar (lag–evangelium, hat–kärlek, hämnd–förlåtelse osv.) har tenderat att göra judendom till kristendomens motsats, dels därför att Hugo Odeberg i sin inflytelserika skrift *Fariséism och kristendom* som bekant hävdar att skillnaden mellan judendom och kristendom skulle vara antropologin: «Den som försöker göra det goda, kommer att utföra det onda.»³ Det är kan därför sägas vara rätt och riktigt att dokumentet betonar kristologins betydelse. Frågan är om det är tillräckligt. Det vore en otillåten generalisering som riskerar att trivialisera debatten att hävda att skillnaden mellan judendom och kristendom *bara* består i hur man ser på Jesus. Är det egentligen så mycket mer sofistikerat än att med emfas påstå att skillnaden mellan danskar och svenskar är att svenskarnas huvudstad inte heter Köbenhavn? Kan verkligen den svenska folksjälen mejslas fram ur den svenska graniten med hjälp av definitionen att svenskar inte är danskar? Det kan vara värt att lägga märke till vad Norman Solomon skriver i inledningen till sin introducerande bok om judendomen:

If you find yourself asking questions like, «What do Jews believe about Jesus?», or «What is more important in Judaism, faith or works?», you have got off on the wrong footing: you are approaching Judaism with cultural baggage imported from Christianity.⁴

Det finns flera skäl att nyansera utsagan att det skulle vara kristologin som är vattendelaren mellan judendom och kristendom. För det första är det givetvis bara den ena sidans argument. Den pågående debatten inom den nytestamentliga exegetiken om *the parting of the ways* uppmärksammar flera olika skäl till att det vi idag kallar judendom och kristendom gick åt skilda håll.

³ Hugo Odeberg, *Fariséism och kristendom*. Andra upplagan. Gleerups, Malmö 1945, s. 53. Att det verkligen rör sig om judendom och inte «fariséism» framgår av det faktum att det är den moderna judenhetens ledare som namnges: Leo Bæck, C.G. Montefiore, Kaufmann Kohler, samt Abraham Loewentahl.

⁴ Norman Solomon, *Judaism: A Very Short Introduction*. Oxford UP, Oxford 2000, s. 1.

Lawrence H. Schiffman synsätt är därför inte mindre korrekt: «The ultimate parting of the ways for Judaism and Christianity took place when the adherents of Christianity no longer conformed to the halakic definitions of a Jew.»⁵

För det andra bör det påpekas att judisk messianism och kristen kristologi svårligen låter sig jämföras. Om all världens judar — som somliga kristna önskar — «erkände Jesus som Messias», till vilken messianism/kristologi skulle de då ansluta sig: någon av andra templets många messiasuppfattningar (som vi dessvärre vet förfärande lite om), eller kanske en för-nicænsk, kalcedonisk eller modern kenotisk kristologi? Paul van Buren påpekar mycket riktigt att «... none of the possible uses of the term «messiah» is sufficient to catch even a modest part of what the Church wants to say of the things concerning Jesus of Nazareth. The term «messiah» says far too little».⁶ Det är därför problematiskt att i så få ordalag hänvisa till kristologin i detta sammanhang. Mary Boys föreslår artigt att Svenska kyrkan kanske borde betrakta och beakta hur andra kyrkor och samfund presenterar Messiasfrågan: «What does it mean in our everyday lives that we Christians confess that Jesus is the «Messiah»?» Hon påpekar helt korrekt att det är mer insiktsfullt att hävda att den kristne «in the light of Christ and in the Spirit, discovers in the text an additional meaning that was hidden there.» «It is not meaningful to call the Christian interpretation of the Hebrew Scriptures «theological dynamite»».

För det tredje uppmärksammar inte dokumentet att kristologin kan vara «teologiskt sprängstoff» på ett annat och synnerligen destruktivt sätt. Detta påpekar Peter Pettit med sin eleganta referens till Mark. 7:15: «Nearly every phrase and image from the church's Christological catalogue is tainted with an anti-Jewish record.» Det är nästan som om dokumentets för-

fattare tycks mena att de officiella kristologierna aldrig åstadkommit skada, med Peter Pettits ord: «... the persistent passive voice of the bishops' statement leaves one wondering just who might be culpable». «Even if Christology *need* not lead to anti-Judaism and antisemitism, have we not learned and do we not feel remorse that it *did* lead to just those evils, and nurtured them in the bosom of the church?» Det är dessutom inte bara högkristologiska modeller som riskerar att bli antijudiska. Av varje forskningsöversikt över *the quest of the historical Jesus* framgår att även Jesusforskningen gång efter annan tenderar att presentera om inte antijudiska så i alla fall ojudiska porträtt av mannen från Nasaret.

För det fjärde skulle det kunna påpekas att det inkarnatoriska språkbruket inte är så främmande för judisk teologi som ofta påstås. Många judar skulle säkert bejaka den den johanneiska tankegången: «Och Ordet ... bodde bland oss, och vi såg dess härlighet ... fyllt av nåd och sanning.» Skillnaden är inte att Ordet tar sin boning bland människor, skillnaden är att judar spontant skulle tänka på *Torah* — Guds uppenbarelse. Skillnaderna i synen på *ha-Torah* och/eller Jesus bör därför inte överskugga att båda de religiösa traditionerna i en bemärkelse kan beskrivas som inkarnatoriska.

3. *Längtan till landet*

Det kommer knappast som en överraskning att avsnittet om Landet har uppmärksamrats av artikelförfattarna. Enligt Ophir Yarden, bosatt i Jerusalem, är detta dokumentets tveklöst svagaste stycke: «This is the section of *The Ways of God* that falls shortest of the mark [...] not representative of Judaism»; han drar sig inte för att kalla stycket «another instance of underappreciation of Jewish peoplehood». Det handlar inte om, med Hans Uckos ord, *the settlement policy* utan i stället om att Ophir Yarden upplever att dokumentet inte förmår tydliggöra Landets enastående viktiga roll i judisk tro och tradition. I den svenska texten hävdas att «folket i religiöst och etiskt hänseende kan leva ett fullvärdigt judiskt liv på vilken plats som helst i världen». (Det bör nämnas att i den första provöversättningen användes det engelska uttrycket «perfectly satisfactory» vilket ju är ännu star-

⁵ Lawrence H. Schiffman, «At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism», *Jewish and Christian Self-Definition. Volume 2*. E.P. Sanders, Albert I. Baumgarten & Alan Mendelson (red.); Fortress, Philadelphia 1981, s. 156.

⁶ Paul van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality. Volume 2*. Harper & Row, San Francisco 1988, s. 10.

kare än «fullvärdigt». Den auktoriserade översättningens «satisfactory» motsvarar på ett bättre sätt originaltexten).

Ophir Yarden påpekar att stycket om Landet faktiskt befinner sig på kollisionkurs med ambitionen som presenteras i inledningen, i.e. att dokumentet ska återspegla den moderna judenhetens uppfattning. Alla judar skulle knappast hålla med om att den moderna diasporatillvaron utgör «ett fullvärdigt judiskt liv». Det är därför värdefullt att den teologiska dimensionen i det svenska ordet «förbundenhet» (jfr «förbund») framkommer i den auktoriserade översättningen («covenantal bond»). Även Peter Pettits augustinska tolkning av den judiska längtan till landet kan bidra till ökad förståelse (jfr «Mitt hjärta är oroligt till dess det finner vila i dig»). Det är intressant att notera att Steven Kepnes, när han i en artikel söker för en judisk publik förklara det augustinska begreppet «arvssynd», jämför det med judisk exiltillvaro:

Judaism also has a Hebrew term that, like «original sin,» is suggestive of a state or condition that limits the human ability to be in free contact with God. This term is *galut*, exile. [...] *Galut* thus means a deep sense of homelessness in a world that is not quite right. *Galut*, in its deeper spiritual meaning, is not only about longing for the physical return of the Jewish people to the land of Israel, it is about longing for final redemption and for return to the Edenic state of harmony between human and human, between humans and the world, and between humans and God.⁷

Med andra ord, om den hebreiska termen *galut* används för att förklara begreppet «arvssynd» kan livet i diasporan knappast beskrivas som «ett fullvärdigt judiskt liv».

Tre framtida utmaningar

Vad återstår att göra nu när GV är författat och antaget? Kanske är det följande tre områden som behöver beaktas på ett särskilt sätt i den fortsatta

bearbetningen av de frågeställningar som aktualiserats av GV-dokumentet:

1. *Fördjupade kunskaper om efterbiblisk judendom*

I det interreligiösa samtalet behövs *aktning*, innan dess *respekt*, innan dess *förståelse*, och innan dess *kunskap*. Det har redan konstaterats att det är en påfallande kristianiserad judendom som presenteras i dokumentet. Näst intill ingenting sägs om modern judendom och judenhet. Det hade därför varit synnerligen värdefullt med ett avsnitt om judisk hermeneutik som åtminstone behandlat följande tre områden: (a) begreppet *Torah* och svårigheterna att översätta begreppet till svenska (*lag*) är i bästa fall otillräckligt, i värsta fall direkt missvisande), (b) muntlig resp. skriftlig *Torah*, samt (c) de centrala begreppen *halakhah* och *aggadah*. De som fått i uppdrag att göra dokumentet känt borde därför låta det kompletteras av olika slag av informationsmaterial. Ett exempel är Norman Solomons 150-sidiga *Very Short Introduction* som återopades ovan. Ingenting kan dock ersätta mötet med företrädare för den andra religionen. Mary Boys synes uttrycka en viss besvikelse över att dokumentet enbart avslutas med en uppmaning till omvändelse; hon vill hellre se att dialogen beskrivs som «interreligious friendship». Kanske kan religionsmötet sägas genomgå tre stadier: (a) parterna talar inte med varandra, utan förtalar varandra; (b) parterna talar med varandra, men lyssnar inte på varandra; samt slutligen (c) parterna både talar med och lyssnar på varandra. Det man bör eftersträva är inte bara artiga samtal, inte bara taktiskt samarbete, utan vänskap; uttrycket *holy fellowship* förekommer i en av C.H. Spurgeons predikningar:

How sweet it is when friend with friend
In holy fellowship can walk!
When thoughts and sympathies may blend,
And hearts be open as their talk!⁸

2. *Analys av missaktande modeller*

Flera av respondenterna uppmärksammade med uppskattning den lågmälda tonen i *GV*. Peter Pettit påpekar dock att det kan finnas en risk att

⁷ Steven Kepnes, «Original Sin, Atonement, and Redemption in Jewish Terms», *Christianity in Jewish Terms*. Tikva Frymer-Kensky et al. (red.), Westview, Boulder 2000, s. 295f.

man i detta sammanhang faktiskt säger för lite: «... it leaves a startling range of Christian faith entirely beyond the reach of dogmatics.» «It may be God's secret to know why there are various covenants, but God's people cannot await the final revelation before deciding how to act in relation to God and others who are implicated in and by the covenant.» Med andra ord, att i detta sammanhang säga mer måste inte innebära att man ger uttryck för teologisk högmot.

I själva verket är *GV* tämligen explicit. Redan i inledningen fastslås «att Guds förbund med det judiska folket äger fortsatt giltighet». Denna mening är tveklöst den viktigaste i hela dokumentet. Om det förhåller sig på det sättet måste Svenska kyrkans företrädare vinnlägga sig om att först identifiera och därefter undvika att använda modeller som uttrycker missaktning. Det är särskilt två sådana modeller som alltså är vanligt förekommande: (a) antitetiska framställningar och (b) ersättningsparadigmet:

(a) Särskilt den reformatoriska teologin har kommit att operera med antitetiska begrepp, det mest kända är begreppsparat lag–evangelium. Den liberala teologin vid 1900-talets början presenterade ofta en Jesusgestalt som undervisade om Gud och människan på ett sätt som skulle vara fullständigt främmande för dåtida judendom. Exegeter som arbetar med *the third quest* är idag i bästa fall medvetna om dessa risker och undviker denna typ av schabloner. Vad sker inom den systematiska teologin och inom homiletiken? Många är de predikoutkast som publiceras i svenska tidskrifter som fortfarande inhöstar billiga poänger på att kontrastera gammalt–nytt, hat–kärlek och hämnd–förlåtelse.

(b) *GV* konstaterar att det visserligen finns enskilda verser i NT som kan tas till intäkt för en

ersättningsteologisk hållning, men att en sådan teologi blir problematisk redan inom NT:s pärmor. Det går inte att fortsätta att beskriva judendomen som ett förstadium till den egna religionen. När kristna förkunnar att profetiorna i de hebreiska skrifterna har fullbordats säger de faktiskt för mycket. «Christian faith can seem to triumph over every evil except Christian triumphalism», skriver James Carroll.⁹ Profetiorna må från ett kristet perspektiv ha gått i uppfyllelse — men bara delvis.¹⁰ Som Thomas Hardy skrev i juletid 1924 (dvs. tio år efter första världskrigets utbrott och femton år före andra världskriget början):

»Peace upon earth!» was said. We sing it,
And pay a million priests to bring it.
After two thousand years of mass
We've got as far as poison-gas.¹¹

3. *No Religion Is an Island*

Något besynnerlig är referensen i not 9 till Jonathan Sacks, överrabbin för *the United Hebrew Congregations of Britain and the Commonwealth*. Det kan nog sägas vara symptomatiskt att han inte passar in i de modeller som beskrivs i dokumentet. Man missförstår honom nämligen om man tror att han söker beskriva enbart förhållandet mellan judendom och kristendom. Han spelar förvisso en aktiv roll i *The International Council of Christians and Jews*, men han har ett vidare perspektiv och ett högre mål än att enbart teckna den judisk-kristna relationen. Han söker snarare ett teologiskt språkbruk som kan beskriva den religiösa mångfalden, «a way of locating the celebration of diversity at the very heart of the monotheistic imagination».¹² I sin senaste bok, *The Dignity of Difference*, hänvisar han till den judiska bön som innehåller orden *Barukh atah Adonaj Eloheinu melekh ha-olam bore nefashot rabot we-chesronan* ... («Lovprisad vare du, Evige, vår Gud,

⁸ Citerad i dedikationen till Morton H. Norrowe och Krister Stendahl i Zvi Kolitz, *Jossel Rakovers samtal med Gud*. Göran Larsson & Jesper Svartvik (red.), 2003. Tack vare en generös donation från *Göran Larssons jubileumsfond för judisk-kristna relationer* kan boken erhållas utan kostnad mot insändande av adresserat och frankerat (250g, dvs. 4 inrikesfrimärken) returkuvert (minst 23 x 16 cm; s.k. C5-format) till Josef Lindqvist, Furuhällsvägen 5, 435 44 Mölnlycke. Det bör kanske påpekas att Spurgeon naturligtvis hade den intrareligiösa vänskapen i åtanke.

⁹ Carroll, s. 12.

¹⁰ Se min artikel «Ersättningsteologins historiska bakgrund», *Nordisk judaistik* 19 (1998), s. 89–108.

¹¹ Thomas Hardy, «Christmas: 1924», *Thomas Hardy [The Oxford Authors]*. Samuel Hynes (red.), Oxford UP, Oxford 1984, s. 469.

världens konung, som har skapat många väsen och deras behov...».¹³ Gud prisas alltså i denna bön inte för vad människan har fått — utan för vad hon saknar: «The explanation is that if each of us lacked nothing, we would never need anyone else. We would be solitaries, complete in ourselves.»¹⁴

Historien visar att den judisk-kristna dialogen är väsentlig för kyrkans självförståelse, inte minst därför att den påminner kristna om att även andra regelbundet vänder sig till en och samme Gud som de kristna. «No Religion Is an Island» är titeln på Abraham Joshua Heschels

berömda artikel där han återoppar Babelstornsberättelsen — som Sacks och andra gjort efter honom — för att legitimera mångfalden: «Perhaps it is the will of God that in this aeon there should be diversity in our forms of devotion and commitment to Him. [...] Human faith is never final, never an arrival, but rather an endless pilgrimage, a being on the way.»¹⁵ Om Svenska kyrkan med *Guds vägar* har slagit in på en pilgrimsled som överensstämmer med den beskrivningen — då har man helt säkert gjort ett vägval *that has made all the difference*.

¹² Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Continuum, London 2002, s. xi. Efter att ha utsatts för häftig kritik har Sacks valt att utge en reviderad version där några av de mest pluralistiska utsagorna har modifierats. Se t.ex. Stephen Bates, *The Guardian*, 18 okt 2002 och Jonathan Petre, *The Daily Telegraph*, 15 feb 2003. För en utförligare behandling av detta ämne, se min artikel «Denmark During the Second World War: *Exceptio Probat Regulam?*» i kommande nummer av *Kirchliche Zeitgeschichte*.

¹³ *Siddur avaudas habaure: Bönbok för synagoga, hem och skola*. Mosaiska församlingen, Malmö 5710/1950, s. 486.

¹⁴ Sacks, s. 100. Uttrycket förekommer i *b.Ber. 44a*.

¹⁵ Abraham Joshua Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*. Susannah Heschel (red.), Farrar, Straus & Giroux, New York 1996, s. 244f.

Summary

This article summarises the four responses to *The Ways of God*. Whereas the commentators agree that the document is impressive, they nevertheless wish to draw attention to three shortcomings: the portrayal of Judaism is strikingly «Christianised»; the discussion of Christology is inconclusive; and the paragraph on «the Land» is inadequate. This article also seeks to further the discussion by suggesting that three topics need to be considered in the future: Christians need to know more about *Torah*-centred post-biblical Judaism; presentations which give vent to disrespect for Judaism need to be revised or refuted; and, finally, Christians need to ponder the consequences of the Jewish-Christian dialogue as it calls for a theological evaluation of insular understandings of Christianity: no religion is an island.

LITTERATUR

Michael L. Cook: *Justice, Jesus, and the Jews. A Proposal for Jewish-Christian Relations*. 127 sid. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2003.

Som framgår redan av inledningen, kan denna bok betraktas som ett inlägg i den livliga debatt som dokumentet *Dabru Emet* framkallat. Detta dokument är ett försök till judiskt svar på de kristna deklARATIONER som snart sagt samtliga större kyrkogemenskaper enats kring alltsedan Andra Vatikanconciliet. Den åttonde och sista punkten i dokumentet, som deklarerar att «judar och kristna måste arbeta tillsammans för rättvisa och fred», bildar utgångspunkten för boken. Som Cook antyder i titeln till sin bok, vill han framhäva begreppet rättfärdighet / rättvisa (righteousness / justice) som grunden till ett nytt förhållande mellan judar och kristna. Han söker nämligen visa att detta begrepp är något som förenar den hebreiska Bibeln och Jesu undervisning. Eftersom rättfärdighetsbegreppet således finns med såväl i judendomens som kristendomens fundament innan de kom att gå skilda vägar, bör det kunna utgöra en fruktbar utgångspunkt för den judisk-kristna dialogen.

Cook utvecklar sin tes i tre kapitel. Det första behandlar *Issues in Jewish-Christian Relations* och ger en synnerligen värdefull översikt över teman som stått i centrum för den judisk-kristna dialogen samt denna dialogs förutsättningar. En sådan grundförutsättning är förmågan att kunna läsa och tolka de texter som är heliga för den andre och att göra det utifrån den andres perspektiv. Stort utrymme ägnas därför i detta kapitel åt «tre sätt att läsa/tolka de hebreiska skrifterna», nämligen det rabbiniska, det kristna och det historisk-kritiska. I presentationen av det tredje sättet förbereder Cook sin tes genom att betona nödvändigheten av att ta bibelns rent historiska verklighet och den historiske Jesus på allvar. Därigenom undviker man exempelvis att i bibelns namn konservera sociala orättvisor och diskriminering och att skapa en Jesus efter ens egen utgångspunkt. Det gäller inte minst en antijudisk sådan. Till sist ställer Cook frågan om det finns en nyckelfråga i den judisk-kristna dialogen. Efter att ha övervägt ersättningsteologin som kastat sin skugga över den judisk-kristna relationerna i det förflutna och den framåtblickande frågan om messias och den messianska tidsåldern som sådana nyckelfrågor, stannar Cook vid det som han betecknar som «the key issue around which this book centers» och som han hoppas ska kunna öppna nya möjligheter för dialogen, nämligen det hebreiska rättfärdighetsbegreppet och den betydelse som detta begrepp hade för den historiske Jesus. Dessa båda aspekter utvecklas i de följande kapitlen.

I det andra kapitlet ställer Cook frågan om vad som konstituerar Israel som Guds särskilda folk och ger tre svar: 1) Uttågsupplevelsen, 2) Förbundsslutet, 3) Landlöftet och framtidshoppet. I alla tre avsnitten betonar Cook Guds omsorg om de svaga, Israel som det primära objektet för denna Guds omsorg och den därav följande förpliktelsen att imitera Gud genom att skapa ett samhälle där fattigdom och förtryck fått vika för rätt och rättfärdighet.

Det sista kapitlet tar upp *Jesus' Mission to Israel* och försöker visa att det som konstituerar Israel enligt den hebreiska bibeln står i centrum för Jesu historiska sändning. I sin förkunnelse om Guds rike, sitt motstånd mot kejsarens förtryck av folket samt tempelkritiken framhåller Jesus i linje med Israels profeter det intima sammanhanget mellan Torahns kultisk-rituella och etisk-sociala aspekter. I sina liknelser och genom att bota sjuka samt äta med de utstötta avsåg Jesus primärt att återupprätta en förbundstrohet som hade brutits genom att man marginaliserat och uteslutit människor från Guds rättfärdighet och förpassat dem till en sorts exiltillvaro. Nu var tiden inne att återsamla de försringrade och återupprätta Israel, framför allt genom att skapa ett samhälle där rätt och rättfärdighet råder.

Cooks bok uppvisar många förtjänster. Den viktigaste ligger i själva ansatsen att försöka öppna nya perspektiv för den judisk-kristna dialogen. Den inordnar den historiske Jesus där han rättmätigt hör hemma — inom Israel och för Israel. Genomgången av bergspredikans s.k. antiteser är en pärla! Jag skulle dock önska att själva termen «antiteser» definitivt förpassades till den teologiska vokabulärens papperskorg. Där hör också beteckningen YHWH för «den gammaltestamentlige Guden» hemma. Att den används av teologer i litteratur av mera vetenskaplig karaktär sker väl oftast oreflekterat. Men det förvånar att Cook använder en beteckning som vore otänkbar för de flesta av våra judiska dialogpartners, för att inte nämna den historiske Jesus som han tecknar i sin bok. Att detta oskick har djupa rötter i en marcionitisk teologi vore annars i och för sig nog för att diskvalificera den för vidare användning.

Cooks exeges framför allt av de nytestamentliga texterna reser också många frågetecken och verkar ofta vara helt styrd av strävan att betrakta Jesu under och undervisning i ett kollektivt och socialt perspektiv. Jag ställer mig även frågande till hans avslutande karaktäristik av det nytestamentliga gudsfolket: «In my view, this community need not be understood as a new community replacing the old. Rather, it is the true fulfillment of YHWH's call to covenantal loyalty.» Att ta avstånd från ersättningsteologin är gott och väl.

Men borde man inte också kunna kasta ut den teologiska surdeg som är ersättningsteologins förutsättning, nämligen att kristna — på ett eller annat sätt — står för «the true fulfillment», eftersom denna fortfarande ligger framför oss? Därför bör man avstå från denna typ av triumfalistisk terminologi i försöken att karakterisera förhållandet mellan judar och kristna!

Även om jag har svårt att se denna bok som en nyansats, rekommenderar jag den som en utomordentligt bra handbok. Den behandlar föredömligt viktiga teman som förbundsteologi, den historiske Jesus och judisk-kristna relationer. Inte minst förtjänar fotnoterna uppmärksamhet. Där presenterar och kommenterar Cook den senaste vetenskapliga litteraturen på ett sätt som retar aptiten.

Göran Larsson

Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Fox Sandmel och Michael A. Signer (utg.): *Christianity in Jewish Terms*. 438 sid. Westview Press, Colorado 2000.

Den 10 september 2000 publicerades ett uppseendeväckande teologiskt uttalande i *New York Times* med flera amerikanska tidningar. Uttalandet var undertecknat av mer än 160 rabbiner och judiska akademiker och representerar ett vitt spektrum av judiska traditioner: ortodoxa, konservativa och liberala. Författarna till detta uttalande är också utgivarna av boken *Christianity in Jewish Terms*. Både uttalandet, som finns återgivet i inledningen till boken, och den efterföljande boken kan betecknas som ett judiskt erkännande av och positivt gensvar på de ansträngningar som gjorts i kristen teologi, bland kyrkor och ekumeniska organisationer för att göra upp med ersättningsteologin, dvs. beskrivningen av judendomen som ett dött religiöst fenomen och den därmed tillhörande tanken att kyrkan ersatt judendomen som det sanna Israel och alla de förödande konsekvenser denna teologi fått för relationen mellan judar och kristna.

Dialogen mellan judar och kristna har ibland beskrivits som i första hand ett kristet intresse samtidigt som det från judiskt håll mötts med en mycket större skepsis. Men, som David Novak säger, efter en lång historia där kyrkan stått i ett maktförhållande i förhållande till judarna var det nödvändigt att kristna tog initiativet till dialog. Judar och kristna har alltid haft en oundviklig relation pga. deras ursprung, men detta uttalande och denna bok markerar ett nytt skede i denna dialog, en inbjudan till större ömsesidighet och, som Novak också säger, det visar på att judar och kristna behöver varandra på nya och överraskande sätt.

Syftet med *Christianity in Jewish Terms* är att tolka och förstå centrala kristna trosföreställningar på ett judiskt vis, med judiska begrepp, utifrån den rabbiniska och talmudiska traditionen. Det är ett nyskapande företag vars syfte är att skapa en judisk förståelse för den kristna trosvärld som i stort sett varit det judiska folkets mest avgörande samhälleliga, religiösa och kulturella kontext under sextonhundra år. Det är en spännande intention som kan skapa ringar på vattnet, den skapar möjlighet för kristna att förstå sin egen tradition på nya sätt och judarna sin. Men det är också en intention som visar sig vara svår att genomföra, inte minst pga. av att varken judendom eller kristendom är någon enhetlig tradition. Den intra-konfessionella pluraliteten med tillhörande behov av dialog är ofta minst lika stor som den inter-konfessionella. Den vidd av röster, både judiska och kristna, som boken ger utrymme åt visar konkret på just detta och ger också exempel på det.

Innehållet i boken är ambitiöst. De elva teman som tas upp i boken är: Förintelsen och arvet efter antisemitismen, Gud, Skriften, buden, Israel/förbund, gudstjänst, lidande, inkarnation, återlösning, synd och ånger samt Guds avbild. Varje kapitel har tre artiklar; den första skriven av en judisk teolog belyser temat utifrån bokens syfte. Denna kommenteras sedan av ytterligare en judisk forskare. Sist ges en kristen teolog möjlighet att utifrån sin tradition kommentera det första inlägget.

Varje huvudartikel motsvarar inte helt och hållet det som är bokens beundransvärda syfte. Det är främst Menachem Kellners artikel om återlösningen som låter en karikatyr av luthersk rättfärdighetslära projicerad på Paulus representera den kristna förståelsen av ämnet. Men exemplen på de artiklar som utvecklar syftet på ett konstruktivt sätt är desto fler. En artikel som jag vill rekommendera är Peter Ochs artikel om Gud. Hans metod för att närma sig vad de olika traditionerna säger om Gud utgår ifrån bönen. Han inbjuder också till fortsatt dialog, inte utifrån filosofisk reflektion (den kristna Gudsläran ser han främst som abstrakt och teknisk) men utifrån den bibliska berättelsen.

Ett annat mycket intressant bidrag är Lawrence A. Hoffmans analys av centrum i det kristna gudstjänstfirandet, eukaristin, i judiska termer. Att företeelser som offer, minne och tacksägelse har tydliga och djupa kopplingar i biblisk och efterföljande rabbinisk tradition är välkänt men Hoffmans diskussion av deras judiska rötter öppnar bitvis överraskande perspektiv. Även den efterföljande artikeln av Ruth Langer som analyserar släktskapet mellan kristna och judiska symboler, inte minst den mest kontroversiella av dem alla i detta sammanhang, korset, anger nya områden för teologisk bearbetning. Många fler artik-

lar vore möjligt att nämna, särskilt för den som inte är bekant med hur judisk teologi arbetar.

Ur systematisk-teologisk synvinkel är det också intressant att titta på de kristna bidragen till boken. George Lindbeck argumenterar för en förståelse av kyrkan som Israel men utan ersättningsteologins inslag av triumfalism och utdömande av den judiska tron. En sådan förståelse av kyrkan gör det möjligt att förstå henne som en gemenskap utvald av Gud. Men Lindbeck menar också att denna syn på kyrkan öppnar möjligheten för de kristna att höra Guds röst i den efterbibliska rabbiniska traditionen, dvs. att uppfatta den judiska gemenskapen som ett vittne i samtiden för Gud och därmed jämbördig samtalspartner. Utöver Lindbeck deltar även David Tracy, Stanley Hauerwas och Miroslav Volf med flera med mycket intressanta artiklar.

Den stora mångfalden av judiska och kristna röster som denna bok representerar kan givetvis från en synvinkel ses som en svaghet. Här erbjuds ingen samsyn och hela upplägget har en tydligt tentativ hållning. Men framför allt vill jag se mångfalden och olikheten som en styrka. Dialogen görs på detta sätt inte till ett intresse för en speciell grupp, med risk att bli en isolerad eller perifer del av teologin. Dialogen blir istället till en självklar och nödvändig beståndsdel för allt teologiskt skapande, oberoende av teologiska preferenser och ämnen, oberoende av kyrkliga och judiska traditioner. Den blir till en kärangelägenhet. Förutsättningen för det är, som det också påpekas i boken, att skillnaden respekteras, att syftet inte får vara att skapa nya hybrider eller synkretism. Dialogens kreativitet växer ur olikheten, som Robert Chazan säger.

Därför påstår jag att denna bok är mycket viktig. Den visar på det enkla faktum att det är viktigare att dialogen lever än att resultatet blir eventuella deklamationer eller samsyn i olika frågor. Boken markerar ett viktigt nytt steg i den judisk-kristna dialogen. Den blir för lång tid framöver en grundbok i studier av den judisk-kristna dialogen. Den visar på judiska teologers intresse för kristna trosfrågor och att de på allvar är involverade i ett öppet och skapande utbyte med kristna teologer. Boken är inte minst en inbjudan till kristna teologer att öppna det med judarna gemensamma bibliska arvet till förnyad reflektion. Detta är en bok för ökad teologisk kännedom om den andre såväl som ökad självkännedom.

Bo Sandahl

Marc Gopin: Holy War, Holy Peace. How Religion Can Bring Peace to the Middle East. 269 sid. Oxford University Press, Oxford 2002.

Religionsdialog äger rum i en mångfald av historiska kontexter och mitt i fortskridande mänsklig erfarenhet. Dialogens agenda kan därför variera efter historiska och kulturella omständigheter och behov. I dagens Israel–Palestina är de historiska och politiska realiteterna ständigt närvarande och den lokala dialogens utmaning, för gräsrotter såväl som för religiösa ledare och teologer, kretsar med nödvändighet kring frågor om rättvisa, fred, försoning och samexistens: hur israeler och palestinier ska kunna leva tillsammans i praktiken. Israel–Palestina-konflikten är inte en religiös konflikt i grunden, men religiösa traditioner åberopas för att berättiga nationalistiska anspråk och ingår som avgörande beståndsdelar i israelers och palestiniers identitet, även för dem som inte ser sig själva som traditionalister eller observanta. De religiösa traditionernas dubbla potential framträder tydligt i Jerusalem idag såväl som genom århundradena: förmågan att dels inspirera till ett altruistiskt mänskligt beteende, dels framkalla handlingar som för utomstående iakttagare framstår som fruktansvärda och kriminella. Religionens faror har fått många politiska analytiker att se religion generellt som en negativ faktor i samhället varför det anses bäst att exkludera religiösa personer från diplomatiska överläggningar och fredsprocesser, vilket också skedde i Oslo-processen.

Marc Gopin tillhör den grupp av freds- och konfliktforskare som intar en motsatt hållning och med emfas hävdar att religiösa element måste inkluderas i internationell konfliktlösning, inte minst i Mellanöstern och i bearbetningen av de självklart religiöst känsliga spörsmålen såsom Jerusalems framtid, rätten till de heliga platserna, tempelbergets ställning, men också i frågor som hör samman med identitet, mening och värde. I boken *Between Eden and Armageddon: the Future of World Religions, Violence and Peacemaking*, 2000, slår Gopin fast att «the most important goal of conflict resolution and peacemaking should be the humanization of the other, the treatment of the other with absolute dignity, even love». I sin senaste bok, *Holy War, Holy Peace. How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, fortsätter han att dra upp riktlinjerna för fredsskapandets teori och metod, nu med specifik hänvisning till Israel–Palestina-konflikten. Sällan har jag under pågående Intifada i Jerusalem läst något så i grunden hoppingivande och samtidigt sakligt, övertygande och, ja, aktningvärt. Gopin har lyckats presentera en färdkarta som är framkomlig. Han stakar ut en väg som naturligtvis är svår, men det är en väg till permanent förändring och inom räckhåll, trots allt.

Boken består av två delar: analys och praktiska tillämpningar. I en kort inledning formulerar Gopin sina utgångspunkter: att religiösa traditioner ingår som en del av alla de kulturella fenomen som utgör en

civilisation; att interaktionen mellan religion och kultur i tider av konflikt är ett ämne som nästan helt har försumrats av forskarvärlden «... and as a result the [Israeli-Palestinian] peace process has barely penetrated the moral consciousness of either side»; att de tre abrahamitiska religionernas gemensamma ursprung och interrelation har bidragit till en interreligiös rivalitet med ibland dödlig utgång, men att deras till vissa delar sammanlöpande traditioner jämväl kan mobiliseras och användas konstruktivt i relationsbyggandet mellan israeler och palestinier. Därefter följer två kapitel om Abrahamsberättelsens viktiga identitetskapande roll. Abrahams familjehistoria fungerar som metaforer för lidande, ofruktbarhet, rädsla för exil, utanförskap och hemlöshet. Med konkreta exempel visar Gopin hur användandet och nytolkningar av familjemetaphoriken kan skapa öppningar i palestinsk-israeliska relationer. Konkurrenten om ägande- och tolkningsrätten till myterna och metaforerna involverar också frågan om rätten till lidande: om vilket av de båda folken som har lidit eller lider mest och hur man i konflikten väljer termer som är avsedda att maximalt nedvärdera varandras unika smärta. Det är i detta sammanhang som bruket av Holocaust-metaphoriken i Israel–Palestina-konflikten bör undersökas, menar Gopin. Analysdelens två avslutande kapitel har fokus bl.a. på det av judar och muslimer författade dokumentet *Jerusalem Religious Peace Agreement* från 1999, vilket Gopin använder som mönster för sina grundläggande teser och entusiastiskt kallar för «a fascinating paradigm of peacemaking in the world of religion». Här vill jag påminna om den utveckling som skett efter bokens pressläggningstid (mars 2001) och det som nu är känt som Alexandria-processen, i.e. undertecknandet av dokumentet *Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land* och dess fortlöpande genomförande efter mötet i Alexandria i januari, 2002, mellan judiska, kristna och muslimska ledare från Israel, den Palestinska myndigheten och Egypten (se www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=967). Gopins bok bör således ses som något av en färskvara. I tillämpningsdelen ges dels exempel på det försoningsarbete som redan är i gång men som undantagsvis eller aldrig får den uppmärksamhet och det stöd det förtjänar, dels en detaljerad strategi för en intensifierad försoningsprocess. Gopins bidrag i dessa avsnitt känns speciellt angelägena och nydanande.

Försoningsarbete i Israel–Palestina är en pedagogisk utmaning av gigantiskt mått. Traumatiseringen hos både palestinier och israeler är så stor att de officiella fredsskapande insatserna måste kompletteras av en andlig dimension med plats för människors djupare känslor och symboliska världar. Också vi som står utanför konflikten, men som ändå på olika sätt

(humanitärt, politiskt, teologiskt inklusive i religionsdialogen) är indragna i den, behöver finna ett bärkraftigt förhållningssätt; även i detta hänseende är Gopins bok användbar.

Tina Haettner Blomquist

Susannah Heschel: Abraham Geiger and the Jewish Jesus. 317 sid. The University of Chicago Press, Chicago/London 1998.

Forskningshistoria brukar ibland betraktas som kuriösa. Susannah Heschels studie *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* visar dock att forskningshistoria är avgörande för hur vi formulerar våra problemställningar. Boken handlar om rabbinen och forskaren Abraham Geiger (1810–1874) och dennes teser om den tidiga kristendomen. Geiger brukar betraktas som en galjonsfigur för den reformjudiska rörelsen. Under början av sin verksamhet som ortodox rabbin i Breslau mötte Geiger opposition mot sina idéer. Geiger blev tvungen att formulera det han ansåg vara mest centralt i den judiska traditionen och han gjorde det både i egenskap av forskare och judisk bekännare. Han blev senare direktor på en högskola i Berlin, där han kom att verka till sin död. Till Geigers tidiga produktion hör verket *Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?* Där driver han samma tes som han gör i relation till Jesus och den tidiga kristendomen. Både islam och kristendom har vuxit fram ur den judiska traditionen.

Varför skriver Susannah Heschel en bok om Abraham Geiger? En orsak är att hon hörde talas om Geiger redan som barn. I det heshelska hemmet fanns Geiger närvarande som en symbol för nydanande tänkande. Hennes far Abraham Joshua Heschel undervisade också före andra världskriget vid skolan i Berlin där Geiger varit aktiv. När Susannah Heschel började sin forskning på de teologer som stött den nazistiska ideologin i det Tredje riket märkte hon vilket intellektuellt moras sådana teologer innebar för den akademiska kulturen i Tyskland. Framförallt stod dessa nazifierade tänkare i bjärt kontrast till de tyska judiska forskare som var aktiva i den akademiska debatten under senare delen av 1800-talet. Den främsta av dessa var just Abraham Geiger. Han var den förste jude som gjorde en systematisk och historisk analys av den tidiga kristendomen, inklusive personen Jesus. Geigers drivkraft var naturligtvis den historiske forskarens, men också den gränsöverskridande rabbinens. Han hoppades att de kristna bättre skulle förstå sina judiska rötter genom att beakta Jesus judiskhet. Det var nu lättare sagt än gjort.

Frågan om Jesus judiska identitet var en ny agenda under slutet av 1800-talet. De liberalteolo-

giska forskarna kom mest att ägna sig åt frågan om Jesus tro och etik. Geiger gick på så sätt ganska långt då han presenterade Jesus som en liberal farisé, en jude bland judar. Många av Geigers judiska forskarkollegor, t.ex. Leopold Zunz delade hans syn och såg med förfäran på hur kristna forskare utan vare sig kunskaper eller insikter i Mishnah eller samtida judisk litteratur kunde etablera en skarp dikotomi mellan judendom och kristendom. Till detta kom en negativ förståelse av judendomen. De kristna forskarna behövde judendomen som en idéhistorisk antites till den nya uppenbarelse som man ansåg kom med Jesus.

De första kapitlen i Heschels bok går igenom förutsättningarna för Geigers arbete som historisk teolog. De senare kapitlen diskuterar hans resultat vad gäller främst tidig judendom och kristendom. Innehållsmässigt är kapitlen fyra och fem de mest centrala då Heschel där diskuterar Geigers Jesusbild i relation till Tübingenskolans och protestantismens problem med att acceptera en judisk Jesus. Geigers tolkning av Jesus gör alltså inte denne till den unika frälsaren och Guds son som kristendomen förfäktar. Geigers tes blev också problematisk på ett teologiskt plan. Om inte Jesus skapade kristendomen, vem gjorde det då? Inte förvånande tillskriver Geiger aposteln Paulus denna nydaning. Enligt Heschel är Geigers tendens till att närma judendomen till den tyska kristna kulturen uppenbar och kanske var Geiger väl naiv när han trodde att de liberala dragen hos Jesus skulle attrahera människor till att anamma en judisk tro. Vidare är Geiger selektiv på en mängd punkter. Det han gillar hos Jesus tillskriver han den fariseiska traditionen, men det han ogillar skyller han på den apokalyptiska rörelsen i Galiléen (s. 150). Trots att Geigers metoder står i samklang med den samtida Tübingenskolans är hans positiva uppskattning av Jesus judiskhet unik för sin tid. Efterföljarna till Tübingenskolans skulle senare främst genom Albrecht Ritschl inta en negativ hållning mot allt judiskt.

Det näst sista kapitlet tecknar en kort receptions-historia av Geigers arbeten där man kan följa samtida forskares reaktioner. Geiger fick uppmärksamhet, men dock inte så mycket erkännande från protestantiska forskare. Trots att Geiger sökte någon slags allians med den liberala protestantismen var det just representanter från denna som kritiserade honom. Till de mest inflytelserika kritikerna hörde Julius Wellhausen och kritiken gällde främst Geigers rekonstruktion av den fariseiska rörelsen. Wellhausen kunde inte acceptera bilden av fariséerna som en from och progressiv rörelse. För honom stod fariséerna för en dödande legalism. Tyvärr är det just Wellhausens gemäla som länge har dominerat den protestantiska synen på fariséerna.

Susannah Heschels studie av Abraham Geiger är en viktig bok. Den ger perspektiv på den forskning som idag tar Jesus judiskhet för självklar. Det är inte bara vår tids forskare som «upptäckt» Jesus judiskhet. På samma gång visar Heschel att frågan om Jesus judiskhet inte är avgjord. Forskare menar olika saker när de säger att Jesus var jude. En modern kristen forskare kan mycket väl erkänna Jesus judiskhet samtidigt som Jesus kan vara «den siste fromme juden». Å andra sidan tenderar judiska forskare att betrakta honom som sin ägodel. «Vi såg honom först». Ömsom är Jesus kristen, ömsom jude, beroende på vems agenda han skall passa in i. Till slut blir Jesus en slags «teologisk transvestit», enligt Heschel (s. 239). Tragiken i denna dragkamp är att man från båda håll misskrediterar varandra för att få Jesus att bli till sin.

Håkan Bengtsson

David Smith: *Mission After Christendom*, 144 sid. Darton, Longman and Todd Ltd, London 2003.

Själva anslaget i David Smiths *Mission After Christendom* gav nära nog känslan av «Här är ditt liv». 1969 for han med hustru och två små söner till Nigeria för uppdrag i mission. Året innan, det berömda eller beryktade 1968, reste jag själv med hustru och två gossar, sex och fyra år, till Indien i samma ärende. David Smiths bakgrund var förstas mera protestantiskt evangelikal och engelskt kolonial. Hur som, ställdes i båda fallen flera förutfattade meningar på huvudet.

Utmaningen från den nya kulturen och miljön blev snudd på total. Redan den nigerianska besättningen på passagerarfartyget satte David Smith på plats. «Vad Afrika behöver är inte mer religion. Det finns det redan mer än nog av». Missionsparadigmet från det utgående 1800-talet och början av 1900-talet, som alltså dominerade missionens hemmakretsar och särskilt dess institutionella former, stämde inte med verklighetens villkor. Smith använder själv uttrycket «en andra omvändelse» om sitt möte med människor, traditioner och folkliga föreställningar i östra Nigerias regnskogar.

Under nära fyrtio år har David Smith reflekterat teologiskt över den vändning världsmissionens sak tagit och bokens titel anger vad han kommit fram till. Dispositionen är enkel. Tre avgörande utmaningar till det gamla, s.k. «moderna» missionsmönstret, som förutsatte en geografiskt kristnad del av världen, märkt av kristen kultur och tradition, förd vidare med mission till tidigare onådade och därför ännu mörka delar av jordytan. De tre utmaningarna är sekulariseringen, pluralismen och globaliseringen. Som nya

mönster för mission erbjuds för respektive utmaning tre bibliska modeller. Först «Israel mellan exil och återvändo», framför allt profetexten från Jesaja och Jeremia, med avseende på sekulariseringen. Sedan *Apostlagärningarna* 10 och 11 om Petrus i Cornelius hus, där pluralismen och även religionsmötesfrågorna berörs. Sist *Uppenbarelsebokens* apokalyptiska visioner som inspiration för analys av globaliseringsfenomenet.

För att illustrera sin tolkning av trender i tiden och därmed också för vad mission bör gå ut på har David Smith valt tio kända konstverk från olika tidsperioder — Stanley Spencer, Hans Holbein, William Blake, Hieronymos Bosch och sist George Rouault. De tre tidsperioderna, början av 1500-talet med Reformationen och Europas uppsplittring, slutet av 1700-talet med Upplysningens genombrott och hybris samt 1920-talet med besvikelsen efter Första världskriget över den europeiska framtidstrons sammanbrott spelar en viktig roll i Smiths analys. Trendbrottstider på gott och ont, förbådare av det vi nu lever med. Den moderna missionsrörelsen var i verkligheten märkt av dessa tre trender.

Smith skriver för sin egen engelska traditions-krets, som tycks mig mest lik en teologiskt och mis-siologiskt medveten EFS-miljö hos oss. Så, «I have heard it all before», som Arthur Lecomte säger till sin namne Art i *The Pittsburgh Mysteries* med anledning av den senares «hang-ups» från sin judiska uppväxt-miljö. Sekelskiftetidens missionspsalmer och mis-sionspredikningar genomsyrades av framtidstro på möjligheten att besegra alla andra kulturer och religi-oner. Så blev det inte. Därför krävs ett mentalt och teologiskt paradigmskifte, som för in andra förut-sättningar än att Västvärlden, den som en gång var «the Christendom», äger det som skall erbjudas. Det finns andra bibliska berättelsesvep att ta till än det tri-umfatoriskt tolkade «Gån för den skull ut ...» i Mat-teus 28. Kyrkofäder och teologer från den s.k. tredje världen har insikter att förmedla.

Mission after Christendom är en bra bok. Diskus-sionen med ledande europeiska teologer, filosofer och ideologer från 1500-talet och framåt är ingående och klarsynt. Missiologiska själsfränder, och därför gärna citerade, är Kenneth Cragg, David Bosch och Lamin Sanneh. Däremot inte Lesslie Newbigin. Kan undras varför. Det hade varit spännande att få veta vad som gör att han inte passar in, evangelikal och stor kritiker av upplysningsepokan som han var. Hans «område» var förstås Indien och det liksom Asien i stort ligger litet utanför David Smiths.

Religionssociologen Grace Davie, hon som skrev den nu allmänt omtalade *Europe. The Exceptional Case*, har kommenterat Smiths bok som «the indis-pensable starting point for effective action». Start-punkt! Det är just det, för Smith kommer trots delvis lysande kritik av det traditionella missionsparadigmet inte riktigt loss. Språket och tankemodellerna dröjer kvar vid «Onwards Christian Soldiers». Även i det Smith föreslår som alternativ är det tal om «frontiers» och strategier. Mission förblir «a conquest of the world». Kanske måste hans läsekrets få höra det om han själv alls skall bli hörd.

Om nu läsningen av David Smiths bok blev något av ett återbesök i mitt eget missionsengagemangs uppgörelser med en svunnen tids teologiska ideal, ett visst inte oangenämt återbesök, saknar jag en hållbar ecklesiologi för mission. Kyrkan som ett faktiskt förefintligt fenomen i tiden och rummet finns inte med och därför heller inte en sakramental dimension. Och saknas den sakramentala dimensionen, kommer inte evangeliets inklusivitet — eller katolicitet — till sin rätt, möjligheten att dra till sig, samla in, skörda för Guds rike. Som i mycken evangelikal teologi är föreställningen om Guds rike vag. Saken ställs till sist på sin spets, när det gäller de andra religionstradition-erna. Smith är naturligtvis öppen för det ljus de kan kasta över den kristna trostraditionens strävanden. Men bär de på väsentliga bidrag, essentiella bidrag, till uppenbarelsens fullhet? Det är frågan.

Biörn Fjärstedt



Resuméer av doktorsavhandlingar

Jan-Olof Aggedal: *Griftetalet mellan trostolkning och livstydning. En pastoralteologisk studie. (BTP 71) Lund 2003, 418 s.*

När en människa är död är det prästens uppgift i begravningsgudstjänsten att hålla griftetal. Hur präster i Svenska kyrkan och i Borgå stift löser denna uppgift är en viktig fråga med tanke på att begravningsgudstjänsten är det tillfälle då flest människor kommer i kontakt med kristen förkunnelse. Särskilt fokuserar studien på hur prästen som teolog och själavårdare löser uppgiften att formulera trostolkningar på vilka åhörarna kan bygga sina livstydningar. Hur prästernas trostolkningar och åhörarorienteringar förhåller sig till ett allmänskristet och till ett evangelisk-lutherskt tros-perspektiv undersöks, liksom hur ett biografiskt, proklamerande, psykologiserande och reflekterande perspektiv i griftetalen samspelar med prästernas trostolkningar, begravningsammalet, liturgin, bibelord och psalmer.

Studien bygger på ett omfattande material som utgör den största nordiska samlingen av faktiskt genomförda griftetal. Totalt 305 griftetal var av 211 från Svenska kyrkan (insamlade år 1997) och 94 från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland (insamlade år 2000).

Studien vill bidra både till en fördjupad analys av griftetalets funktion och till en diskussion rörande förkunnelsens roll i ett postmodernt samhälle.

Klas Sturesson: *Världens frälsare. En text- och tolkarorienterad läsning av några avsnitt och teman i Johannesevangeliet. 309 sid. Lunds universitet, CTR, Lund 2003.*

Klas Sturessons: *Världens frälsare. En text- och tolkarorienterad läsning av några avsnitt och teman i Johannesevangeliet* lades fram i Lund den 28 februari 2003. Den handlar om hur universella och inkluderande drag i Johannesevangeliet förhåller sig till framställningen i övrigt och till de begränsande och exkluderande drag som också finns där.

Genom en kombinerad text- och tolkarorienterad läsning med utgångspunkt från att evangeliet har producerats av de johanneskristna i slutet av första århundradet analyseras fem textavsnitt (1:1–18; 3:1–21; 4:1–42; 8:12–59; 17:1–26) och tre teman (symboliska, dualistiska och kristologiska drag).

I en process där de johanneskristnas erfarenheter av att ha behövt lämna det judiska sammanhanget och finna en självständig plats och roll förskjuts frågan om rätt tro till frågor om varför människor tror eller hur de kan tro. De exkluderande trosdragen ses ur ett nytt perspektiv och får en universell och inkluderande funktion. Om Jesus död och uppståndelse ger liv och ljus åt den egna trossvaga gruppen, så måste det också gälla alla människor. I texten bibehålls dock spänningen mellan inkluderande och exkluderande drag.



<i>Redaktör:</i>	Ola Sigurdson, Göteborg, tel. 031-773 53 14, e-mail <Ola.Sigurdson@religion.gu.se>.
<i>Redaktör för detta nummer:</i>	Jesper Svartvik, Lund, tel. 046-222 37 65, e-mail <Jesper.Svartvik@teol.lu.se>.
<i>Redaktionens arbetsutskott:</i>	Redaktören samt Bo Brander, Lund, Eva Hamberg, Lund, Werner Jeanrond, Lund, och Jesper Svartvik (särskilt ansvarig för recensensavdelning) — tel. 046-222 37 65, e-mail <Jesper.Svartvik@teol.lu.se>.
<i>Ansvarig utgivare:</i>	Göran Bexell, Lund.
<i>Red. förutom ovan nämnda:</i>	Edgar Almén, Linköping, Göran Eidevall, Göteborg/Lund, Ann-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala, Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.
<i>Redaktionssekreterare:</i>	Hannelore Stein, Lund, tel. 046-222 90 40, e-mail <Hannelore.Stein@teol.lu.se>.
<i>Redaktionens adress:</i>	Teologiska institutionen, Allhelgona Kyrkogata 8, S – 223 62 LUND, fax 046-222 44 26 INT +46 46 222 44 26.
<i>Prenumerationsärenden:</i>	Red.sekr. Hannelore Stein, Lund.
<i>Prenumerationspris för 2003:</i>	kr. 200:- (kr. 120:- för studerande), insättes på STK:s postgiro 2 54 27-6.

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet och Lindauers fond.