

Den som på senare år har deltagit i de av *American Academy of Religion* och *Society of Biblical Literature* arrangerade årliga sammankomster som samlar upp emot 10 000 religionsvetare från hela världen kan inte gärna undgå att notera det ökade intresset för religionens roll i konflikter av olika slag. Såväl titlarna på nyutkommen litteratur som rubrikerna på föreläsningar och namnen på seminarier speglar utvecklingen i samhället i stort. De fyra orden *la revanche de Dieu* utgör inte bara namnet på en inflytelserik bok av Gilles Kepel — de uttrycker även vad många menar kännetecknar vår tid: vi lever i en post-sekular era som i hög grad präglas av vissa gruppers både militanta och religiösa diskurser.

En del av de forskare som särskilt uppmärksammar våldets betydelse i dessa diskurser har även börjat kritiskt granska och ibland även ifrågasätta etablerade uppfattningar. Detta är både betydelsefullt och välgörande för debatten. Vissa av dessa hävdvunna «sanningar» kan vara många hundra år gamla stereotyper. En av dessa är uppfattningen att det egentligen bara är den förra delen av den kristna kanon som är problematisk. Det finns nog en neo-markionitisk *Tendenz* bakom dessa ansträngningar att identifiera de svåra texterna i den hebreiska bibeln. Frågan är om det inte vore betydligt bättre att placera även annan religiös erfarenhet, andra religiösa texter, andra religiösa ritualer och andra religiösa uttryckssätt under luppen — inte bara de «gammaltestamentliga», «israelitiska» och «förkristna» texterna. Mer än en som koncentrerar sig på de hebreiska texternas svårigheter tycks mena att Nya testamentet utgör svaret eller lösningen på det problem som Gamla testamentet utgör. Sådana implicita tankegångar och explicita formuleringar bör identifieras i andras texter och undvikas i de egna. Det är förvisso inte svårt att finna texter i den förra delen av den kristna kanon som har använts för att förringa, förtrycka och förfölja olika grupper — men det vore naivt att inte inse att även nytestamentliga texter har haft motsvarande funktioner.

Ett exempel på ett alternativt tillvägagångssätt är bidragen i den alldeles nyutkomna antologin *Violence in the New Testament* (red. S. Matthews & E.L. Gibson; New York & London: T & T Clark, 2005). I den boken riktas — för omväxlings skull — det skärskådande strålkastarljuset mot Nya testamentet. Bokens ursprung är en *special session* vid *Society of Biblical Literature* för något år sedan. Antologins värde ligger kanske främst i att den ställer nya frågor till gamla texter. Därigenom fungerar den som en nyttig påminnelse om att även vissa av de nytestamentliga texterna präglas av en våldsam diskurs.

Det finns i detta sammanhang även andra, intressanta och relevanta aspekter värda vår uppmärksamhet: en första grupp frågor berör det samband som föreligger mellan lidande och identitet: hur gängse var under tidigkristen tid uppfattningen att «jag är förföljd, alltså har jag rätt»? Hur vanlig är den typen av argumentation idag? Vad får den för konsekvenser?

En andra fråga är i hur hög grad saktmodets historieskrivning ska tillåtas dominera vår uppfattning av den äldsta kristna tiden. Stämmer den överens med övriga källor? Är den det enda sättet att skildra de första århundradena av kristendom? Var det verkligen de ödmjuka som ärvde landet? Vilket intentionsdjup finns i de bibeltexter som använder våldsamma bilder och uttryckssätt? Aposteln Paulus tycks vara mer än villig — åtminstone i tanken — att kastrera sina meningsmotståndare (Gal 5:12).

För det tredje kan man fråga sig vilken roll tankemönstret «Den Allra Första Illgärningen» spelar när identiteter formas och formuleras. Enklare uttryckt, «det var ju de som började!» I motsats till den kända texten i Johannesevangeliets åttonde kapitel — i vilken det meddelas att bara den som är *oskyldig* kan kasta den första stenen — handlar det här i stället om att försöka fastställa vem som begick den första oförrätten, och som därför är *skyldig* till allt som sedan sker: «Passion på förmiddagen, pogrom på eftermiddagen» (Göran Rosenberg i *Dagens nyheter* den 8 april 2004).

I detta nummer av *Svensk teologisk kvartalskrift* uppmärksammas i tre artiklar religioners roll såväl i konflikter som i konfliktlösning. Som vanligt innehåller tidskriften även en fyllig recensionsavdelning med nyligen utkommen litteratur värd att uppmärksammas. Tag och läs!

*Jesper Svartvik*

# Annorlunda men angelägen

## Religionsdialogens roll i strävan efter fred, förståelse och försoning

RUTH ILLMAN

*FD Ruth Illman (f. 1976) verkar som forskare vid Freds- och konfliktforskningsinstitutet TAPRI vid Tammerfors universitet och som timlärare i religionsvetenskap vid Åbo Akademi. Hon disputerade år 2004 på avhandlingen Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete (Åbo Akademis förlag). Till hennes forskningsintressen hör framförallt religionsdialogen, interkulturell hermeneutik och symbolforskning. Hennes inriktning är företrädesvis religionsfilosofisk, men även religionspsykologiska perspektiv intresserar. Under hösten utkom hon tillsammans med Peter Nynäs med boken Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv (Studentlitteratur).*

När påven Johannes Paulus II gick bort i april 2005 dryftades och värderades hans livsgärning och ämnesutövning livligt i medier världen över. En aspekt som fick mycket uppmärksamhet i de finländska medierna, och detta framförallt i positiv bemärkelse, var påvens engagemang för fred och försoning i världen. Även hans positiva inställning till och aktiva arbete för religionsdialogen, d.v.s. strävan efter respektfullt och jämbördigt samförstånd olika religioner emellan, rönnte uppskattning och de höga representanter för världens olika trossamfund som deltog i påvens begravning uppmärksammades tydligt. Det noterades även att Johannes Paulus efterträdare på den Heliga stolen, Benedikt XVI, vid sin installation specifikt framhöll religionsdialogens roll för världsfreden. Detta tyder på att arbetet för att närma människor av olika tro med varandra idag ofta ses i en positiv dager bland allmänheten och röner intresse och sympati.

Föremålet för denna artikel är ett annat uttryck för denna anda, nämligen en aktuell ekumenisk fredsappell som undertecknats av ledarna för flera kristna samfund i Finland. Mitt intresse rör inte främst det ekumeniska samarbetet, utan just religionsdialogen som utgör fredsappellens tematik. Syftet med denna artikel är att, utgående från fredsappellen, analysera hur de kristna kyrkorna i Finland ser på religionsdialogen och undersöka hur religion meningsfullt kan bidra till att skapa fred, försoning och förståelse istället för konflikt och hat, vilket ofta

är fallet i världen idag. Mitt antagande är att religionsdialogen genom en koppling till teoretiska ramverk hämtade från religions- och moralfilosofin kan belysas på ett sätt som skapar förnyad och fördjupad kunskap.

### Fredsappellen

Evenemanget *Ekumenisk jul i Åbo* är en väl-etablerad tradition i Finland — bekant för allmänheten framför allt genom den ekumeniska gudstjänst som under de senaste åren televiserats på julafton i finländsk TV. I samband med detta evenemang undertecknades den 16 december 2004 även en gemensam, ekumenisk fredsappell. Undertecknarna representerar majoriteten av kristenheten i landet: ärkebiskop Jukka Paarma för den Evangelisk-lutherska kyrkan, ärkebiskop Leo för den Ortodoxa kyrkan och biskop Józef Wróbel för den Katolska kyrkan samt Metodistkyrkans distriktschef Timo Virtanen som representant för landets frikyrkor. Genom att underteckna appellen inför julhelgen — Fridsfurstens födelsefest — ville man betona fredsbudskapet som de kristna kyrkorna vill stå för i en tid präglad av globala konflikter, oro och misstänksamhet.

Appellen är relativt kort formulerad men omfattar flera intressanta uttalanden och ställningstaganden. Appellen inleds med konstaterandet att religionens roll idag blivit allt mer

aktuell, men företrädesvis i en negativ bemärkelse så att religion ofta förknippas med krig och konflikt. Detta gäller speciellt förhållandet mellan kristendomen och islam som överskuggas av kriget i Irak och kampen mot terrorism. Som representanter för sina respektive samfund vill de nämnda kyrkoledarna istället lyfta fram den viktiga roll som religionen kan spela för fred och försoning i vår värld idag.

Appellen påminner vidare om att Bibeln uppmanar oss att älska Gud av hela vårt hjärta och vår nästa som oss själva. Den gyllene regeln, tankegången som återfinns i alla stora världsreligioner att vi skall bemöta andra människor så som vi själva vill bli bemötta, nämns också specifikt. I appellen betonas därefter starkt vikten av aktivt fredsarbete: fred, förlåtelse och försoning skapas genom att människor engagerar sig och genom att konkreta åtgärder vidtas som t.ex. efterskänkning av skulder för de fattigaste länderna och genom att orättvisor motarbetas. «Förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss, har ju Jesus uppmanat» (Matt. 6:9).

Slutligen konstateras att en bestående fred förutsätter att vi gör upp med historiska bördor så att förlåtelse och försoning kan ersätta hat och misstro. Den som har fått erfara förlåtelse är fri, konstaterar man, och blir en hoppets symbol som sprider ljus i mörkret. Tanken på ljuset som sprids i världen betecknas som en uppmuntran att leva vidare i det framtidshopp som Jesus Kristus givit.

Som framgår av denna presentation berör appellen på många punkter *religionsdialogen*, relationen mellan olika religioner. Hur kan en sådan syn på religionens roll i dagens värld förstås? Att finna svar på denna fråga är angeläget idag då många förödande konflikter i världen ges något slags religiösa förtecken. På vilket sätt kan religionen brukas för fred och försoning istället för konflikter och demonisering? Hur kan en människas religiösa övertygelse bana väg för förståelse och respekt för andra människor med andra övertygelser istället för att skapa murar dem emellan? För att på teoretisk väg belysa dessa frågor knyter jag i det följande an de centrala uttalandena i appellen till vissa etiska och religionsfilosofiska resonemang, främst Martin Bubers dialogfilosofi, Hans-Georg Gadamers

hermeneutik och några aktuella moralfilosofiska synpunkter. Alla belyser de, enligt min mening, den gemenskapsbejakande tankegång och den religiösa självförståelse som fredsappellen är ett uttryck för.

## Dialogens verklighet

Vad är dialog? För att inledningsvis ringa in den tematik som ligger till grund för den ekumeniska fredsappellen — religionsdialogen — tar jag hjälp av den judiska filosofen *Martin Bubers* dialogfilosofi. I Bubers filosofi är *dialogen* utgångspunkten för allt mänskligt liv. Vi är alltid ett Jag i relation antingen till ett Det eller till ett Du.<sup>1</sup> Du-relationen är en ömsesidig, omedelbar närvaro två autonoma subjekt emellan. Den skiljer sig från den materialiserande och begagnande attityd som karakteriserar förhållningssättet Jag-Det. Att bemöta andra som Det är att sätta dem inom mått och ram, att skapa gränser och förklara. Mötet med ett Du är däremot en gränsöverskridande relation där det distanserade betraktandet och kategoriserandet ger vika för en helhetsnärvaro där den andre blir angelägen i sin egen rätt. Här kan *mötet* äga rum.<sup>2</sup> Bägge förhållningssätten behövs enligt Buber, de kompletterar snarare än konkurrerar med varandra. Ibland behövs den omedelbara attityden, ibland avståndet och det sakliga beskrivandet.<sup>3</sup> Min tolkning av Buber ger för handen att Det-förhållningssättet kan ses som ett sätt att markera gränser, medan Du-relationen spränger de egna tolkningsgränserna och öppnar upp nya perspektiv. Jag-Du är alltså ett slags gränsöverskridande.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Martin Buber, *Jag och Du* (Ludvika: Dualis, [1923] 1994), 7, 8.

<sup>2</sup> Buber, *Jag och Du*, 10, 14, 41, 45, 81, 103. Martin Buber, *Dialogens väsen* (Ludvika: Dualis, [1932] 1993), 33, 38f.

<sup>3</sup> Martin Buber, *Distans och relation* (Ludvika: Dualis, [1951] 1997), 39. Buber, *Jag och Du*, 24, 44, 62, 68. Buber, *Dialogens väsen*, 40.

<sup>4</sup> Ruth Illman, *Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete* (Åbo: Åbo Akademi's förlag, 2004), 50.

Den dialogiska utgångspunkten medför att livet, enligt Buber, alltid är ett liv med en motpart: människan kan i sig själv inte utgöra en relation.<sup>5</sup> Du och Det finns bägge som motpoler i allt mänskligt liv. Alla människor längtar efter förbundenhet och relation, efter mötet med ett Du, men det meningsfulla livet behöver fyllas av en dynamisk rörelse mellan Det-världen och Du-världen.<sup>6</sup> Förbundenhet och särskiljande, likhet och olikhet, går alltså hand i hand i Bubers resonemang. Man kan därför framhålla, såsom Christina Runquist har gjort, att Det-förhållningssättet kan uppfattas som integrerat i Du-relationen. Den distanserade betraktaren i Det-världen behöver inte lägga bort något av sin tolkning för att stiga in i mötet med ett Du, snarare gäller det att byta fokus. Ett Jags möte med ett Du är en helhetsrelation där även Det-världens gränser inryms, men Duet låter andra aspekter träda i förgrunden.<sup>7</sup> Därför förbyts gränserna inte, som jag ser det, i *gränslöshet* i dessa möten, utan just i *gränsoverskridanden*. Gränserna mellan Du och Det är inte fastslagna på förhand, utan dras ständigt upp på nytt, och varje dag har sitt eget mått av möjligheter.<sup>8</sup> «I det verkliga livet kan vägarna korsas varandra utifrån mycket olika själsliga hållningar.»<sup>9</sup>

Dialogen förknippar Buber dock med Du-relationen. Han definierar dialogen som «ett sätt hos människor att förhålla sig till varandra, som kommer till synes i deras umgänge». Dialogen skall inte enbart förstås i språkliga termer: för ett «äkta samtal» krävs inte ett enda ljud.<sup>10</sup> I dialogen lyssnar jag inte till «ekot» av min egen röst, utan till ett gensvar; dialogens centrala nämnare

<sup>5</sup> Buber, *Jag och Du*, 39, 94. Buber, *Distans och relation*, 8, 18.

<sup>6</sup> Martin Buber, *Människan och hennes bildkonst* (Ludvika: Dualis, [1955] 1991), 59f. Buber, *Jag och Du*, 32, 37f. Buber, *Dialogens väsen*, 82, 111. Buber, *Distans och relation*, 19.

<sup>7</sup> Christina Runquist, *Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi* (Skellefteå: Norma, 1998), 195.

<sup>8</sup> Buber, *Jag och Du*, 66. Buber, *Distans och relation*, 9.

<sup>9</sup> Buber, *Jag och Du*, 124.

<sup>10</sup> Martin Buber, *Om uppföstran* (Ludvika: Dualis, [1953] 1993), 28, 58f. Buber, *Dialogens väsen*, 14, 17.

är nämligen *ömsesidighet*. Dialogen kräver att jag sträcker mig mot det avlägsna, att jag verkligen är närvarande och ser. Då kan Duet öppna sig för mig. Man måste vara beredd, närvarande och verkligen se.<sup>11</sup> Det finns, skriver Buber, dialoger som inte *ser ut* som dialoger men ändå är det. Och det finns det som ser ut som dialog men egentligen är något annat. Det finns den *tekniska dialogen* som endast drivs av nödtvånget att uppnå förståelse i sak, och den *till dialog förklädda monologen* där människor verkar tala med varandra, men egentligen bara umgås med sig själva och bekräftar den egna förträffligheten eller misären. Detta sker t.ex. i ett «ansiktslöst» samtal där man inte säger vad man egentligen tycker och tänker, utan gömmer sig bakom platitider och oärligheter. Detta är ett monologiskt liv som saknar en «annan» och därmed saknar överraskningar.<sup>12</sup>

När kan vi då tala om en *äkta dialog*? Då vi verkligen har vänt oss till varandra, menar varandra som vi är, är sant närvarande och strävar efter ömsesidighet, då rör det sig om äkta dialog.<sup>13</sup> Ett dialogiskt liv är inte «ett liv i vilket man har mycket med andra människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra».<sup>14</sup> För att en dialog skall födas krävs två *olika* parter: utan olikheter finns bara monolog. I dialogen kan vi, trots olika åsikter och tillhörigheter, nå en förbundenhet och bli delaktiga: ingendera parten behöver ge upp sin egen ståndpunkt men är villig att stå för vem hon är.<sup>15</sup>

Man kan alltså säga att dialogen ställer rätt höga krav på sina deltagare: det är inte något man kan gå in för halvhjärtat, med dolda motiv eller utan villighet att ifrågasätta egna förutfattade meningar. För att dialogen skall kunna föra fram till fred och försoning, som den stude-

<sup>11</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 11, 13, 16, 28.

<sup>12</sup> Martin Buber, *Människans väg* (Ludvika: Dualis, [1960] 1993), 52. Martin Buber, *Logos* (Ludvika: Dualis, [1962] 1995), 13, 17, 57. Buber, *Dialogens väsen*, 59, 80f.

<sup>13</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 28, 34, 59.

<sup>14</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 62.

<sup>15</sup> Martin Buber, *Det mellanmännliga* (Ludvika: Dualis, [1954] 2000), 43f. Buber, *Dialogens väsen*, 23, 62, 88f.

rade fredsappellen förordar, krävs att de parter som träder in i dialogen förmår uppfatta relationen som en Jag-Du-relation, att de förmår bevara sin egen övertygelse samtidigt som de är öppna och ödmjuka inför den andres annanhet. Gyllene regeln framhålls i appellen som rättensnöre för dialogen: allt vad du vill att andra skall göra för dig, det skall du också göra för dem. För att denna regel skall kunna tjäna den praktiska förståelsen och umgänget människor emellan krävs dock, för att sammanfatta det som ovan framförts, att regeln inte uppfattas som ett krav på att alla människor skall vara lika och ha samma behov. Snarare bör den gyllene regeln uppfattas som ett uttryck för att vi alla är lika mänskliga och lika värdefulla, att vi delar mänskliga förutsättningar och existentiell situation. Detta innebär, som jag tolkar det, inte att alla är lika eller att olikheter egentligen bara finns «på ytan», utan avser att alla människor är lika angelägna i sin egen rätt.

## Olikhet som möjlighet

Spelet mellan likheter och olikheter är en central och intressant fråga för religionsdialogen, och jag vill därför utveckla denna tematik ytterligare. Dialogen kräver inte, och strävar inte ens efter, likriktning eftersom såväl likhet som olikhet hör till dess grundförutsättningar. I mötet med ett Du låter Jag den andra förbli i sin annanhet. För att poängtera olikhetens betydelse i dialogen fäster Buber vikt vid det *mellanmänskliga*: den dimension i tillvaron som föds endast i det levande samspelet mellan Jag och Du. Det mellanmänskliga handlar om förbundenhet, delaktighet och ömsesidig närvaro; om möten med andra där man vänder sig till den andre just som *annan*, utan viljan att påtvinga denna något; om möten som tillåts inverka på den egna hållningen. Det är i detta utrymme *mellan* människor som dialogen kan äga rum.<sup>16</sup> Den människa man mött som ett Du kan man föra dialog med.<sup>17</sup> Dialogens yttre former är ofta anspråks-

lösa, det handlar om den «oansenliga men betydelsefulla vrå i tillvaron» där vi ofta möter ett Du — t.ex. en blick i gatans vimmel.<sup>18</sup>

Som jag tolkar detta finns det enligt Buber möjligheter människor emellan för förståelse och samhörighet som grundar sig på annat än likriktning eller konsensus: olikhet är inget hinder för gemenskap, respekt och relation. Vi behöver inte dela *en* åsikt eller *en* religion för att upprätta dialog.<sup>19</sup> Vår gemenskap består i vår högst mänskliga belägenhet, den grundar sig på «själva situationen av villrådighet och förbudan».<sup>20</sup> Det finns en annanhet som inte är främlingskap, utan som låter oss komma nära och bejaka mångfalden som något värdefullt.<sup>21</sup> Genom detta sätt att möta den andre — som förbunden med det egna Jaget men på samma gång självständig och unik — blir motparten, enligt min tolkning, en *autonomt annan*: en som det inte står i min makt att bestämma över, en som kan överraska och vara annorlunda men ändå angelägen.<sup>22</sup>

Att se olikheten som en möjlighet och den andre som en autonomt annan är religionsdialogens grundläggande styrka och utmaning. I fredsappellen lyfts just en sådan förbundenhet fram som inte kräver likhet eller fordrar att någondera parten ger upp sin egen åskådning för att förståelse skall kunna skapas. Snarare talar man om en relation som liknar det Buber kallar dialog. Olikhet som möjlighet, och rentav förutsättning, är en central tematik också i Hans-Georg Gadamers hermeneutik. Hans tankar kan ytterligare belysa appellens syn på fred, försoning och förbundenhet över religionsgränserna.

Hermeneutikens centrala frågeställningar handlar om hur vi kan förstå en annan människa. Att förstå någonting inbegriper att se dess *mening*. Men eftersom det meningsfulla ter sig olika för olika människor måste vi alltid fråga: meningsfullt *för vem*, och *i vilket samman-*

<sup>18</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 19.

<sup>19</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 70ff, 84, 102. Buber, *Distans och relation*, 38. Buber, *Det mellanmänskliga*, 49, 65. Buber, *Människans väg*, 25.

<sup>20</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 27.

<sup>21</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 65.

<sup>22</sup> Illman, *Gränser och gränsöverskridanden*, 184.

<sup>16</sup> Buber, *Om uppfostran*, 61. Buber, *Det mellanmänskliga*, 17, 25f, 60. Buber, *Människans väg*, 49.

<sup>17</sup> Buber, *Det mellanmänskliga*, 22. Buber, *Dialogens väsen*, 23f, 36.

hang?<sup>23</sup> Denna kontextbundenhet och människans *historicitet* formar utgångspunkten för Gadamers syn på förståelsen: vi förstår vår omvärld och våra medmänniskor utgående från det inifrånperspektiv som vår position som aktivt reflekterande subjekt i vår egen tradition förser oss med.<sup>24</sup> Eftersom denna traditionsbundenhet är en aktiv komponent i all mänsklig förståelse blir *förförståelsen*, eller *fördomarna* som Gadamer benämner dem, en förutsättning i förståelseprocessen.<sup>25</sup> Det är sådana på förhand omfattade övertygelser som styr vår förståelse av oss själva och av våra handlingar. Bearbetning av dem möjliggörs i kontakten med nya människor, erfarenheter och kunskaper. För att kunna inleda dialogen behöver man en förförståelse, och i själva dialogprocessen varken förkastas eller ignoreras den, utan inkluderas, bearbetas och modifieras.<sup>26</sup> Medvetenheten om den kontext vi för med oss in i dialogen med en annan människa är därför oundgänglig, anser Gadamer:

A person who does not accept that he is dominated by prejudices will fail to see what is shown in their light. [...] To stand within a tradition does not limit the freedom of knowledge but makes it possible.<sup>27</sup>

Gadamer uppfattar förståelsen som en dialogisk process; att nå en gemensam förståelse beskrivs som en sammansmältning av horisonter (*Horizontverschmelzung*).<sup>28</sup> Förståelsen är alltså

<sup>23</sup> Charles Taylor, *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge UP, 1985), 16, 22f.

<sup>24</sup> René Gothóni, «The Notion of «Understanding» in Pilgrimage Studies», 156–175 i *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* (red. H. Pesonen et al; Helsingfors: Helsingfors universitet, 2002), 157, 159. Robert C. Ulin, *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory* (Austin: University of Texas Press, 1984), 96.

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, [1975] 2002), 269ff.

<sup>26</sup> Kurt Erik Tranøy, *The Moral Import of Science. Essays on Normative Theory, Scientific Activity and Wittgenstein* (Søreidgrend/London: Sigma Forlag, 1988), 141. Taylor, *Philosophical Papers*, 26f.

<sup>27</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 360.

intersubjektiv: den förhandlas fram i dialogen mellan två olika parter. Utan medvetenheten om en egen förståelsehorisont kan man således inte nå fram till en annan människa. Speciellt då det gäller religionsdialogen är det viktigt att notera att sammansmältningen inte betyder att horisonterna *uppgår* i varandra, eller *utplånas*. Förståelse måste inte betyda samtycke, den kräver inte att vi ger upp vår egen position. Dialektiken ger möjlighet att nå förståelse för den andre som just *annan*. Därmed kan den också tydliggöra den egna positionen genom att ge perspektiv på självet som situerat i tid och rum.<sup>29</sup>

Gadamer poängterar alltså vikten av att känna till den värdemässiga, historiskt formade position som vi själva utgår ifrån då vi träder in i dialogen, och att vi tillåter såväl oss själva som motparten att behålla det egna meningssammanhanget. Man kan här tillägga vikten av att tydliggöra och problematisera de maktkonstellationer som varje möte aktualiserar. Vem har tolkningsföreträde? Vem får ta initiativ? Vems röst är det som hörs? Detta uppfattar jag som särdeles viktigt för att de fredens och försoningens målsättningar som porträtteras i den aktuella fredsappellen skall kunna förverkligas. För religionsdialogen är det en ödesfråga hur vi ser på vårt eget vittnesbörd och relaterar det till vad andra betecknar som omistligt. Förståelse kräver inte likhet, utan snarare öppenhet, respekt, mod, empati och tillvändhet som gör att en människa med bevarad integritet förmår vara öppen för en annan människas meningsskapande sammanhang.

Religionsdialogen behöver därför genomsystras av insikt om att olikhet inte är ett hinder för förståelse, och om att vi för att lära känna en annan horisont först måste känna till vår egen. Med Bubers ord måste man ha «varit hos sig själv» först, innan man kan träda in i dialog med ett Du.<sup>30</sup> Varje väg i människans liv börjar med

<sup>28</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 306f.

<sup>29</sup> Devi Z. Phillips, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 6, 16, 315. Gothóni, *The Notion of Understanding*, 159. Gadamer, *Truth and Method*, 360. Ulin, *Understanding Cultures*, 97.

<sup>30</sup> Buber, *Jag och Du*, 85. Buber, *Dialogens väsen*, 65.

självbesinning, anser Buber, vi måste känna till vår egen utgångspunkt, vad som utgör den meningsfulla grunden för vårt eget liv. Det hjälper oss också att förstå den andra och vilka värderingar hon vill vara trogen. Men fullt ut människa blir man först i relationen, då Jag träder i dialog med ett annorlunda Du. Dialogen är ingenting man kan bestämma över eller planera in i förhållandet till andra. Men man kan hysa förväntan och vara vänd i dialogens riktning: «att leva är att bli tilltalad».<sup>31</sup>

Många nutida forskare inom moralfilosofi och teologi poängterar på likartade sätt att förståelse och gemenskap inte måste byggas på likriktning, utan att olikheten kan vara en möjlighet. Om vi i mötet med en annan människa känner igen eller står som främlingar inför varandra kan inte bestämmas på förhand, utgående från t.ex. kulturella eller religiösa skiljelinjer. Liksom Buber framhäver dessa forskare att förståelsens möjlighet — likaväl som främlingskapets — finns i varje möte.<sup>32</sup> Bubers tankar om samspelet mellan distans och relation finner paralleller i Ilham Dilmans argumentering för att den *mänskliga enskildheten* inte är ett hinder, utan en förutsättning för gemenskap. Att vi alla är unika individer i vår egen rätt är enligt honom någonting att värna om i mötet: enskildhet är inte avskildhet, utan autonomi och relation i ett. Därför måste vi, så att säga, *bli och förbli oss själva* för att kunna möta andra och relatera till dem som verkligen andra, som personer vars enskildhet vi erkänner och uppskattar.<sup>33</sup>

Förståelse förutsätter dialog och dialog förutsätter annanhet, poängterar vidare Raimond Gaita. Utan en annan som verkligen tillåts vara annorlunda, som inte är under min kontroll, utan äger möjligheten att överraska, blir dialogen endast en egocentrisk monolog.<sup>34</sup> Resonemanget understryker, i likhet med Bubers, att andra

människor inte kan reduceras till verktyg för min egen vilja, att de inte kan ses bara som speglar av mig själv. Andra människor kan inte tvingas in i min verklighetstolkning, de kanske inte vill spela de roller som jag tilldelar dem. Dialogen byggs upp kring närvaro och tillvändhet snarare än likhet.

## Du-sägandets religiösa dimension

Då jag nu har belyst samspelet mellan likhet och olikhet som ligger till grund för den presenterade dialogsynen vill jag gå vidare och diskutera de särdrag som utmärker just religionsdialogen. Vad skiljer den religiöst grundade dialogen från annat fredsarbete i världen? Vad kan religionerna bidra med i dialogen som inte andra, världsliga organisationer kan ge? Hur kan människor med hjälp av sin religiösa tro tjäna fred och försoning, så som appellen implicerar?

Man kan naturligtvis konstatera att kärlek, fred och gemenskap är centrala begrepp i alla världens stora religioner och att det därför borde vara en självklarhet att troende människor och religiösa organisationer strävar efter att förverkliga dessa grundläggande ideal i världen. Trots allt vet vi att situationen är långt mera komplicerad än så: inom alla traditioner finns människor som inte tolkar sin tro som en uppmaning att leva i fred, utan istället tar fasta på hotbilder och gränsdragningar i den egna traditionen — eller väljer en enklare utväg och förblir passiva inför utmaningen som sådan. På så sätt skiljer sig knappast religionen som inspirationskälla från andra, rent humanistiska motiv till fredsbefrämjande aktivitet.

På ett teoretiskt plan kan man dock finna argument som stöder fredsappellens tankegång om den religiösa trons specifika betydelse i skapandet av dialog och därmed fred mellan människor. Speciellt intressant är Bubers tankar kring den mellanmänniska dialogens specifikt religiösa karaktär.<sup>35</sup> Enligt honom har vår möj-

<sup>31</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 35.

<sup>32</sup> Lars Hertzberg, «Om att vara en nästa», 137–154 i *Moralfilosofiska essäer* (red. J. Backström & G. Torrkulla; Stockholm: Thales, 2001), 153. Peter Nynäs, *Bakom Guds rygg. En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt* (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2001), 112.

<sup>33</sup> Ilham Dilman, *Love and Human Separateness* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 78, 97, 105, 114.

<sup>34</sup> Raimond Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love & Truth & Justice* (Melbourne: Text Publishing, 1999), 34, 52, 271.

<sup>35</sup> För en mera djupgående diskussion av detta tema, se Ruth Ilman, «Martin Buber och det mångkulturella

lighet att skapa mellanmänskliga Du-relationer sitt ursprung i vårt Du-sägande till Gud. Varje mänskligt möte där vi verkligen ser den andre, respekterar och vänder oss till henne, återspeglar vårt möte med Gud, det eviga Duet.<sup>36</sup> Bubers dialogfilosofi byggs alltså upp kring tanken att relationen till ett evigt Du alltid finns i bakgrunden: den utgör inte en relation vid sidan om de andra, utan innesluter alla relationer i sig.

Som nämndes tidigare antar Buber att alla människor strävar efter Du-relationer, en strävan som inte kan tillfredsställas förrän vi varseblir det eviga Duet. Enligt Buber finns det tre olika dörrar som alla leder fram till detta eviga Du: relationen till naturen, relationen till människor och relationen till Gud. Vägen till det eviga Duet är unik för varje människa, liksom Gud själv är «olika för varje människa».<sup>37</sup> Vilket namn människan använder för detta eviga Du är därför inte viktigt för Buber: «ty den som uttalar Gud och verkligen menar Du, tilltalar, i vilken villfarelse han än är fången, sitt livs sanna Du». Vilket eller vem det eviga Duet är lämnas alltså öppet. Huvudsaken är inte att vi omfattaren åsikt, utan får en väg med ett mål, ett reellt engagemang.<sup>38</sup>

Du-sägandet, mötet och dialogen har därmed en tydlig religiös dimension i Bubers tänkande — något som är intressant med tanke på religionsdialogen. Mot bakgrunden av händelserna i världen under senare år och den bild man via massmedia får av situationen i stort, tänker vi idag ofta att religion är en grund för intolerans, att religiösa människor på grund av sin övertygelse har svårare än andra att förstå och samarbeta med representanter för andra religioner. Den religiösa människan ses då som inskränkt, styrd av starka känslor och av en föga genomtänkt övertygelse. Man drar av detta slutsatsen att religiös övertygelse handlar om låsta synsätt som inte kan annat än göra individen oförmö-

gen att överbrygga den olikhet som skilda trosvärldar innebär och blind för möjligheterna till gemenskap.

Enligt Buber är det dock tvärtom: relationen till Gud är det som överhuvudtaget gör dialogen med andra människor möjlig. Det är denna sida av den religiösa människans verklighet som appellen pekar på. Man vill understryka att religionen kan erbjuda verktyg för försoning och fred. Man vill föra fram synen att respekt och förbundenhet går att bygga på den plattform som en religiös övertygelse innebär i människors liv. Olikheter i fråga om trosbekännelse skall inte vara hinder för den aktivt religiösa människan, utan olikheten skall, såsom i Bubers resonemang, snarare ses som en rikedom och en möjlighet. Vi är alla olika men vi delar livsvillkoren som skapade varelser i Guds värld. Detta resonemang kan man tolka som ett stöd för fredsappellens tankegång om den religiöst grundade dialogverksamhetens viktiga uppgift: den står på ett speciellt sätt i Du-sägandets tjänst och kan därmed tillföra fredsarbetet en unik dimension.

I ett moralfilosofiskt perspektiv kan man också argumentera för att religionen berikar dagens fredsarbete med en språkdräkt som gör oss uppmärksamma på centrala förutsättningar för dialogen. Raimond Gaita sammanför insikten om varje människas villkorlösa dyrbarhet, som är omistlig för dialogen, med det religiöst färgade begreppet helighet. Bättre än andra ord förmår det, enligt honom, ringa in vissa viktiga kvaliteter hos människor vi möter och våra svar på dessa möten; en människas bemötande av en annan människa som unik och dyrbar i sin egen rätt möjliggör vår känsla för individens okränkbarhet, eller med ett annat ord, *helighet*.<sup>39</sup> Trons språk kan belysa denna typ av tankegångar: heligheten som begrepp kan ge form och förståelse för det sätt på vilket andra människor begränsar vår själviskhet och formar våra liv så som ingenting annat i vår omgivning. Vi kan tala om individers dyrbarhet, rätt till respekt, värdighet och grundläggande rättigheter, men inga sekulära begrepp fångar denna mänskliga kvalitet så enkelt och kraftfullt som heligheten.<sup>40</sup> Detta språkbruk tror jag kan ge en känsla för vad

mötet», 452–566 i *Teologinen aikakauskirja — Teologisk tidskrift* 5 (2003).

<sup>36</sup> Buber, *Jag och Du*, 159, 98, 130ff, 148, 159, 171. Buber, *Dialogens väsen*, 48.

<sup>37</sup> Buber, *Människans väg*, 23, 25, 76f. Se även Buber, *Jag och Du*, 105, 131, 135, 141.

<sup>38</sup> Buber, *Jag och Du*, 99, 117ff, 122; Buber, *Om uppfostran*, 97.

<sup>39</sup> Raimond Gaita, *Good and Evil. An Absolute Conception* (London: MacMillan Press, 1991), 1, 35.



dialogens erkännande av varje människas dyrbarhet och vår mänskliga gemenskap kan innebära. Även här kan vi alltså finna en punkt där det religiösa dialogarbetet kunde ge ett unikt bidrag till fredsarbetet idag.

## Kärlek, ansvar och handling

Jag vill slutligen fästa vikt vid ytterligare en tematik som jag uppfattar som central för den religiösa självförståelse som kommer till uttryck i den ekumeniska fredsappellen. Det jag avser är den starka betoningen i appellen av *konkreta handlingar*: arbetet för fred, försoning och förståelse kräver inte bara ord och åskådning framhåller man, utan också aktiva insatser för att motarbeta orättvisor, t.ex. genom att lätta på skuldbördorna för fattiga länder. Man understryker också vikten av att göra upp med historiska bördor som idag hämmar strävanden efter fred och försoning. Därmed visar man en medvetenhet om de maktaspekter som alltid påverkar dialogen. Mötet sker ofta på ojämn mark, formad av historia, ekonomi, hierarkier, kön och mycket mera.

Även denna aspekt av fredsappellen kan på ett intressant sätt anknytas till det teoretiska dialogresonemanget. Som nämnt förkroppsligas gudsrelationen enligt Buber i alla möten mellan Jag och Du. Gud är förutsättningen för våra personliga relationer. Även den som aldrig upplevt sig möta Gud men mött människor och verkligen *sett* dem har därför skapat en uttrycksform för heligheten i världen. Den som vill tala med människorna når inte fram om han utesluter Gud — den som vill tala med Gud utan att tala med människorna far vilse.<sup>41</sup> Att tro är därför för Buber att bejaka andra som Du och att bejaka sig själv. Gud närmar man sig genom andra människor, i relationen till ett mänskligt Du. Vägen till det eviga Duet går genom världen och Du-relationerna, den «levda verkligheten».<sup>42</sup> Mötet

med det eviga Duet ålägger oss ett verkande i världen. För att dialogen skall äga en framtid och kunna utvecklas krävs därför aktivitet, ansvar och engagemang. De globala, ekonomiska och sociala orättvisor som står i dialogens väg idag måste bemötas på ett konkret plan, såsom appellen framhäver.

Handlingens centrala roll är tätt förknippad med det personliga ansvaret som utgör en hörnsten i det konkreta dialogarbetet för fred och försoning. Inom den moralfilosofiska domänen finns flera tänkare som poängterar att religioner och kulturer i sig inte fattar beslut eller agerar, utan att det är vi människor som gör ett val och en tolkning i varje situation i livet. Religioner som sådana möts inte: det kan bara människor göra. Därför handlar religionsdialogen alltid om *möten mellan människor*.<sup>43</sup> Därmed får dialogen etiska implikationer: överallt där människor har med varandra att göra spelar etiska förhållningssätt in. Det är alltid relationen till specifika människor, vårt samröre med den enskilda, som förmår väcka en moralisk känslighet.<sup>44</sup> Dialogen kan, med Ludwig Wittgensteins ord, sägas handla om vår vilja och förmåga att *igenkänna människan i den människa* vi står inför.<sup>45</sup> Detta igenkännande är alls ingen självklarhet, och vi ställs därför inför individens ansvar: för dialogen är det av avgörande betydelse hur vi personligen väljer att förhålla oss till dem vi möter. Dialogen är en moralisk uppgift som kommer an på envar i de mellanmänskliga relationerna, anser jag.

Att se människan i en människa innebär att likgiltighet är en omöjlighet och att ansvar, respekt och frivillighet kallas fram hos oss.<sup>46</sup> Att se

<sup>43</sup> Illman, *Gränser och gränsoverskridanden*, 52f.

<sup>44</sup> Peter Winch, «Den enskilda och moralen», 90–105 i *Moralfilosofiska essäer* (red. J. Backström & G. Torrkulla; Stockholm: Thales, 2001), 96. Tage Kurtén, *Tilllit, verklighet och värde. Begreppsliga reflektioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare* (Nora: Nya Doxa, 1995), 157. Tage Kurtén, *Bakom livshållningen* (Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter från Åbo Akademi, 1997), 79. Gaita, *Good and Evil*, 37.

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein, *Särskilda anmärkningar* (Stockholm: Thales, [1977] 1993), 9.

<sup>46</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 24. Buber, *Jag och Du*, 39, 60, 147. Buber, *Dialogens väsen*, 72. Buber,

<sup>40</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 19, 23. Gaita, *Good and Evil*, 126, 141.

<sup>41</sup> Buber, *Jag och Du*, 151, 155, 173. Buber, *Dialogens väsen*, 48. Buber, *Människans väg*, 28.

<sup>42</sup> Buber, *Jag och Du*, 104f, 117, 122. Buber, *Dialogens väsen*, 27.

människan väcker också insikten att andra människor begränsar vår självskhet, formar våra liv och förändrar våra handlingar. Relationen för-  
mår oss att lägga band på vår egen vilja så som ingenting annat i vår värld.<sup>47</sup> I religionsdialogen gäller det att inse att andra människor inte kan reduceras till verktyg för den *egna* viljan, de kan inte ses bara som speglingar av oss själva. Den andre äger en verklighet som är självständig i förhållande till mig, därför är min makt över andra människor begränsad. Detta tar sig också uttryck i mitt *beroende* av andra.<sup>48</sup> Men detta är ett positivt beroende: villighet att stå i den andres tjänst får människan att växa, snarare än kuvas, och gör också att hon själv förtydligas och blir verkligare. Villigheten att vara bunden till en annan människa och samtidigt ge henne utrymme att vara den hon är i sin egen rätt hör, enligt Ilham Dilman, den uppriktiga kärleken till.<sup>49</sup>

Att vara förbunden med, utlämnad åt och beroende av andra människor är naturligtvis en känslig situation som lätt kan missbrukas. För att på detta sätt lägga «något av oss själva i nästans hand» krävs ömsesidig tillit, ödmjukhet och varsamhet.<sup>50</sup> Denna tillit kan dock vara det som ger en styrka att «bli den man är», det som ger sammanhang och mod att handla på ett kärleksfullt sätt.<sup>51</sup> Mötet med en annan människa pålägger mig därmed ett stort ansvar. I mötet blir mig, med Bubers ord, något sagt genom den jag möter: världen *anförtros* mig. Mitt uppdrag blir då att svara: jag blir *delaktig* och genom ansvars-tagande ger jag mitt svar.<sup>52</sup> Mötet kan sägas vila på mitt ansvar: det kommer an på mig att försöka möta min motpart som ett Du. Även om denna väljer att inte komma mig till mötes är det

viktigt att aktivt engagera sig i världen genom att ta ansvar för de människor jag har att leva bland. Kärlek är enligt Buber att befatta sig med andra människor, att *se* dem, även om de kanske inte besvarar vår blick: kärlek är ett verkande i världen, ett Jags ansvar för ett Du.<sup>53</sup>

Dialogen förutsätter att vi igenkänner människan i de människor vi möter: att vi uppfattar dem som dyrbara, unika individer, att vi erkänner dem som fullvärdiga moraliska agenter, en motpart att ta på allvar och leva upp till sitt ansvar inför.<sup>54</sup> Detta kan vara viktigt att poängtera speciellt då det gäller den kristna dialogen med andra religioner, eftersom kristendomen i vårt europeiska perspektiv ofta förknippas med en historiskt och ekonomiskt formad maktposition. Då kan vi se att lika djupa, om än inte likadana, känslor, förhoppningar och tankar som vi själva bär på finns i deras liv: att de kan känna sig svikna och förfelade, sörja och glädjas som vi. På denna grund kan en gemensam etik byggas, en gemenskap som inte utgår från att vi är väsensskilda eller identiska «över religionsgränserna», utan baseras på gemenskapen i den mänskliga erfarenheten.<sup>55</sup> «Vi delar en värld av moraliska möjligheter».<sup>56</sup>

Dialogen förutsätter att varje möte bedöms för sig, och att vi varje gång *bemödar* oss om att se människan i människan. Vi kan inte se henne slentrianmässigt, eller därför att vi *borde*. Ibland kanske vi finner att vi inte kan förstå den vi möter, andra gånger leder kanske engagemanget fram till förståelse, samförstånd och gemenskap. Någon garanti för att en helt problemfri gemensam ståndpunkt alls går att uppnå finns inte; *möjligheten* att ingå i dialog med dem vi möter, däremot, finns alltid.<sup>57</sup> Men det finns inte någon färdig facit för detta: moraliska avgöranden är alltid *mänskliga avgöranden*.<sup>58</sup>

*Distans och relation*, 33. Buber, *Människan och hennes bildkonst*, 35.

<sup>47</sup> Gaita, *Good and Evil*, 175. Gaita, *A Common Humanity*, 23f, 272. Winch, *Den enskilda och moralen*, 97f, 105.

<sup>48</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 34; Gaita, *Good and Evil*, 50, 282.

<sup>49</sup> Dilman, *Love and Human Separateness*, 86, 88f.

<sup>50</sup> Kurtén, *Bakom livshållningen*, 66.

<sup>51</sup> Buber, *Distans och relation*, 30.

<sup>52</sup> Buber, *Distans och relation*, 34, 45, 50. Buber, *Om uppföstran*, 41. Buber, *Logos*, 82.

<sup>53</sup> Buber, *Jag och Du*, 22f.

<sup>54</sup> Dilman, *Love and Human Separateness*, 53. Winch, *Den enskilda och moralen*, 102, 104. Gaita, *A Common Humanity*, 281f. Gaita, *Good and Evil*, 27f.

<sup>55</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 284. Phillips, *Religion and the Hermeneutics*, 322.

<sup>56</sup> Hertzberg, *Om att vara en nästa*, 154.

<sup>57</sup> Winch, *Den enskilda och moralen*, 103. Hertzberg, *Om att vara en nästa*, 153. Gaita, *Good and Evil*, 156.

<sup>58</sup> Gaita, *Good and Evil*, 269.

Handling och ansvar blir således viktiga komponenter i dialogprocessen. Genom dialogen kan vi, enligt Buber, uppfatta vår relation till andra människor som sympati och kärlek, istället för plikt och skuld. Dialogen motiverar kärleksfullt engagemang och givande gensvar som är något alldeles annat än plågande ansvar. Att vi har ansvar för den värld som anförtrotts oss innebär även att skulden är en realitet då vi försummar detta ansvar och kränker våra relationer. Försoningens och förlåtelsens möjligheter är ändå lika reella för Buber: genom «aktiv hängivelse åt världen» kan vi sona oförrätter och gå vidare.<sup>59</sup> Dessa tankar finner vi även uttryckta i fredsappellen som starkt betonar försoningens och rättvisans roll för att fred skall uppnås i världen. Du-relationen till Gud förpliktar oss att gå ut och möta de människor vi lever ibland, på ett konkret sätt genom kärlekens handlingar. Det kan vi göra på individplanet även om det finns många problem och missförhållanden i världen som vi som enskilda inte råår på.

## Avslutning

Religionsdialogens förutsättningar och karaktärsdrag har utgjort temat för denna artikel. Utgående från en aktuell ekumenisk fredsappell har några centrala frågor som ansluter till tematiken och dess uttrycksformer granskats och kopplats samman med teoriresonemang främst ur religionsfilosofin. Resultatet av analysen visar framförallt på vikten av att bejaka och förverkliga dialogens särart i kontakten mellan människor av olika tro. Dialogen handlar inte om likriktning, utan om ett värnande av olikheter; det handlar om förbundenhet och gemenskap som tillåter var och en att förbli sig själv i sin egen rätt. Olikheten är inte ett hinder utan en möjlighet i dialogen. För att knyta samman trådarna kan man konstatera att dialogen kräver att man själv inom sitt eget referenssystem arbetar fram en djupare förståelse för den andra och försöker förmedla denna nya förståelse, samt att man tydligare klagör för sig själv vad man väljer att

böja sig för och accepterar att människors trofasthet kan ta sig uttryck på flera olika sätt.<sup>60</sup>

Det kunde också konstateras att religionsdialogen fyller en egen och viktig funktion i det bredare arbete för fred och försoning som pågår i världen idag. För att motverka den allt starkare tendensen att religion används som medel för att så split och konflikt mellan människor runt om i världen är det viktigt att fördjupa förståelsen för den sida av religionens roll som den aktuella fredsappellen vill uppmärksamma: religionen kan gå hoppets, fredens och försoningens ärenden istället för hatets och segregationens. Förutom denna insikt kan religionerna också bidra med ett språkbruk som stärker dialogarbetet, konstaterades det. Vikt fästes också vid den starka betoningen av handling och ansvarstagande som ingår i den aktuella fredsappellen och som visare på relationen till nästan som en förmån snarare än en plikt. Denna tyngdpunkt i det religiösa dialogarbetet kunde belysas och styrkas genom en koppling till moralfilosofiska resonemang.

Denna artikel har grundat sig på teoretiska reflektioner kring ett gemensamt kristet upprop för fred och försoning — ett initiativ som är tänkt att få även praktiska följder. I en situation som vår ser jag det som ytterst viktigt att försöka förstå hur de religiösa människor som ser sin tro som ett kall att förverkliga respekt, ödmjukhet och förbundenhet över religionsgränserna ser på sina samfund och på sin egen tro. Därmed blir det i fortsättningen intressant att analysera den konkreta förståelsen av appellens syn på tron som ödmjukt uppmuntrar till dialog och kontakt, istället för att poängtera gränserna. För att komma åt denna sida av appellens budskap återstår flera betydelsefulla frågor: Hur ser de parter som undertecknat appellen på sin egen tro och på sig själva som brobyggare i världen? Huruvida är dessa kyrkoledares personliga inställning till dialog, hur ser deras samfund på frågan om religionsdialog? Och framförallt: vilken roll anser de att andra religioner spelar, är deras upprop endast en reflektion kring kristendomens möjligheter eller är man redo att tillerkänna även

<sup>59</sup> Martin Buber, *Skuld och skuldskänsla* (Ludvika: Dualis, [1958] 1989), 43, 57. Buber, *Jag och Du*, 143.

<sup>60</sup> Karl-Johan Illman & Tapani Harviainen, *Judisk historia* (Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter från Åbo Akademi, [1992] 2002), 298.

andra religioner en jämbördig ställning i fredsarbetet?

För att finna svar på dessa synnerligen relevanta frågor har jag inlett arbetet med att intervjua dem som har undertecknat fredsappellen. Den fortsatta analysen av religionsdialogen, dess förutsättningar, former och följder i anslutning till den aktuella fredsappellen byggs upp kring dessa djupintervjuer. Med dessa intervjuer som material och med systematisk analys och tolkning hoppas jag nå djupare i den praktiska förståelsen av religionsdialogens ställning i de kristna kyrkorna i Finland idag.

Den ekumeniska fredsappell som ovan analyserats avslutas med en reflektion kring frihet och hopp. Man framhåller att den som är förlåten är fri, och kan lysa som ett hoppets ljus i världen. Enligt Martin Buber är förmågan att uppnå förbundenhet människans egentliga frihet, relationen är en «befrielse till ansvar».<sup>61</sup> På så sätt kan

en människa uppleva sitt beroende av andra människor som begränsar henne och hennes liv, inte bara som ett tillkortakommande och en ofullständighet, utan som en ömsesidighet, ett bejakande som är henne *förunnat*. Frihet är därför inte ett obegränsat val, utan att i kärlekens ljus mera fullständigt kunna se vad man har att välja mellan, med Iris Murdochs formulering.<sup>62</sup> Om den som förmår se med kärlek är fri, kan frihet följaktligen ta sig uttryck i förbundenhet. Fredens och försoningens budskap blir därmed också frihetens. Religionsdialogen är inte bara en teoretisk utopi — den öppnar en värld av konkreta möjligheter och framtidstro.

<sup>61</sup> Buber, *Distans och relation*, 96.

<sup>62</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, [1970] 2002), 39.

### Summary

In this article, the author analyses the theme of inter-religious dialogue, i.e. the striving towards relationships based on understanding, respect and equality between religions, on the basis of an ecumenical peace appeal signed by several Finnish church leaders. The appeal states that religion can be used for promoting peace and reconciliation, and that a religious conviction can make way for understanding and respect between persons of different faiths. To analyse these statements, theoretical guidance is sought in the dialogue philosophy of Martin Buber, hermeneutic theory and some current perspectives from moral philosophy. Emphasis is put on the importance of otherness: without an other regarded with respect and humility as an equal partner, a Thou who can remain other but still be close, the dialogue turns into a monologue. Understanding does not require sameness: neither party is required to give up their own identity in order for a «fusion of horizons» to occur. Thus, differences are seen as possibilities rather than obstacles. The dialogue efforts based on religious conviction is seen as filling a function of its own in the global peace movement, e.g. by contributing with a language that facilitates a way of talking about the uniqueness of every individual. Lastly, ethical issues such as individual responsibility are discussed in connection to the strong emphasis on concrete actions put forward in the appeal. Discerning the humanity in the persons we meet is, in the words of Wittgenstein, thus seen as a cornerstone of inter-religious dialogue.



# Dialog i konfliktens skugga — några aktuella perspektiv från Jerusalem

TINA HAETTNER BLOMQUIST

*Tina Haettner Blomquist är teol. doktor i Gamla testamentets exegetik och har varit verksam som direktor och studierektor vid Svenska teologiska institutet i Jerusalem samt ledamot av The Executive Committee of The Interreligious Coordinating Council in Israel.*

Vi har alla vår respektive ingång i dialogen. Vi har olika bakgrunder och bevekelsegrunder. Vi vet att religionsdialog äger rum i en mångfald av olika historiska sammanhang och mitt i fortskridande mänsklig erfarenhet — och att dialogens agenda därför kan skifta i tid och rum. Om en dialog ska vara framgångsrik behövs en insikt om just detta: att dialogens frågor kan variera och att det är viktigt att vara trogen — och förtrogen med — dialogens specifika och unika behov på varje plats, i varje tid.<sup>1</sup>

Artikeln ämne är interreligiös dialog, särskilt judisk-kristen, i Jerusalem med fokus på de senaste fyra–fem åren; en period under vilken mer än 4 000 människor har mist sina liv till följd av den eskalerande konflikten. «The ongoing conflict dominates our hearts and minds», säger en av Jerusalems dialogveteraner. Jag avser att formulera några av mina intryck av denna dialog i konfliktens skugga. Hur ser den lokala, inhemska israelisk-palestinska interreligiösa dialogen ut? På vilka sätt äger den rum och vilka är några av dess aktuella frågor och utmaningar?

## Två händelser under jubileumsåret

Under år 2000 inträffade två saker som lämnade djupa avtryck i judisk-kristna relationer, inte minst i Israel och i de palestinska områdena: påve Johannes Paulus II:s besök i det heliga landet i slutet av mars — och den andra intifadans början i slutet av september.

Påve Johannes Paulus II gjorde inte bara en personlig pilgrimsresa; hans besök i Israel sym-

boliserar kulmen på den katolska kyrkans botgöringsresa fram till det judiska folket via Andra Vatikankonciliet med *Nostra Aetate* 1965, påvens besök i Roms synagoga 1986 och bönen om förlåtelse, vilken påven bad i S:t Peterskyrkan på första söndagen i fastan, den 12 mars 2000, och som han två veckor senare, den 26 mars, placerade i Västra muren i Jerusalem.<sup>2</sup> Den israeliska allmänheten hälsade påven med

<sup>1</sup> Med benämningen *framgångsrik* avses här en religionsdialog som upplevs vara angelägen för dem som deltar i den och vars grundval i övrigt ansluter till de gängse grundläggande principerna för multidimensionerad dialog; se t.ex. L. Swidler, «The Dialogue Decalogue. Ground Rules for Interreligious, Intercultural Dialogue» för tio övergripande perspektiv, ursprungligen publicerade i *The Journal of Ecumenical Studies*, Winter (1983), 1–4. Vidare betonar M. Boys, ««The Ways of God»: A Reading from a Distance» i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 79:3 (2003), 136–140, dialogens relationella karaktär och lyfter fram N. Burbules' förståelse av vad en framgångsrik dialog kan innebära. Boys, 138, skriver: «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» [citat ur N. Burbules, *Dialogue in Teaching: Theory and Practice* (New York: Teachers College Press, 1993), 19–20]. 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». Boys' och Burbules' insikter ter sig särskilt relevanta för den israelisk-palestinska dialogen.

stor entusiasm och värme vilken också är den stämning som framträder i israelisk engelskspråkig media i kommentarerna till Johannes Paulus II:s bortgång den 2 april 2005. En opinionsundersökning som gjordes strax efter påvens besök visade en drastisk positiv förändring i judiska israelers inställning till kristna och kristendom. Många som inte tidigare varit speciellt intresserade av judisk-kristna och interreligiösa relationer blev det nu, såväl religiösa ledare som gräsrotter. Intresset för dialog vidgades och fick en mer lokal förankring.<sup>3</sup>

Men det fanns en stor plump i reseprotokollet, vilken illustreras så excellent av ett publicerat fotografi där påven ser ut att sitta och hålla för öronen, flankerad av den ashkenaziske över-

<sup>2</sup> Bönens ordalydelse: «God of our Fathers. You chose Abraham and his descendants to bring your Name to the Nations; we are deeply saddened by the behaviour of those who in the course of history have caused these children of yours to suffer, and asking your forgiveness we wish to commit ourselves to genuine brotherhood with the people of the Covenant.» Se «The Future of Jewish-Christian Relations in the Light of the Visit of the Pope John Paul II to the Holy Land. A Keynote Address by Edward Idris Cardinal Cassidy, at the 10th Annual General Meeting of the Interreligious Coordinating Council in Israel, 13th March 2001»: [www.jcrelations.net/en/?id=928](http://www.jcrelations.net/en/?id=928). För fler artiklar om den judisk-kristna-muslimska dialogen inför påvens besök, se t.ex. <http://info.jpost.com/2000/Supplements/Millennium/encountersindex.html> och skriften *Toward the Third Millennium. Dialogue in Jerusalem: Jews, Christians and Muslims* (Jerusalem: ICCI & The Konrad Adenauer Foundation, 1999).

<sup>3</sup> På den kristna palestinska sidan rådde en viss besvikelse över att påven inte hade ägnat större uppmärksamhet åt muslimska-kristna relationer och inte heller försökt överbrygga splittringen kyrkorna emellan. När den palestinska «think-tanken» PASSIA (*The Palestinian Academy Society for the Study of International Affairs*) samlade kristna och muslimska företrädare till ett rundabordssamtal för att utvärdera påvens besök underströks behovet av ett forum för dialog mellan områdets religiösa ledare, vilket också sker i PASSIA:s kvalificerade *Religious Studies Unit* sedan 1998. För en summering av rundabordssamtalet, se «Pope John Paul's Visit to the Holy Land — An Assessment»: [www.passia.org/meetings/2000/pop.html](http://www.passia.org/meetings/2000/pop.html). Den kristna-muslimska akademiska dialogen förs företredesvis vid *Al-Liqa' Center* i Betlehem: [www.al-liqa-center.org](http://www.al-liqa-center.org).

rabbinen Yisrael Lau och den muslimske Sheikh Taisir Tamimi.<sup>4</sup> Det katastrofala mötet i Jerusalem blev precis så som Vatikanen *inte* ville att det skulle bli: att de så viktiga yttringarna av förtroendebyggande karaktär skulle ersättas av polemiska religiösa-politiska uttalanden, långt ifrån «det enkla givandet av gåvor» som är dialogens väsen. Ett av påvens huvudbudskap var att det behövs mer och bättre interreligiös dialog för att bygga upp fredliga relationer mellan israeler och palestinier: att religion och fred måste gå tillsammans. Budskapet om dialogens fredsskapande imperativ får smärtsam aktualitet då intifadan bryter ut hösten 2000 och sedan oavbrutet intensifieras. Tendensen är sedan dess ett växande likhetstecken mellan interreligiös dialog och «interreligiöst fredsstiftande», eller interreligiöst fredsskapande arbete, utifrån den grundläggande insikten att religionen, istället för att vara en del av problemet, kan bli en del av konfliktens lösning.<sup>5</sup>

År 2000 slår alltså an tonen för dialogens fortsatta och nuvarande hälsotillstånd genom påvens besök och intifadans utbrott. Fler israeliska judar och palestinska kristna och muslimer som inte tidigare varit engagerade i dialogen börjar visa intresse för den — och dialogen fokuserar frågor om religionens fredsskapande potential. Påvens besök är förvisso inte den enda förklaringen till det ökade intresset för dialog.

<sup>4</sup> R. Kronish, «The Pope and the pitfalls and potential of interfaith dialogue»: [www.jewishpublicaffairs.org/pope/haaretz/kronish.htm](http://www.jewishpublicaffairs.org/pope/haaretz/kronish.htm). För fotografiet, se [www.lmtonline.com/news/archive/032400/pagea17.pdf](http://www.lmtonline.com/news/archive/032400/pagea17.pdf).

<sup>5</sup> M. Gopin, *Between Eden and Armageddon: The Future of World Religions, Violence and Peacemaking* (Oxford: Oxford UP, 2000); *idem*, *Holy War, Holy Peace. How Religion Can Bring Peace to the Middle East* (Oxford: Oxford UP, 2002); R. Kronish, «The Role of Interreligious Dialogue in Peace-building in Israel»: [www.jcrelations.net/en/?id=2379](http://www.jcrelations.net/en/?id=2379); Y. Landau, «Healing the Holy Land. Interreligious Peacebuilding in Israel/Palestine», *Peaceworks 51* (Washington: United States Institute of Peace, 2003): [www.usip.org](http://www.usip.org); T. Scheffler, «Interreligious Dialogue and Cultural Diplomacy in the Middle East. Paper prepared for the 10th annual congress of DAVO (Deutsche Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient, Hamburg, November 20–22, 2003)»: [www2.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/scheffler\\_dialogue\\_and\\_diplomacy.pdf](http://www2.uibk.ac.at/forschung/weltordnung/scheffler_dialogue_and_diplomacy.pdf).

Judar, kristna och muslimer har genom århundraden levt sida vid sida i landet och försökt dela en livets dialog, en vardag, tillsammans. De senaste femton åren har sett en gradvis ökande omfattning av den inhemska dialogen; likaså har religion och fredsarbete sedan tidigare gått hand i hand, inte minst tack vare organisationer som *Oz veShalom-Netivot Shalom* (grundad 1975) och *Rabbis for Human Rights* (grundad 1988).<sup>6</sup> Det är därför mer korrekt att säga att vad påvens besök gjorde var att diversifiera denna utveckling samt ge den en rejäl knuff framåt.

Det är symptomatiskt, att när den israeliska paraplyorganisationen *ICCI (The Interreligious Coordinating Council in Israel)*<sup>7</sup> tillsammans med den amerikanska katolska biskopskonferensen producerar filmen «I Am Joseph, Your Brother» om judisk-katolska relationer sedan Andra Vatikankonciliet, så är det helt och hållet den västerländska akademiska judisk-kristna dialogen som skildras. Det är en utmärkt, pedagogisk film (visad i israelisk TV med hebreisk och arabisk översättning) som avspeglar det välkända faktum att den judisk-kristna dialogen i Israel — allt sedan 1950-talets dialogpionjärer (med Martin Buber i spetsen) och etableringen av *The Israel Interfaith Association* 1959<sup>8</sup> — i huvudsak har förts av en till antalet begränsad grupp judiska och kristna teologer, varav de flesta med amerikansk eller europeisk bakgrund.<sup>9</sup> Min förhoppning är, att om eller när «I Am Joseph, Your Brother Part Two» spelas in någon gång i framtiden, så kommer den att

kunna skildra framväxten på bred front av en inhemska judisk-kristen-muslimsk dialog väl rotad i ett israelisk-palestinskt sammanhang, där deltagarna är sabras, ashkenazim och sefardim, ortodoxa, konservativa och liberala; palestinier av de olika kristna traditionerna såväl som muslimer, druser och bahai; teologer och religiösa ledare såväl som gräsrotter.

Den spännande frågan för oss västerlänningar, svenska judar, kristna och muslimer, blir då — och är redan nu — dels vilken roll, om någon, vi kan spela i en israelisk-palestinsk dialog, dels vilket inflytande en israelisk-palestinsk dialog kan få på interreligiösa relationer i väst, i Nord-Europa och i Sverige. Detta ämne, vill jag påstå, behöver vi bearbeta mer aktivt än vad som hittills har skett.

## Judisk-kristna-muslimska relationer och Auschwitz

Under år 2002 togs två av varandra oberoende initiativ på temat «Shoah ur arabisk synvinkel». Det ena initierades av *The Israel Interfaith Association* och det andra av den grekisk-katolske arkemandriten och skolrektorn Fr. Emil Shufani<sup>10</sup> som startade rörelsen *Remembrance for Peace* och den arabisk-judiska resan till Auschwitz-Birkenau i maj 2003. Ämnet har lockat stora åhörarskaror de tre gånger som allmän-

<sup>9</sup> För dialogens agenda och aktörer i Israel fram till och med 1980-talet, se G. Wigoder, *Jewish-Christian Relations since the Second World War* (Manchester & New York: Manchester UP, 1988), 123–134.

<sup>10</sup> Shufani är född i Nasaret och sedan 1976 rektor för Al-Mutran (St. Joseph's College) i samma stad. Han tilldelades UNECO:s pris 2003 för *Peace Education*.

<sup>11</sup> Det första offentliga seminariet arrangerades av *The Israel Interfaith Association* tillsammans med *The Konrad Adenauer Foundation* den 30 oktober 2002 och hade titeln «The Shoah in the eyes of the Arabs». Under Irak-krigets första dag den 20 mars 2003 hölls ett andra seminarium under rubriken «From commemoration to peace — an Arab initiative — towards the joint visit of Jews and Arabs to Auschwitz». Den 15 september 2003 inbjöds till ett tredje seminarium då ledare och deltagare rapporterade från resan: «The

<sup>6</sup> Se respektive hemsida: [www.netivot-shalom.org.il](http://www.netivot-shalom.org.il) och [www.rhr.israel.net](http://www.rhr.israel.net).

<sup>7</sup> [www.icci.co.il](http://www.icci.co.il). *ICCI* bildades i januari 1991 och består av över sjuttio judiska, muslimska och kristna institutioner som arbetar för interreligiös och interkulturell förståelse i Israel, samt utgör den israeliska delen av *The World Conference of Religions for Peace (WCRP)*, se nedan n. 25.

<sup>8</sup> [www.israel-interfaith.co.il](http://www.israel-interfaith.co.il). Sammanslutningen grundades för att främja förståelse och ömsesidig respekt mellan religiösa och etniska grupper i Israel. Under 2001 lämnade flera medlemmar denna «moderorganisation» för att etablera *The Interfaith Encounter Association*: [www.interfaith-encounter.org](http://www.interfaith-encounter.org) vilken verkar inom ramen för *The United Religions Initiative*: [www.uri.org](http://www.uri.org).

heten har bjudits in och varje gång väckt ett enormt gensvar bland publiken.<sup>11</sup>

Rörelsen har vågat utmana de vanligaste arabiska ståndpunkterna till Shoah, vilka grovt förenklat kan sammanfattas med å ena sidan Förintelseförnekelse — å andra sidan att man ser sig som «offer för Förintelsens offer»,<sup>12</sup> och har börjat sprida insikten bland palestinier att Shoah måste konfronteras på ett mer genomgripande sätt. Shufani säger att utan en kunskap om Shoah är det omöjligt att förstå det israeliska traumat och därmed att föra en uppriktig dialog med den judiska sidan:

I realized that there is no chance for true dialogue and reconciliation unless we [Arabs] have an in-depth understanding of this matter of the Holocaust, unless we touch the suffering, the memory, the terminology. It may not be sufficient to get us out of the mud we're stuck in, but it's definitely necessary.<sup>13</sup>

Offentliggörandet av projektet ägde rum vid en presskonferens i Paris i december 2002.<sup>14</sup>

Sedan 1988 har Shufani arrangerat ett utbytesprogram mellan sin egen skola i Nasaret och en judisk skola i Jerusalem. Under alla dessa

Arab-Jewish encounter after the joint visit in Auschwitz — what next?» Se t.ex. Y. Klein Halevi, «A mutually subversive journey»: [www.friendsofopenhouse.org/pdf/subversivejourney.htm](http://www.friendsofopenhouse.org/pdf/subversivejourney.htm); S. Schoffman, «Transcendence in a cursed place», i *Jerusalem Report* June 30 (2003). Landau, 14. kallar projektet för en «amazing reconciliation effort.» Se även P. Lööv, «Från död till liv och hopp», 104–106 i *Svensk Kyrkotidning* 101 (2005).

<sup>12</sup> Se t.ex. G. Dach: [www.uni-leipzig.de/~judaica/i-faith/english/akteng02.htm](http://www.uni-leipzig.de/~judaica/i-faith/english/akteng02.htm); M. Tossavainen, «Det förnekade hatet — Antisemitism bland muslimer och araber i Sverige», *Svenska Kommittén Mot Antisemitism* 2003: [www.skma.se/pdf/dfh\\_v2.pdf](http://www.skma.se/pdf/dfh_v2.pdf); D. Shipler, *Arab and Jew. Wounded Spirits in a Promised Land* (New York: Penguin Books, 1986. Revised edition 2002), 300–323.

<sup>13</sup> Citat ur A. Lavie, «Partners in Pain. Arabs Study the Holocaust»: [www.counterpunch.org/lavie02122-003.html](http://www.counterpunch.org/lavie02122-003.html).

<sup>14</sup> «Remembrance for Peace», 23–26 i *Service International de Documentation Judéo-Chrétienne* 36/1–3 (2003).

år av samarbete diskuterade föräldrarna och eleverna politik, religion, judisk-arabiska relationer m.m., men inte ett ord sades om Shoah, dess innebörd och betydelse. När de våldsamma sammandrabbningarna utbröt i oktober 2000 mellan israeliska araber och israelisk polis och tretton araber från Nasaret miste livet, avbröts kontakten mellan de båda skolorna. Inga besök av arabiska elever i judiska hem ägde längre rum och tvärtom. Föräldrarnas rädsla på båda sidor var alltför stor. I ett samtal med en av lärarna från den judiska skolan insåg Shufani något som han säger i grunden förändrade hans relation till det judiska. Läraren, som Shufani hade känt under många år, började plötsligt berätta om sitt nyvaknade intresse för sin judiska identitet, om sin ångest och om Shoah som en för honom avgörande identitetsskapande faktor. Shufani insåg då att han intill den stunden hade varit omedveten om just precis hur mycket Shoah påverkar det judiska folket idag. Tillsammans med psykologen Ruth Bar-Shalev organiserade Shufani ett studieprogram med en ordentlig genomgång av Shoah ur olika perspektiv: deltagarna fick studera den europeiska och teologiska antisemitismens bakgrund, nazismens uppkomst och arabvärldens förhållande till Shoah; de träffade överlevande och samtalade med andra och tredje generationens överlevande. I maj 2003 genomfördes ett fem dagars besök i Auschwitz-Birkenau med sammanlagt 450 deltagare: 150 araber (majoriteten muslimer) och 150 judar från Israel, samt 150 judiska och muslimska representanter från Frankrike. Deltagarlistan bestod till stor del av prominenta, opinionsbildande personer; därmed hoppades arrangörerna att projektet skulle få ett brett genomslag och erkännande hos allmänheten.

De arabiska deltagarna publicerade ett manifest som beskriver deras målsättning:

We, a group of Israeli Arabs are concerned about the decline of relations between Jews and Arabs in recent years. Out of feelings of human and national responsibility, and from the belief that the tide can be reversed we set upon this journey into the pain of the Jewish people. The two nations cannot abandon the path of violence until we understand and empathize with the pain, fear and despair of each other. We wish to learn the suffering, hardship, torture and destruction that came



upon the Jewish people and to declare explicit solidarity.<sup>15</sup>

Sedan initiativet till en arabisk förståelse av Auschwitz blev känt, har judiska elever igen vågat återvända till Nasaret — och istället för de normala 20–30 stycken kommer nu närmare ett hundra. Överlevande i Israel har också helhjärtat välkomnat Shufanis initiativ:

The most important lesson of Auschwitz is, that the human honour should be respected, unspoiled. That is also important for the present, here in Israel, for the life together of Jews and Arabs. The Israeli Arabs can be a bridge to the Arab world, a new beginning in the relations between all Jews and Arabs.<sup>16</sup>

Trots de positiva tongångarna är det självklart att deltagarna brottas med stora problem. Inte minst är de medvetna om att de kan komma att betala ett högt pris för sitt ställningstagande; initiativet har t.ex. bemötts med höjda ögonbryn i arabvärlden. Ändå lade arrangörerna ner stor omsorg på att bereda mark för projektet. Man lyckades få den egyptiske utrikesministerns välsignelse och den egyptiska regeringens offentliga stöd. Likaså har man träffat arabiska journalister, författare och religiösa ledare för att förklara sin målsättning. Det som gör störst intryck är att gruppens medlemmar inte ignorerar eller relativiserar problemen, utan istället ger röst åt dem och identifierar, konfronterar och talar om dem på ett uppriktigt sätt och på så vis öppnar upp för möjligheten att komma vidare.

Den absolut vanligaste invändningen mot en arabisk förståelse eller ett arabiskt närmande av Shoah — och denna hörs bland kristna såväl som muslimer — är att det är omöjligt för palestinier att visa förståelse för det judiska lidandet under Shoah för över femtio år sedan när det palestinska folket idag kämpar för sin överlevnad. Enkelt uttryckt: «Varför ska vi resa till Auschwitz när israelerna dödar våra barn i Jenin?»

<sup>15</sup> I *Ha'aretz*, den 5 februari (2003).

<sup>16</sup> Ur en rapport från seminariet den 20 mars 2003: [www.israel-interfaith.co.il](http://www.israel-interfaith.co.il). Jfr tal (opublicerat) av Y. Klein Halevi vid seminariet den 15 september 2003.

I en av de dialoggrupper som arbetar inom ramen för *The Interfaith Encounter Association* berättar Aida Shibli och Michal Tal om sina upplevelser under en konferens för israeler och palestinier i Basel. Under konferensens andra dag kom nyheter om en flygråd som IDF genomfört över Kfar Yunis i Gaza, varvid flera palestinska civila blev dödade. Aida och de andra palestinska deltagarna blev mycket upprörda, särskilt då de personligen kände en av de dödade. Aida ropade: «Se oss, det är vi som är offren *nu, idag*.» De ville avbryta seminariet och resa hem. Men ledningen lyckades vända situationen och istället satte man sig ner och började berätta för varandra om sin och sina familjers historia, var och en, utan att bli avbruten. Den stora insikten efter det mötet, menar både Aida och Michal, var hur svårt det är att vara öppen för den andres smärta om du själv känner smärta: «not until you can open up and feel the pain of the other can you ask the other to understand your own pain.»

Den israeliske författaren David Grossman säger: «Vi [israeler och palestinier] är offer — för vår tragiska historia, för vår psykologi, vår fruktan och förtvivlan, för vår utmattning.»<sup>17</sup> Alla folk i regionen har sargats av historien och lever med smärta och trauma. Denna insikt är grundläggande för vad som kan beskrivas som en dialog med Lévinas-inspirerade förtecken: en etisk-filosofisk dialog som vill fokusera det mänskliga och inte är explicit interreligiös; där den andres «annorlundaskap» («the Otherness of the Other») är systemsprängande och nyskapande. Shufani menar inte att den arabisk-judiska resan till Auschwitz skall förstås som en interreligiös manifestation, utan som: «a process with human persons as such ... a common quest for our common humanity ... it is a personal decision: to be or to come close ... not a trip of ideology or politics but a philosophical approach... I am with you, and I will go with you to the end.»<sup>18</sup>

Andra representanter för ett sådant förhållningssätt är t.ex. organisationerna *The Compas-*

<sup>17</sup> Tal vid bokmässan i Jerusalem i februari 2005. En bearbetning av texten publicerades i svensk översättning i *Sydsvenskan* den 27 mars (2005).

<sup>18</sup> Tal (opublicerat) av E. Shufani vid seminariet den 15 september 2003.

sionate Listening Project och *The Parents Circle — Families Forum*,<sup>19</sup> vilka båda bygger på det ömsesidiga lyssnandet som konfliktlösningsmetod. För egen del kan jag inte annat än förstå denna attityd som djupt religiös i det att, med Martin Bubers ord: «Relationen till människan är den som närmast liknar relationen till Gud: sant tilltal möts av sant svar ...»<sup>20</sup>

## Alexandria-deklarationen

Den 21–22 januari 2002 ägde ett annat historiskt tillfälle rum. Under överinseende av dåvarande ärkebiskopen av Canterbury, George Carey, samlades — för första gången någonsin — regionala religiösa ledare från alla de tre abrahamitiska traditionerna till en konferens, för att försöka få ett slut på våldet. Sjutton representanter signerade ett gemensamt uttalande: *The First Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land*.<sup>21</sup> Däribland fanns den sefardiske överrabbinen i Israel, Eliyahu Bakshi-Doron, och Sheikh Tal el-Sider, från den palestinska myndigheten i Hebron.

El-Sider är en före detta Hamas-sympatisör som har bytt kurs och kommit att se religionen som en fredsskapande resurs:

We people of religion cannot wait for the politicians — it is our duty to do all we can to end the bloodshed... We must work together, Palestinians and Israelis, to end the killing of innocents... the Qur'an forbids the killing of innocent men, women, and children, whether in Tel-Aviv or in any Jewish settlement. This prohibition holds for all monotheists, not only Muslims... But condemnations of terror attacks are not enough. They will not bring the dead back to life. We need to take action, not only speak out... These interreligious meetings are very important, as a means of creating a spiritual partnership against such violence. We will not agree on all questions, but let us base ourselves on what we can agree on, and work to

resolve the issues in dispute. We need to find convincing answers or solutions, even if they are not totally satisfactory.<sup>22</sup>

Sheikh el-Sider talar också med värme om sin gode vän, rabbinen Menachem Froman i Tekoa, som har ägnat många år åt att etablera och fördjupa judiska-muslimska relationer:

I have high regard for Rabbi Froman. In my eyes, he is an Israeli hero. He has been coming to my home to talk with me for eleven years. At the beginning, when I was a Hamas leader, he still visited me. I think such meetings are more important than declarations by politicians. Froman told me I had to meet the Israeli chief rabbi in his home, so I did. Eventually these private meetings bore fruit in the Alexandria Summit and Declaration.<sup>23</sup>

Som ett första steg uppmanar deklarationen till ett religiöst sanktionerat eldupphör, respekterat av alla sidor, och för ett genomförande av Mitchell- och Tenet-rekommendationerna [vilka sedermera ersattes av den s.k. färdkartan för fred], hävandet av restriktioner och en återgång till förhandlingar. Konferensen fick relativt god täckning i hebreisk och arabisk media. Men inget eldupphör uppnåddes och istället eskalerade våldscykeln under våren 2002. Man kan därför säga att konferensen misslyckades i det att man inte fick ett omedelbart stopp på våldet, men avsikten är att jobba vidare genom den permanenta kommitté som etablerades, *The Permanent Committee for the Implementation of the Alexandria Declaration*. Religiösa ledare i området ska från och med nu kunna spela en mer konstruktiv roll i fredsbyggandet än tidigare och detta ska i sin tur sända positiva signaler till områdets olika politiska och religiösa grupperingar.<sup>24</sup>

I februari 2002 träffades man till ett första uppföljningsmöte. Sedan dess har ytterligare konsultationer genomförts, bland annat i Rom och London. Vid ett av dessa tillfällen stoppades två av de palestinska biskoparna vid utresan från

<sup>19</sup> Se respektive hemsida: [www.compassionatelistening.org](http://www.compassionatelistening.org) och [www.theparentscircle.com](http://www.theparentscircle.com).

<sup>20</sup> M. Buber, *Ich und Du*, första upplagan 1923, svensk översättning (Stockholm: Petra Bokförlag, 1985), 99.

<sup>21</sup> [www.jcrelations.net/en/?id=967](http://www.jcrelations.net/en/?id=967); Landau, 51–52.

<sup>22</sup> Landau, 16–17.

<sup>23</sup> Landau, 17.

<sup>24</sup> R. Kronish, «In support of the First Alexandria Declaration of the Religious Leaders of the Holy Land»: [www.icci.org.il/alexandria.html](http://www.icci.org.il/alexandria.html).

Tel Avivs flygplats och det krävdes ett officiellt ingripande från regeringsnivå för att få dem med på planet. Det fanns inte någon som helst säkerhetsmotivering till att de tvingades genomgå en sådan förödmjukande behandling. Detta är bara ett av många exempel på hur även deltagare i en dialog som sanktioneras av de högsta politiska nivåerna i området är underkastade konfliktens och ockupationens vardag och struktur, vilket inte precis uppmuntrar processen utan tvärtom bidrar till frustrationen och utmattningen.

Det är viktigt att stödja de religiösa ledare som representerar majoriteten att våga säga: «det är säkert och legitimt att vara för fred och försoning.» Likaså är det viktigt att uppmuntra de grupper och ledare som vill möta den andra sidan, trots motstånd bland (och stundom under dödshot från) sina egna. Samtidigt bör man vara medveten om att när grupper, inklusive religiösa gemenskaper, känner sig hotade, blir ledarens roll ofta den att — likt de bibliska profeterna — trösta och uppmuntra sitt eget folk. I utsatta situationer är det därför sällan möjligt för religiösa ledare att vara fokuserade på annat än den egna gruppen; svåra tider medför inåtvändhet och ett stärkande av den egna gruppens identitet. Därför behövs närvaron av en tredje part, en hjälp från utsidan, goda medlare som kan bryta igenom och frambära budskap mellan parterna.

Ärkebiskop Careys medverkan och stöd i Alexandria var av avgörande betydelse; likaså har *The World Conference of Religions for Peace* och *The International Centre for Reconciliation at Coventry Cathedral* haft nyckelroller.<sup>25</sup> Canon Andrew White har varit Careys speciella representant i Mellanöstern och kunde som sådan t.ex. bidra i medlingen mellan den palestinska muslimska milisen och den israeliska armén vid belägringen av Födelsekyrkan i Betlehem i april–maj 2002. White kunde i detta krisläge dra nytta av de relationer och det nätverk som skapades vid Alexandria-mötet. Kommittén har kunnat bistå vid lösningen av fler spända situationer och på så vis begränsat blodspillan. I maj 2004 hölls ett offentligt symposium på King David Hotel i Jerusalem där religiösa ledare från Israel och den palestinska

myndigheten (däribland Knesset-ledamoten, rabbinen Michael Melchior, Sheikh Tal el-Sider från Hebron och ärkebiskop Aristarchos från det grekisk-ortodoxa patriarkatet) i ett gemensamt uttalande tog avstånd från dödandet av oskyldiga civila.<sup>26</sup>

Den som har varit mest aktiv i Alexandria-processen från israeliskt håll är den ovan nämnda rabbinen Michael Melchior (f. överrabbinen i Oslo, vice utrikesminister i dåvarande israeliska koalitionsregeringen och sedan 2005 vice minister för utbildning, kultur och sport, samt grundare och ledare för det religiösa vänsterpartiet *Meimad*). Melchior menar att eftersom Oslo-processen dominerades av sekularister har religiösa i Israel känt sig hotade av den; fredsprocessen hamnade «snett» i striden mellan sekulära och religiösa i Israel. Detta är särskilt problematiskt eftersom freden är avhängig av att man uppnår överenskommelser om religiösa platser, inklusive Jerusalem. I allmänhetens ögon har religiösa ledare större trovärdighet i dessa frågor. Som exempel nämner Melchior händelsen då en rysk judinna hade delat ut flygblad i Hebron på vilket profeten Muhammed var avbildad som en gris. Stadens muslimska invånare blev naturligtvis vansinnigt arga och protesterna spred sig i den muslimska världen. Dåvarande premiärminister Netanyahu försökte lugna ner situationen men hans trovärdighet bland palestinier var minst sagt låg. På Melchiors initiativ och med Arafats välsignelse ordnades ett möte mellan överrabbinen Bakshi-Doron och muftin i Hebron. Bakshi-Doron förklarade att vad denna kvinna hade gjort var ingenting annat än *chilul Hashem* (vanhelgande av det gudomliga namnet). Då muftin fick höra detta från överrabbinens mun, föll han nästan av stolen. Sedan gick han runt till varenda muslimsk predikant i staden för att citera överrabbinen och berätta att vad kvinnan hade gjort gick emot judendomens lära.

Alexandria-konferensen är trots allt ett positivt exempel på vad interreligiös dialog kan åstadkomma på den politiska arenan. Mötet var unikt framför allt ur tre aspekter: 1. att det ägde

<sup>25</sup> Se respektive hemsida: [www.wcrp.org](http://www.wcrp.org) och [www.coventrycathedral.org](http://www.coventrycathedral.org).

<sup>26</sup> R. Kronish, «Religious leaders denounce killing of innocent civilians»: [www.icci.org.il/religious%20leaders.htm](http://www.icci.org.il/religious%20leaders.htm).

rum överhuvudtaget; 2. att det producerade det första dokumentet signerat av både israeler och palestinier på över fyra år; 3. att det var den första gången som områdets muslimska religiösa ledare var villiga att offentligen, inför media, vara del av ett interreligiöst initiativ. Den symboliska betydelsen av mötet kan inte heller över-skattas, eftersom ett interreligiöst möte på topp-nivå skänker legitimitet åt annan interreligiös verksamhet, inklusive den som sker på gräsrots-nivån.

## Fler lokala dialoger

De dialogorganisationer som idag ger intryck av att ha störst genomslag i det israeliska, judiska och arabiska, samhället är: *The Jerusalem Center for Jewish-Christians Relations (JCJCR)*, *The Interreligious Coordinating Council (ICCI)*, samt *The Interfaith Encounter Association (IEA)*. Nämnas bör också Alon Goshen-Gottsteins *The Elijah Interfaith Institute* som har en mer utpräglad akademisk profil och inkluderar dialog med buddhister och hinduer.<sup>27</sup> Dessa organisationers verksamheter finns väl dokumenterade på deras respektive hemsidor och jag skall endast lyfta fram några av dem här.

*JCJCR* grundades år 2003 (och fungerar tillsvidare inom ramen för *ICCI*) av den judiske dialogveteranen Daniel Rossing med syfte att «combat ignorance and prejudice and to foster understanding and empathy between the Jewish majority and the local Christian minorities».<sup>28</sup> Centret satsar på åtgärder riktade till den breda allmänheten, media, olika politiska och civila grupper, säkerhetsstyrkor, polis och militär, samt att verka inom akademin. En viktig målsättning är att utbilda den judisk-israeliska allmänheten om de lokala kyrkornas historia, tro och liv. Jag ska snart återkomma till Rossings tankar, men jag vill nämna här att hans center arbetar med «specialiserade» dialoggrupper (cirka tretton till antalet med sammanlagt nästan 400 medver-

kande) i vilka deltagarna har någon typ av gemensam utgångspunkt. T.ex. samlas invånare från staden Hadera, kibbutz Ein Shemer och byar i Galiléen till samtal om personlig och kollektiv smärta och hågkomst; studenter från religionsvetenskapliga programmet vid *Hebrew University* möter studenter från motsvarande utbildning vid *Bethlehem University*; konservativa och ortodoxa judiska familjer från Karmiel träffar grekisk-ortodoxa kristna familjer från Kfar Yasif och fokuserar bönsens roll i respektive tradition; lärare och utbildningsledare utforskar ämnet «Educating about the Other».

Inom *ICCI* finns gruppen *KEDEM* (hebreisk förkortning av *kol dati mafayeis*, «röster för religiös försoning») och det tillhörande *KEDEM Institute for Learning and Reconciliation*. *KEDEM* består av närmare trettio judiska, arabiska kristna och muslimska lokala religiösa ledare från hela Israel. De allra flesta deltagarna har aldrig förut medverkat i interreligiös dialog. Man håller på att lära känna varandra, etablerar förtroenden, studerar religiösa texter, diskuterar Israel–Palestina frågan och har rest till Nord-Irland och Bosnien för att lära av deras konfliktbearbetning. För en tid sedan bestämde sig gruppen för att göra sin röst hörd i den offentliga debatten; en röst för moderation och försoning. Varje år kommer gruppen att utökas med ytterligare fjorton deltagare för att på sikt bygga upp en påverkansgrupp inom det israeliska samhället.

Även *The Jonah Group* äger rum inom ramen för *ICCI* och består av judiska rabbiner och lek-män som möter palestinska kristna präster och teologer från Jerusalem och Västbanken, under ledning av den lutherske biskopen Munib Younan. Gruppen har lyckats samla sig regelbundet till samtal, retreat och delande av varandras religiösa firanden.

Sedan början av år 2002 driver *ICCI* en kvin-dialog, *Women of the Book*, med sexton israeliska och palestinska deltagare. De beskriver sig själva så här: «We meet as Israeli and Palestinian women of faith, to have a transformative experience, in which we can learn about and share our similarities and differences, change our mis-perceptions of each others' communities, and ultimately do something positive together about the situation in which we live.»<sup>29</sup> Samtalen kret-

<sup>27</sup> [www.elijah.org.il](http://www.elijah.org.il).

<sup>28</sup> Citat ur (opublicerade) «JCJCR: Executive Summary. Funding Request for Preparation of a Strategic Plan». Centrets hemsida är under uppbyggnad: [www.jcjr.org](http://www.jcjr.org).

sar kring kvinnornas religiösa och kulturella roller och identiteter. Också den kvinnodialog som arrangeras av IEA, *Women Interfaith Encounter* (som i Jerusalem har över tjugo deltagare och i Galiléen omkring hundra), har karaktären av en livets dialog med ämnen som kvinnligt ledarskap, våld mot kvinnor, äktenskap och modersroll, men också frågor av mer uttalad teologisk karaktär.

IEA anordnar många andra dialoggrupper i Jerusalem, Galiléen och Negev, samt israelisk-palestinska konferenser med deltagare även från Västbanken (Hebron, Betlehem, Ramallah, Nablus). Som konferensämnen har man bl.a. haft «fred i de tre religionerna», «barmhärtighet i de tre religionerna», «att älska sin nästa som sig själv», «att välkomna den andre». IEA ingår i *The Middle East Abrahamic Forum*, vilket är ett regionalt samarbete inom ramen för *The United Religions Initiative* mellan dialoggrupper i Nordafrika och Mellanöstern. Vid det senaste seminariet i Amman i september 2004 kom deltagare från Tunisien, Egypten, Turkiet, Jordanien, Palestina och Israel.

Mina intryck av IEA:s och liknande dialogverksamheter är att det egentligen inte är ämnena i sig som står i fokus utan deltagarna själva, att det viktigaste är att överhuvudtaget fysiskt och mentalt orka ta sig till mötesplatserna, att mötas ansikte mot ansikte, att helt enkelt knyta kontakter, lära känna varandra, bli vänner och därigenom bryta ner stereotyperna av den andre. Därför är det inte möjligt att identifiera ett antal aktuella teologiska knäckfrågor: dialogerna tenderar istället att samlas kring det som (mänskligt) förenar snarare än (teologiskt) skiljer.

## Land, folk och identiteter

Det finns dock ett undantag: frågan om landet är fortfarande brännande i judisk-kristna relationer, inte minst i själva landet.<sup>30</sup> När Svenska kyrkans

dokument *Guds vägar — judendom och kristendom* (antaget av Kyrkomötet den 19 september 2001) presenterades i engelsk översättning vid ett offentligt seminarium den 30 april 2002 vid Svenska teologiska institutet i Jerusalem, efterlystes återigen en interreligiös diskussion om betydelsen av landet.<sup>31</sup> Det svenska dokumentet valde att inte diskutera vare sig politisk sionism eller den moderna staten Israel. På grund av denna begränsning, vill jag hävda, har dokumentet missat den dubbla möjligheten att dels tydligt bekräfta de judiska aspirationerna på landet, dels kraftfullt uppmana till rättvisa för alla icke-judiska invånare i staten Israel, eller alla invånare i Mellanöstern — på ett sätt som man har lyckats med i det judiska *Dabru Emet* från september 2000,<sup>32</sup> dokumentet *A Sacred Obligation* från *The Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations* i september 2002,<sup>33</sup> samt studiematerialet *Talking Points: Topics in Christian-Jewish relations* från *The Evangelical Lutheran Church in America*, också från 2002.<sup>34</sup>

Svenska kyrkan och andra europeiska kyrkor har anledning att ställa sig frågan hur ett engagemang för judisk-kristen dialog kan förenas med samarbete och partnerskap med de palestinska kyrkorna — eller hur ett engagemang för palestinier kan förenas med judisk-kristen dialog och samverkan med judar. Hur tala och undervisa om konfliktens historia på ett sätt som gör rättvisa åt båda sidors rättigheter, sorger och kränkningar? Hur respektera det palestinska folkets anspråk och förhoppningar i förhållande till landet, utan att nedvärdera och ogiltigförklara det judiska folkets anspråk och förhoppningar knutna till samma land — och tvärtom? Hur tala och undervisa om möjligheterna till fredlig sam-

<sup>31</sup> J. Svartvik (red.), «Guds vägar/The Ways of God», temanummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 79:3 (2003).

<sup>32</sup> <http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html>.

<sup>33</sup> [www.jcrelations.net/en/?id=986](http://www.jcrelations.net/en/?id=986): «We affirm the importance of the land of Israel for the life of the Jewish people ... Recognizing that both Israelis and Palestinians have the right to live in peace and security in a homeland of their own, we call for efforts that contribute to a just peace among all the peoples in the region».

<sup>34</sup> [www.elca.org/ecumenical/interfaithrelations/jewish/talkingpoints/index.html](http://www.elca.org/ecumenical/interfaithrelations/jewish/talkingpoints/index.html).

<sup>29</sup> [www.icci.org.il/womenofthebookii.htm](http://www.icci.org.il/womenofthebookii.htm).

<sup>30</sup> Wigoder, 104–122; D. Burrell & Y. Landau (red.), *Voices from Jerusalem. Jews and Christians Reflect on the Holy Land*. (New York/Mahwah: Paulist Press, 1992).

existens i landet? Hur formulera och konstruktivt stödja ett interreligiöst rop efter «rättvisa för båda»? Dessa frågor bearbetades av några svenska, holländska och belgiska teologer under ett seminarium vid Svenska teologiska institutet i juni 2003.<sup>35</sup>

Om vi som står utanför konflikten har att kämpa med dessa frågor — hur komplicerat är det då inte för dem som är mitt uppe i den!<sup>36</sup> Judisk-kristna relationer i Jerusalem försvåras dessutom av att konstant ha världens ögon vända mot sig. Judar och kristna konkurrerar om att vinna över alla utländska aktörer på sin sida och särskilt tävlar man om den västerländska kristenheten. Västerländska kristna å sin sida polariserar sig snabbt i ett «kristen sionism» läger respektive «pro-palestinsk» läger. Denna polarisering är långt ifrån konstruktiv i relationsbyggnaden mellan judar och kristna i landet, snarare tvärtom.

De politiska motsättningarna i (och utanför) landet har dämpat den judisk-kristna dialogen så pass att den kan beskrivas som underutvecklad i jämförelse med religionsdialogen i väst. Och den försvåras ytterligare av att de kristna minoriteterna i landet (antalet kristna understiger nu 2 % av Israels invånarantal; samma gäller för Västbanken/Gaza) är intimt förbundna med kristna majoriteter som, i andra länder och vid andra tidpunkter i historien, har varit ett gissel för det judiska folket. Det finns därför en tendens i det israelisk-judiska samhället att ensidigt fokusera de negativa aspekterna av judisk-kristna relationer. Den israelisk-judiska allmänheten har vare sig någon närmare kontakt med lokala kristna, eller någon kännedom om västkyrkornas förändrade attityd och teologi gentemot

judar och judendom. Det är riktigt att påvens besök delvis bidrog till att öka intresset för kristna och kristendom, men fortfarande betar sig den judiska majoriteten som majoriteter brukar bete sig — inklusive den kristna majoriteten här i Sverige — dvs. man är överlag ointresserad av dialog.<sup>37</sup>

De lokala palestinska kyrkorna, å andra sidan, har ett behov av att påminna israeliska judar om att dessa kyrkor inte har haft någon historisk del av judeförföljelsen i Europa utan tvärtom: kyrkorna i Mellanöstern har ofta själva varit offer för intolerans och förföljelse. Detta är en viktig punkt i det nya dokument från det katolska patriarkatets teologiska kommitté, under ledning av patriarken Michel Sabbah, som presenterades i december 2003 och heter *Reflections on the Presence of the Church in the Holy Land*.<sup>38</sup> Under avsnittet «Jews, Judaism and the State of Israel» sägs att kristna och judar i det heliga landet har en gemensam historia av att leva som minoriteter under muslimsk dominans — vilket är radikalt annorlunda än styrkeförhållandet i väst, där judar under århundraden har levt som en minoritet under kristen dominans.

I dokumentet bekräftas att den katolska kyrkans lära om judar och judendom efter Andra Vatikanconciliet också är den palestinska katolska kyrkans lära; samtidigt som man understryker sin unika position i det att vara en inhemsk kyrka som lever under judiskt majoritetsstyre och detta mitt i en pågående och blodig konflikt mellan Israel och arabvärlden, mellan israeler och palestinier: «the ongoing conflict... means that the national identity of the majority of [local Christians] is locked in conflict with the national identity of the majority of the Jews.» Den katolska kyrkan lär att dialogen med det judiska folket är något skilt från staten Israels politik. Den palestinska katolska kyrkan understryker att staten Israels existens och dess politik inte är något som skall uppfattas i religiösa termer utan i rela-

<sup>35</sup> Seminariets målsättning var att börja utveckla riktlinjer för att tala, predika och undervisa på ett icke-polariserande sätt om Israel, Palestina och Israel-Palestina konflikten inom respektive kyrkor i Europa. Se «The European Churches and the Israeli-Palestinian Conflict. Report of a Swedish-Dutch-Belgian Seminar in Jerusalem 8–22 June 2003»: [www.jcrelations.net/en/?id=2123](http://www.jcrelations.net/en/?id=2123).

<sup>36</sup> För angelägna synpunkter på olika former av risktagande i religionsdialogen, se t.ex. J. Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*. (London & New York: I.B. Tauris, 2003), 90–106.

<sup>37</sup> Under de senaste tio åren har antalet kristna immigrantarbetare i Israel drastiskt ökat och deras antal (200–300 000) överstiger nu antalet inhemska kristna (130–140 000). Implikationerna av detta för judisk-kristna relationer i Israel vet man än så länge väldigt lite om.

<sup>38</sup> [www.lpj.org/Activities/Reflections.htm](http://www.lpj.org/Activities/Reflections.htm).

tion till internationell rätt. Kyrkan är kallad att vara en profetisk röst som står upp för frihet, rättvisa, säkerhet och fred för alla invånare i det heliga landet — ett land som först och främst tillhör Herren Gud. Man söker en «fraternal dialogue that can and must develop between Jews and Christians in the Holy Land» och kämpar med sin kallelse att vara en kristen-arabisk närvaro i mitten av ett muslimsk-arabiskt eller judisk-israeliskt samhälle.

Frågan om land, folk och identitet behandlas också vid den konferens som det lutherska *International Center of Bethlehem* inbjöd till i november 2005: *Shaping Communities in Times of Crises: Narratives of Land, Peoples and Identities*.<sup>39</sup>

I synnerhet de katolska, anglikanska och lutherska palestinska kyrkorna brukar bli beskyllda från israelisk-judiskt håll för att politisera dialogen. Men Daniel Rossing, grundare av *JCJCR*, hävdar bestämt:

When it comes to the Christian communities, even those of us with years of experience in interfaith relations seem to forget the most elementary rule of authentic dialogue and true pluralism: The Other, and particularly the Other who is the weaker partner, must be allowed to define himself or herself.<sup>40</sup>

Och det är majoriteten — i det här fallet den judiska majoriteten — som har ansvaret för att ta initiativ till förbättrade relationer. Judar i Israel, menar Rossing, behöver helhjärtat förändra sin inställning till kristna och kristendom för att ett genombrott ska kunna ske i de judisk-kristna relationerna i landet eftersom: «affirming and

ensuring the dignity of the Other is the heart and core of interfaith dialogue and relations.»<sup>41</sup>

Rossing presenterar ett handlingsprogram i fem punkter, där israeliska judar uppmanas att: 1. studera de kristna kyrkornas historia i det heliga landet; 2. vara känsliga för vad som upplevs som kränkande eller hotande av de lokala kristna; 3. lära sig uppskatta den kristna närvarons mångfald; 4. förstå att de lokala kristna dagligen kämpar för att hantera flera olika relationer: till den muslimska världen, till den västerländska kristna världen, till judar i en judisk stat, till den bibliska historien och de bibliska texterna; 5. låta kristna definiera sig själva och bestämma vilket element eller vilka element som de vill betona i sin identitet. En sådan handlingsplan bör gagna inte bara de kristna utan även judarna i landet: «...we Israeli Jews must undertake them principally for our own spiritual and moral well-being as an empowered majority.»<sup>42</sup>

Rossings röst klingar profetiskt och kan förstås utifrån hans mångåriga samröre och förtrogenhet med de olika kristna komuniteterna i landet. Emellertid är majoriteten av de israeliska judar som är och börjar bli involverade i dialogen snarare av den uppfattningen som journalisten och författaren Yossi Klein Halevi ger uttryck för. Han menar att det judar idag behöver höra allra mest från kristna världen över är en bekräftelse av den judiska självdefinitionen som ett folk: «Many Christians still instinctively define us according to their understanding Judaism — as solely a faith community, ignoring how we define ourselves: as a people with a faith ...» Det handlar självklart inte om att förvänta sig ett okritiskt stöd till israelisk politik från kristna utan: «What we are asking from Christians ... is the understanding that this is one of those crucial moments in history when Jewish existence is under assault, and that the depth of our new relationship is now being tested.»<sup>43</sup>

Som västerländsk kristen kan jag förstå och bejaka Halevis önskan, men jag tror inte att det är realistiskt att i nuvarande situation önska sig en sådan bekräftelse från de palestinska kyr-

<sup>39</sup> [www.annadwa.org/intercultural/conf05\\_desc.htm](http://www.annadwa.org/intercultural/conf05_desc.htm).

<sup>40</sup> Tal (opublicerat) av D. Rossing, «Preparing the Way for a New Jewish-Christian Relationship in the Holy Land» vid ett symposium arrangerat av *ICCI* på *Tantur Ecumenical Institute for Theological Studies* i april 2004. För liknande innehåll i publicerad form, se D. Rossing, «Faith, Israel and Interfaith», 7–12 i *Service International de Documentation Judéo-Chrétienne* 33:1 (2000); *idem*, «Preparing for Dialogue in the Holy Land», 18–21 i *America* den 13 September (2004).

<sup>41</sup> Rossing, april 2004.

<sup>42</sup> Rossing, april 2004.

korna — till detta behövs något mer än vad som nu finns.

## Slutord

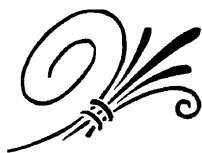
Den inhemska israelisk-palestinska dialogens dilemma, och kanske alla dialogers dilemma, låter sig formuleras så här: att göra rum för den andre kan kännas väldigt hotfullt — särskilt när man känner att andra inte gör rum för dig. Det är

mitt bestämda intryck att israeliska judar och palestinska kristna har ett kolossalt och uppdämt behov av att bli bekräftade, att bli bejakade av den andre, liksom det finns ett behov av trygga platser (*safe spaces*) — i och utanför landet — där denna bekräftelse låter sig göras. Den israelisk-palestinska dialogen befinner sig fortfarande i ett skede av grundläggning. För att dialogen ska hållas vid liv — och mogna — behövs förutom ömsesidig bekräftelse ett enormt tålamod och en klok tredje part.

<sup>43</sup> Y. Klein Halevi, «Together in the House of Israel», i *Jerusalem Post Magazine* den 19 december (2003). Halevi skildrar sin uppväxt som son till en överlevande i *Memoirs of a Jewish Extremist. An American Story* (Boston *et alii loci*: Little, Brown & Company, 1995) och sitt andliga sökande i *At the Entrance to the Garden of Eden. A Jew's Search for God with Christians and Muslims in the Holy Land* (New York: Harper-Collins, 2001).

## Summary

More than 4,000 people have died in the last five years of escalating violence between Israelis and Palestinians. The ongoing conflict not only determines the political, economical and social realities of the region; it dominates people's hearts and minds, thus setting the agenda also for local interfaith activities. This article reports on Israeli-Palestinian interreligious (mainly Jewish-Christian) relations and dialogue in the shadow of the conflict. How is this local dialogue upheld and what current challenges does it strive to address? The visit of Pope John Paul II in March, 2000, and the outbreak of the second Intifada in September that same year, gave increasing impetus to two discernable trends: a widened and locally rooted interest in interfaith encounters in addition to a growing understanding of interreligious dialogue as a tool for peacemaking and reconciliation. In the article, several recent examples of interfaith initiatives in Israel/Palestine are listed and discussed, notably the Alexandria Declaration of the religious leaders of the Holy Land in 2002 and the Arab-Jewish joint visit in Auschwitz in 2003, as well as the newly founded *Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations*. The article concludes by addressing the question of land and identity as a major stumbling block in the Israeli-Palestinian dialogue and by emphasizing the profound need of both peoples to be affirmed by the other.





# Motsatta förväntningar på «Guds folk» i Palestina

ULF CARMESUND

*Ulf Carmesund är doktorand i missionsvetenskap vid Uppsala universitet. Han skriver sin doktorsavhandling om det Svenska Teologiska Institutet, vilket öppnades i Jerusalem 1947 av den Svenska Israelsmissionen. Fokus i avhandlingen är att beskriva och analysera hur dessa aktörer tolkar den politiska konflikten mellan judar och araber i Palestina/Israel. Perioden som behandlas är några decennier före och efter 1948. Innehållsligt fokuseras staten Israels grundande och den palestinska flyktingkatastrofen.*

I *Ord&Bild* 1–2, 2004 publicerades en diskussion mellan Ken Schubert och Jim Harb som tog sin utgångspunkt i Edward Saids arbeten. Artikeln heter «Efter Said — ett samtal om identitet». Några centrala teman i samtalet berör kristen teologi och dess betydelse för opinionsbildning i fråga om Palestinafrågan. Föreliggande artikel är en kommentar till det offentliga samtalet mellan Harb & Schubert och en fördjupning av några av dess teman, betraktade av en teolog. Harb och Schubert menar i ett replikskifte att judarnas «återvändande» till Palestina är del i en gammal judisk-kristen tanke. Schubert säger att

Sionismen var ju ett utslag av den gamla judisk-kristna tanken om att judarna skulle återvända till Palestina för att bana väg för den slutliga förlossningen.<sup>1</sup>

Ken Schubert har nog både rätt och fel. Men att kalla tanken «judisk-kristen», är möjligen att tillskriva de båda religionerna ett alltför enhetligt uttryck. Många kristna och många judar skulle bestrida tanken som okristen, eller icke-judisk. De olika religionernas teologier är nu inte överens mellan varandra och inte heller inbördes. Även när tanken endast kallas «judisk» eller «kristen» övervärderas antagligen dessa religioners inflytande över hur tanken formats. En tanke blir ju inte «judisk» eller «kristen» bara för att det finns kristna eller judar som

uttalar den. En sådan slutsats riskerar att lämna fältet fritt för ömsom billig religiös apologetik som vill lägga beslag på gångbara idéer, eller billigt förtal som vill hetsa eller kritisera i skydd av religionsfrihet, eller mer krasst: för att nå fram till de allvarligt intresserade människor som förkunnelse i olika religioner vänder sig till.

Denna artikel skall beskriva en sannolikt djupgående skillnad som återfinns inom en så pass begränsad verksamhet som det Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem. Inom denna institution återfinns två helt olika historie- och bibeltolkningar som berör staten Israel och antisemitismen i Europa, liksom palestiniernas öde. Det fanns inom STI:s ledning många som tillmätte sionismen och det judiska folkets «återkomst» till Palestina en gudomlig innebörd. Många, men inte alla, verkar ha menat att det ingick i en gudomlig plan att driva palestinierna på flykten. En minoritet inom STI:s ledning tänkte annorlunda och menade att bibeltexten inte förutsäger en judisk stat eller judarnas «återvändande» utan fastmer Jesu ankomst, vilken med referens till 2 Kor. 1:20 betraktas som Messias och «alla löftens ja». På ett teologiskt plan pågår en tolkningsstrid om vem ledningen inom STI betraktar som «Guds folk» och vad detta innebär.

Edward W. Said hade flera olika tillhörigheter och dessa ställer konflikten inom STI på sin spets. Said var arab, hade arabiska som modersmål och växte upp i Jerusalem och i Egypten. Till sin religiösa tillhörighet var Said kristen och till sin nationalitet var han palestinier. Yrkes-

<sup>1</sup> Jim Harb och Ken Schubert, «Efter Said — ett samtal om identitet», 4–16 i *Ord&Bild* nr 1–2 (2004), 7.

mässigt var Said litteraturvetare och verksam i USA. Han skrev sin doktorsavhandling om Josef Conrads författarskap och romanen «Mörkets hjärta», med andra ord om hur Europas koloniala historia gestaltats i skönlitterär form. Nu skall denna artikel inte studera Edward Saids tänkande eller hans bidrag till analys av västerlandets kultur och politik. Men palestiniernas öde i konflikten runt mark i Palestina tydliggör skillnader i historie- och bibeluppfattning hos präster i Svenska kyrkan och jag tror att dessa skillnader avspeglar djupare — kanske smärtsamma — skillnader i uppfattningar om andra folk, religioner och kulturer. Edward W. Said är därmed en fortlöpande — tyst — samtalspart i arbetet.

Genom de senaste årtiondenas historiska granskning av såväl Palestinafrågan som Hitler-Tysklands folk mord vet vi mycket om det lidande som dessa konflikter orsakat. Teologimakare lever som bekant i samma verklighet som andra och har därmed genom predikan, tidningsartiklar, läromedel, radiomedverkan m.m. bidragit till att utforma de intellektuella samtal som förklarar och värderat andra världskriget, det kalla kriget och Palestinafrågan i sina respektive samhällen. Nu är det kalla krigets logik under omarbetning, och vi ser omfattande nyformuleringar av nationella och teologiska ideal som i namn av t.ex. «the clash of civilizations» tenderar att skapa nya järnridåer. En sådan ridå verkar växa upp mellan det föregivet kristna västerlandet och arabvärlden. I dessa tider av framväxande nya politiska konfliktlinjer är det angeläget att genomlysning hur svensk kristen teologi under kalla krigets upptakt bidrog till att legitimera lösningar av den tidens konflikter. Denna artikel är ett bidrag till en sådan genomlysning.

## Det Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem som nod

STI grundas i Jerusalem år 1947 av Svenska Israelsmissionen, en svensk missionsorganisation, vilken med säte i Stockholm sedan 1875 arbetat i Sverige, Europa, Östeuropa och Nordafrika för att judar skulle omvända sig till kristendom. Numera, år 2005, är verksamheten antagligen känd för allmänheten endast genom

TV-serien «En ö i havet» som sändes i Sveriges Television vintern 2003–2004. TV-serien baseras på en bok av Annika Thor och handlar om två judiska flickor som under andra världskriget lämnade sitt judiska hem i Wien för att bo i en kristen familj i Bohuslän. I serien omnämns Israelsmissionen helt kort. Från 1920 till 1941 var Israelsmissionen aktiv i Wien. Den bedrev dopundervisning bland judar, ungdomsverksamhet, uppsökande verksamhet, och från Anschluss 1938 ökade det sociala arbetet och dess gudstjänster. Den riktade sig till judar och hjälpte i första hand omvända judar att utvandra från Wien. Göte Hedenquist berättar att Israelsmissionen medverkade till att ca 3000 omvända judar lämnade Wien undan Hitlertyskland.<sup>2</sup> I Sverige ingick Svenska Israelsmissionen under andra världskriget i flyktingarbete som stöddes av regeringen. I februari 1939 föredrog utrikesrådet Engzell Europas flyktingsituation för Riksdagens interparlamentariska grupp. I denna föredragning omnämndes Svenska Israelsmissionen som del av det flyktingarbete som bedrevs med acceptans från den svenska regeringen. I detta fall medverkade Israelsmissionen i en arbetsgrupp under ledning av ärkebiskop Erling Eidem.<sup>3</sup> Under andra världskriget erfor Israelsmissionen en omfattande tillväxt i insamlade medel. Antalet prenumeranter för dess månads-tidning, *Missionstidning för Israel*, var under senare delen av 1940-talet runt 10 000. Som jämförelse kan nämnas att månads-tidningen *Vår lösen*, hade 2 200 ex som nettoupplaga år 1952 och var alltså betydligt mindre spridd än Israelsmissionens månads-tidning.<sup>4</sup>

Inom samhällsvetenskaplig forskning om Sveriges relationer till Nazityskland har Svenska Israelsmissionen uppmärksammats internatio-

<sup>2</sup> Göte Hedenquist, *Undan förintelsen. Svensk hjälpverksamhet i Wien under Hitlertiden* (Stockholm: Verbum, 1983), 28.

<sup>3</sup> G. Engzell, «Om flyktingsfrågan ur internationell synpunkt», *Föredrag vid Riksdagens interparlamentariska grupps årsmöte den 16 februari 1939. Konfidentiellt*, 15. Kopia i författarens arkiv.

<sup>4</sup> TS-boken 1952 del IV: TS-boken är utgiven av Tidningsstatistik Aktiebolag. Den tillhandahåller upplageuppgifter och spridningsförhållanden om dagstidningar och vissa tidskrifter.

nellt av Steven Koblik som beskriver den som en slags svensk expert på judefrågan under 30–40-talen. I Sverige har Israelsmissionen omnämnts av Harald Runblom vid Centrum för multietniska studier i Uppsala samt av Ingvar Svanberg & Mattias Tydén i *Sverige och Förintelsen*.<sup>5</sup> Koblik, Runblom och Svanberg & Tydén närmar sig dock inte Svenska Israelsmissionens teologi och teologins betydelse för politisk opinionsbildning. År 1976 publicerade Lars Edvardsson ett arbete om Svenska Israelsmissionen som översiktligt beskriver dess historia från 1875–1975 dock utan att egentligen problematisera Israelsmissionens roll, eller dess teologiska roll i samhället.<sup>6</sup> Från den 1 januari 1971 bytte Svenska Israelsmissionen namn till «Riksorganisationen Kyrkan och Judendomen — Svensk kyrkotjänst i den judiska världen» (RKJ) och 1975–1976 kom RKJ att inlemmas i Svenska Kyrkans Mission.

Under 1940- och 1950-tal hade Israelsmissionen och dess arbete på STI en ledning som var riksbekant vid tiden. För de flesta torde språketaren H. S. Nyberg mest vara känd som ledamot i Svenska akademien från 1948 och framåt, som iranist och uttolare av Zarathustras föreställningsvärld. Nyberg var även en uppskattad föredragshållare och på Statens ljud och bildarkiv kan man lyssna till de många pregnanta föredrag han höll i Sveriges radio om Muhammeds och arabiskans historia, om Uppsala universitets rektorer, om hemvärnets betydelse m.m.<sup>7</sup> Samme H. S. Nyberg satt också i kyrkomötet för Svenska kyrkan, och han var även ledamot och ordförande i styrelsen för STI i

Jerusalem från 1954–1971. Bredvid sig i styrelsen för STI hade Nyberg bland andra Johannes Lindblom, f.d. rektor vid Lunds universitet och professor i Gamla testamentets exegetik, Nils Ljunggren, justitieråd och Olle Nystedt, överhovpredikant. Olle Nystedt hördes ofta i radio och var en mycket uppskattad radioröst. När H. S. Nyberg kom in i bilden var institutet beläget i västra Jerusalem i den nybildade staten Israel. Även om STI etablerats för att driva kristen mission hade det för att få tillstånd att verka i den judiska staten måst lova att inte bedriva mission. I staten Israel bedrev det istället verksamhet inom fyra områden: 1) Isagogik — studier av Jesu person — samt Gamla och Nya testamentets exegetik (med referens till historia och arkeologi); 2) Judaica and Rabbinica (judisk historia och religion); 3) modern hebreiska; och 4) staten Israel och dess problem.<sup>8</sup> Sedan 1963 har STI en lokal styrelse i Jerusalem. I denna sitter den svenske ambassadören i Israel, *ex officio* som ordförande.<sup>9</sup>

Allt sedan 1951 har STI varje termin haft från ett par till knappt tio internationella och svenska teologie studenter. Många av Sveriges och nordens nuvarande teologiska lärare vid universitet och på kyrkornas utbildningsnämnder samt religionslärare på Sveriges grund- och gymnasieskolor har studerat vid STI. Utöver studenterna som bott på STI under kortare eller längre perioder, har institutet varje år besökts av 100-tals, vissa år tusentals turister och svenska pilgrimer som lyssnat till och samtalat med institutets uppskattade personal. Under åren 1951 — 1971 var dr Hans Kosmala direktor och Greta Andrén husmor vid STI.

<sup>5</sup> Steven Koblik, *Om vi teg skull stenarna ropa, om Sverige och judeproblemet 1933–1945* (Stockholm: Norstedts förlag, 1987). Harald Runblom, *Sverige och Förintelsen i ett internationellt perspektiv* (Uppsala: Vetenskapsrådet, 2001). Runblom leder Programmet för studier kring förintelsen och folkmord, vid Centrum för multietnisk forskning, Uppsala universitet. Ingvar Svanberg & Mattias Tydén, *Sverige och Förintelsen. Debatt och dokument om Europas judar under 1933–1945* (Stockholm: Bokförlaget Arena, 1997).

<sup>6</sup> Lars Edvardsson, *Kyrka och judendom, Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelsmissionens verksamhet 1875–1975* (Lund: Liber Läromedel/Gleerup, 1976).

<sup>7</sup> Se t.ex. H.S. Nybergs medverkan i programmet *Kanaan, Israel och araberna — det heliga landet i närbild*. Sveriges Radio, 25 juni, 1948. Statens Ljud och bildarkiv, Stockholm.

<sup>8</sup> Hans Kosmala, "The Swedish Theological Institute in Jerusalem in Action». *News Sheet* Vol XXI, No 5, Sept–Oct (1951). *News Sheet* publicerades av the International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews.

<sup>9</sup> Bengt Knutsson, *The Swedish Theological Institute 25 years, 1–11 i Annual of the Swedish Theological Institute*, Jerusalem (Leiden: Brill, 1976), 4.

## STI:s «propagandistiska» värde för staten Israel

År 1952 föreläste H. S. Nyberg vid STI under november månad och under denna vistelse reste han i den nybildade staten tillsammans med rektor vid Hebrew University, arkeologen professor Benjamin Mazar. Kontakten med Hebrew University var inte ny för Nyberg. På inbjudan från Uppsalahistorikern Hugo Valentin hade Nyberg funnits med i ett internationellt konsortium för Hebrew University sedan 1930-talet.<sup>10</sup> Tillsammans med rektor Mazar lämnade H. S. Nyberg ett Jerusalem vilket han beskriver som «splittarat» och reser under två dagar i Galiléen. «Här sammansmälter», skriver Nyberg i Svenska Dagbladet den 10 januari 1953 under rubriken «Det moderna Israel», «historia och nutid till en harmonisk enhet». För Nyberg framstod lugnet som harmoni. Kibbutzerna vid Genesarets sjö var för honom «präktiga mönstersamhällen skapade av den hårdaste pionjäranda.» Och så lever i Galiléen», skrev Nyberg, «ett rikt pulserande modernt liv mitt uppe i forntiden och alla dess minnen.» Nyberg är mycket uppskattande både gentemot staten Israel och gentemot STI. Om STI skriver Nyberg i *SvD*:

Institutet förtjänar all möjlig uppmärksamhet från svensk sida, och det borde vara en hederssak för oss att trygga dess existens och främja dess verksamhet.<sup>11</sup>

I november 1952 kunde Galiléen, ur ett annat perspektiv, beskrivas som en krigsskådeplats. Stora delar av dess palestinska arabiska befolkning hade flytt från den nybildade staten Israel. Som resultat av det nyss avslutade kriget hade ca 700 000 palestinier gjorts till flyktingar och 418 palestinska byar övergivits eller förstörts i den nybildade judiska staten.<sup>12</sup> Kvar inom hela sta-

ten Israel bodde drygt 100 000 palestinska araber. Kanhända fanns det för Nyberg ingen motsättning i att beskriva krigsskådeplatsen som «en harmonisk enhet», med ett «rikt pulserande modernt liv». Men denna harmoni verkar ha förutsatt ett krig.

Nyberg kände mycket väl till vad som hänt araberna. Sigrid Kahle, H. S. Nybergs dotter beskriver sin fars uppfattning i Palestinafrågan i förordet till den svenska utgåvan av Edward Saids *Orientalism*. Enligt Kahle var H. S. Nyberg en av de få «som försökte bena upp problemen mellan araber och israeler, men trots att han framhävde det orättvisa i behandlingen av araberna, ställde han 1948 liksom hela västvärlden upp för att värna Israels rätt att överleva.»<sup>13</sup> Detta politiska val gjorde Nyberg mot bakgrund av en språklig och historisk överblick som få andra hade i Sverige vid tiden. Han var som redan påtalats en uppskattad föredragshållare inom området. I juni 1948 gjorde Sveriges Radio en 43 minuter lång sändning med anledning av den vapenvila som Folke Bernadotte lyckats framförhandla mellan de stridande parterna i Palestina. I detta program gavs H. S. Nyberg uppgiften att presentera en historik över området. Hans redogörelse är 16 minuter lång och den komprimerade men samtidigt väldiga exposén avslutas genom att Nyberg leder lyssnaren in i hans nutid.

Ser man på den tid araberna har bebott landet och det kulturella arbete de tidvis har utfört där så har araberna minst lika stor rätt som judarna till det. Men lika oförnekligt är att det först är med de moderna judiska kolonisterna som den nya tiden har brutit in över landet. Det är *det* som har fått marken att blomstra på nytt. Det är *det* som har fått landets icke föraktliga naturtillgångar att bära frukt. Och därigenom har på kort tid ett välstånd skapats i landet som det väl knappast någonsin har upplevt. Livet har blivit lättare att leva för alla, inte minst för araberna själva.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Hugo Valentin, Brev till H.S. Nyberg, 23 mars 1937. Kopia från H.S. Nybergs brevsamling på universitetsbiblioteket, Uppsala universitet. Kopia i författarens arkiv.

<sup>11</sup> H.S. Nyberg, «Det moderna Israel». *Svenska Dagbladet* 10 januari (1953).

<sup>12</sup> Walid Khalidi, ed: *All that Remains — The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948* (Institute for Palestine Studies, 1992), xxxi.

<sup>13</sup> Sigrid Kahle, «Orientalism i Sverige», i–xxxix i förordet till *Orientalism* av Edward W. Said. (Stockholm: Ordfront, 1993), xxx.

<sup>14</sup> H.S. Nyberg, *Kanaan, Israel och araberna — det heliga landet i närbild*. Sveriges Radio, 25 juni, 1948. Statens Ljud och bildarkiv, Stockholm. Avskrift från ljudband, förvaras i författarens arkiv.

Det är, menar Nyberg i sin presentation, först i och med de judiska kolonisterna som en lång period av förfall i Palestina kunnat brytas och «den nya tiden» brutit in. Även om araberna har minst lika stor rätt till landet, säger han, är det först i och med judarnas ankomst som förfallet kunnat hävas. I Nybergs tolkning i juni 1948 hade «den nya tiden», och «de moderna judiska kolonisterna» som framgår ovan, medfört att livet blivit lättare att leva «inte minst för araberna själva». Lyssnaren 1948 kunde nog lätt få uppfattningen att araberna i allt väsentligt borde vara glada över de «judiska kolonisternas» ankomst.

Den 18 februari 1953 skickade STI:s direktor dr Hans Kosmala ett brev till Utrikesministeriet i staten Israel. Han begärde snabbare hantering i den israeliska tullen för varor som sänts till STI. Kosmala hävdade att utrikesministeriet i staten Israel borde tänka på att STI spelade en viktig roll för att sprida en fördelaktig bild av staten Israel. I brevet till utrikesministeriet menar Kosmala att STI:s «propagandistiska» värde för staten Israel inte kunde överskattas. Detta propagandistiska värde berodde enligt Kosmala på att institutet varje termin tog emot studenter och forskare vilka sedan reste hem till sina länder och berättade uppskattande om den judiska staten och det judiska folket. I brevet ger Kosmala ett exempel på denna effekt av STI:s arbete och nämner särskilt H. S. Nybergs artikel i *Svenska Dagbladet* den 10 januari 1953.<sup>15</sup> Med någon variation upprepade Kosmala denna STI:s roll under de kommande åren. I *Christian News from Israel*, en engelskspråkig publikation från det israeliska religionsministeriet skriver Kosmala i juni 1956 att varje student som lämnar STI «blir en emissarie för Israel».<sup>16</sup>

Den punkt nummer 4 i STI:s studieprogram (ovan) som beskrev studier av «staten Israel och

dess problem», bör nog inte tolkas som att staten Israel granskades kritiskt, utan skall nog snarare uppfattas som att institutet själv såg det som sin uppgift att sprida «propaganda» för den judiska staten.

## «Frukten och förskräckelse över hela det land som ni beträder»

Direktor för Svenska Israelsmissionen från 1930 till 1960, och därmed ansvarig för STI, var missionsdirektor Birger Pernow. Pernow var präst i Svenska kyrkan och kom till Svenska Israelsmissionen från en tjänst i Blasieholmskyrkan i Stockholm. Pernow var en av initiativtagarna till STI och dess högste administrativt ansvarige. Pernow deltog flitigt i konferenser bland Israelsmissionerna i Norge och Danmark och under 40-talet var han även ordförande i Internationella missionsrådets avdelning för kontakt med judar. Internationella Missionsrådet samlade merparten av västerlandets protestantiska missionsrörelser och var en direkt konsekvens av den internationella missionskonferens som samlades i Edinburgh 1910.

Pernow menade att judar för att nå frälsning var tvungna att bli kristna, men som han såg det var staten Israel del i Guds frälsningsplan för judar. I hans frälsningsteologi skulle judarna nå frälsning först när de trodde på Jesus som Messias. Då skulle de åter komma under Guds välsignelse och då skulle förföljelser emot dem sluta. Men dessutom fanns det för det judiska folket enligt Pernow, särskilda löften — och hot — utställda i bibeltexten. Ett viktigt sådant löfte fanns enligt honom formulerat i Hesekiel kapitel 37. Där berättas det att förtorkade benknor i en dal skall få liv.<sup>17</sup> Dessa förtorkade ben avsåg i Pernows tolkning det judiska folket. I hans tolkning lovade Gud i denna text att det judiska fol-

<sup>15</sup> Hans Kosmala, Brev till Israels Utrikesministerium, West European Division, Hakiryia. Jerusalem Feb 18, 1953, från Utrikesdepartementets arkiv i Stockholm. Kopia i författarens arkiv.

<sup>16</sup> Hans Kosmala, «The Swedish Theological Institute». *Christian News from Israel*. Vol. VII No 1–2 (red. Chaim Wardi; Jerusalem: Government of Israel Ministry for Religious Affairs, 1956), 36.

<sup>17</sup> I december 1947 hade Birger Pernow och Harald Sahlin brevväxling i vilken de diskuterade tolkningen av FN:s delningsförslag vilket antogs i generalförsamlingen den 29 november. Delningsförslaget betraktar Pernow som ett tecken på att Hesekiel 37 var i färd med att «uppfyllas». Hesekiel 37 är en bibeltext som Pernow återkommer till i sina många artiklar i *Missionstidning för Israel*.

ket skulle få liv och väckas till nationell självständighet. Pernow besökte Palestina under 1934, ett besök som han beskriver i bokform och i flera artiklar i svenska Israelsmissionens månadstidning. När han såg judar flytta till Palestina och när han såg dem odla marken menade han att det var en «uppfyllelse» av «löftet» i Hesekiel 37. När judarna kom «tillbaka» till Palestina kom de för Pernow åter under Guds välsignelse, för det var endast i Palestina, menade han, som de specifika löftena i t.ex. Hesekiel 37 kunde «uppfyllas». Att Gud stod bakom judarna visades, enligt Pernow, just av att de flyttade till Palestina och senare av att de vann militära segrar.

Utgången av kriget mellan staten Israel och arabstaterna under sent 1940-tal betraktade Pernow som ett viktigt bevis på Guds stöd till sionismens politiska strävan att etablera en judisk stat. I studiehäftet *Missionsproblemet Israel*, utgivet av Svenska Israelsmissionen, menade Pernow att utgången av kriget var en repetition av 5 Mos. 11: 25–26.<sup>18</sup> I denna bibeltext står:

Ingen skall kunna stå emot er. Frukta och förskräckelse för er skall Herren, er Gud, låta komma över hela det land som ni beträder, så som han har lovat er. Se jag ställer er idag inför välsignelse och förbannelse.

Pernow gör inga försök att förklara kriget i termer av skillnad mellan de stridande i militär träning, i utrustning eller i termer av olika erfarenhet från strid, även om sådan litteratur fanns vid tiden. Sådana beskrivningar tog i regel fasta på att det inom de allierade styrkorna funnits grupper av judar i stridande förband. Många ur dessa grupper kom efter kriget att gå in i de judiska styrkorna i Palestina. Den samlade bedömningen av styrkeförhållandet blev därför inte sällan att de styrkor som sionisterna i Palestina kunde mönstra, i kraft av brittisk träning och i kraft av erfarenhet från stridande förband var vida överlägsna de arabiska trupperna i Palestina och i arabvärlden.<sup>19</sup> Men Pernow gör inga sådana reflektioner. För honom stod Gud bakom staten Israel och Gud spred fruktan och förskräckelse

<sup>18</sup> Birger Pernow, *Missionsproblemet Israel*, Svenska Israelsmissionens småskrifter Nr 4 (Stockholm: Svenska Israelsmissionens förlag, 1950), 14.

bland de palestinska araberna och bland de arabiska trupperna. Efter genomläsning av mycket av det Birger Pernow skrivit under sina 30 år som direktor för Israelsmissionen vet jag att hans uppfattningar i fråga om judarnas rätt till Palestina, bibelordets innebörd och hans tolkning av det som hänt araberna var tämligen konsistenta över tid. Den uppfattning om nation och folk, om Guds välsignelse och Guds förbannelse som han tillämpar i Palestinafrågan tillämpar han även på Europa, Sverige och «de kristna folken.» I citatet ovan kan man få intrycket att han aktivt förespråkade fördrivning av palestinier från sina hem. Men så resonerade han inte. Han agiterar alls inte för krig och våld. Emellertid har judarna alltid den självklara rätten att ta och behålla exklusiv kontroll av marken.

Pernow var inte ensam i Israelsmissionen om att teologiskt motiverat — mer eller mindre exklusivt — hävda judarnas rätt till land i Palestina. I maj 1947 skrev Hovrättsråd K. J. Ekman, den förre ordföranden i Israelsmissionen till svenska Utrikesdepartementet för att söka påverka Emil Sandströms FN-kommission att beakta det Ekman menade vara en kristen opinionen i Palestinafrågan. Ekman bifogar en artikel han publicerat i *Svenska Morgonbladet* 16 maj samma år. Där skriver han: «Hava judar rätt eller hava de icke rätt till detta land?» Svaret återfinns Ekman i 1 Mos. 15:18. Denna bibeltext beskriver hur Gud lovade landet från Nilen till Eufrat åt Abrahams säd.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Den brittiske parlamentsledamoten Richard Crossman skriver om detta i: *Palestine Mission — A Personal Record* (London: Hamish Hamilton, 1947). Crossman var en av 12 delegater i den anglo-amerikanska kommission som utsågs av Storbritannien och USA i december 1945 i syfte att förbereda ett förslag på lösning för de 100 000 internerade judarna i Europa samt för Palestinafrågan. Liknande uppgifter publiceras även i *Missionstidning för Israel* sept 1946, sid 269 f.

<sup>20</sup> K. J. Ekman, brev till «Till Kungliga utrikesdepartementet». Stockund 18 maj 1947, K.J. Ekman, f.d. Hovrättsråd. Till brevet bifogade Ekman en artikel av honom som publicerats i *Svenska Morgonbladet*, den 16 maj 1947 betitlad: «Löftets land, ett inlägg i Palestinafrågan». På UD har brevet märkts: «Överlämnas jämte bilaga för kännedom till Justitieråd Emil Sandström.» Kopia i författarens arkiv.

Genom Pernows omfattande resande i Sverige, Norden, Europa samt till USA kom Pernow under sina 30 år i ledningen för Svenska Israelsmissionen att tala inför stora grupper. Hans uppfattningar torde ha varit väl kända i hans tid bland dem som var intresserade av de frågor hans mission berörde. Givet den omfattande publik som lyssnade och den omfattning hans artiklar trycktes — regelbundet under 30 år — förefaller det rimligt att den uppfattning om folk, nation och religion som kommer till uttryck i hans skrifter och tal var okontroversiell i många samhällssyn och i teologi.

## Teologins politiska roll — våld och militära segrar ges religiös betydelse

I Birger Pernows teologi ser vi hur «folket» eller nationen blir kanaler för Guds kontakt med människor. I citatet från 5 Mos 11: 25–26 ovan ser vi hur Gud i texten riktar sig till ett «er». Något som av Pernow och Hurnard tolkas som de trupper av judar som slogs i Palestina under 1940-talet. Det judiska folket får enligt Pernows teologi antingen välsignelse eller förbannelse av Gud. I bibelcitatets sista mening antyds att Gud inte bara hjälper sitt folk. Han kan även förbanna folket för att tukta det. Välsignelsen är i Pernow tolkning förbunden med att judarna gör det som Gud bestämt i sin plan. Att de inte accepterade Jesus som Messias är som vi sett skäl till att de drabbas av förföljelse. När denna teologi tillämpas på judar i Europa beskriver Pernow en spänning mellan judar och kristna i Europa. Intrycket är att välsignelse och välgång för det judiska folket, enligt Pernow, förutsätter en enhet — oklart emellertid hur pass exklusiv denna enhet är — mellan folk, land, statsmakt och religion.

Pernows teologiskt motiverade nationella ideologi liknar en tankegång som den brittiske kyrkohistorikern Adrian Hastings beskriver. Denne menar att bibeltexten tillhandahåller en modell för nationsideal som kan identifieras i brittisk historia tillbaka till 700-tal. Hastings skriver:

The Bible, moreover, presented in Israel itself a developed model of what it means to be a nation — a unity of people, language, religion, territory

and government. Perhaps it was an almost terrifyingly monolithic ideal, productive ever after of all sorts of dangerous fantasies, but it was there, an all too obvious exemplar for Bible readers of what every other nation too might be, a mirror for nation self-imagination.<sup>21</sup>

Huruvida detta nationsideal har bibliskt ursprung eller inte lämnar jag därhän i denna artikel. I min mening är det likt ett av två motsatta nationsideal som i vart fall sedan sent 1700-tal finns väl belagda i europeisk idéhistoria. Jag har i åtanke det Michael Ignatieff kallar ett etniskt nationsideal,<sup>22</sup> vilket omfattar: folk, språk, religion, territorium och stat eller styre, och är snarlikt ett romantiskt nationsideal där nationen utgör en enhet av ungefär samma delar. Tanken är vertikal — inbegriper ett tvärsnitt från mark till monark — och kan utformas mer eller mindre exklusivt. I europeisk idéhistoria har en sådan föreställning om nationen ofta kallats tysk, eller *Ius Sanguinis*, i vilken medborgerlig rätt bottnar i blod eller i börd. En alternativ nationsuppfattning kallas ibland fransk och baseras på *Ius Solis*, i vilken rätten t.ex. till medborgarskap uteslutande avgörs av var individen bor.<sup>23</sup> I detta «franska» nationsideal ingår inte religion eller kultur som komponenter i den gräns som hävdas mellan en nation och en annan, eller i den gräns som hävdas emellan ett territorium och ett annat. Ignatieff kallar detta ideal för medborgarnation och jag väljer hans terminologi — *etniskt nationsideal* respektive *medborgarnation* — i min fortsatta diskussion.

I Pernows tankelinje utgör den etniska nationalismen ett slags ideal, och för honom har detta även betydelse som ett slags förberedande till-

<sup>21</sup> Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* (Cambridge: Cambridge UP, 1997), 18.

<sup>22</sup> Michael Ignatieff, «Den sista tillflyktsorten», 395–417, Sverker Sörlin red: *Nationens röst — texter om nationalismens teori och praktik* (Stockholm: SNS förlag, 2001).

<sup>23</sup> William Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (London: Harvard UP, 1992). Samt Sven-Eric Liedman & Sten Dahlstedt, *Nationalismens logik. Nationella identiteter i England, Frankrike och Tyskland decennierna kring sekelskiftet 1900* (Stockholm: Natur och kultur, 1996).

stånd inför det judiska folkets frälsning. Den religiösa frälsningshistorien sammankopplas så med nationell självständighet. I en yttersta konsekvens av detta nationella ideal bor judar i ett land från vilket araber är utdrivna med Guds hjälp. Araberna skall bo för sig. I Europa dominerar kristendom och där skall kristna bo under Guds välsignelse som ger framgång och säkerhet. Så skarpt uttalar sig inte Pernow. Men de båda världskrigen beror, enligt honom, på att kristendomen förlorat sitt grepp över Europa. Ändå, i Pernows teologi kommer hans tillämpning av bibeltexten i 5 Mosebok att förstärka den etniska nationalitetens exklusiva karaktär. Det verkar inte vara tillräckligt, för Pernow och Hurnard, att judar bor i landet och att de har en judisk stat. Deras tolkning av 5 Mosebok stödjer tanken att Gud vill att alla icke-judar skall drivas bort från territoriet. Diskussionen om historieförloppet och Pernows teologi lämnar inte något utrymme för en medborgarnationalism när judarnas framtid diskuteras. Judarna är därmed mer eller mindre tvingade att segra militärt och att fördriva alla som står emot dem, annars kommer judarna att drabbas av Guds förbannelse. I min mening gör denna teologi judarna i Palestina till en slags Guds legosoldater som på Guds order drar fram, driver iväg 100 000-tals människor och upprättar sin etniskt rena stat utan någon sammanblandning med andra folk. Men Pernow drar inte bilden så långt. Han bara antyder tankelinjens början.

Samtidigt vet Pernow ganska mycket om vad som hänt palestinerna under kriget. I *Missionsproblemet Israel* refererar han Hannah Hurnard, en anglikansk missionär som stannade i Jerusalem under hela kriget 1947–1949. Han låter henne fråga om det var rätt av judarna att ta palestinernas land från dem. På denna fråga svarar Hurnard att det kan vi inte veta. För henne var det Gud som agerade och därmed verkar människans etiska bedömning vara irrelevant eller fel. Denna uppfattning försvaras av Pernow i *Missionsproblemet Israel*. Effekten av Pernows reflektioner för politisk opinionsbildning blir att den form för etnisk nationalism som vi beskrivit i hans tänkande blir mer eftersträvansvärd än sådana bedömningar av krigets och politikens förlopp som grundas på humanistisk etik. Per-

now och Hurnard menar inte att människan är oförmögen att tänka etiskt, men i relation till judarnas rätt till land i Palestina bör de inte ha någon synpunkt som går emot krigets utgång. Hurnard och Pernow löser frågan genom att de låter sin egen bibelläsning, och i min tolkning, sin egen ideologiska preferens för en form av judisk etnisk nationalism, avslöja eller uppenbara den religiösa sanningen i form av att den som vinner kriget har rätt. På detta vis uppmärksammas, den etiska aspekten, men den får ge vika för krigets konsekvenser, vari Gud visar sig.

Frågan om STI:s och denna slags kristna teologis bidrag till politisk opinionsbildning i Sverige kan därmed preciseras. «Folket» eller nationen liksom dess ve och väl blir en viktig, och kanske den viktigaste kommunikationsleden mellan Gud och människan. Kontrollen över Palestina skall i denna tankelinje tillfalla endast det judiska folket. Andra folk drivas bort. Det religiöst motiverade nationella ideal som växer fram liknar den slags sionism som återfinns inom Likudpartiets föregångare Irgun vilka menade att araberna vanhelgade marken och var tvungna att drivas bort.<sup>24</sup>

## Kristallnatten enligt Pernow

I februari 1939 skrev Pernow en artikel i Israelsmissionens månadstidning där han tolkade Kristallnattens orsaker och innebörd. Kristallnatten och Hitlertyskland var i hans tolkning som att en avgrund öppnats i den europeiska kulturen. Genom sin produktion agiterar han konsekvent för att kristna skall ta avstånd från antisemitism. Samtidigt menade han att de brända synagogorna pekade framåt mot en ny epok i den andliga historien för det judiska folket. Kristallnatten förebådade för honom något han kallar «slutet för synagogans period». Efter denna period kommer det judiska folket, menade Pernow, att bli villigt att acceptera Jesus som sin frälsare.

För två tusen år sedan hade judarna, enligt Pernow, förkastat Jesus som Messias och då

<sup>24</sup> Y. Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925–1948* (London: Frank Cass, 1988), 256–257.



hade Guds välsignelse lämnat judarna och istället hade Guds förbannelse drabbat dem. Guds välsignelse hade övergått till den som trodde på Jesus som Messias, dvs. de kristna. För Pernow förklarade denna logik århundraden av pogromer mot judar och även antisemitism och nazisternas folk mord. Kristallnatten såg han som ett uttryck för att Gud tuktade sitt folk. Vad menar då Pernow att de kristna skulle göra i februari 1939? Skulle de protestera mot våldet? Nej, det skulle inte tjäna något till, menade Pernow. Gud stod bakom våldet.<sup>25</sup>

Här formulerar Pernow en teologi som är lik de kristna teologier som Ken Schubert sannolikt åsyftar i *Ord&Bild*. Tankegången om Guds välsignelse och Guds förbannelse tillämpades av Pernow inte bara på Kristallnatten. I föreställningsvärlden hos flera inom Israelsmissionen var Hitlertysklands folk mord del i Guds frälsningsplan med judarna. Jag skall här endast nämna ett ytterligare exempel. Tanken återkommer inom Svenska Israelsmissionen när deras dåvarande direktor, Göte Hedenquist, uttalar innebörden i junikriget 1967. Efter kriget 1967 hade denne fått många frågor av medlemmar i Svenska Israelsmissionen, och deras månadstidnings läsare. Läsarna efterfrågade Hedenquists uppfattning om junikrigets kristna teologiska innebörd. Enligt denne var kriget del i Guds plan, men inte bara kriget i juni 1967. För Hedenquist var Nazitysklands koncentrationsläger, staten Israels tillkomst och Israels seger i kriget 1967 delar i samma plan.<sup>26</sup>

## Harald Sahlin — ett lysande undantag inom Svenska Teologiska Institutet

STI:s förste direktor hette Harald Sahlin. Han var prästvigd i Svenska kyrkan och docent i Nya testamentet vid Uppsala universitet. Han kom

<sup>25</sup> Birger Pernow, «De brända synagogornas vittnesbörd», 39–44, *Missionstidning för Israel*, feb. 1939, 40–42.

<sup>26</sup> Göte Hedenquist, «Staten Israel och bibelns löfte», 234–238 i *Svenska Israelsmissionen* 11 (1967), 238. *Missionstidning för Israel* hade bytt namn till *Svenska Israelsmissionen*.

tillsammans med sin fru till Jerusalem i maj 1947, men p.g.a. kriget reste Malin Sahlin till Sverige i december 1947 och Harald reste till Sverige i januari 1948. Harald Sahlin var sänd från Svenska Israelsmissionen till Jerusalem som missionär. Under sin tid där lärde sig Sahlin hebreiska och kom att följa föreläsningar på Hebrew University. Harald Sahlin skrev för *Svenska Dagbladet*, skrev flera artiklar till Israelsmissionens månadstidning och skrev många brev. Genom hans texter kan vi rekonstruera hans tankevärld.

Det visar sig att Sahlin under hösten 1947 gjorde en helt annan tolkning av FN:s delningsförslag, sionismen och den framväxande judiska staten än Birger Pernow. Vi har sett att Pernow menade att det fanns särskilda löften i bibeln som uppfylldes under 1940-talet i form av en judisk stat. Sahlin däremot menade och argumenterade teologiskt för att alla bibliska löften fått sitt ja i Kristus. I hans teologi har en judisk stat ingenting med judarnas frälsning att göra och den hade heller ingenting med uppfyllelse av bibliska profetior att göra. För att uttolka uppfyllelse av bibliska löften refererar Sahlin till 2 Kor. 1:20 «Alla Guds löften har fått sitt ja i honom», dvs. i Kristus.<sup>27</sup> Men Sahlin var för den skull inte avvisande till sionism och dess anspråk på en judisk stat. Dessa anspråk var berättigade, menade Sahlin. I Sahlins tolkning fanns det en form av sionism som han menar vara «fin och balanserad». Den företrädde av bl.a. Judah Magnes, rektor vid Hebrew University. Under Sahlins period i Jerusalem lyssnade han på Magnes och på Ben Gurion m.fl. när de talade på Hebrew University. Magnes menade att det fanns två alternativ för den judiska kolonisationen i Palestina. Det ena var bajonetternas alternativ och det andra var att etablera en judisk stat i samförstånd med araberna. Sahlin verkar ha tagit intryck av Magnes och i Sahlins brev till sin far återkommer Magnes tanke att en judisk stat bör etableras först sedan de palestinska araberna tillfrågats.

<sup>27</sup> Harald Sahlin, *Några bibliska ledmotiv* (Stockholm: SkeabVerbum, 1982), 89.

## Sahlins teologi om «Guds folk»

I korrespondens med sin far diskuterar Harald Sahlin löpande ny litteratur, intryck från promenader på Jerusalems gator och besök på föreläsningar vid Hebrew University med mera. Sahlin kommenterade politiken i Jerusalem för *Svenska Dagbladet* och följde denna ganska nära. Sahlin var i Jerusalem som missionär. Men han ville inte utkonkurrera judendom, som han beskrev det i *Missionstidning för Israel*, inför sin avresa till Jerusalem.<sup>28</sup> Inte heller kunde han se kristendom eller judendom som komponenter i en politisk agenda. Om teologin stödde ett visst politiskt projekt då förtylligades den för Sahlin. För honom var bibeltexten en enhet av det Gamla och det Nya testamentet och för att förstå bibeltextens innebörd, var man enligt Sahlin, tvungen att läsa bibeln utifrån föreställningen att Jesus var Messias. Uppfattningen att Jesus var Messias, var vad hela bibeln kretsar runt, menade Sahlin. I linje med denna tanke, menade Sahlin som vi sett, att alla bibliska «löften» uppfyllts i och genom Jesus. Det fanns därmed inget utrymme i hans teologi för att göra något undantag för staten Israel. Den var en stat som andra stater. Sin teologiska linje formulerar Sahlin i en serie artiklar och publikationer från 1940-tal till 1982 då han ger ut *Några bibliska ledmotiv* på SkeabVerbum.

Vi har sett hur Pernows teologi framhäver det judiska folkets enhet, de löften som utställts till endast dem och deras eviga roll i Guds frälsningsplan. Det etniska «folket» har frälsningshistorisk betydelse för honom. När tankegången kopplas samman med staten Israel tvingas, som vi sett, den humanitära etiken undan. Sahlins teologi finner i bibeltexten emellertid en annan uppfattning om «folk» och även om «Guds folk» eller «Guds Israel» än Pernow. Detta «folk» i Sahlins mening kan inte ingå som en komponent i någon politisk nation eller i en politisk agenda. Det «folk» som för Sahlin har en frälsningshistorisk betydelse är de människor som «omskurits i Kristus». Dessa är det nya gudsfolket. Sahlin beskriver inte explicit sin uppfattning om

nationsideal, men av det vi vet från hans texter så är han helt emot att nationens framgång skulle kunna stödjas av en religiös komponent. Och teologin kan därmed inte heller stödja någon nationellt politisk agenda. En viktig skillnad mellan Sahlins och Pernows teologi går i dagen, vill jag föreslå, i deras olika sätt att beskriva en kristet motiverad uppfattning om «folk»: vem är «Guds folk», «Guds Israel» och vad innebär det att vara med i detta folk?

Två artiklar från Sahlin som är centrala för att beskriva hans uppfattning i denna fråga trycktes i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1947 respektive 1950, just före och just efter hans vistelse i Jerusalem. Texten från 1947 heter «Omskärelsen i Kristus» och är en interpretation av Ef. 2:11–22. Den andra texten bär titeln «Frälsningens nya exodus». I den första texten är en central tanke att det kristna dopet motsvarar den judiska omskärelsen i symbolisk och rituell innebörd. För att tydliggöra vad detta betyder för kristen tro gör Sahlin en genomgång av den judiska omskärelsen och för judar var omskärelsen den gräns som markerade vilka som var arvtagare till GT:s löften och vilka som ej var det. Men för Sahlin har det kristna dopet intagit denna roll.

Sahlin citerar Paulus i Romarbrevet 2:29, som menar att den sanna »omskärelsen» är det kristna dopet. Det kan rent terminologiskt synas djärvt, menar Sahlin, att använda «omskäreelse» i denna mening. Men han menar att judarna vid tiden var vana vid att använda termen «omskäreelse» bildligt, och detta utgör skälet till att den brukas så i romarbrevet. Dopet får därmed, i Sahlins tolkning av bibeltexten, omskärelelsen innebörd av medborgarskap men till »Guds Israel», dvs. till kyrkan.<sup>29</sup> Den nya gränslinje, säger Sahlin, som kristendomen drar mellan Guds Israel och de utomstående, innebär i förhållande till den gamla judiska åskådningen en fullständig revolution. Han menar att judendomens ställning som Guds folk, och därmed alla löften som formulerats i Gamla testamentet har intagits av kyrkan, det sanna Israel. Sahlin skriver om de första kristna att

<sup>28</sup> Harald Sahlin, «Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem — några ord om dess uppgifter», 117–120 i *Missionstidning för Israel* 4 (1947), 118.

<sup>29</sup> Harald Sahlin, «Omskärelsen i Kristus», 11–24 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (1947), 14.

de kristna visste sig ju vara de rätta arvetagarna till G.T och dess löften; Messias och hans kyrka utgjorde den autentiska uppfyllelsen av G.T.s profetior.<sup>30</sup>

Det nya Israel som Sahlin ser innebär en dramatisk förändring av villkoren för relationer mellan Gud och människan. För Sahlin har det tidigare Israel, eller den grupp som tidigare varit Guds folk, fått en helt annan position efter Kristus. Sahlin menar tillspetsat att «Kristus har sprängt det gamla Israel och låtit ett nytt uppstå i dess ställe».<sup>31</sup> För Sahlin har denna sprängning flera innebörder. En komponent i det nya Israel som Sahlin beskriver är att ett nytt jämlikhetsideal mellan könen formulerats. Medan tidigare endast judiska män var fullvärdiga medborgare i gudsfolket har inom kristendomen, säger Sahlin, även kvinnor full medborgarrätt, eller rättigheter till alla ämbeten och alla tjänster. Här ser vi hur en av Harald Sahlins återkommande engagemang går i dagen. Sahlin gick bort 1985, men inom sin kyrka är han fortfarande ihågkommen för sitt stöd för kvinnliga präster och som en skarp teologisk kritiker av kvinnoprästmotståndarnas teologiska argumentation.

Dopet, eller «omskärelsen i Kristus» utgör, menar Sahlin inte någon gräns mellan etniska grupper. Det är snarare en gräns mellan förr och nu. Den anger, enligt Sahlin en gräns mellan den gamla och nya eonen.

Den (gränsen) går genom varje enskild människas liv. Varje kristen tillhör ju på en gång den gamla och den nya eonen, den gamla och nya människan. »Föret» och »nu» löpa alltså parallellt med varandra livet igenom. »Omskärelsen i Kristus» innebära blott den markerade begynnelsepunkten för denna gränslinje.<sup>32</sup>

Den nya eonen blir därmed en närmast existentiell gräns och i Sahlins teologi gör därmed den frälsningshistoriska arenan inget anspråk på geografiskt eller politiskt utrymme som kan hävdas med vapen eller uppfyllas genom att folkgrupper lämnar sina hem. Den frälsningshisto-

riska arenan har flyttat in i varje människas liv, men konsekvenserna av varje människas val på den frälsningshistoriska arenan skall, enligt Sahlin visa sig i samhällsengagemang. Sahlin menar att vägen eller livet som lärjunge innebär att denne uppmanas att påverka de samhällen de lever i kristen kärlek och i socialt arbete.<sup>33</sup> Detta var en innebörd i det han beskrev som livet i den nya eonen.

I artikeln «Frälsningens nya exodus» beskriver Sahlin exodusmotivets betydelse i judisk föreställningsvärld, och ger det en ny tolkning mot bakgrund av den tolkningsnyckel som han menar att Jesus roll som Messias utgör.

Befrielsen ur Egypten genom Guds eget ingripande framstod för judendomen under Gamla Testamentets tid allt klarare såsom Guds stora utkorelsehandling varigenom Gud utkorat just Israel till sitt egendomsfolk.<sup>34</sup>

Artikeln utgör därefter en fortlöpande omtolkning av berättelsen från en judisk till en kristen tolkningsram. Skillnaden mellan dessa båda tolkningar av exodusmotivet tydliggörs genom hans sätt att göra bruk av rabbiniska formuleringar som knutits till Mose och som förväntas gälla för Messias. Dessa tillämpar Sahlin på Jesus, och dennes handlingar ges därmed den betydelse som inom judendomen knyts till förväntningar på Messias.

Utgångspunkten för denna parallellism mellan Mose och Messias fann man i 5 Mos. 18: 15 och 18, där Herren säger till Mose: «En profet skall jag låta uppstå åt dem bland deras bröder, en som är lik dig» — en utsaga som av gammalt tolkats såsom syftande på Messias.<sup>35</sup>

Enligt Sahlin skall varje jude föreställa sig att just han/hon deltagit i Exodus och dragit ut från Egypten. Varje proselyt till judendomen skulle

<sup>33</sup> Harald Sahlin, «Kirche und Zionismus», August-September 1947. Kopia och översättning i författarens arkiv. Översättning från tyska till svenska av Per Englund.

<sup>34</sup> Harald Sahlin, «Frälsningens nya exodus», 24–35 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* (1950), 24.

<sup>35</sup> Sahlin, «Frälsningens nya exodus», 24–25.

<sup>30</sup> Sahlin, «Omskärelsen i Kristus», 12.

<sup>31</sup> Sahlin, «Omskärelsen i Kristus», 17.

<sup>32</sup> Sahlin, «Omskärelsen i Kristus», 23.

genom dopet korsa det Röda havet. När den judiska tolkningsramen blev tydliggjord, menade Sahlin, kunde en kristen bättre göra sig en föreställning om vad Jesu samtid uppfattade i hans anspråk på att vara Messias. På samma sätt fungerar, enligt honom, kunskaper om den judiska föreställningen om påskalammet innebörd i exodusberättelsen. Artikeln hävdar med Paulus med referens till 1 Kor. 5:6–8 att Kristus är att betrakta som de kristnas påskalam. Detta är slaktat en gång för alla och de kristna är därmed i princip osyrade och fria från all ohelgande surdeg, menar Sahlin. Livet som kristen är därmed ett långt påskfirande, en lång befrielse ut ur förtryck och fångenskap. Sahlin visar på att tanken om det ideala påskfirandet återfinns i Nya testamentet, Heb 12:18 ff, samt i Uppenbarelsebokens båda sista kapitel. Tanken är, menar Sahlin, att

medan Israel bildligt talat står kvar vid Sinai, har det sanna Gudsfolket i princip nått det himmelska Jerusalem med den eviga gudstjänstfirningen.<sup>36</sup>

Paulus ger ingen klar innebörd av det kristna dopets innebörd, menar Sahlin. Men, säger Sahlin, med den judiska exodusberättelsen, den judiska påsken och påskalammet symbolik i hågkomst kan den kristna göra sig en bild av dopets innebörd. I 1 Kor. 10:1 f samt i Rom 6:3 kan bibelläsaren, enligt Sahlin, göra sig en klar föreställning om Pauli tankar om dopets innebörd. Jesus Kristus är, i Sahlins tolkning, den nye Mose, som genomför frälsningens nya exodus.

*Kristi död och uppståndelse betyder alltså för Kyrkan vad låget genom Röda havet betyder för Israel<sup>37</sup> (kursivering i originalet).*

Sahlin menar avslutningsvis att tanken om frälsningens nya exodus utgör själva grundåskådningen i Paulus' och i hela urkyrkans teologiska idévärld. Nya testamentet är i sin helhet, hävdar Sahlin, egentligen en enda stor typologisk parallell till den gammaltestamentliga uttågshistorien.

Den är, säger Harald Sahlin, Guds stora frälsningsgärning med sitt utkorade folk.

För diskussionen om STI:s bidrag till politisk opinionsbildning i Palestinafrågan ger Harald Sahlins två artiklar i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* flera avgörande bidrag. Hans teologi lämpar sig inte alls till stöd för judisk exklusiv kontroll av mark i Palestina eller till att legitimera den palestinska flyktingkatastrofen. Ur det kristna perspektiv som Sahlin presenterar är Jesu anspråk på att vara Messias så avgörande att de förändrar uttolkningen av hela det Gamla testamentet, inbegripet tanken om «folk» och Guds folk. Det etniska folket är inte längre en kanal för kontakt mellan Gud och människor, för Sahlin. Det Nya testamentet blir för Sahlin en parallell till det gamla, men en nytolkning av denna textmassa. Det Gudsfolk som tror på Jesus som Messias har gått in i en ny eon, en eon som genomskär varje människas liv. Gränsen mellan »förr» och »nu» går alltså inte mellan grupper av människor och inte heller mellan individer, den går igenom varje människas liv. En sådan religiositet kan inte användas till att legitimera nationalism eller att fördriva något folk från gård och grund. I en sådan teologi blir varje människas strävan efter rättfärdighet och strävan att leva med Kristus som förebild centrum. I en sådan teologi blir det inte möjligt att, likt Birger Pernow och Hannah Hurnard, avsäga sig det etiska ansvaret under hänvisning till att Gud agerar. Vi ser alltså att i en viss svensk luthersk teologi under 1940-talet var den humanistiska etiken en legitim och central komponent, och i en annan svensk luthersk teologi under samma period fanns det geografiska ytor — Palestina — där en humanistisk etik inte var tillämplig. Denna etiska modell inbegriper att Gud låter fruktan och förskräckelse sprida sig över det land som det judiska folket beträder.

Efter återkomsten till Sverige är Sahlin ofta bjuden att föreläsa. Han besöker gymnasister, Fredrika Bremersällskapet, lärardagar m.m. I dessa föredrag diskuterar han ofta sionismen, staten Israel och mer principiellt relationen mellan nationalism och teologi så som han sett detta i den sionism han mött i Jerusalem. Den dominerande sionismen i Jerusalem, menar Sahlin, låter

<sup>36</sup> Sahlin, «Frälsningens nya exodus», 28.

<sup>37</sup> Sahlin, «Frälsningens nya exodus», 31.

nationens eller det egna folkets framgång ersätta den religiösa dimensionen. Då återstår, fortsätter han, en ideologi som är identisk med den nationalsocialistiska tanken om det tyska folkets historiska roll. Den våldsamma sionism han såg i Jerusalem, menade han, liknade därmed den nazistiska ideologins sätt att ge folkets framgång en frälsningshistorisk innebörd. Sahlin medger att han är mycket imponerad av den sionistiska rörelsens framgångar. Han nämner skolor, sjukhus, kolonier, universitet och han kallar detta sammanfattningsvis för «västerländsk kultur».<sup>38</sup> Men merparten av den sionism han mött är ointresserad av religion. I hans mening har merparten av de judar han mött i Jerusalem ersatt religionen med nationalism. På så vis omtolkas, menar han, tron på Gud till tron på folket. Detta leder i hans mening till «Blut und Boden». Efter återkomsten till Sverige medverkar Sahlin vid Uppsalakretsen av Svenska Jerusalemsföreningen. Efter mötet citeras han i *Uppsala Nya Tidning* den 1 mars 1948.

Sionisternas sätt att citera bibeln påminner om nazisternas sätt att citera *Mein Kampf*. Detta är endast en av de många likheter mellan sionismen i dagens Palestina och nazismen, yttrade teol.d:r Harald Sahlin vid söndagens årsmöte med uppsalakretsen av Svenska Jerusalemsföreningen.<sup>39</sup>

Sionismen utvecklar, menar Sahlin, en «självhävdelse» som blir identisk med nationalsocialismens, fast tillämpad i Palestina. I Sahlins tolkning har sionismen sammanblandat religion med nationalism. Denna «messianism» blir identisk med nationellt självbestämmande och odlar, menar han, en slags överläghetskänsla i relation till andra folk. För sionismen, säger Sahlin, är Israel Guds utvalda folk, och detta är psykologiskt förståeligt mot bakgrund av de grymheter som Hitler begått i Europa. Men detta psykolo-

giska faktum hindrar inte en iakttagare från att vara kritisk.<sup>40</sup>

## Sammanfattning — teologins politiska bytesvärde

I artikeln har jag beskrivit två tankelinjer inom ledningen för det Svenska Teologiska Institutet i Jerusalem. I båda tankelinjerna är «Guds folk» en central komponent och olika uttolkning av detta begrepp är en skillnad mellan tankelinjerna. I den ena tenderar «Guds folk» att bli en etnisk nation med bibliskt motiverade och militärt förverkligade anspråk på exklusiv kontroll av marken i Palestina. I den andra tankelinjen är «Guds folk» de som tror att Jesus är Messias. Den första linjen menar att Guds välsignelse och Guds förbannelse vilar över «Guds folk», och utgör en förklaring till det judiska folkets öde i historien, inbegripet Hitlertysklands folkmord och utgången av kriget i Palestina under sent 1940-tal. I den andra tankelinjen är «Guds folk» en kategori som ignorerar eller överskrider etniska gränser. Gränsen för detta folk går inte mellan människor utan genom varje människa, som ett «före» och ett «nu». Människan kan genom egna ställningstaganden, hennes egen etiska kapacitet, eget bidrag till socialt arbete och rättvisa välja om hon vill vara i «Guds folk» eller ej.

Kvalitativt sett får dessa båda tankelinjer helt olika inverkan på politisk opinionsbildning.

För en nutida betraktare kan det verka förvånande att STI med en i Sverige välrenommerad och väletablerad ledning ingick i en verksamhet med de uppfattningar som Kosmala, Pernow, K. J. Ekman och Hedenquist formulerade. Jag kan nu inte förklara detta på annat sätt än att tillräckligt många måste ha uppfattat Pernows och Ekmans teologi och ideologi som acceptabel eller rent av bra.

Olle Nystedt, som vi i denna artikel sett i ledningen för STI, var en mycket föreningsaktiv man med förtroendeuppdrag i ett 40-tal föreningar, enligt egen uppgift i memoarerna.<sup>41</sup> Under sin tid som domprost i Göteborg höll han

<sup>38</sup> Harald Sahlin, *Sionismen och Israel*. Föredrag vid en lärardag i Strängnäs den 21 februari 1950 och vid ett möte med en Fredrika Bremer-förening i Örebro den 10 april 1951. Kopia av opublicerat manus i författarens arkiv.

<sup>39</sup> *Uppsala Nya tidning*, 1 mars 1948. Urklipp i Harald Sahlins egen klippbok.

<sup>40</sup> Sahlin, *Sionismen och Israel*, 4.

ett mycket uppmärksammat tal i Göteborgs domkyrka Domsöndagen 1942. I talet fördömde Nystedt nazisternas deportation av de norska judarna hösten samma år.<sup>42</sup> Här tog Nystedt en helt annan och aktiv roll än den passiva vi såg att Birger Pernow förespråkade efter Kristallnatten. Anders Jarlert bedömer att talet «väckte stor uppmärksamhet i pressen».<sup>43</sup> Exemplet Nystedt och K. J. Ekman visar, liksom skillnaden mellan Pernow och Sahlin redan gjort, att det inom Svenska Israelsmissionens ledning och bland präster i Svenska kyrkan kan ha funnits flera teologier som pläderat för diametralt motsatta etiskt och samhällsligt engagemang. Detta väcker frågor som söker svar.

För att återknytta till Ken Schubert så har han både rätt och fel, kristen teologi har legitimerat den ståndpunkt han nämner, men den har som vi sett även legitimerat andra ståndpunkter. Och denna inbördes splittring har sannolikt även

<sup>41</sup> Olle Nystedt, *Strövtåg i minnet och i dagboken*. (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1963), 181.

<sup>42</sup> Svanberg & Tydén, 258 ff.

<sup>43</sup> Anders Jarlert, «Våra pinade bröder av Israels stam». *Till frågan om Svenska kyrkan och förföljelsen av de skandinaviska judarna åren 1942–1943*, Tro & Tanke nr 5 (1993), 27.

både judendom och islam. Frågan blir *varför* den ena eller andra uttolkningen kommit att dominera?

I samtidens diskussion om s.k. religiösa fundamentalister och s.k. religiöst motiverade självmordsbombare, vet vi att religioner ofta ges ett stort förklaringsvärde. Denna artikel visar att det inom en kristen ram är svårt att säga vilken roll kristen teologi har när det gäller politisk opinionsbildning. Sammanfattningsvis tror jag att religionernas föregivet stora roll som motiv till våld och krig ofta är överdriven. Överdriften bottenar möjligen i en vilja att förklara det obegripliga med något som ter sig bekant och homogent, men som vid en närmare granskning sönderfaller i en mångfald av fraktioner.

Edward W. Said var en av de araber som tvingades fly från Palestina under det krig som Pernow betraktade som en «repetitionen» av 5 Mos. 11: 25–26. Den sammansatta självuppfattning som han representerar som arab, kristen och palestinier verkar inte vara möjlig i Pernows tankevärld. Det samtal om Edward W. Said som Harb och Schubert förde i *Ord&Bild* leder därmed vidare. Det väcker förväntningar också på en intern svenskt luthersk uppgörelse med sin teologi och etik om land, folk och religion i Sverige, Europa och i Mellanöstern.

### Summary

This article describes two ways of assessing the State of Israel among Swedish intellectuals in the 1940's and 1950's. The institution in focus is the Swedish Theological Institute (STI) in Jerusalem and the intellectuals studied are all involved in its work. One of the identified ways of assessing the State of Israel quotes Ezekiel 37 and argues that the Jewish state is the fulfilment of promises expressed in that text. The other line of thought quotes St Paul's Second Letter to the Corinthians 1:20 and argues that all biblical promises are fulfilled in Jesus as Christ. The first line is exemplified by the Rev. Birger Pernow, Director of Svenska Israelsmissionen, STI's founding organisation. The second line of thought is exemplified by the Rev. Dr Harald Sahlin, the first director of STI. Birger Pernow argues that God was behind the flight of the Palestinian refugees and hence the way the Jewish state incorporated Palestinian land could not be criticised. God was acting. Harald Sahlin, on the other hand, argued that Zionism was not illegitimate, but that Jews ought to follow the advice of a sophisticated Zionist like Judah Magnes, and settle the land only after having been accepted by the Palestinian population.

The article argues that the two different theologies described are compatible with different national ideals vis-à-vis Palestine/Israel. Birger Pernow's national ideal for this area resembles a romantic national concept according to which the ideal is a vertical, almost exclusive, union between land, people, state and God. Sahlin, on the other hand, argues against such an ideal, and emphasises that Christians ought to express God's love and justice, and not allow their theology to support any political ideology.

Jonathan A. Draper (ed.): *The Eye of the Storm. Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Interpretation*. xii + 415 sid. T&T Clark International 2003.

This book of essays, published on the occasion of the 150<sup>th</sup> anniversary of the consecration of Bishop Colenso (C) and the creation of the Diocese of Natal, might also have been written in honour of the recent lifting of his excommunication, which removed a mighty wrong. After a Foreword and Introduction the essays are distributed into five groups — Bible, Theology, Ekukhanyeni (the place of C's educational initiatives), Family and Society, and Bibliography. Most aspects of C's career are thus examined, although his Erastianism, except as it emerges in Jonathan Draper's essay on the Trial, forms a gap which perhaps print space made inevitable. Your reviewer would also have welcomed an essay on the relations between C and William Macrorie, the superimposed Bishop of Maritzburg, but that topic is admittedly at some distance from «the Crisis of Biblical Interpretation».

The editor and contributors to this collection are to be congratulated on together producing such a comprehensive and scholarly account of the multi-faceted activities of C. It is hardly practical for a reviewer to survey each of the 21 essays in this book so your reviewer has inevitably been eclectic. Your reviewer would like to have read a concluding essay in which an attempt was made to identify a blue thread of principle which bound together his Biblical interpretation, mission, educational drive, fight for Zulu justice and more. Might the thread lie in his universalism — a conviction that all are the objects of God's love? In a paper delivered to the Depwade Clerical Society in 1846 C stated, «This love of God towards His entire Intelligent Creation is confirmed by Analogy of Nature: the rain from Heaven, and fruitful seasons give, not in mockery to doomed sinners, but in mercy to a ransomed race ...» This inclusivity certainly influenced his Commentary on Romans and his zeal for native education. It also led him to acknowledge that God speaks not only through the Bible, but through other holy books and teachers.

Thus, in the «Concluding Remarks» in Part I of «The Pentateuch and Book of Joshua critically examined» (Pentateuch) C writes, «... not in the Bible only, but also out of the Bible, — but to our fellow-men of all climes and countries, ages and religions, — the same Gracious Teacher is revealing ... the hidden things of God.» In support of this he quotes Cicero, Sikh Gurus and Hindu writing. In the same frame of

mind he fought the injustice of colonial oppression and of dogma in Biblical interpretation.

Since the sub-title of the book highlights C and «the Crisis of Biblical Interpretation», the first two parts are appropriately Bible and Theology. In the first essay of Part I Eric A. Hermanson assesses C's first attempt at Bible translation in Zulu and focusses on the difficulty of finding the most appropriate word in Zulu for the Christian God. In the second, Maarman Sam Tshehla discusses C's rendition of John's Prologue, and whether it makes any difference that the translator is an insider or outsider to the target language.

Timothy Larsen in the third essay provides an interesting account of the reactions to the publication of Part I of Pentateuch in 1862. He describes how the mathematical Bishop having found numerical inconsistencies in the Pentateuch was led by that discovery to the breathtaking conclusion that large parts of the Mosaic narrative including the Exodus were not historically true. It must be added that matters of greater substance also influenced him — his Zulu translator's doubts about the Deluge, and a God whose laws in Exodus 21,20–21 treated a slave as money, compounded C's scepticism.

In the fourth essay David Jobling's «Response to Timothy Larsen» concerns *inter alia* whether C's biblical views were formed before he went to Africa or were the result of his colonial experience. Jobling (p. 67) challenges Larsen's claim (p. 44) that C's Pentateuch was «the first thoroughly indigenous (meaning British-RPB) attempt at modern biblical criticism.» Jobling thinks that although C was British, he was more importantly African. Nobody could doubt the strong influence on his thinking effected by conversation with Zulus, but it was surely his said universalism, reached at or before his incumbency at Forncett, and fostered by friendship with F.D. Maurice, which was the mainspring of his thinking; it was the *application* of that principle to social and political matters which took place in Africa. It is a pity that Jobling is so combative towards Larsen — why should Larsen have disclosed his location or point of view or reason for writing? (p.69) He was surely writing as an historian of Colenso's controversy and rightly sublimates his personal circumstances.

In Part II Gwilym Colenso, an independent researcher and a relative of C, contributes a most perceptive and analytical essay which places C's Pentateuch in the context of the orthodox and liberal thought, both biblical and scientific, of its time. Gwilym links C's Pentateuchal criticism with his work in defence of the Hlubi and Zulu people — «They

were connected by the fact that in both these undertakings he represented a voice of an alternative and largely unheard point of view, a voice questioning the legitimacy of an absolute authority that recognised no other viewpoint than its own.» (p. 167)

C's mentioned universalism also manifests itself in his respect for the beliefs and customs of others. This is illustrated in Part IV by excellent essays of Iain S. Maclean and Livingstone Ngewu which survey missionary attitudes to, in particular, Zulu polygamy and *lobola*. The predominant American and British view was that polygamy conflicted with Jesus' teaching on marriage. They consequently did not allow male Zulu converts to be baptized until they had separated from all their wives except the first.

C, in contrast, was alarmed by the consequent dissolution of families and the suffering of deprived wives and children. He argued that Christianity should take into account the tribal beliefs and customs of the Zulus, and that a Zulu convert should be admitted to baptism if he undertook to take no more wives. After study of the New Testament texts C concluded that the Church's dislike of polygamy was not justified by Jesus' teaching but resulted from an attachment to «Roman laws, customs and opinions» (p. 300). At Luke 16,18 and elsewhere Jesus is reported to have said that a man who puts away his wife and marries another commits adultery, but C declared that Jesus did not speak of a husband who kept his first wife but also married another. C concluded that «Jesus did not find polygamy an anomalous practice worth suppressing.» (p. 299).

Part IV also includes deserving, yet objective, tributes to C's wife, Frances Colenso, by Mandy Goedhals, and to the Colenso daughters, by Jeff Guy. As Goedhals shows, C was, indeed, fortunate in having a wife who not only complemented his own theological interests (she introduced him to F.D. Maurice), but gave him stalwart support in his battles and continued to fight for him and the Zulu after his death. Guy understandably gives prominence to Harriette among the three daughters who inherited their father's passion for justice for the Zulu. Harriette advised the Zulu leaders as her father had. More than that, when Dinuzulu and his uncles were charged with murder and treason, she organised and paid for their defence and with her mother and sister, all elderly, travelled to England to press their suit. Despite Harriette's lobbying and public speaking, the British public and parliament failed to respond, and her belief in the essential justice of the British legal system was shattered. Guy closes with the statement that Harriette's life was a tragic one: in the eyes of the world, perhaps, but such sacrificial lives as her's must have inspired others to devote their lives to seeking justice for the oppressed.

In Part V the book concludes with an exhaustive bibliography of books written by, or jointly with, C, and a select bibliography of books about C, compiled by Fiona Bell and assistants. The production of the book is impressive, although we noticed typographical errors on pp. 298, 321, 322, 323 and 324, and the omission of the main verb on p. 299, line 25.

We applaud the editor's inclusion in the sub-title of «the Crisis of Biblical Interpretation» as, despite C's missionary activities in Natal, it is as a fearless pioneer of critical Biblical interpretation that his memory will remain green beyond South African shores. So it appeared to his fellow townsmen and friends who dedicated a stained glass window in his memory at St. Austell Parish Church, Cornwall, England, in 1887; presumably in sad irony the window depicts the High Priest rending his clothes; the subscribed text is Matthew 26,64!

Roger P. Booth

James J. O'Donnell: *Augustine: A New Biography*. 416 sid. New York: HarperCollins 2005.

It is hard to love Augustine. He stands as the source of some of the most baleful traditions of thought in Western culture. All humans, he held, are born indelibly marked, indelibly marred, by original sin. Human desire, especially sexual desire, is a premier sign and effect of Adam's fall. Unbaptized babies go to hell. Salvation is a question not of human effort, but of divine predestination. The church, to propound spiritual truth and to protect it, should avail itself of the coercive power of the state. These are all Augustinian teachings.

And yet it is hard not to love Augustine. He states his questions and his convictions about the human condition with such ardor that the flames of his ideas leap across the chasm of sixteen centuries from his lifetime into our own. Against the best philosophy of his day, he insisted that the human being was more than a mind sojourning in an inconvenient body. Flesh, he urged, truly is the native home of spirit: body and soul belong together, and together make up the whole person. Memory, he asserted, defines and constitutes self. And love, as he passionately and relentlessly wrote, is the hinge of the soul, the motor of the will. What moves us is not what we know, but what we want. We are what we love.

No living scholar knows the thirteen books of Augustine's *Confessions* better than does O'Donnell. In 1992, he published a definitive three-volume study of the work, an edition of the Latin text together with a wide-flung commentary. Now he has set his hand to



writing a life history of its author. O'Donnell begins his biography with Augustine's great classic; but, knowing his subject as he does, he skillfully evades the traps that Augustine set in the *Confessions* for his later readers. And while treating the full sweep of Augustine's life, he refuses to let Augustine control the story. O'Donnell helps us attend to what Augustine did not confess.

Does this biography live up to its subtitle? Is it, in any substantial way, really «new»? The short answer is an emphatic *yes!* O'Donnell's strategies of reading, his choice and presentation of topics, are admirably innovative. His broad knowledge of the culture and the politics of late antiquity, together with his intimate command of Augustine's own writings, produces a study of enormous range and depth. The multiple tones shading and shaping his discussion — somber and irreverent, sober and playful, effortlessly erudite and effortlessly vernacular — give the book striking freshness and originality. Sometimes Augustine the brilliant performer and ecclesiastical street fighter overwhelms Augustine the thinker in O'Donnell's portrait. And O'Donnell's many contemporary references will have the unfortunate effect of quickly dating his valuable book. (Invoking the Grateful Dead in connection with late antique relic cults will not remain as illuminating as he thinks.) Still, he provides us with fresh ways to look at Augustine's commitments, his obsessions, and his blind spots, and to appreciate how all these shaped his life and, eventually, his times.

This book addresses several crucial issues: why, when Augustine writes the *Confessions*, does he tell his story as he does? Why does he minimize his childhood exposure to the Caecilianist church of his mother? Why does he underplay his faithful attachment to the Manichees? Why does he ignore his own ordination, stopping his narrative in 387? Why does he not mention the Donatists at all? O'Donnell argues that this is because Augustine wished to center his story in Italy, in a purely catholic milieu, far from the disorders of North Africa. In this account, he meets «true» Christianity only in Milan, when he meets Ambrose. And it is that «true» Christianity that he, as bishop, carries with him forever more. «Caecilianism» (and, accordingly, «Donatism») disappears in this retelling. There is only the *catholica*.

O'Donnell's description of Augustine's lifelong campaign against the Donatists is chilling, and gripping. With consummate party discipline and political skill, Augustine and the talented cadre of Caecilianist bishops who were his friends brought the full force of imperial authority and power to bear on this extremely local fight. The result of his success was a Christian population so utterly demoralized that within a few

centuries it disappeared, embracing the new religious message of Islam.

*Augustine: A New Biography* brings all several factors to bear — Augustine's personal past, his theological convictions, his political effectiveness (and ruthlessness), his gnawing social ambitions — in a brilliant review of the Pelagian controversy. With aggressive single-mindedness, Augustine insisted on making Pelagius into his great opponent, though Pelagius resisted the role. As O'Donnell points out, Pelagius resembles no one so much as the younger Augustine, the philosophically attuned catholic optimistically embracing the salvation of the church. That is the Augustine invisible, indeed disowned, in the *Confessions*; but it is an Augustine well attested in those gentlemanly treatises written before the theological revolution of 396. Pelagius had cited these early works in making a case for free will that the older Augustine found offensive. In attacking Pelagius, then, Augustine attacked his own younger self, the one who preceded his re-invention in the *Confessions*.

The book ends with a chiaroscuro appreciation of the multiple Augustines conjured in this volume — Augustine the politician, Augustine the poet of the divided self, Augustine the theoretician of infant baptism, Augustine the anxious sinner, alone on his deathbed, going to his God. But the one it closes on is the one who made all the others possible: Augustine the writer, whose textual afterlife ensures his continuing cultural presence.

As O'Donnell observes, Augustine wrote as if his life depended on it. Perhaps it did. The five million words that he dictated from the time of his conversion until his death amounts to the equivalent of publishing a modern three-hundred-page print book every year for forty years. (And he «wrote» only at night, after meeting his daytime obligations.) However unelevating some of his motivations, however unfortunate his positions and however damaging his successes, Augustine's astonishing literary legacy remains, a monument to his burning intelligence and to his unquiet heart. O'Donnell's vibrant new study brings this imperfect saint to life, both in his wrenching smallness and in his exhilarating grandeur. *Tolle, lege!*

Paula Fredriksen

(förkortad och bearbetad version av en rec. publicerad i *The New Republic*, 11–18 juli 2005, sid. 31–37)



*Erbsünde. Hrsg. Christophe Boureux & Christoph Theobald. Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 120 sid. Heft 1. 40. Jahrgang / März 2004.*

*Concilium* är en tongivande katolsk tidskrift med reformvänlig och ekumenisk teologi. Varje nummer kommer på sju språk, och bearbetar tematiskt och ofta utmanade ett teologiskt, kyrkligt eller samhällligt område. Detta nummer (jag läser den tyska versionen) handlar om det dubiösa begreppet «arvsynd».

Tre artiklar är «dogmens» historia: Bernard Sesboué visar hur tanken på människans «syndafördärv» hos Augustinus utvecklades så att varje människa ses ha en direkt delaktighet i Adams syndande och därmed i Adams skuld — arvsyndsläran. Tanken blev bl.a. ett argument för dop av barn — även barnet har del i Adams synd. *Katolska kyrkans katekes* (KKK § 404 ff) talar fortfarande om arvsynd (ett «tillstånd ... inte en handling») som utplånas i dopet; reformatorisk teologi talar ju i stället om att arvsyndens skuld utplånas i dopet, medan människan fortfarande är hemfallen åt synden.

Kant, Schelling och evolutionismen får i J.-M. Maldamés uppsats ställa sådana frågor som modern teologi har att besvara: hur ser sambandet ut mellan arvsynd, Adams synd och «världens synder» — de som Kristus dött för? Hermann Häring visar att KKK skapar en kompromiss som bara nödortfött för samman aspekter man måste lägga på syndafallsberättelsen: narrativ, historisk, antropologisk och soteriologisk — men inte alls hanterar vår nuerfarenhet av synd. Arvsyndsläran blir då en analytisk nyckel i beskrivningen av människan, inte ett redskap för att förstå det mer centrala, hennes frihet — som därmed blir abstrakt, och hon gör aldrig den konkreta analysen av vare sig sin frihet eller dess gränser.

Tre artiklar behandlar bibliska och interreligiösa frågor. André Wénin går igenom Gen. 2–3 och hur berättelsen där har en närmast arketypisk innebörd — tolkningen finns redan i Jak. 1. Étienne Nodet behandlar en skillnad mellan judiskt och kristet sätt att se på det ondas problem som kosmologi: i stället för den judiska *kippur* — försoningen som bringar ordning — kan de kristna på påsknatten s.a.s. integrera syndens faktum och tala om *felix culpa*, något som (vill jag tillägga) i lutherdomen uttrycks som *simul peccator*. Hermann Häring gör en interreligiös studie av synen på förhållandet mellan det onda i skapelsen och i människan. Intressantast här är förra delen av artikeln, där han antyder hur arvsyndsläran i historien har utformats olika genom att man på olika sätt har förenat fem fasta komponenter: vishet, livsregler, ondskans hot, Kristus som mothistoria, friheten. Här finns alla momenten i dogmats struktur, men i dess olika utformningar anar man att dessa under historiens lopp

har haft olika roller — och här återstår nog en analys att göra.

Den sista avdelningen innehåller fyra uppsatser om arvsyndens som «kulturellt matrix» — mönster för samhällsliv och politik (i Västerlandet, får väl tilläggas). Christophe Boureux, en av två redaktörer för numret, klarlägger några krafter som utnyttjat arvsyndstanken för att skapa lämpliga samhällsstrukturer. Uppsatserna av Golsalv Mainberger och Raymund Schwager visar hur arvsyndsläran i moderniteten får en viktig roll inom ramen för en destruktiv utvecklingstanke: Den kan tolkas som «strukturell synd» och då ingå i ett mönster där människogrupper, t.ex. arbetslösa, betraktas som mer eller mindre nödvändiga offer. Den kan också ses i ett evolutionärt perspektiv, där människans utveckling, av t.ex. tankeförmågan, skapar ond konfrontation mellan livsmönster.

Den för arvsyndsläran avgörande frågan om universellt och individuellt ställs tydligast i Peter Hünermanns uppsats «Erfahrung der Erbsünde?». Artikelns utgångspunkt är att det teologiska sättet att ställa frågan — bestämd som det universellt onda versus Kristus, enskild person, som frälsare — är annorlunda än det etiska, där tanken på kollektiv skuld är icke förenlig med tanken på personligt ansvar. Den väg ur dilemmat Hünermann antyder är att den mänskliga friheten är möjlig att förverkliga bara som ett kommunikativt skeende, den är «responsorisk».

I den andre redaktörens, Christoph Theobalds, omfattande och läsvärda *relecture* av numrets artiklar förs Hünermanns fråga vidare och beskrivs som dubbelheten teologi — antropologi. I detta sätt att formulera frågan pekar väl redaktionen på hur man vill göra den omläsning av syndbegreppet som numrets samlade artiklar syftar till. Man vill lämna det (ofta katolska) mer abstrakta sättet att tänka till förmån för en mer erfarenhetsinriktad arbetsmodell. Kanske lyckas man inte riktigt: alla tar ändå mer eller mindre avstamp i den mer traditionella formen. Detta har, som ofta i katolsk teologi, den positiva effekten att man inte är fixerad vid «fundamentalismens» frågor om Genesisberättelsens historicitet, negativt att man gärna för kanske alltför universella resonemang. Theobald är emellertid medveten om faran och diskuterar det historiskas roll i termerna att syndens ursprung är en sak, dess begynnelse en annan — men stannar där.

Här tror jag *Concilium* ger upp för lätt — det är naturligtvis dilemmat för en tidskriftsredaktion som har bestämt sig för att låta diskussionen löpa inom ramar man fastlagt. Min fråga handlar om hur man i skärningen mellan evolutionism och monogenism gör med den paulinska Adam-typologin (diskussionen finns redan hos Rahner, *SzTh* I med anledning av *Humani generis* 1950): Paulus förutsätter ett orsaks-

samband mellan ett individuellt historiskt skeende och ett universellt förhållande både när det gäller Adam och när det gäller Kristus. När författarna i *Concilium* nu fokuserar på människans frihet, gör man det inte onödigt svårt för sig genom att tänka människan-utan-synd som enbart en abstraktion, bara beskrivbar i den irreala mytens form? Hur skulle man kunna formulera sig om ett syndafall inom historiens ram?

Frågan blir extra brännande i mötet med luthersk spiritualitet, där syndafördärvet är en viktig komponent i människosynen och frälsning ganska entydigt är utplånandet av syndaskuld. Senast lutheranen/ekumenen Robert W. Jenson (*Systematic Theology* 2, 1999, s. 150) beskriver det att vara människa som att ha del i historien om människan, och då har fallet skett «within created time». Innebörden är väl att — i synnerhet för en evolutionist (!) — någonstans i det mänskliga medvetandets utveckling måste det ha funnits en punkt där hon blev moralisk varelse, och vid vilken hon bröt mot den gudomliga ordningen. Dessförinnan måste det ha funnits någon sorts utillstånd utan synd — men fanns det då något ont? — och därefter finns någon sorts förblivande fördärv.

Här följer sig också naturligtvis ett helt komplex av frågor om de bibliska berättelsernas (och den kristna ritens) karaktär och funktion i frågor om moral och gudskunskap. Mycket handfast finns här också nyckelfrågan i samtalet om rättfärdiggörelseläran — hur man ska förstå människans radikala bortvändhet från Gud? In i den dialogen stiger inte *Concilium* i detta nummer. Och det är ju synn.

Peter Bexell

Rowan Williams: *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*. 129 sid. Darton, Longman & Todd, London 2005.

När *The Sarum Theological Lectures* för femte gången skulle anordnas inbjöds Rowan Williams som då nyligen hade blivit den etthundrafjärde ärkebiskopen av Canterbury. Han valde att i de fyra föreläsningarna i Salisbury Cathedral den 5–15 maj 2003 föreläsa om fyra aspekter av temat *The Quest for the Historical Church*. Det är dessa föreläsningar som nu har bearbetats och utgivits i bokform.

De flesta av *STK*:s läsare inser säkert att föreläsningsseriens namn är en med avsikt illa dold hänvisning till Albert Schweitzers epokbildande verk *Von Reimarus zu Wrede* som när det översattes till engelska fick namnet *The Quest of the Historical Jesus*. Schweitzer menade att de bedrog sig som inte insåg att den historiske Jesus faktiskt tillhörde sin egen tid. Om den historiske Jesus befrias från de kyrkliga

bojor som han under århundraden burit, kommer han att återvända till sin egen tid med samma nödvändighet som den frigjorda pendeln rör sig tillbaka till sitt ursprungsläge. Resultatet av Schweitzers kritiska granskning av Jesusforskningen var alltså i första hand negativt; han hävdade att den Jesus som rationalismen, liberalismen och den dåtida teologin hade skulpterat och så stolt förevisade allmänheten aldrig har funnits.

Även Williams vill göra läsaren uppmärksam på skillnaderna mellan dåtid och nutid. Det är knappast troligt att kristna från olika tider och olika platser är överens bara för att de använder samma begrepp. Men Williams' bok skiljer sig från Schweitzers i avgörande avseenden. Williams menar att det är värdefullt att studera kyrkohistorien (94): «[t]o engage with the Church's past is to see something of the Church's future.» I introduktionen påpekar han att varken konservativa eller liberala teologer har studerat kyrkohistoria med en sådan teologisk förväntan: traditionister förväntar sig sällan att bli överraskade av historien eftersom de håller före att de tror, talar och handlar på samma vis som tidigare generationer av kristna; risken för progressiva är att de menar sig inget alls ha att lära av historien.

Williams pläderar för att man bör närma sig kyrkohistorien (97) «with a confidence that something in the tradition itself will provide the life and energy to remould the Church's present life.» Han hävdar att de ortodoxa, romersk-katolska och protestantiska delarna av kristenheten förenas i att de alla tre är *ressourcement* snarare än bara *innovation* eller *repetition*; med detta menar han att de alla tre på ett konstruktivt vis kan utvinna något ur historien, snarare än att historielöst uppfinna eller aningslöst upprepa. Det bör kanske påpekas att han givetvis inte förespråkar ett okritiskt eller apologetiskt förhållningssätt till det förflutna (110): «it will not be a spiritual one if it is not also critical.»

Generellt sett har kristna varit intresserade av historien; det har, som Williams uttrycker det, funnits (8) «a strong investment in history». Orsaken är (91) «Christianity's special emphasis on redemption as an event with a particular location and date». Denna övertygelse att historiska händelser har haft avgörande betydelse får dock inte medföra att historien inte skulle tillåtas ha sin gång. För bibeltolkningen innebär detta att den enda uppgiften idag för exegeter och andra bibelutläggare knappast kan vara (105) «to reconstruct what was going on in the minds of the human authors of Scripture.»

Det kanske tydligaste draget i boken är att förf. distanserar sig från dem som menar att det kristnas uppgift idag är att vrida tillbaka klockan för att åter skapa den perfekta urkristendomen innan grekisk filosofi, katolsk «gärningsrättfärdighet», «påveväldet»

m.m. föörenade källsprånget. Williams betonar att det aldrig har funnits ett paradiskt urtillstånd i kyrkan med frihet, jämlikhet och syskonskap.

Ett andra huvuddrag är att han kartlägger såväl kristendomens huvudfåra som några av dess många bifloder och även de fördämningar uppströms som inte bereddes möjlighet att fortsätta färden nedför berget. Han hävdar att studiet av dessa bifloder och fördämningar är (102) «one of the most important critical resources we can bring to a mature understanding of the Church.» Samtidigt påpekar han att detta givetvis inte får ske okritiskt. Inte allt som inte kom att tolereras av majoriteten är bra bara för att de som tillhörde dessa grupper blev motarbetade och inte sällan skamligt behandlade. Biflodernas gondoljärer är (103) «at least as strange as any <orthodox> voices from the past.»

I det andra kapitlet diskuteras bl.a. det faktum att så många led martyrdöden under tidigkristen tid. Detta ämne är högst relevant idag: dels mötte fler martyrdöden under 1900-talet än under något tidigare århundrade, dels genomgår martyrbegreppet för närvarande en radikal förvandling, eftersom s.k. «själv-mordsbombare» motiverar sina drakoniska dåd med en martyrologisk terminologi. Av dessa två skäl hade rec. här önskat ett mer problematiserande förhållande till *martyr*-begreppet. Det vore djupt orättvist att påstå att Williams ger uttryck för ett svärmiskt förhållande till martyrskapet, men det finns avsnitt som, lästa i ljuset av nära nog dagliga rapporter om självmordsbombare, ger en på gränsen till besk eftersmak.

I bokens tredje kapitel studeras reformationstidens teologer och teologier. Överlag är detta en välvillig läsning av reformatorernas önskan att vara teocentrika (78): «the touchstone of Protestantism is witness to the liberty and priority of God's act.» Samtidigt gör han läsaren uppmärksam på två av protestantismens svaga sidor: W. H. Audens sonett får ge ord åt skillnaden mellan den ångestridne Luther och de understundom välbärgade och välmående lutherna: «And men and women of the world were glad, Who'd never cared or trembled in their lives.» Han frågar sig även hur det kommer sig att just protestantismen har en påfallande fallenhet att förväxla eller t.o.m. identifiera nationalism och kristendom.

Williams ger sina läsare nyttiga påminnelser: elegant presenterar han såväl gamla sanningar på ett nytt sätt som nya perspektiv på gamla texter. På blott drygt hundra sidor brödtext behandlar han med hjälp av kyrkohistorien några av de mest centrala frågorna i modern teologi. Alla de som ställer sig frågan *why study the past?* gör gott i att ta del av Williams välavvägda, välformulerade och tankeväckande svar.

Jesper Svartvik

Lars Bergström: *Döden, livet och verkligheten: Essäer. 198 sid. Bokförlaget Thales. Stockholm 2004.*

1973 avgick Ingemar Hedenius som professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet. Han efterträddes följande år av Lars Bergström, som tidigare varit docent i samma ämne vid Stockholms universitet. 1987 återvände han som professor till huvudstaden och var verksam där fram till sin pensionering 2002.

Bergström har varit en mycket aktiv akademiker även om han tidigare endast skrivit två böcker på svenska: *Objektivitet* (1972) och *Grundbok i värde-teori* (1990. 2:a uppl 1992). Däremot har han skrivit ett stort antal artiklar på svenska och engelska framför allt inom moralfilosofi, värdefilosofi och vetenskaps-teori. Han har dessutom varit och är fortfarande aktiv i flera filosofiska och lärda sällskap och sedan starten 1980 är han redaktör för *Filosofisk tidskrift*. Sedan många år har han också varit en av ledarna för ett internationellt forskningsseminarium i *Philosophy of Science* vid Inter-University Center i Dubrovnik. Han är m.a.o. en mycket meriterad och även utomlands känd och respekterad filosof.

Bergström kan sägas tillhöra den tredje generationen av analytiska filosofer i Sverige, som började med Axel Hägerström och Adolf Phalén och följdes av Ingemar Hedenius, Anders Wedberg, Konrad Marc-Wogau och Manfred Moritz, som i sin tur följdes av bl.a. Sören Halldén, Göran Hermerén, Dag Prawitz och Lars Bergström.

Medan den första och andra generationen analytiska filosofer överlag intog en mycket negativ inställning till «metafysiken» och metafysiska spekulationer om t.ex. själen, Gud, livet efter döden och livets mening, har den tredje generationen visat en större tolerans och öppenhet för dessa och liknande frågor. Även en del svenska teologer som t.ex. Anders Nygren och Ragnar Bring tog intryck av den analytiska filosofins ursprungliga negativa syn på metafysiken, medan en del av nästa generations teologer som t.ex. Hampus Lyttkens, Jarl Hemberg och Anders Jeffner visat en större öppenhet för metafysiska frågeställningar.

Mönstret går igen och man kan fråga vilken skillnad det är mellan att spekulera om metafysiska frågor i egenskap av analytisk filosof jämfört med att fundera över de «eviga frågorna» i egenskap av «analytisk teolog»?

Min personliga erfarenhet har varit den att medan båda grupperna hyllar de empiriska vetenskapernas och den rationella analysens regler, skiljer de sig i synen på religion i allmänhet och kristendom i synnerhet. Mitt intryck är att svenska filosofer sedan 1940-talet som regel varit ateister eller agnostiker, medan svenska teologer som regel varit religiöst troende i en eller annan form. Detta borde enligt vetenskapens

spelregler inte ha påverkat resultaten, men det tror jag det många gånger har gjort. Medan svenska analytiska filosofer haft en benägenhet att undervärdera *Bibelns*, de kristna traditionernas och de religiösa upplevelsernas betydelse, har svenska analytiska teologer på motsvarande sätt haft en tendens att övervärdera betydelsen av sina egna personliga förutsättningar. Detta märktes inte minst under tro- och vetandebatten i början på 1950-talet och den nästan lika intensiva debatt som följde utgivandet av Bertrand Russells *Varför jag inte är en kristen* i slutet på samma decennium. Det är först på senare år som svenska filosofer och teologer verkar ha insett att det finns fler alternativ än ateism och kristendom att ta hänsyn till.

Både titeln på Bergströms nya bok, tonen och framställningssättet påminner en hel del om Sören Halldéns bok *Universum, döden och den logiska analysen*, som kom ut första gången 1961 och sedan dess getts ut och tryckts om flera gånger, vilket vittnar om att den funnit sin publik bland studenter och en intresserad allmänhet.

Jag tror att Bergströms bok också kan komma att läsas och uppskattas av många, både av tvivlare och troende. Detta beror inte bara på att han valt — för de flesta — mycket intressanta frågor, utan kanske framför allt på hans sokratiska och ofta humoristiska sätt att närma sig de eviga frågorna. Hans ambition har varit att boken skall kunna läsas av i stort sett vem som helst. Han har försökt undvika att drunkna i detaljer, tekniska utredningar, idéhistoriska referenser, och hans sätt att undvika att namnge kända filosofer blir i vissa fall mycket roliga.

I förordet och på bokens baksida ger författaren exempel på eviga frågor som diskuteras i boken, men jag tror att en enkel uppräknig av de femton kapitlens rubriker ger en mera rättvisande bild av bokens innehåll. Han diskuterar i tur och ordning följande ämnen: döden, framtidens oundviklighet, handlingsfrihet, livets mening, verklighetens natur, förnuftiga tankar, andras upplevelser, evigt liv, människovärde, absolut sanning, animalisk kost, tankens kraft, jagets karaktär, möjliga världar och varats obegriplighet.

Även om jag inte håller med om alla av Bergströms slusatser, är det i de flesta fall möjligt att följa hans resonemang och han vinner ofta poänger med sin lågmälda humor. Det är egentligen bara på ett ställe som jag satt ett frågetecken. Det är när han i kapitlet om möjliga världar slutar med att säga: «Det lönar sig nog inte att spekulera mer om detta. Det låter som dålig teologi. Eller kanske kort och gott: som teologi» (s. 186).

Även om jag kan hålla med om att mycket av den teologiska litteratur som jag läst har varit dålig eller i många fall svår att förstå, så ger det ändå ett nonchalant intryck att påstå att teologi per definition är att lik-

ställa med «dålig teologi». Det tycker jag är dålig stil och en oförtjänt känga i baken på många seriösa teologer, som i sina resonemang utgår från föreställningen att det existerar ett eller flera högre väsen, som vi visserligen inte kanske kan *vet* så mycket om, men som vi ändå kan resonera om.

Denna spricka i fasaden kanske vittnar om att Bergström egentligen inte är så öppen och tolerant som han vill ge sken av. Med utgångspunkt från Bergströms publikationslista, verkar han ju inte precis ha förläst sig på teologisk litteratur. Så man undrar hur han kommit fram till sin ståndpunkt. Bortsett från det har Bergström skrivit en mycket läsvärd och stimulerande bok och förlaget kunde gott ha kostat på boken en ytterligare korrekturläsning och en innehållsförteckning.

Stefan Andersson

Svante Nordin: *Ingemar Hedenius. En filosof och hans samtid. Natur och Kultur 2004. 563 sid.*

Svante Nordins nya bok om Ingemar Hedenius, som ingår i Vitterhetsakademiens serie *Svenska lärde*, kan ses som en fortsättning och fördjupning av hans tidigare bok om svensk filosofi *Från Hägerström till Hedenius. Den moderna svenska filosofin* (1984). Den utgör också det senaste bidraget till en växande litteratur om Hedenius och den s.k. «tro och vetande-debatten», (se min artikel «Tre böcker om Ingemar Hedenius» *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 2/2003) som enligt vissa postmoderna svenska teologer (se t.ex. Mattias Martinsons artikel «Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige» i *STK 4/2004*) anses passé och i väsentliga stycken vara «... en tradering av en förlegad problembild» (s. 153). Huruvida kravet på att ha goda skäl för vad vi håller för sant blivit omodernt eller inte, skall jag inte gå in på här, utan bara konstatera att Nordin skrivit en mycket intressant och väldokumenterad bok om en av Sveriges mest inflytelserika filosofer under 1900-talet. Även om Nordin naturligtvis bygger sin framställning på Hedenius egna publicerade skrifter och andras, har han också använt sig av sakkunnigutlåtanden och överklaganden, men framför allt utnyttjat ett omfattande brevmaterial som han använt med framgång.

Nordins bok är mycket mer än en gängse biografi. Författarens ambition har varit att «... förstå Hedenius utifrån hans egna förutsättningar och i hans egen tid. Jag vill genomföra en historisering av gestalten, se honom på distans, i imperfektum. Detta utesluter inte en moralisk bedömning, men biografens metod måste vara en moralisk pointillism, som söker sanningen

genom den samvetsgranna sammanställningen av nyanser» (s. 11).

Vare sig Nordin ger sig in på psykologiska, filosofiska eller kulturhistoriska analyser präglas hans resonemang av en balanserad och kritisk inlevelse. Hedenius var uppenbarligen en person med mycket starka känslor och råkade lätt i affekt. Liksom den filosof — Bertrand Russell — som enligt Nordin hade det största inflytandet på honom (s. 354 och 514) intog han ofta den något paradoxala attityden att hata en gud vars existens han sade sig tvivla på. H. S. Nyberg skrev mycket träffande: «Det finns ingen Gud och Hedenius är hans profet» (s. 518). Detta hat riktades i hög grad mot det icke-existerande objektets försvarare.

För den som vill psykologisera denna attityd ligger det nära till hands att misstänka ett bakomliggande djupt oupplost Oidipuskomplex. Det är också vad Sven Stolpe är inne på i sin recension av Hedenius bok *Helvetesläran* (1972) när han skriver att: «Hedenius rasar endnu i 60-års aldern som en ung, fornærmnet og fortryckt skoledreng.» Stolpes tolkning kan enligt Nordin «... te sig lockande... Men den är uppenbart en förenkling och den har inget verkligt stöd i vad Hedenius själv sagt om saken» (s. 36).

Även om det fanns ett gymnasialt drag i Hedenius kritik av kristendomen och dess försvarare, kunde han ju i sak ha haft rätt, men i så fall lär vi aldrig få veta det, vilket vi bör få, om de som tror på den dubbla utgången visar sig ha rätt. Huruvida denna ungdomliga sida av Hedenius skall ses som något positivt eller som något negativt, beror ytterst på tycke och smak. I det långa loppet hade nog Hedenius emellertid vunnit fler anhängare för sina övertygelser, om han resonerat mera sakligt och utelämnat de personliga påhoppet.

Det kan inte råda någon tvekan om att Hedenius kritik av kristendomen påverkade den stora allmänheten, men dessutom var det flera svenska teologer som gjorde Hedenius kritik till utgångspunkt för sitt eget teologiska tänkande, som t.ex. Jarl Hemberg, Anders Jeffner och Hampus Lyttkens. Men hans inflytande på svensk filosofi var kanske ännu större. Under påverkan av vännen Anders Wedberg övergav Hedenius med tiden Uppsalafilosofins metoder till förmån för idéer de fann hos två engelska filosofer: Bertrand Russell och G. E. Moore. Det var deras syn på begreppsanalys som kom att leda in Hedenius på nya banor. Även om Russell och Moore intresserade sig för olika områden inom filosofin, hade de en gemensam syn på vad filosofi bör gå ut på och det är i första hand att finna definitioner för de grundläggande begreppen och då särskilt skilja mellan sådana begrepp som går att definiera och sådana som är odefinierbara, dvs. omöjliga att analysera i andra termer, som t.ex. begreppen «tid» och «god».

Den 28 november 1947 utnämndes Hedenius till professor i praktisk filosofi i Uppsala. Nu hade han nått en sådan maktposition att han på ett mycket påtagligt sätt kunde vara med och se till att endast «renläriga» anhängare av den nya vetenskapliga filosofin fick framgång i Sverige. Även om han själv inte var någon baddare på symbolisk logik och sällan använde sig av den, var det den som nu upphöjdes till måttstock för vad som var vetenskapligt. Med åren insåg han emellertid logikens begränsningar och oroad sig för att filosofins historia inte gavs tillräcklig uppmärksamhet.

Hedenius uppfattades länge som radikal och de unga lyssnade på honom. Våren 1967 talade han vid en artistafton för Russell-tribunalen på Moderna Museet i Stockholm och sa att «USA bär skulden för Vietnamkriget» (s. 354). Detta väckte en hel del ont blod, men Russell belönade honom med ett tackbrev, som hittills varit okänt för Russellforskningen, för hans insatser. Trots Hedenius syn på Vietnamkriget var hans syn på kommunismen inte populär bland den nya vänstern. Han började nu uppfattas som reaktionär, något som han hade svårt att smälta.

Hedenius skrev nästan 30 böcker och ett stort antal debattartiklar i *DN*, som hade stort genomslag. Han kände personligen en stor del av den svenska kultur-eliten, och på sina 524 sidor hinner Nordin gå igenom mycket intressant, som jag inte haft utrymme att gå in på här.

Nordin avslutar sin bok, som säkerligen kommer att läsas med stor behållning av många, med orden: «I hela sitt liv sökte han det omöjliga, försoningen med tillvarons grundvillkor. Han fann den aldrig.» Men det är många som med Hedenius och Russells inställning till sanningen funnit inspiration att inte tro på något för vilket vi saknar goda skäl.

Boken är försedd med ett 20 sidor långt personregister; den vore också värd ett lika heltäckande sakregister.

*Stefan Andersson*

Erik C. Owens, John D. Carlson, Eric P. Elshstain (eds.): *Religion and the Death Penalty. A Call for Reckoning*. xxiv + 294 sid. William B. Eerdmans, Grand Rapids 2004.

Denna bok, en samling av tjugo artiklar, till stor del emanerande från två konferenser i Chicago 2002, är fast förankrad i och återspeglar sin tid och sitt rum. Alltså, scenen är USA och tiden det tidiga 2000-talet. Några händelser återkommer också gång på gång, attentatet i Oklahoma City 1995 med dess påföljande avrättning av Timothy McVeigh 2001, attentaten i

New York och Virginia 2001 och guvernör George Ryans beslut 2003 att genom att utöva sin benådningsrätt omvandla eller helt upphäva straffen för samtliga 171 dödsfångar i Illinois. Inriktningen på situationen i USA är så genomgående att Paul Simon utgör ett undantag när han påminner om i vilket sällskap av länder USA i denna fråga har hamnat, och att många i andra länder p.g.a. dödsstraffet uppfattar USA som ociviliserat.

Avery Dulles artikel om den katolska synen på dödsstraffet är sådan att många katolska tänkare i Europa skulle uttrycka sig annorlunda. Dulles viktigaste poäng är att den katolska synen på dödsstraffet inte förändrats och han avvisar dem som antingen ser en förändring där den katolska kyrkan är på väg att helt avvisa dödsstraffet eller menar att det endast är tillåtet för att skydda samhället mot förbrytaren, vilket i praktiken skulle göra dödsstraffet omöjligt att tillämpa i ett ordnat samhälle. Dulles menar istället att dödsstraffet också kan tjäna som moraliskt försvar mot brottslingen och att även om dödsstraffet bör tillämpas sällan på grund av sina många brister så bör det kunna utdömas och verkställas. Vilka brottslingar Dulles menar att det vore riktigt utifrån katolskt tänkesätt att avrätta framgår inte och han noterar enbart att påven vädjade om nåd även för Timothy McVeigh.

Domaren i USA:s högsta domstol och katoliken Antonin Scalia kommer till helt andra slutsatser än Dulles. Scalia förstår lagstiftning, och då särskilt USA:s konstitution, som dokument att tolka utifrån sig själva och inte utifrån nutiden, han motsätter sig alltså tanken på en «levande» författning. Inte heller menar han att katolsk tro ändrats. — Vad än påven må ha sagt — så vänder Scalia sig mot det avvisande av vedergällningen som bas för straff till förmån för skyddsbehov som nu, till skillnad från klassisk katolsk tro (enligt Scalia), kommer från Vatikanen. Utifrån tanken på den fria viljan och människans möjlighet att välja menar Scalia att straff, även dödsstraff, är rätt och något den brottslige förtjänar. Förutom Simon är Scalia den ende som diskuterar förhållandet till omvärlden när han menar att det avvisande av dödsstraffet som påven framfört endast borde appliceras på det efterkristna och sekulära Europa där det har sina rötter och inte på det kyrkliga USA där de många kristna gör tanken på ett välförtjänt straff accepterad.

I sin artikel om ett protestantiskt perspektiv på dödsstraffet framför Gilbert Meilaender tankar nära Scalias när han menar att dödsstraffet blir mest problemfritt i en stat vars invånare delar en religiös världsbild. Då blir dödsstraffet inte på samma sätt något absolut utan ett sätt att överlämna någon till Gud och hans dom. Meilaender avvisar också med emfas sådant som i Sverige gått under beteckningar som «världsideologi» och «stark stat» vilka han kopplar till ett

totalitärt samhällsskick — snarare uppehålls staten med straffet som en rätt vedergällning. Påfallande är att vedergällningstanken, för 30–40 år sedan även i USA uppfattad som den mest svärförsvarede motiveringen för straff och dödsstraff, är en tanke som nästan alla artikelförfattare relaterar till och flera framför som grundläggande i deras straffsyn.

Mario Cuomo avviker dock när han som katolik under hela sin offentliga verksamhet högljutt och absolut avvisat dödsstraffet, under större delen av tiden utan stöd av kyrkliga uttalanden. Därför motiverar han inte gärna sin position utifrån sin tro. Cuomo och Jeanne Bishop, utifrån hennes erfarenhet som försvarsadvokat och anhängig till mordad, tar upp problemen med dödsstraffet som uttryck för vrede och särskilt tanken på det som ett sätt för efterlevande att nå «closure» och visar på baksidorna av dessa i dag viktiga motiv för dödsstraffet i USA.

Även om debatten kring särskilt katolsk teologi och dödsstraff är ett av bokens tydliga teman, så är bredden stor med artiklar som behandlar dödsstraffet även ur judiskt och muslimskt perspektiv. Mest intressant är nog en artikel av Michael Westmoreland-White och Glen Stassen om dödsstraffet ur ett bibliskt perspektiv där genomgången av bibelställen leder till resultatet att det traditionella bruket av många ställen till dödsstraffets försvar inte håller och att inte minst Nya testamentet och, framför allt, Jesus, i sin undervisning och genom sitt kors, avvisar dödsstraffet.

Som vissa av författarna påpekar är debatten för eller emot dödsstraffet politisk snarare än akademisk. Viktiga röster ur den politiska debatten som Cuomo, Ryan och Frank Keating, alla tidigare guvernörer, hörs. Dessa tre representerar också var sin linje i synen på dödsstraffet. Cuomo avvisar det av principiella skäl såsom att det förnedrar både individen och samhället, Keating menar att det oskyldiga människolivet ska bevaras medan vissa förverkat sin rätt att leva, och Ryan, slutligen, började som dödsstraffsförespråkare men fann till sist så många fel i rättssystemet att risken att oskyldiga avrättades var stor. Hans försök att reparera systemet slutade i att han tömde dödshuset.

Boken slutar med notisen att en större andel av dem som avvisar dödsstraffet är påverkade i detta av sin tro än av dödsstraffets anhängare. I bland annat sådana siffror spårar E. J. Dionne ett ökande avståndstagande från dödsstraffet bland konservativa och kristna.

Detta är en samling av artiklar med betydande spännvidd där den genomsnittliga attityden tycks sammanfalla med Illinois där den är sammanställd: Dödsstraffet är rimligt, men...?

*Martin Bergman*

*Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Herausgegeben von Helmuth Vetter unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi. Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005. 699 sid.*

Var intellektuell tradition har sin egen terminologi. Visserligen delar man många av de viktigaste termerna, men innebörden kan vara mycket olika. Den insikten drabbade mig när jag för några år sedan skulle slå upp begreppet erfarenhet i ett av de större engelska filosoflexikonerna. Erfarenhet är ett begrepp som varit centralt i såväl den teologiska som den filosofiska diskussionen under ett antal hundra år. Trots det kunde jag inte hitta det i det lexikon som stod till mitt förfogande.

För den fenomenologiska traditionen finns nu ett utmärkt hjälpmedel i form av *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* som är en innehållsrik men samtidigt smidig volym i det tyska förlaget Meiners Philosophische Bibliothek (band 555). Utgivaren Helmuth Vetter, professor vid universitetet i Wien och Heideggerexpert, gör i förordet anspråk på att detta skulle vara det mest kompletta fenomenologiska lexikonet hittills, och jag tror honom gärna efter att ha läst några artiklar här och var. Förtjänsten med ett lexikon som så tydligt relaterar sig till en viss filosofisk tradition är att man kan förvänta sig vad man skall hitta samtidigt som lexikonet undviker den pinsamma illusionen om att representera hela filosofin, som i det engelska lexikon jag nämnde ovan.

Vad skall man då förvänta sig av detta omfångsrika men ändå inte voluminösa lexikon? Framför allt förhåller man sig till den tyska och den franska fenomenologiska traditionen. «Grundgenerationen» utgörs av Edmund Husserl och hans två studenter Martin Heidegger och Max Scheler. Sedan har man tagit hänsyn till både viktiga efterföljare till dessa och till de fenomenologer vars verkan i samtiden bedömts som störst, t.ex. Sartre och Merleau-Ponty, liksom Lévinas och Ricoeur. Slutstreck har dragits vid den tyske filosofen Bernhard Waldenfels, emeriterad professor vid Ruhr-Universität Bochum.

Det viktigaste av allt är emellertid att lexikonet är användbart. Här tycker jag att det ger allt vad man kan önska. I artikeln «Gott, Göttliches» som är författad av utgivaren själv får man i knappa sju spalter en komprimerad men god genomgång av vad Husserl, Scheler, Heidegger och Lévinas har haft att säga i frågan. Viktiga fenomenologiska grundbegrepp som «Intentionalität» och «Lebenswelt» återfinns givetvis, liksom det inom samtida fenomenologi så viktiga begreppet om den andre, «Anderer». I varje artikel ges en kort karakteristik av de viktigaste bidragen i frågan och en förkortad litteraturlista. Den sistnämnda kan dechiffreras med hjälp av litteraturförteckningen.

sig även fungerar som en rekommendation för vidare läsning.

Inte mycket mer behöver sägas om *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* än att den är ett utmärkt praktiskt hjälpmedel både för den som är färd med att orientera sig i den fenomenologiska traditionen och för den som behöver hjälp med en kortfattad översikt över vad som sagts om ett visst begrepp. Och givetvis finns begreppet «Erfahrung» med.

Ola Sigurdson

## Resumé av doktorsavhandling

Johan Modée: *Artifacts and Supraphysical Worlds. A Conceptual Analysis of Religion*. 243 sid. CTR, Lunds universitet, Lund 2005. Diss Lund.

Vad begreppet «religion» betecknar är en mycket omtvistad fråga inom åtskilliga akademiska discipliner, varför det också är oklart vad religion som universell företeelse är. Därför är det angeläget med en klargörande filosofisk analys av vad ett generellt vetenskapligt religionsbegrepp kan vara, vilket är vad jag lagt fram i min avhandling.

Säg att vi analyserar ett givet *kulturellt objekt*. Om detta kulturella objekt är en religion så gäller följande tes:

(R) *X* är en religion om och endast om *X* är en artefaktsamling som har den egentliga funktionen att representera en suprafysisk värld.

En artefaktsamling enligt (R) består dels av *representationer*, dels av *övriga rekvisita*. Representationer utgörs av (a) *mimeriska* och (b) *verbala* representationer. Övriga rekvisita i artefaktmängden kan utgöras av *rituell handlingstyp*, *symboler* och *redskap*. Dessa är ej representationer. Deras egentliga funktion måste istället anges i en *manual*. Som helhet kan dock en artefaktsamling ses som en representation i sig, givet dess representativa funktioner och de manuskonventioner som föreligger.

Enligt (R) representerar en artefaktsamling en *suprafysisk värld*. Detta slags värld utgörs av beskrivningar av metafysiskt ickefysiska substanser och kausala relationer, såsom föregivna förutsättningar för existentiell välfärd relaterad till en viss beteendenorm.

Argumentet i avhandlingen är att denna analys håller *a priori*, som en förförståelse av vad religion är som universell företeelse, och med *a posteriori* nödvändighet i varje enskilt fall.

UNIVERSITETS BIBLIOTEKET

2006-01-

LUND