

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 kollisionskurs 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 begreppsparet 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 pärmar. 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.