

ARTIKLAR

SEPARATIONEN MELLAN JUDENDOM OCH KRISTENDOM

Magnus Zetterholm (magnus.zetterholm@teol.lu.se)
Lunds universitet

Abstract:

This essay aims at explaining some mechanisms behind the separation between Judaism and Christianity. It is argued that the traditional view on Paul's relation to Judaism, which is founded on normative theology, leads to a distorted picture of the separation process. From assumptions derived from the most recent studies on Paul's relation to Judaism it is argued that non-Jews who were attracted to the early Jesus movement had previously been in contact with Jewish groups and were encouraged to live a Jewish life of sorts. Paul, however, argued that non-Jews should remain non-Jewish and should refrain from "idolatry" but also from expressing their relation to the God of Israel through the Torah. This left the non-Jewish adherents of the movement without a clear religious identity and eventually gave rise to a movement within the non-Jewish part of the movement aiming at creating a collegium of their own, stripped from Jews but claiming Jewish traditions, such as belief in Jesus-the-Messiah.

Key words:

Parting of the Ways, Paul, Ignatius of Antioch, anti-Judaism

Inledning

Det är i dag närmast en självklarhet att judendom och kristendom är två olika religioner som inte har särskilt mycket gemensamt. Judisk och kristen rit och teologi skiljer sig åt på ett markant sätt och även om vissa helger är gemensamma så är innebörden inte densamma. Påsk, till exempel, firas i judisk tradition till minne av uttåget ur Egypten, medan den kristna påsken firas till minne av Jesu död och uppståndelse. Ofta är det just Jesusgestalten som anges som den stora skiljelinjen mellan judendom och kristendom. Judar som tillhör någon de tre stora huvudgrupperna ortodox judendom, reform- och konservativ judendom, tänker sig inte att Jesus från Nasaret är det judiska folket messias.

Under antiken fanns emellertid ingen motsättning mellan judisk identitet och tron på Jesus som det judiska folkets messias. Jesus var, enligt evangelierna, jude och växte upp i en sannolikt from judisk familj som exempelvis vallfärdade till Jerusalem vid påsk.¹ Att de första lärjungarna också var judar och att Jesus tycks ha riktat sig huvudsakligen till det judiska folket är inte heller speciellt kontroversiellt. Också Paulus ger i Fil 2:4–6 en självbiografisk presentation där han betonar sin judiskhet:

Ja, om någon tror att han kan förlita sig på något yttre, så kan jag det ännu mer, jag som blev omskuren på åttonde dagen, som är av Israels folk och Benjamins stam, en hebré född av hebreer, i laglydnad en farisé, i trosiver en kyrkans förföljare, i rättfärdighet efter lagen en oförvitlig man.²

I Gal 2:15 skriver Paulus rent ut, angående sig själv och aposteln Petrus, att de är "judar [Ἰουδαῖοι] till födseln, inte hedningar och syndare".

Det faktum att det som skulle komma att bli kristendom otvivelaktigt började inom andra templets judendom gör att frågorna

¹ Luk 2:41.

² Översättningar från Bibeln är, om inte annat anges, hämtade från Bibel 2000. Den grekiska texten är hämtad från *Novum Testamentum Graece*, utgiven av B. & K. Aland *et al.*, 27 utg., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

om när, hur och varför det skedde en splittring mellan dessa "religioner" blir aktuell. Varför anser majoriteten av judar och kristna att judisk och kristen identitet är oförenliga, trots att de uppenbarligen gick att förena i antiken – och för övrigt inom den moderna messianska judiska rörelsen?³ Hur kan det komma sig att det i dag föreligger ett närmast antitetiskt förhållande mellan judendom och kristendom?

Separationsprocessen – en ny frågeställning

Dessa frågor om separationen mellan judendom och kristendom är relativt nya, vilket bland annat sammanhänger med att relationen mellan judar och icke-judar problematiserats under de sista decennierna. Enligt den tidigare förhärskande uppfattningen avskildes "kristendomen" från "judendomen" mycket tidigt,⁴ huvudsakligen beroende på anhängarnas tro att Jesus var den utlovade messias och på antagandet att judiska anhängare slutade följa den judiska lagen. Även om idén att det föreligger en grundläggande motsättning mellan judendom och kristendom har rötter i antiken så är det sannolikt Ferdinand Christian Bauers tolkning av en djup kontrast mellan en partikularistisk, judiskt orienterad kristendom och en universalistisk form av kristendom där den judiska lagen spelat ut sin roll, som kommit att prägla forskningen om separationen mellan judendom och kristendom.⁵

En modern företrädare för uppfattningen att Paulus syn på lagen var en avgörande orsak till kristendomens uppkomst är Heikki Räisänen, som tänker sig att Paulus verksamhet innebar ett kraftigt brott med judiska traditioner. "Paul", skriver Räisänen, "strongly encouraged Jewish and Gentile believers to live together, sharing

³ Se exempelvis <http://www.mjaa.org>.

⁴ Enligt B. Holmberg uppstod kristendomen i någon mening redan på påskdagen, se "Jewish Versus Christian Identity in the Early Church", *Revue biblique* 105 (1998), 397–425.

⁵ F. C. Baur, "Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom", *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 4 (1831), 61–206. För en kort forskningsöversikt, se också J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London: SCM Press 1991, 1–17.

meals without regard to dietary laws".⁶ Räsänenens förståelse av Paulus förkastande av den judiska lagen leder honom till slutsatsen att Paulus församlingar var skilda från synagogorna och att det uppstod ett slags "tredje ras" – de kristna blir redan under Paulus livstid en helt ny grupp, med en i den antika världen unik religiös identitet.⁷

James D. G. Dunn företräder en liknande syn. Dunn talar om judendomens fyra pelare, nämligen monoteismen, utvaldheten, förbundet och landet fokuserat i templet.⁸ Enligt Dunn fungerade Jesus helt inom ett judiskt sammanhang, men med början hos Paulus sker en gradvis nedmontering av de judiska fundamenten som kulminerar i och med templets fall år 70 och under Bar Kochba-revolten 132–135 då kristna och judar "were clearly distinct and separate".⁹ En viktig förutsättning för Dunn är Paulus syn på Tora. Till skillnad från Räsänen tänker sig Dunn inte att Paulus förkastade den judiska lagen som helhet. Det Paulus vände sig mot var de delar av lagen som skapade en barriär mellan judar och icke-judar, vilket i praktiken betyder judiska identitetsmarkörer såsom matregler, renhetsföreskrifter och manlig omskärelse.¹⁰

Gemensamt för dessa uppfattningar om orsakerna till separationen mellan judendom och kristendom, eller snarare, uppkomsten av kristendomen, är föreställningen att både judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen tog avstånd från den judiska lagen och utvecklade en alternativ rit som i förlängningen ledde till en splittring mellan judendom och kristendom. Huvudskälet är alltså *teologiskt*.

⁶ H. Räsänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress 2010, 257.

⁷ Räsänen, *Rise of Christian Beliefs*, 258. Se också E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, Minneapolis: Fortress 1983, 171–179; L. L. Sechrest, *A Former Jew: Paul and the Dialectics of Race*, London: T&T Clark 2009; D. Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press 1994; Holmberg, "Christian Identity"; D. Horrell, "'Becoming Christian': Solidifying Christian Identity and Content", i: A. J. Blasi et al. (red.), *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, Walnut Creek: AltaMira 2002, 309–335.

⁸ Dunn, *Partings of the Ways*, 18–36.

⁹ Dunn, *Partings of the Ways*, 243.

¹⁰ Dunn utvecklade den här uppfattningen i en berömd artikel som gett upphov till en hel skolbildning, det s.k. nya perspektivet på Paulus, se "The New Perspective on Paul", *Bulletin of The John Rylands University Library of Manchester* 65 (1983), 95–122.

Som ett resultat av sin "omvändelse" på vägen till Damaskus (Apg 9:1-9) inser Paulus att den judiska lagen spelat ut sin roll och att den inte kan föra någon människa till rättfärdighet (Gal 2:16) och att den således utgör en förbannelse (Gal 3:10). Som ett resultat uppstår en grundläggande konflikt med judendomen och de "kristna" uppstår som ett slags tredje ras, med en ny religiös identitet skild från judisk och grekisk-romersk. De "kristna" karaktäriseras således av en gemensam religiös ideologi och ett gemensamt religiöst kultiskt uttryck. Roten till schismen mellan judendom och kristendom, ja, t.o.m. uppkomsten av antisemitismen står, som Rosemary Radford Ruether uttryckt det, att finna i "the theological dispute between Christianity and Judaism over the messiahship of Jesus, and so it strikes at the heart of the Christian gospel".¹¹

Från utgångspunkten att Paulus bröt med judiska traditioner framstår den här bilden av separationen mellan judendom och kristendom som fullt rimlig. Men som är fallet med alla historiska rekonstruktioner så är resultatet högst beroende av de grundantaganden man utgår ifrån, och de senaste decenniernas förändring vad gäller forskningsläget om den historiske Paulus gör att man på allvar kan ifrågasätta antagandet att Paulus bröt med den samtida judendomen. Tar man på allvar den senaste utvecklingen inom Paulusforskningen kommer en radikalt annorlunda bild av separationsprocessen att framträda och vi ska därför börja med att studera hur en modern bild av den historiske Paulus kan se ut.

Bröt Paulus med judendomen?

Enligt majoritetsuppfattningen fram till slutet av 1970-talet bröt alltså Paulus med den samtida judendomen. Det innebär framförallt, tänkte man sig, att han nådde insikten att den judiska lagen inte förmådde föra människor till rättfärdighet, och de flesta forskare tänkte sig att aposteln själv slutade leva som jude, eller att han anpassade sig i olika kontexter.¹²

Den här tolkningen är förstås inte hämtad ur luften. Tvärtom så går

¹¹ R. R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York: Seabury Press 1974, 28.

¹² J. D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem*, Grand Rapids: Eerdmans 2009, 524-527.

det att finna stöd för idén att Paulus "no longer thought of himself as in 'Judaism'".¹³ Paulus skriver ju, som vi noterade ovan, att "människan inte blir rättfärdig genom laggärningar utan genom tron på Jesus Kristus" (Gal 2:16), att "Kristus har friköpt oss från lagens förbannelse (Gal 3:13), och dessutom att "[judarna] trotsar Gud och är fiender till hela mänskligheten" (1 Thess 2:15). Frågan är emellertid om Paulus, med dessa och liknande uttalanden, verkligen ville göra gällande att han brutit med judendomen eller om det finns en annan problematik i botten som inte omedelbart är tillgänglig för den moderne läsaren.

Problemet är nämligen att föreställningen om en anti-judisk Paulus har sin grund i normativ teologi snarare än i en vetenskaplig analys. För närvarande kan vi nöja oss med att konstatera att den bild av antik judendom som nytestamentliga forskare hade att tillgå fram till slutet av 1970-talet var djupt präglad av föreställningen om ett absolut motsatsförhållande mellan judendom och kristendom.¹⁴ Under kyrkans konsolideringsprocess kom judendomen att framställas som en mörk bakgrund till den klart lysande kristendomen. Judendomen framställdes som strikt legalistisk; individen strävade efter att behaga en frånvarande gud genom tom laguppfyllelse, utan något inre engagemang. Grunden för judisk fromhet – Toraobservans – kom i protestantisk teologi att jämföras med en av de grövsta synderna – självrättfärdighet. Den här bilden av judisk fromhet uppstod med all säkerhet som ett resultat av senantikens kristna soteriologiska reflektion, som kulminerade i och med reformationen men kom under 1800-talet att också inkorporeras i den vetenskapliga diskursen, framförallt genom den tyske forskaren Ferdinand Webers arbete,¹⁵ som vidarefördes i flera inflytelserika standardverk.

¹³ Dunn, *Beginning from Jerusalem*, 524.

¹⁴ För en mer omfattande presentation av forskningshistorien rörande Paulus och judendomen, se M. Zetterholm, *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Minneapolis: Fortress 2009, eller sammanfattningen i M. Zetterholm, "Paul Within Judaism: The State of the Questions", i: M. D. Nanos och M. Zetterholm (red.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 31–51.

¹⁵ F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig: Dörffling & Franke 1880.

När nytestamentlig forskning konfronterades med den förhärskande bilden av antikens judendom blev det naturligt att tolka Paulus texter så att de gav mening mot bakgrund av den "vetenskapliga bilden" av judendom, och uppfattningen att Paulus lämnade en legalistisk, hycklande och död judendom blev den naturliga tolkningsnyckeln. Det som emellertid kom att revolutionera Paulusforskningen var E. P. Sanders epokgörande arbete *Paul and Palestinian Judaism* som publicerades 1977.¹⁶ Sanders gjorde vad få hade gjort, eftersom alla byggde på den forskning som redan var gjord, dvs. huvudsakligen Weber, och läste de judiska texterna på nytt men nådde helt andra resultat. Sanders kom fram till att antik judendom karaktäriserades av kärlek, nåd, glädje och gudsgemenskap och ett mönster som han kallade *förbundsnomism* (covenantal nomism). Med detta begrepp ville Sanders fånga förhållandet mellan den fromme judens lagobservans och förbundet mellan Gud och det judiska folket. Gud bestraffar visserligen synder och belönar goda gärningar, skriver Sanders, men för den som befinner sig inom förbundet finns alltid en möjlighet att reparera en bruten gudsrelation, *eftersom lagen själv erbjuder ett försoningssystem*. Frälsning är alltid beroende av Guds nåd och den fromme juden följer efter bästa förmåga lagens föreskrifter som ett uttryck för hans beredvillighet att förbli i den förbundsrelation som ytterst sett leder till frälsning.¹⁷

Även om Sanders rekonstruktion kritiserades på vissa punkter,¹⁸ så tycks de allra flesta forskare ha övertygats om Sanders huvudpunkter. För Paulusforskningen uppstår då frågan varför Paulus skulle ha lämnat en judendom där individen inte strävade att förtjäna sin frälsning genom tom lagobservans, utan var en levande religion med ett fungerande försoningssystem. Faktum är att den traditionella bilden av Paulus närmast förutsätter Ferdinand Webers bild av judendom, vilken i dag snarare bör betraktas som en kristen karikatyr.

¹⁶ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis: Fortress 1977.

¹⁷ Sanders, *Palestinian Judaism*, 419–428.

¹⁸ Se t.ex. samlingsvolymen D. A. Carson, P. T. O'Brien och M. A. Seifrid (red.), *Justification and Variegated Nomism: Vol. 1, The Complexities of Second Temple Judaism* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. R. 2, 140), Tübingen: Mohr Siebeck 2001.

Under perioden efter publiceringen av *Paul and Palestinian Judaism* arbetade forskare intensivt med att harmonisera Sanders rekonstruktion av judendomen med de paulinska texterna och, måste tilläggas, med att harmonisera Sanders judendom med protestantisk teologi. James Dunns "new perspective on Paul" (se sid. 3), kan sägas vara ett led i den utvecklingen. År 1990 gjorde den kanadensiske forskaren Lloyd Gaston iakttagelsen att Paulus brev uteslutande verkar vara riktade till icke-judiska mottagare och drog slutsatsen att det Paulus, som "hedningarnas apostel",¹⁹ säger om lagen således inte säger något om hans egen, eller någon annan Jesustroende judes relation till lagen, utan om *icke-judarnas förhållande till lagen*.²⁰

Därmed var vägen öppen för att pröva hypotesen att Paulus faktiskt förblev trogen judendomen men av någon anledning motsatte sig icke-judars inblandning i den judiska lagen. Ett problem för den protestantiskt orienterade Paulusforskningen är förstås att Paulus förvisso uttalar skarp kritik mot lagen, men att han också uttrycker sig positivt om lagen och dessutom betonar det judiska folkets försteg framför den icke-judiska världen. I Rom 3:1 ställer han just frågan vilket företräde judarna har och vilken fördel omskärelsen ger. Svaret ges i följande vers: "en stor fördel, på alla sätt. Först och främst: Guds ord anförtroddes åt dem". I Rom 7:12 skriver han att "lagen är alltså helig och budordet heligt, rättvist och gott", i Rom 9:4 påpekar han angående israeliterna, att de "fått söners rätt, härligheten, förbunden, lagen, gudstjänsten och löftena", i Rom 11:2 klargör han: "Gud har inte förskjutit sitt folk, som han en gång har utvalt". Slutsatsen måste bli att den protestantiska läsningen av Paulus inte är utan problem.

Somliga forskare har försökt lösa detta dilemma genom att föreslå att man bör pröva hypotesen att Paulus var och förblev lika mycket jude som någon annan diasporajude i antiken.²¹ Det som drev Paulus,

¹⁹ Rom 1:5, 11:13; Gal 2:11.

²⁰ L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver: University of British Columbia Press 1990.

²¹ Det finns några olika beteckningar på denna forskningstradition: vissa kallar den "the radical perspective on Paul", vilket betonar att man går längre än vad forskare gör som ansluter sig till Dunns "the new perspective on Paul". Andra forskare använder termen "the Paul within Judaism perspective" för att betona att Paulus ses som en del av första århundradets mångfasetterade judendom. För några framställningar som behandlar denna forskningstradition, se P. Eisenbaum, *Paul Was Not a Christian: The Original*

menar dessa forskare, var visionen att Israels Gud, genom Jesus Kristus, dvs. Guds Messias, gjort det möjligt också för icke-judar att omfattas av den slutliga frälsningen. Från Paulus perspektiv, som sannolikt inte delades av alla inom den tidiga Jesusrörelsen, skulle det innebära att icke-judar inte skulle konvertera till judendom eller lägga sig till med judiska seder och bruk. Världen måste helt enkelt räddas som kategorierna "jude" och "icke-jude", vilket Paulus tycks ge uttryck för i Rom 3:28–31:²²

Ty vi menar att människan blir rättfärdig på grund av tro, oberoende av laggärningar. Eller är Gud bara judarnas Gud och inte hedningarnas? Jo, också hedningarnas, så visst som Gud är en, han som skall göra de omskurna rättfärdiga av tro och de oomskurna rättfärdiga genom tro. Upphäver vi då lagen genom tron? Inte alls! Vi befäster lagen.

Från ett sådant perspektiv är det fullt möjligt att tänka sig att Paulus argumenterar mot en icke-judisk missuppfattning av lagens funktion. I Rom 3:28, som kanske hellre bör översättas som "att människan blir rättfärdig genom *tillit* [πίστις], oberoende av laggärningar", uttrycker Paulus sannolikt det som de flesta judar vet, nämligen att varje jude måste förtrösta på Guds nåd, eftersom strikt lagobservans i sig aldrig förmått leda till rättfärdighet. Uppfattningen att den judiska lagen enbart är till för judar och att icke-judar på intet sätt ska blanda sig i den finns belagd i rabbiniska texter från 200-talet och tycks representera en judisk tradition som inte var präglad av en positiv syn på icke-judar.²³ Det kan förstås inte uteslutas att liknande uppfattningar

Message of a Misunderstood Apostle, New York: HarperOne 2009; M. D. Nanos och M. Zetterholm (red.), *Paul Within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Minneapolis: Fortress Press 2015; Zetterholm, *Approaches to Paul*.

²² M. D. Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*, Minneapolis: Fortress 1996, 179–187.

²³ *m. Avot* 3:14, i: P. Blackman (ed.), *Mishnayoth: Pointed Hebrew Text, English Translation, Introductions, Notes, Supplement, Appendix, Indexes, Addenda, Corrigenda*, 2 utg., 7 vol., Gateshead: Judaica Press 1990; *Sipre till Deuteronomium* § 345, i: *A Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy*. Translated from the Hebrew with Introduction and Notes by R. Hammer, New Haven: Yale University Press 1986. Se också M. Zetterholm, "Will the Real Gentile-Christian Please Stand Up! Torah and the Crisis of Identity Formation", i:

fann redan under det första århundradet och att Paulus var direkt påverkad av sådana tankeströmningar.

För frågan om separationen mellan judendom och kristendom får denna nya, radikala syn på Paulus vittgående följder. En första konsekvens blir att tanken på att judar och icke-judar inom Jesusrörelsen sammansmälte till en tredje ras måste överges. I stället måste vi räkna med att Jesusrörelsen bestod av två grupper, Jesustroende judar och Jesustroende icke-judar. Det leder i sin tur till frågan om hur dessa två grupper relaterade till varandra och hur det kan komma sig att Paulus såg sig föranlåten att argumentera mot att icke-judar involverade sig i Toraobservans.

Icke-juden och judisk universalism

I den hebreiska bibeln finns en viss ambivalens när det gäller icke-judarnas eskatologiska öde. Ofta återfinns denna ambivalens i en och samma text. Enligt Jes 13:1–16 verkar det som om de icke-judiska folken står inför en veritabel utplåning på "Herrens dag". I v. 5 talas det till exempel om hur "Herren och hans vredes verktyg" ska "ödelägga hela jorden". Lite längre fram, i 14:1–2, beskrivs emellertid hur Gud på nytt ska utvälja Israel, att de ska få bo på sin egen mark och hur israeliterna ska härska över dem:²⁴

Folken skall föra dem tillbaka hem, och där, på Herrens mark, skall israeliterna göra dem till sin egendom, till slavar och slavinnor. Deras fångvaktare skall bli deras fångar, de skall bli herrar över sina förtryckare. Jes 14:2

Parallellt med den dystra vision finns många exempel på motsatsen – hur hednafolken ska omfattas av den eskatologiska frälsningen. Ett känt exempel är förstås Jes 2:2–3:

M. Zetterholm och S. Byrskog (red.), *The Making of Christianity: Conflicts, Contacts, and Constructions: Essays in Honor of Bengt Holmberg*, Winona Lake: Eisenbrauns 2012, 373–393 (378–383).

²⁴ Se också Mika 5:10–15; Amos 1:3–2:3; Jes 13:1–19:15; Jer 46:1–50; Hes 25:1–30:26 och M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation Between Judaism and Christianity*, London: Routledge 2003, 136–140.

Den dag skall komma
då berget med Herrens tempel
står där orubbligt fast,
högst av bergen, överst bland höjderna.
Alla folk skall strömma dit,
folkslag i mängd skall komma,
och de skall säga:
"Låt oss gå upp till Herrens berg,
till Jakobs Guds tempel.
Han skall lära oss sina vägar,
hans stigar vill vi följa."
Ty från Sion skall lag förkunnas,
från Jerusalem Herrens ord.

Denna, låt oss kalla den universalistiska, idéströmning fortsätter under den intertestamentala perioden.²⁵ Således kan man i Tobit 13:11 läsa:

Ett strålände ljus skall nå till jordens gränser.
Många folk skall komma till dig fjärran ifrån,
de skall komma från världens ände
för att bo nära Herren Guds heliga namn,
de skall bära fram sina gåvor till himlens konung.
Släktled efter släktled skall sjunga glädjesånger i dig,
och den utvalda stadens namn skall bestå i evighet.

Terrence L. Donaldson har i en mycket omfattande studie behandlat judiska attityder till icke-judar och skiljer därvid mellan olika judiska förhållningssätt till icke-judar. När det gäller icke-judar som på olika sätt uttrycker sympati för judendomen, exempelvis genom att delta i synagogornas gudstjänster, ta upp judiska sedvänjor eller erkänna Israels Gud som den högste guden, så betraktade, enligt Donaldson, somliga judar detta som vad Gud kunde förvänta sig av en icke-jude i moralisk avseende.²⁶ Somliga judiska texter framställer till och med den judiska lagen som ett slags etisk princip som var lämplig att i

²⁵ Se också T. L. Donaldson, *Judaism and the Gentiles: Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco: Baylor University Press 2007, 499–505.

²⁶ Donaldson, *Judaism and the Gentiles*, 481.

varierande omfattning följa också för icke-judar.

Den här universalistiska strömningen har sin motsvarighet i källor som tycks visa att icke-judar verkligen deltog i judiska gudstjänster och att de hade tagit upp judiska sedvänjor. Josefus (*B.J* 7.45)²⁷ skriver till exempel angående judarna i Antiochia att de ständigt drog stora skaror greker (Ἕλληνας) till sina gudstjänster (θρησκεία), "vilka de i någon mån gjort till sina egna" (κάκεινους τρόπον τινὶ μοῖραν αὐτῶν πεποίητο). I *C. Ap.* 2.282 skriver han:

Det finns inte en enda stad, grekisk eller främmande, inte ett enda folk, till vilket vår sed att avstå från att arbeta på den sjunde dagen inte har spridit sig och som inte iakttar fastor, eller att tända lampor, eller många av våra förbud gällande mat.²⁸

Också romerska källor bekräftar den här bilden. I *Ep.* 108.22 berättar Seneca följande:²⁹

Min ungdom sammanföll med Tiberius Caesars tidiga regeringstid. Då infördes vissa främmande riter och att avstå från viss slags animalisk föda togs som bevis för intresse i denna egendomliga kult.

Ett citat, bevarat hos Augustinus (*Civ.* 6.11),³⁰ tycks röja att den judiska påverkan på icke-judar var betydande:

Detta fördömda folks vanor har fått ett sådant inflytande att de nu mottages i hela världen. De besegrade har givit lagar åt sina segerherrar.³¹

²⁷ *Josephus*. Översatt av H. St. J. Thackeray et al. 10 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1926–.

²⁸ Översättningarna av Josefus och Seneca (nedan) är mina.

²⁹ *Seneca*. Översatt av R. M. Gummere. 10 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1928–.

³⁰ Augustinus, *The City of God Against the Pagans*. Översatt av W. M. Green. 7 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1957–.

³¹ Se M. Murray, *Playing a Jewish Game: Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Waterloo: Wilfred Laurier University Press 2004, 11–21 för fler källor.

För att sammanfatta: källorna tycks alltså antyda att en inte oansenlig del av diasporajudendomen hade frekventa kontakter med icke-judar, som i olika grad var inspirerade av judiskt liv såsom det gestaltades i olika halakhiska tillämpningar av Tora. Orsaken till detta står sannolikt att finna i det förhållandet att de judar som accepterade icke-judar som gäster, exempelvis vid synagogans gudstjänster, var inspirerade av en eller annan form av judisk universalistisk ideologi, som till och med medgav en plats i den kommande världen för de icke-judar som vände sig till Israels Gud.

Vilka icke-judar drogs till Jesusrörelsen?

Även om man bör vara försiktig med att använda Apostlagärningarna som källa till den tidiga Jesusrörelsens historia, så beskrivs i Apg 11:19–21 ett scenario som framstår som fullt rimligt med tanke på ovanstående:

De som hade skingrats under den förföljelse som började med Stefanos nådde ända till Fenikien, Cypern och Antiochia, och de förkunnade ordet endast för judar. Men några av dem var från Cypern och Kyrene, och när de kom till Antiochia predikade de också för icke-judar [ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἑλληνιστὰς] och lät dem höra budskapet om herren Jesus. Herrens hand var med dem, så att ett stort antal kom till tro och omvände sig till Herren.

Om man beaktar att dessa tidiga missionärers *primära* målgrupp tycks ha varit judar, så förefaller det naturligt att anta att förkunnelsen om Jesus ägde rum i en synagoga. Det är nämligen just i denna kontext vi kan förvänta oss att finna en publik som består av både judar och icke-judar. Det är dessutom från ett sociologiskt perspektiv fullt rimligt att tänka sig att just icke-judar med ett intresse för judendom och med kunskap om judiska traditioner skulle attraheras av budskapet om Jesus.³² Detta skulle alltså innebära att de icke-judar som drogs till

³² R. Stark, *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries*, San Francisco: HarperCollins 1997, 16–18. Se också M. Zetterholm, "Paul and the Missing Messiah", i:

Jesusrörelsen i någon mån var skolade i judendom på grund av sina kontakter med judiska församlingar och att de med all säkerhet var uppmanade att följa i varje fall delar av den judiska lagen av judar som var inspirerade av de universalistiska idéströmningar som fanns inom den samtida judendomen. Det är en sannolik hypotes att somliga icke-judar faktiskt hävdade att de hade en privilegierad ställning inför Israels Gud på grund av sin (semi)judiska livsstil och det är, mot bakgrund av Donaldsons studie, lika sannolikt att den uppfattningen delades av många judar.

För många inom den tidiga Jesusrörelsen torde detta inte ha inneburit något problem. Tvärtom, så borde grupper som den i vilken Matteusevangeliet tillkommit, tjänat på att icke-judar var förtrogna med judiska seder och bruk. Enligt många Matteusforskare krävde nämligen Matteusförsamlingen att icke-judar just skulle konvertera till judendom och som ett resultat av detta hålla den judiska lagen.³³ För Paulus, däremot, innebar icke-judens förtrogenhet med judiska traditioner delvis ett problem. Som vi konstaterade ovan, tycks Paulus, av teologiska skäl, ha motsatt sig att icke-judar följde den judiska lagen men att han samtidigt var positiv till möjligheten till deras frälsning. Man skulle kunna uttrycka det så att Paulus var *soteriologisk universalist*, men *nomistisk partikularist*. Genom Kristus är frälsning också möjlig för den icke-judiska världen, men detta kan endast realiseras om de förblir icke-judar och eftersom de behåller sin etniska identitet ska de följaktligen inte förlita sig på Tora, som enligt Paulus endast fyller en funktion i en judisk kontext, och då inte som en väg till rättfärdighet, utan som ett tecken på individens beredvillighet att förbli i förbund med Gud.

Samtidig som Paulus alltså är mån om att judar och icke-judar ska förbli vad de var när de blev kallade (1 Kor 7:20), betonar han också att båda grupperna har samma ställning inför Gud. "I Kristus" förlorar,

M. Zetterholm (red.), *The Messiah: In Early Judaism and Christianity*, Minneapolis: Fortress 2007, 33–55 (43–46).

³³ Se t.ex. J. A. Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress 1990; A. J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, Chicago: Chicago University Press 1994; D. C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*, Edinburgh: T&T Clark 1998.

bland annat, kategorierna "jude" och "grek" sin betydelse när det gäller relationen till Gud: "Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus", skriver Paulus i Gal 3:28, vilket inte betyder att dessa kategorier utplånas, utan att de saknar betydelse när det gäller möjligheten till en relation till Israels Gud.

De sociala konsekvenserna av Paulus teologi

Paulus teologiska konstruktion är utomordentligt elegant och det är kanske i tillämpningen av denna teologi på den sociala situationen som han framstår som verkligt radikal. Ironiskt nog är det kanske Paulus utopiska vision om hur judar och icke-judar ska relatera till varandra som leder till en splittring inom Jesusrörelsen.

Medan många judar betraktade icke-judar som moraliskt besudlade beroende på deras inblandning i vad som från ett judiskt perspektiv var att betrakta som avgudadyrkan, tycks Paulus ha utplånat de sociala skillnaderna mellan judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen, exempelvis vid gemensamma måltider. Detta skapade med all säkerhet spänningar mellan olika representanter för Jesusrörelsen och är antagligen vad som ligger bakom den så kallade Antiochia-incidenten i Galaterbrevet.

Paulus beskriver i Gal 1:11–21 en konflikt mellan honom själv och Petrus. Utgångspunkten är att man i församlingen brukade äta med icke-judar. Detta utgjorde i sig inget direkt problem, men det är möjligt att Paulus hade tonat ned skillnaderna mellan judar och icke-judar så att man i praktiken bröt mot vedertagna konventioner, exempelvis när det gäller bordplacering. Det är möjligt att judar och icke-judar i Antiochia umgicks så intimt att andra judars känslighet utmanades.³⁴ Lät Paulus icke-judiska anhängare till rörelsen ta med mat till gemensamma måltider? Hur gjorde man med vin? Paulus skriver att Petrus brukade äta med icke-judar innan "några från Jakob", det vill säga Jesusrörelsens ledare i Jerusalem, anlände till Antiochia:

³⁴ M. D. Nanos, "What Was at Stake in Peter's 'Eating with Gentiles' at Antioch?", i: M. D. Nanos (red.), *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody: Hendrickson 2002, 282–318.

Ty innan det kom några från Jakob brukade [Petrus] äta tillsammans med hedningarna [μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθαιεν], men när de hade kommit ville han inte vara med längre utan drog sig undan av fruktan för dem som höll fast vid omskärelsen [φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς]. (Gal 2:12)

En vanlig tolkning av de här verserna är att man i församlingen övergett de judiska matreglerna och att det är detta Jakob reagerar på när han i Jerusalem får höra talas om bordsgemenskapen i Antiochia.³⁵ Texten problematiserar emellertid inte maten (sannolikt eftersom den inte utgjorde problemet) utan indikerar snarare att det var gemenskapen i sig som var problemet. Enligt min uppfattning blir texten mest begriplig om man förutsätter att Jakobs representanter förelade församlingen två alternativ: antingen upprätthöll man en judiskt acceptabel social åtskillnad mellan judar och icke-judar, eller så var icke-judarna tvungna att konvertera till judendom. Båda dessa alternativ skulle förstås effektivt lösa problemet men var samtidigt helt oacceptabla för Paulus. Allt tyder emellertid på att Paulus förlorade slaget. Han lämnar Antiochia för att aldrig återvända och det är troligt att församlingen införde en social differentiering mellan judar och icke-judar.

Politiska komplikationer

Antiochia-incidenten sätter fingret på problemet med Paulus vision om bibehållna etniska identiteter i kombination med egalitär status inför Gud inom ramen för samma församling. Icke-judar var förhindrade att konvertera till judendom men hade att till viss del ta hänsyn till judiska sedvänjor, exempelvis när det gällde mat vid gemensamma måltider. De var förhindrade att själva göra anspråk på att vara rättfärdiga inför Israels Gud genom Tora-observans men skulle samtidigt avhålla sig från avgudadyrkan, vilket i praktiken innebar att de var tvungna att distansera sig från sin ursprungliga sociala kontext.

Ett problem för de icke-judar som anslöt sig till den Paulinska varianten av Jesusrörelsen, var det religio-politiska systemet i det

³⁵ För en kort forskningsöversikt, se Zetterholm, *Formation of Christianity*, 129–134.

grekisk-romerska samhället. En viktig aspekt av romersk statsreligion var begreppet *pax deorum*, som innebar ett ömsesidigt fredsavtal mellan gudarna och människan och som upprätthölls genom den officiella kulten. De grekiska stadsstater, som var del av det romerska riket, hade ett liknande system på lokal nivå. Detta innebär att varje invånare i en stad var pliktig att delta i kulten av stadens gudar och underlåtenhet kunde få negativa konsekvenser.³⁶ Enligt Cicero (*Leg.* 2.8.19)³⁷ var det förbjudet för en romersk medborgare att vara involverad i främmande kulturer om detta inte var godkänt av myndigheterna, men det är oklart i vilken utsträckning denna lag tillämpades på individnivå. Men att icke-judar, som intresserade sig för judendom, kunde drabbas av repressalier vittnar Dio Cassius om (67.14.1–2).³⁸ Han låter nämligen berätta att kejsaren Domitianus lät avrätta sin kusin, Flavius Clemens, och att han konfiskerade många andras egendom efter anklagelser om *ateism*, vilket definieras som att de engagerat sig för mycket i judendom. Judiska församlingar hade emellertid vanligen lokalt utfärdade undantagsregler,³⁹ som medgav möjligheten till lojalitetsuttryck som inte var förenade med, exempelvis, erkännande av kejsarens gudomlighet.⁴⁰ Även om dessa judiska undantag var officiellt sanktionerade så kunde de ändå leda till spänningar mellan den icke-judiska populationen och de judiska församlingarna.⁴¹

Medan man måste förutsätta att de icke-judar som drogs till judendom fortsatte att uppfylla sina plikter gentemot det omgivande majoritetssamhället, och att de judiska församlingarna accepterade att så var fallet, tycks Paulus ha krävt ett mer omfattande engagemang,

³⁶ M. Tellbe, *Paul between Synagogue and State: Christians, Jews, and Civic Authorities in 1 Thessalonians, Romans, and Philippians*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 2001, 26–35.

³⁷ Cicero. Översatt av C. W. Keyes. 28 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1969–.

³⁸ *Dio's Roman History*. Översatt av E. Cary. 9 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Harvard University Press 1914–1927.

³⁹ Tellbe, *Synagogue and State*, 37–51.

⁴⁰ P. A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis: Fortress 2003, 215–219.

⁴¹ P. Fredriksen, "Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel", *New Testament Studies* 56 (2010), 232–252 (239–240).

nämligen att icke-judar ska avhålla sig från avgudadyrkan (1 Kor 10:14). En sådan kompromisslös inställning torde ha åsamkat icke-judiska anhängare till rörelsen stora problem och dessutom utsatt dem för potentiella risker. För att åtnjuta legalt skydd måste de alltså utge sig för att vara judar i relation till majoritetssamhället och jag menar att detta är en mycket sannolik strategi, eftersom judar inte gick att skilja från andra etniska grupper: "Jews and gentiles in antiquity", hävdar Shaye Cohen, "were corporeally, visually, linguistically and socially indistinguishable".⁴² En sådan strategi torde emellertid ha betonat det förhållandet att icke-judar i praktiken saknade en klar religiös identitet. De var, minns vi, förhindrade att delta i kulten av stadens gudar och alla andra kulthandlingar som tillhörde vardagen och livet i största allmänhet. Allt som, från ett judiskt perspektiv, var att betrakta som "avgudadyrkan" var förbjudet. Samtidigt var de inte tillåtna att fullt ut delta i judisk kult, på grund av Paulus teologiska reservationer. I väntan på den eskatologiska fullkomningen var de blott gäster med en till viss del oklar relation till judendom, vilket måste ha skapat en känsla av isolering.

Ökade politiska spänningar – det judiska kriget

Det första judiska kriget (66–74), som motiverades av en mängd olika faktorer,⁴³ slutade i katastrof i och med Jerusalems fall och templets förstörelse år 70. För den judiska populationen, framförallt i landet Israel och Syrien, innebar det också att anti-judiska strömningar i samhället, som exempelvis var motiverade av judarnas undantagsregler vad gäller den officiella kulten,⁴⁴ kom upp till ytan. Josefus (*B.J.* 7.102–111) berättar till exempel om hur invånarna i Antiochia efter kriget bad Titus, som besökte staden, att han antingen skulle låta köra ut judarna eller att deras speciella villkor skulle återkallas. Titus vägrade, men klart är att spänningarna mellan den judiska population-

⁴² S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press 1999, 37.

⁴³ Se S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Philadelphia: Westminster Press 1989, 31–32.

⁴⁴ För en översikt över olika attityder till judar och judendom i antiken, se P. Schäfer, *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge: Harvard University Press 1997.

en och de övriga invånarna i staden inte slutade därmed.

För de icke-judar som sympatiserade med judendom i vilken form som helst, innebar kriget att deras lojalitet sattes på prov. I *B.J.* 2.462–463 beskriver Josefus hur de syriska städerna var uppdelade i två läger som levde i skräck för varandra: "När [syrierna] trodde att de gjort sig av med alla judar, fanns 'de judaiserande' som väckte misstankar [τοὺς ἰουδαϊζόντας εἶχον ἐν ὑποψίᾳ]". För de icke-judar som slutit sig till den särskilda judiska grupp som erkände Jesus som messias, torde situationen ha varit ännu värre, särskilt om de av det omgivande samhället *uppfattades som judar*. Före kriget är det fullt möjligt att tänka sig att icke-judiska Jesusanhängare accepterade situationen att leva i ett slags religiös mellanställning eftersom vinsten översteg förlusten. Genom att vända sig till Israels Gud, genom Jesus, var de befriade från demoniskt inflytande och hade möjlighet till räddning undan den kommande vreden. När den ökade anti-judiskheten tog sig uttryck i ren förföljelse mot judar är det emellertid sannolikt att många tyckte att priset för att vara associerad med judendom var för högt att betala. En Jesustroende icke-jude hade alla möjligheter att drabbas av repressalier. Utgav man sig för att vara jude, fanns risken att man förföljdes, misshandlades eller dödades som jude. Valde man däremot att lämna rörelsen för att återgå till sitt gamla liv, fanns en betydande risk att man anklagades för illojalitet eller förräderi och att man därför drabbades av samma öde.

Separationen – en judendom utan judar

Jag föreslår att det är i den här politiskt laddade situationen som det uppstår ett slags social rörelse bland icke-judiska anhängare till Jesusrörelsen med syfte att bryta sig loss från den judiska Jesusrörelsen.⁴⁵ Det som är belastande för rörelsen är just kopplingen till judendom, samtidigt som just denna relation ger rörelsen ett legalt skydd. Utan att definieras som jude riskerar man att utsättas för repressalier om man avstår från inblandning i grekisk-romersk kult. Frågan om judisk identitet blir också alltmer brännande när Vespasianus, kort efter kriget, instiftade en särskild skatt – *fiscus Judaicus* – att betalas av alla judar mellan 3 och 60 (eller 62) år. Skatten

⁴⁵ För en mer omfattande redogörelse, se Zetterholm, *Formation of Christianity*, 178–230.

var avsedd att bekosta uppbyggnaden av ett tempel i Rom – Jupiter Capitolinus – vilket förstörts i en brand år 69 och kom att tjäna som en ständig påminnelse om det judiska upproret. Domitianus, som efterträdde Vespasianus son, Titus, gjorde dessutom en viktig förändring av skatten som tycks ha inneburit att också icke-judar som sympatiserade med judendom och judar som assimilerats in i det romerska samhället också var skyldiga att betala skatten.

Enligt Peter Schäfer karakteriseras den romerska attityden till judendomen av en blandning av rädsla och fascination.⁴⁶ Å ena sidan beundrade man judendomens gamla traditioner – inte minst Moses – å andra sidan fanns tveksamheter som bottnade i att man fann de judiska traditionerna (*superstitio*) inkompatibla med romerska traditioner (*religio*). Som vi noterade ovan, var det nödvändigt att främmande kulturer hade statens godkännande och Rom kunde kraftfullt ingripa mot religiösa sammanslutningar som uppfattades som ett hot mot staten. Så skedde till exempel 186 f.v.t. när Bacchus-kulten förbjöds och 58 f.v.t. då Isis-kulten förbjöds i Rom.⁴⁷ Om den icke-judiska delen av Jesusrörelsen skulle ha en chans att överleva på egen hand var man således tvungen att bli en av staten godkänd kult. Ett sådant projekt skulle emellertid innebära att rörelsen måste betona det som Rom såg positivt på (judiska traditioner) och nedtona det som Rom uppfattade som hotande.

Intressant nog finns en del texter som skulle kunna uppfattas som ett försök att skapa en ideologi som skapar en distans till judendom, samtidigt som de judiska texterna omtolkas så att de passar in i en icke-judisk kontext. Den icke-judiska delen av rörelsen tycks helt enkelt mena att den representerar den sanna tolkningen av de judiska traditionerna. Ett bra exempel är Ignatios, biskopen i Antiochia, som i början av det 2:a århundradet skriver sju brev på vägen till Rom där han ska lida martyrdöden. I *Magn.* 8:1–2 skriver han:⁴⁸

Bli inte vilseförda på grund av irrlärorna, eller på grund av de gamla fablerna [μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς] som inte är till

⁴⁶ Schäfer, *Judeophobia*, 210.

⁴⁷ Tellbe, *Synagogue and State*, 27–28.

⁴⁸ *The Apostolic Fathers*. Översatt av K. Lake. 2 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1998 [1912].

något gagn. Ty om vi fortfarande lever enligt judendomen, så erkänner vi att vi inte tagit emot nåden [εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι.]. De gudomliga profeterna levde enligt Jesus Kristus. På grund av det blev de, när de levde genom hans nåd, också förföljda, för att de olydiga skulle övertygas om att gud är en, han som uppenbarar sig genom sin son, Jesus Kristus, som är hans ord och som har stigit fram från tystnaden, i allt behagande den som sänt honom.⁴⁹

Här kan man lägga märke till att Ignatios tar avstånd från judisk utläggning av de judiska texterna och att han tycks mena att man tidigare levde enligt judendom [κατὰ Ἰουδαϊσμόν] men att man inte längre gör det. I 10:1 fortsätter han med uppmaningen: "Sedan vi blivit hans [Jesus] lärjungar, låt oss lära oss att leva enligt kristendomen [μάθωμεν κατὰ Χριστιανισμόν ζῆν]." Här verkar det som om Ignatios faktiskt talar om två religiösa system som tycks oförenliga. I 10:3 framhåller han att "det är avskyvärt [ἄτοπὸν ἐστίν] att tala om Jesus Kristus och samtidigt judaisera [ἰουδαῖζειν]". I *Phld.* 6:1 skriver han att "om någon utlägger judendom för er, lyssna inte på honom. Ty det är bättre att höra kristendom [Χριστιανισμόν] från en omskuren man, än judendom [Ἰουδαϊσμόν] från en oomskuren".

Mig veterligen är dessa texter de tidigaste exemplen på uppkomsten av "kristendom" som en ny "religion", skild från "judendom". Enligt min uppfattning förklaras detta bäst om man förutsätter, inte en djup teologisk skillnad mellan judar och icke-judar inom den tidiga Jesusrörelsen, utan som resultatet av en anpassning till vissa politiska omständigheter, där en separation från judendom framstod som ett rationellt val. Om man accepterar att detta kan ha varit *en* mekanism i separationsprocessen så finns en hel del andra texter som skulle kunna passa in i detta scenario. Hur är det med Lukas skrifter? Är det tänkbart att det lukanska dubbelverket, riktad till den eljest okände Theofilos, också är ett försök att övertyga inflytelserika personer om "kristendomens" ofarlighet? Hur är det med Diognetosbrevet, som definierar kristendomen som ett tredje alternativ? De kristna dyrkar varken de gudar som grekerna anser vara gudar, eller

⁴⁹ Översättningarna av Ignatios är mina.

iakttar "judarnas gudsfruktan" [τὴν Ἰουδαίων δεῖσιδαίμονίαν] (*Diogn.* 1:1).⁵⁰

Hur det än är med den saken så är det ett faktum att en religiös rörelse vars självdefinition inte är judendom, under loppet av ett par hundra år, lyckas avancera från en marginell position till att bli Roms statsreligion: år 312 utfärdade Konstantin det toleransedikt enligt vilket kristendomen blev en tillåten religion. År 313 blev kristendomen jämställd med all annan religion i det romerska riket och 380 blir kristendomen slutligen den enda tillåtna religionen. Detta kan knappast ha skett utan en ganska medveten strategi från de Jesustroende icke-judarna där distanserandet från judendom varit ett betydande inslag.

En konsekvens av denna delförklaring till kristendomens uppkomst är att den anti-judiska tradition, som otvivelaktigt varit stark under kristendomens historia, och med de förfärande följer den haft, inte är en logisk följd av kyrkans bekännelse att Jesus är messias, utan ett resultat av vissa specifika historiska och politiska omständigheter. Sant är att det anti-judiska inslaget tidigt kom att teologiseras och blev en viktig aspekt av kristen självförståelse, men lika sant är att kristendomen inte längre är beroende av ett avståndstagande från judendom. Kanske är det helt enkelt dags för kristen normativ teologi att ta ett steg tillbaka och återvända till Paulus vision om två olika folk, förenade i förtröstan på Israels Gud: "Det är ingen skillnad på jude och grek; alla har samme herre, och han ger av sin rikedom åt alla som åkallar honom" (Rom 10:12).

⁵⁰ *The Apostolic Fathers*. Översatt av K. Lake. 2 vol. (Loeb Classical Library), Cambridge: Cambridge University Press 1998 [1912].