

Är det i ljuset av den judisk-kristna dialogen dags att ompröva begreppsparet "lag och evangelium"?¹

Den fjärde nordiska konferensen
"Nordiska folkkyrkor i ett mångreligiöst samhälle"
Sigtunastiftelsen den 28 mars 2014

Jesper Svartvik

Professor i religionsteologi vid Lunds universitet och
Svenska teologiska institutet i Jerusalem

Först och främst vill jag gärna tacka Helene Egnell vid Centrum för religionsdialog i Stockholms stift för den hedrande inbjudan till denna ekumeniska konferens. Det är en ära att få närvara och att med denna föreläsning förhoppningsvis kunna bidra till pågående reflektion och samtal om vad det innebär att vara en nordisk folkkyrka i ett mångreligiöst samhälle. Det ämne jag fått mig tilldelat är följande: "Är det i ljuset av den judisk-kristna dialogen dags att ompröva begreppsparet 'lag och evangelium'?" När jag nu fått ett så lutherskt ämne hade det kanske varit lämpligt att presentera föreläsningen i form av (i bästa fall nittiofem) teser, men jag har i stället valt en treledad och tredelad framställning. Först skulle jag vilja tala om *tre* likheter mellan judisk och luthersk tradition, därefter säga något om *tre* problem i mötet mellan de två traditionerna, och avslutningsvis uppmuntra och uppmana till en fortsatt bearbetning i *tre* avseenden av denna problematik. Kort sagt, det blir inte *nittio-fem* teser, men det blir i alla fall en treledad och tredelad framställning, alltså *nio* punkter. Närmare än så kommer jag inte de nittiofem teserna.

1. Tre likheter

Det talas ofta om hur olika de judiska och kristna traditionerna är när vi jämför dem – och visst finns det skillnader, stora skillnader. Den ena traditionen är genuint *Torah*-centrisk. Judar menar att de har fått lära känna Gud tack vare *Torah*. Den andra traditionen är omisskänneligt kristocentrisk. Kristen är den som ber i Jesu namn; kristen är den som utgör en del av *corpus Christi*, Kristi kropp. Med Philip A. Cunninghams ord: "... for Christians the church's covenanting with God is explicitly Christomorphic, or Christ-shaped: our knowledge and experience of God are sustained through the Risen Christ, who is with us always."²

¹ Ett stort tack framförs till Anna Frydenberg, Ruth Langer, Göran Larsson, Inger Nebel, Debbie Weissman och Jakob Wirén för stimulerande och värdefulla samtal om de frågor som behandlas i denna artikel.

² Philip A. Cunningham, "Uncharted Waters: The Future of Catholic-Jewish Relations", *Commonweal* 133:13 (2006), www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/pdf/Uncharted_Waters.pdf (2014-04-05). Cunningham

Men dessa fundamentala skillnader får inte skymma allt det som förenar de två traditionerna, exempelvis övertygelsen att Gud är skapelsens Gud, förvissningen att Gud uppenbarar sig i de skrifter som judar känner som *Tanakh* (en akronym för *Torah*, *Neviim* och *Ketuvim*) och kristna ofta kallar Gamla testamentet. Jag skulle därför vilja inleda med att nämna tre frapperande *likheter* mellan de judiska och lutherska traditionerna.

a. Ordet i centrum

Först och främst skulle jag vilja säga något om Ordet. I båda traditionerna står Guds ord onekligen i centrum. Det är säkert inte obekant för någon enda av oss att så är fallet i den lutherska traditionen. Hellre än att utan grund i Ordet utföra tecken och under som självaste apostlarna skulle Luther välja att buren av Guds ord vara skomakarlärling eller diskare.³ Än mer välkänt är hans företal till Romarbrevet, i vilket han beskriver bibeltexten som ”själens dagliga bröd”:

Detta brev är det rätta huvudstycket i nya testamentet och det allra klaraste evangelium, och det förtjänar väl, att en kristen människa icke blott kan det utantill ord för ord, utan ock dagligen därmed umgå [sic] såsom med själens dagliga bröd. Ty det kan aldrig läsas eller betraktas för mycket eller för väl, och ju mer man därmed sysselsätter sig, dess kostligare blir det och dess bättre smakar det. [...] Det synes därför, som hade Paulus velat i detta brev en gång korteligen sammanfatta hela den kristliga och evangeliska läran och öppna en ingång till hela det gamla testamentet. Ty den som har detta brevet väl uti sitt hjärta, han har otvivelaktigt hela det gamla testamentets ljus och kraft hos sig. Därför må var kristen hava detsamma ständigt i övning. Därtill give Gud sin nåd. Amen.⁴

Luther talar även i andra sammanhang om vikten av *ruminare*, ”att idissla” ordet så att det är det sista han tänker på när han går och lägger sig och det första när han vaknar.⁵ Psaltarens etthundranittonde psalm – Bibelns längsta kapitel – betydde mycket för honom: ”Ditt ord är en lykta för min fot, ett ljus på min stig.”⁶ Dess 176 verser utgör – i grupper om åtta – en vandring genom hela det hebreiska alfabetet: de första åtta verserna börjar alla på bokstaven *alef*, de följande åtta inleds med bokstaven *bet*, etc. (Ytterst sett är det dessa två bokstäver som ligger till grund för vårt ord alfabet: jfr *alfa* och *beta* på grekiska.) I nästan varje vers förekommer en synonym för *Torah*. Inte kan det väl vara helt utan betydelse för oss att en psalm som är så *Torah*-centrisk var viktig för Luther?⁷

På ett liknande sätt är det ju i den judiska traditionen. Judisk vördnad för den faktiska *Torah*-texten kan inte överskattas, och det kan inte nog understrykas hur centralt och positivt

påpekar därefter att denna övertygelse inte får övergå i en kristomonism som innebär att kristna ”... obscure the full Trinitarian tradition.”

³ Hans-Martin Barth, *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment* (översätt. Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2103 [ty. 2009]), 355. Se även 435.

⁴ Martin Luther, ”Luthers företal till Paulus’ brev till romarna”, *Bibeln eller den heliga skrift i fullständig överensstämmelse med bibelkommissions normalupplagor ...* (Lund: Gleerup, 1917), vi och xii. Se även Barth, *The Theology of Martin Luther*, 362.

⁵ Barth, *The Theology of Martin Luther*, 362.

⁶ Ps 119:105. Se även Barth, *The Theology of Martin Luther*, 399 och 411.

⁷ Se t.ex. David Noel Freedman, *Psalm 119: The Exaltation of the Torah* (Winona Lake: Eisenbraun, 1999).

laddat det teologiska begreppet *Torah* är. Den som talar om respekt för judisk tro och tradition men inte förmår förstå judars kärlek till *Torah* – det som brukar översättas med ”Lagen” – den människan är som ”ekande brons, en skrällande cymbal.” Den som är bekant med de gammaltestamentliga texterna, ”känner alla hemligheterna och har hela kunskapen” om dem, men inte har insett hur positivt detta begrepp är, saknar den grundläggande insikten om judendomen. Den som säger sig vilja judar väl men inte talar väl om *Torah* ”har ingenting vunnit” (jfr 1 Kor 13:1-3).

När vi alltså granskar själva fundamentet för judar och kristna – i detta fall särskilt lutheraner – finner vi alltså att de har mycket gemensamt. De är två textläsande, textälskande, texttolkande och texttillämpande trosgemenskaper.

b. Inte en systematisk teologi

En andra slående likhet är att vi i den judiska och lutherska traditionen inte finner systematiska framställningar utan snarare grundläggande hermeneutiska principer. Luther skrev aldrig en omfattande systematisk framställning av den kristna tron. Han författade inte som Thomas av Aquino en *Summa theologica*, inte heller skrev han som Jean Calvin en *Institutio Christianae Religionis*, och än mindre sammanställde han en *Kirchliche Dogmatik* i tretton band som Karl Barth. Luther var inte en systematiker utan i första hand en textutläggare i bibelbokskommentarerna och en pedagog i katekeserna.

Den som har studerat åtminstone en sida i Talmud vet hur *osystematiska* judiska texter generellt sett faktiskt är. Det är studiet av *Torah*-texten som är det centrala, det eftersträvansvärda är att finna argument för och emot den egna uppfattningen, att i en *chevruta*, i ett textnära studium tillsammans med en eller flera andra, studera de heliga texterna.

Deborah Weissman, som är ordförande för det internationella samarbetsrådet för judar och kristna (*International Council of Christians and Jews*), ställer i en artikel den intressanta frågan om det finns ett judiskt svar på den romersk-katolska kyrkans inflytelserika text *Nostra Aetate* (lat. ”I vår tid”; dvs. det dokument från Andra Vatikanconciliet som behandlar interreligiösa relationer). Hon säger att för att kunna besvara den frågan måste vi först förstå att judar och kristna uttrycker sin teologi på radikalt olika sätt:

Jews and Christians not only have different approaches to major theological questions; they also have different modes of operation in the world. They not only *have* different theologies; they *do* theology differently. The study of sacred texts is, for Jews, not only an interesting intellectual exercise or even a way of gaining spiritual guidance. It is a form of religious worship, a commandment, an act of serving God. [...] The People of the Book—or, perhaps, the Books—don’t typically write documents. I would like to argue that the Jewish people have indeed responded to NA [*Nostra aetate*], in a typically Jewish way. Jews do not issue documents; they study texts, write commentaries on them, and then write commentaries upon the commentaries. Since the Second Vatican Council, Jews have written books and specifically, an impressive commentary on the New Testament. *This is what Jews do*. The prime example of this is *The Jewish Annotated New Testament*. This book, published in 2011, ... is one of the highlights in the Jewish response. First of all, the editors brought together fifty Jewish scholars of the New Testament, religious studies and theology, to comment on the text of the New Testament and to add a series of essays on related topics. Such a work could not have been published as recently as 25 or 30 years ago, because there weren’t yet

enough Jewish scholars in the field. I would argue that these scholars came of age after NA and made their decisions about which academic fields to pursue, in the wake of the Second Vatican Council. It is truly a significant milestone. It is to be hoped that the volume will both encourage more Christians to recognize the Jewish roots of Christianity and encourage more Jews to study the Christian Scriptures. This will, at best, not lead to syncretism but to a deeper and more meaningful relationship between Jews and Christians.⁸

Debbie Weissman menar alltså att det kanske främsta exemplet på *judiskt* gensvar på det *kristna* dokumentet *Nostra Aetate* är en judisk kommentar till Nya testamentet!⁹ Intressant nog finns det alltså likheter mellan de judiska och lutherska traditionerna i detta avseende: i centrum finner vi texten och texttolkningarna, snarare än den systematiska framställningen.

Enligt den judiska och sedermera kristna traditionen tillkom Septuaginta under drygt sjuttio dagar: sjuttio män gick in i sjuttio rum och översatte texterna under sjuttio dagar – och när de sedan sammanstrålade var alla översättningsförslagen likadana. Kanske har ni hört denna skämtsamma kommentar? ”To have seventy Jews in seventy rooms agree is not a miracle. But if seventy Jews were in one room and they all agreed – that would be a miracle!” Visserligen översatte Luther hela Nya testamentet på drygt sjuttio dagar – jämför berättelsen om Septuagintas tillkomst – år 1522, men han ägnade hela livet åt att läsa, tolka och tillämpa texterna. Han var en textutläggare snarare än en systematiker. Det innebär att hans texter i hög grad är situationsbundna. Även judendomen är textcentrerad och praxisorienterad, snarare än systematisk. Det finns nog egentligen ingen benämning på judendomen som är så missvisande som ”ortodox” (som ju har med den rätta läran att göra) eftersom den judendomstolkningen snarare är ”ortopraktisk”, inriktad på det heliga och helgade handlandet enligt *halakhah*, snarare än det korrekta tankesystemet.¹⁰

c. *Simul* snarare än *solus*?

Judisk tolkningstradition präglas i hög grad av en dialektik mellan två ståndpunkter, två texter, två påståenden etc. I boken *Heavenly Torah as Refracted through the Generations* beskriver Abraham Joshua Heschel hur två rabbiner i en lång rad frågor intar olika ståndpunkter – och hur båda dessa ståndpunkter ger uttryck för genuint judiska tankegångar.¹¹ Den tredje punkt som jag vill nämna nu är därför det latinska ordet *simul*, som ju betyder ”både-och”, ”såväl-som”.¹² Den reformatoriska traditionen är känd för sitt *solus*-språk, *solus* som i ”endast”: framför allt *sola Scriptura*, *solus Christus*, *solus Deo gloria*, *sola fide*, *sola gratia*. Vid sidan av dessa välkända slagord finner vi emellertid även det paradoxala språket, den teologiska spänningen mellan

⁸ Debbie [Deborah] Weissman, ”Has There Been a Jewish Response to *Nostra Aetate*?” (opubl. föreläsning, hållen vid konferensen ”Paths to Dialogue in Our Age” vid Centre for Inter-Religious Dialogue, Australian Catholic University i Melbourne den 26–29 maj 2014).

⁹ Amy-Jill Levine & Marc Zvi Brettler (red.), *The Jewish Annotated New Testament* (New York *et alii loci*: Oxford University Press, 2011).

¹⁰ Se Barth, *The Theology of Martin Luther*, 462. Det judiska begreppet *halakhah* utgör svaren på trons frågor om när, var och hur.

¹¹ Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah as Refracted through the Generations* (red. & övers. Gordon Tucker & Leonard Levin; New York: Continuum, 2005).

¹² Om begreppet *simul*, se Barth, *The Theology of Martin Luther*, 179, 183, 196, n. 119 och 316.

motsatspar.¹³ Det främsta – och dessutom det kronologiskt äldsta – exemplet är kristologin: uppfattningen att Jesus Kristus är såväl Gud som människa. Kan kristologi överhuvudtaget uttryckas enbart med *solus*-språket? Är det inte i själva verket så att *simul*-språket är kristologins modersmål? Även eukaristin beskrivs med *simul*-språket (såväl bröd och vin som kropp och blod), likaså eskatologin (redan nu, men ännu icke).

Luther skriver att en människa är såväl fri (se *Om en kristen människas frihet*) som bunden (se *Om den trålbundna viljan*): ”En kristen är en fri herre över allting och ingen underdånig. En kristen är allas tjänare och var man underdånig.” En kristen är såväl rättfärdig som syndare (lat. *simul justus et peccator*) – och givetvis finns i hans teologi även spänningen mellan Guds lag och Guds evangelium. Det kan finnas situationer då *solus*-språket behöver betonas, exempelvis i diskussioner om alla människors lika värde, det som teologiskt uttrycks med en formulering hämtad från första kapitlet i Bibelns första bok: varje människa är skapad ”till Guds avbild” (1 Mos 1:27; hebr. *be-tselem Elohim*). Men det finns också en hel del tillfällen då det är minst lika viktigt att använda *simul*-språket: ”å ena sidan, å andra sidan”, ”såväl ... som”. Kort sagt, även dialektiken är luthersk. Frågan bör emellertid ställas om vi har tenderat att behandla Luthers begreppspär ”lag och evangelium” på ett annat sätt än hans andra motsatspar.

2. Tre problem

Det finns alltså likheter mellan de judiska och lutherska traditionerna. Tyvärr har dessa överskuggats av polariserande språkbruk och apologetiskt avståndstagande – inte sällan med hänvisning till just ”lag och evangelium”. Vi fortsätter därför nu med tre problem som är förknippade med tudelningen ”lag och evangelium”: (a) dess tillämpning i själavården, (b) dess konsekvenser för religionsteologin, och (c) i synnerhet för judisk-kristna relationer.

a. Lag och evangelium i själavården: svårt och viktigt

Lag- och evangeliedikotomin kan vara svår att tillämpa inom pastoralteologin och själavården. I den nypublicerade boken *Försoning och förvandling* skriver jag om att varje människa nog upplever stunder av förtvivlan, har ett behov av förlåtelse och längtar efter försoning och förvandling. De tärande tankarna att inte prestera tillräckligt, att inte räcka till i andras ögon och att inte duga tycks hemsöka de flesta av oss.¹⁴ Kristen tro måste ha något att säga till oss i sådana situationer, men det är inte alltid lätt att definiera och konkretisera vad *euangelion* är och innebär i en sådan situation. Vad är evangelium? Vad är nåd? Vad innebär evangelium, ”det glada budskapet”, för den som känner sig överflödigt – kanske utan arbete – i samhället eller i familjen? Det räcker inte att säga att ”du slipper” och ”du behöver inte”, eftersom en sådan människa kanske mest av allt längtar efter att vara behövd. Den personen *vill inte* slippa, den personen *vill* vara behövd!

¹³ Se Paul Varo Martinson, *Salvation and the Religions: From Sola to Simul* (St Paul: LWF Group on Other Faiths, 1990), 12f. Se även Hans Ucko, *Common Roots, New Horizons: Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews* (Genève: World Council of Churches, 1994), 97f.

¹⁴ Jesper Svartvik, *Försoning och förvandling* (Stockholm: Verbum, 2014), 12.

Vi bör skilja mellan två synsätt: (a) om vi använder vad som skulle kunna kallas en epistemologisk definition är evangelium per definition allt det som explicit handlar om Jesus. Detta är förstås inte sant. Somligt som har sagts i kyrkor i Jesu namn har inte varit evangelium. Denna definition är alltså otillräcklig. (b) Det andra synsättet bygger på en funktionell definition, nämligen att *to euangelion* – det glada budskapet – är *allt* det som läker, helar, upprättar människor. Vi behöver alltså inse att här finns två aspekter: dels att all förkunnelse om Jesus Kristus inte är evangelium, dels att allt som är evangelium inte explicit handlar om Jesus Kristus. Det finns sålunda två risker. Å ena sidan är det nog så att somligt som sägs i Jesu namn inte är befriande, inte allt är sådant som läker, helar och upprättar människor. Å andra sidan finns det en risk att evangelium predikas på ett sådant sätt att judisk fromhet – *Torah*-fromhet, *Torah*-respekt och *Torah*-vördnad – presenteras som om lagen för judar inte vore evangelisk, nämligen att den för dem är det glada budskapet.

Det jag vill föreslå är att begreppsparat ”lag och evangelium” är *pastoralteologiskt betydelsefullt* i den lutherska traditionen. När våra ideal möter den faktiska verkligheten kan begrepp som ”lag” och ”evangelium” i många sammanhang vara av stor betydelse. Det finns en spänning mellan etiska ideal och en krass verklighet som även i framtiden behöver en inomkristen, pastoralteologisk bearbetning. Jag skulle till och med vilja säga att begreppsparat inte är *tillräckligt* använt. Utan en betoning på Guds verk och gåvan, utan förbundsramen, kan förkunnelsen resultera i svårsmälta moralkakor och en utförlig kravlista. Tron blir då en prestation.¹⁵

Kort sagt, inom själavården tror jag att uppdelningen mellan lag och evangelium även i fortsättningen kan spela en betydelsefull och konstruktiv roll, inte minst i samtalen om vad själavård är och innebär, men detta medför inte att uppdelningen alltid är lätt att tillämpa. I sin bok om Luthers teologi betonar Hans-Martin Barth att reformationen framför allt är en själavårdande rörelse. Det fanns i den en fundamental pastoralteologisk omsorg:

In most depictions of Luther the Reformation is presented as a great theological conflict, a struggle for the truth that was about life and death. That, of course, is not wrong. But I would like to put the accent somewhere else. In my view the Reformation was primarily a pastoral movement. The struggle was not about correctness but about the truth that makes free and sustains freedom. Hence, Luther’s theology has to be presented, considered, critiqued, and communicated from a pastoral-therapeutic perspective. Anyone who has worked with Luther’s theology has entered into the innermost heart of Christian faith. Much of what the Reformer has to say is “edifying” in the best sense of the word. It is an impulse to spiritual growth and an aid in personal crises. In that sense, for example, Luther’s writings belong not on the desk but on the nightstand.¹⁶

Barth menar alltså att Luthers texter i första hand hör hemma inte på skrivbordet utan på nattduksbordet: ”the innermost heart of Christian faith.” Med andra ord, det finns anledning att

¹⁵ Hans-Erik Nordin, *Vidgade perspektiv: Bibelns roll i kristen etik* (Stockholm: Verbum, 2004), 57: ”En sådan nova lex [lat. ”ny lag”] är nödvändig men den leder tyvärr ofta till legalism och moralism.” Hela hans andra kapitel (s. 46–68) behandlar begreppsparat ”lag och evangelium” som bibeltolkningsparadigm.

¹⁶ Barth, *The Theology of Martin Luther*, 7. Se även s. 15: ”... the Reformation was a pastoral movement.”

hävda att begreppsparat ”lag och evangelium” är fortsatt väsentligt i den lutherska traditionen, i synnerhet i själavården. Hur är det då i religionsteologin?

b. Lag och evangelium i religionsteologin: ”lätt” och problematiskt

Det är sålunda svårt att tillämpa ”lag och evangelium” i mötet med människor i det enskilda samtalet eftersom det krävs kunskap, lyssnande, dialog, tankemöda, eftertanke och reflektion för att se hur den ska tillämpas på ett klokt sätt. Alldeles precis tvärtom har det varit inom religionsteologin, i synnerhet i mötet mellan judar och kristna. Detta anförande begränsar sig därför till just relationen mellan judar och kristna.

Det är, så att säga, ”lätt” att tillämpa ”lag och evangelium” i mötet med den judiska traditionen. Med ”lätt” menar jag att det inte krävs särskilt djupa kunskaper om judendom för att tillämpa den på judenhet och judendom – eftersom tillämpningen många gånger bygger på fullständigt felaktiga premisser! Låt oss bekanta oss med lagen i judisk tradition. I synagogans gudstjänster finns ett moment som kallas *ahavat ‘olam*, efter bönens inledande ord ”Med evig kärlek” (Jfr Jer 31:3):

Med evig kärlek har Du älskat Ditt folk, Israels hus. Du har lärt oss *Torah* och *mitswot*, *chujim* och *mishpatim*. Därför, Herre vår Gud, när vi lägger oss och när vi stiger upp talar vi [*nasiach*] om Dina *chujim*, glädjer oss över Din *Torahs* ord och Dina *mitswot*, alltid och för evigt. Ty de är vårt liv och våra dagars längd. Vi begrundar [*nehgeh*] dem både dag och natt. Må Du aldrig ta Din kärlek från oss. Lovad vare Du, Herre, som älskar sitt folk Israel.¹⁷

De olika ord som används i denna bön överlappar varandra: *mitswot* kallas de 613 bud som den judiska traditionen funnit i de fem Moseböckerna; *chujim* åsyftar särskilt de bud som inte har en rationell förklaring; med *mishpatim* avses det som har med rätt och rättvisa att göra, det vill säga de bud som i luthersk teologi skulle kallas ”lagens första bruk” (jfr benämningarna *usus civilis* och *usus politicus*); och, slutligen, *Torah* är ett samlande begrepp för hela Guds uppenbarelse, för Guds goda gåva.¹⁸

Tiderna igenom har denna bön har lästs.¹⁹ Den är uttryck för den levande judendom som har närt judar generation efter generation, och som har burit dem i svåra tider. Vad betyder en

¹⁷ Se t.ex. *Sidor s'fat emet: Med svensk översättning* (Basel: Goldschmidt, 1970), 96.

¹⁸ Se t.ex. Abraham Chill, *The Mitzvot: The Commandments and Their Rationale* (Jerusalem: Keter/Urim, 2:a utg. 2000).

¹⁹ Bad Jesus denna bön? Det är notoriskt svårt att datera judiska texter – liturgiska texter utgör inget undantag. I *Mishnah Berakhot* 1.4 diskuteras detta bönemoment men eftersom bönens ordalydelse inte nämns explicit kan vi inte veta dess exakta utformning. I *Talmud Bavli Berakhot* 11b är diskussionen utförligare och bönens inledningsord nämns, men vi kan inte med säkerhet veta hur mycket av dess innehåll som går långt tillbaka i tiden. Ismar Elbogen hävdar att ursprunget till de två bönerna *ahavat rabbah* och *ahavat ‘olam* är två olika traditioner, i Babylonien respektive Landet, se *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967), 20. Leo Trepp menar att bönen *ahavat rabbah* är den ursprungliga och att Saadja Gaon (882–942) ersatt inledningsorden med *ahavat ‘olam* eftersom han föredrog bibliska formuleringar och fann en sådan i Jer 31:3, se *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1992), 26. Kort sagt, det är omöjligt att exakt fastställa *ahavat ‘olam*-bönens ålder, men vi måste kunna räkna åtminstone med *möjligheten* att Jesus dagligen bad denna eller en liknande bön. Att han inte skulle ha ett böneliv förefaller otroligt. Vi har inga belägg för att han som religiös ledare inte skulle vara del av det judiska dåtida bönelivet.

sådan daglig judisk bön för kristen trostolkning? Överlever traditionell luthersk teologi mötet med denna verklighet, denna dagligen upprepade verklighet, nämligen att *Law* och *love* inte är varandras motsatser i judisk tro?

När jag skriver detta – en fredagskväll efter en middag med vänner då vi tillsammans läst bibeltexterna om sabbaten, bett sabbatsbönerna och brutit sabbatsbrödet – lyser de två sabbatsljusen i grannens lägenhet i huset intill mitt eget. Som ni säkert vet tänds de två sabbatsljusen när sabbaten – som det heter – ”går in”. Eller mer korrekt uttryckt, sabbaten går in när ljusen tänds. När elden har nått de två ljusens veckor och när sabbatsbönen har betts – då har sabbaten inträtt i just det hemmet. I alla dessa tusen och åter tusen judiska hem i Jerusalem och i miljoner judiska hem över hela världen lyser sabbatsljusen om fredagskvällarna som ett synligt tecken på förbunden mellan Guds Israel och Israels Gud, med sabbatsgudstjänstens ord: *beni u-ven benei Jisrael ot hi le-‘olam* (”Mellan mig [Gud] och Israels barn [är] det ett evigt tecken”; 2 Mos 31:17). Vad säger den kristna trostraditionen om judiskt sabbatsfirande, om judisk förbundstrohet, om judisk glädje över *Torah* och dess bud, ”... ty de är vårt liv och våra dagars längd”? I många hem läser fadern i familjen Ordspråksbokens sista kapitel som en hyllning till sin hustru (*eshet chajil*: ung. ”en handlingskraftig hustru”). I den tjugosjätte versen står det *we-Torat chesed ‘al leshonah* (”Och nådens *Torah* [finns] på hennes tunga”). Hur översätts det? I 1917 års översättning valdes ”en vänlig förmaning”. I Bibel 2000 står det ”vänliga förmaningar delar hon ut”. Men på hebreiska står det *we-Torat chesed ‘al leshonah* (”och nådens *Torah* [finns] på hennes tunga”). Bibeln och judendomen kan tala om lag och nåd (*Torat chesed*) i en och samma mening, i ett och samma andetag. Kan vi? Kan också vi ha både *Torah* och *chesed* på vår tunga?

Det som ju är särskilt besvärligt är att den kristna trons budskap ibland har framställts som om Jesu hela gärning handlar om att befria mänskligheten från ”lagen”, det ord som avser det judendomen beskriver med orden *mitswot*, *chujim*, *mishpatim* – och framför allt *Torah*. Skulle alltså kristendomens budskap vara att mänskligheten äntligen blivit befriad från den börda som judendomen utgör? Det är lätt att få det intrycket när vi slår upp följande psalm i *Den svenska psalmboken*:

Moses gav oss lag och krav, halleluja.
Jesus lyfter bördan av. Halleluja.
Ära vare dig, o Gud. Halleluja.
Lov ske dig, Guds ende Son. Halleluja.²⁰

Vi såg tidigare att ett problem i själavården kan vara att kristna ibland talar om evangelium som om det vore ett handlingsprogram utan förbundsteologisk ram, utan gudomlig nåd. I religionsteologin – särskilt i mötet mellan de judiska och kristna traditionerna – är begreppsparet ”lag och evangelium” problematiskt därför att kristna talar om den judiska lagen som om den inte vore *to euangelion* – det glada budskapet” – i den judiska traditionen.

²⁰ Sv.Ps. 331:6.

c. Vill vi inte komma längre än bara in i vapenhuset?

Om vi använder ordet ”lag” för att beskriva det som skapar hopplöshet och kanske till och med förtvivlan hos oss – då får det konsekvenser för vår syn på judendom. Om vi använder ordet ”lag” för att beskriva ett teologiskt förstadium till budskapet om Kristus – då får det konsekvenser för vår syn på judenhet. I värsta fall framställs judendomen som ett etiskt och teologiskt förstadium till kristendomen. I vårt genuina, reflekterande och självkritiska möte med den judiska traditionen inser vi att vi har burit ”falskt vittnesbörd om vår nästa” (2 Mos 20:16; Bibel 2000: ”vittna falskt mot din nästa”). Med en sådan teologi förvandlas korset till ett vapen, till ett svärd.²¹ Än idag, *anno Domini* 2014 förkunnas i kyrkor ett budskap som framställer judisk tro som förstadiet eller motsatsen till kristen tro. Varför ska vi än idag behöva lyssna till antitetisk teologi?

Tage Erlander var Sveriges statsminister under mer än två decennier, från 1946 till 1969. När han den 19 december 1962 gästade det legendariska TV-programmet Hylands hörna berättade han en värmlandshistoria om en präst som av misstag hade fått med sig sitt vapen till högmässan. Han har nämligen glömt att ta av sig pistolhölstret efter en skjutövning före högmässan. När han försökte få av sig hölstret avlossades ett skott och en gammal soldat reste sig upp och ropade: ”Göbber och käringer – huk’ er i bänkera, för nu ladder han om!”

I predikstolar avlossas det än idag på tok för många skott mot judendom. Jag vill inte ha det så. Det ska inte behöva vara så. Inte någonstans, i synnerhet inte i kristna kyrkor, i en religiös rörelse som går tillbaka till en from jude som levde i Galileen för två tusen år sedan, inte i Svenska kyrkan, i ett samfund vars biskopar högtidligt har lovat: ”I vår kyrka vill vi arbeta för att få bort sådant som kan tolkas som antisemitism eller förakt för det judiska folket och försvara dess rätt till sin historia, sin tro och sina seder”.²² Men detta är inte ett enstaka skott från höften av misstag. Pistolhölstret finns kvar, inte från en skjutövning före högmässan, utan därför att vi läser texter från en tid då det vi idag kallar ”judendom” och ”kristendom” gick skilda vägar. Nya testamentets texter bär spår av denna – plågsamma – skilsmässa. Den *inom*-judiska diskussion om budens tillämpning som vi finner i några av de nytestamentliga texterna utläggs ofta som en *anti*-judisk polemik. Att i ett helgat kyrkorum regelbundet kritisera muslimsk fasta under månaden ramadan eller att förlöjliga muslimsk bön fem gånger om dagen skulle av många kristna säkert – och med rätta – stämpas som ett uttryck för otillbörlig islamofobi. Varför skulle kristna tala nedsättande om en annan trostradition? Men att från en predikstol under kristna gudstjänster förkunna förklenande om exempelvis judisk texttolkning och texttillämpning, om judiskt sabbatsfirande och om judiska matföreskrifter uppfattas inte alls som lika uppseendeväckande, troligen eftersom detta beteende har en tvåtusenårig förhistoria.

I många kyrkor finns det ett vapenhus. I forna tider var det där den som bar på vapen lade av sig dem för att vapenlös träda in i det helgade kyrkorummet. Med en felaktig förkunnelse om judisk tro är det som om vi ännu befinner oss i vapenhuset. Men vill vi inte komma längre än till

²¹ John Pawlikowski, ”Is the Cross a Sword of Division?” www.americaninterfaith.org/is-the-cross-a-sword-of-division (2014-04-05). För liknande tankegångar om korset och svärdet, se James Carroll, *Constantine’s Sword: The Church and the Jews. A History* (Boston/New York: Houghton Mifflin, 2001).

²² Biskopsmötets protokoll 10 maj 1995.

vapenhuset? Lägg ned vapnen! *Die Waffen nieder* är namnet på en bok skriven av Bertha von Suttner. Inte bara fick hon Nobels fredspris 1905; det är mycket möjligt att det är hennes förtjänst att det finns ett Nobels fredspris över huvud taget. Hon var en tid Alfred Nobels sekreterare och de korresponderade under en lång tid efter att hon lämnat honom. Han tog intryck av hennes övertygelse och instiftade troligen just därför fredspriset.²³ Därför: *Die Waffen nieder!* Vi måste lägga ned vapnen för att komma in i kyrkan. Det finns alldeles för mycket av konfrontatorisk teologi. Den leder oss till vapenhuset – men vi kan inte stanna där. *Die Waffen nieder!* Inte vill vi väl förbli i vapenhuset, utrustade med ett vapen inte bara riktat mot en trostradition, vilket är illa nog, utan därutöver mot Jesu egen bönegemenskap, Jesu eget folk?

I den redan åberopade boken *Försoning och förvandling* hänvisar jag till en artikel av Paula Fredriksen som publicerades inför den judiska försoningsdagen 2012.²⁴ I den artikeln ställer hon en synnerligen intressant fråga: firade Jesus *jom kippur* ("försoningsdagen")? Om Jesus levde idag, vad skulle han då göra den tionde i månaden *tishrei*. Med det engelska uttrycket, *What Would Jesus Do?*²⁵ Om svaret på den frågan är nej så skulle det verkligen vara anmärkningsvärt. Det finns nyligen genomförda undersökningar som visar att sjuttio procent av israeliska judar uppger att de alltid fastar på försoningsdagen – och att ytterligare drygt tio procent gör det ibland.²⁶ Går vi tillbaka till antiken kan vi vara övertygade om att fromma judar i hela det dåtida romarriket firade denna högtid – skulle Jesus verkligen vara den ende av de judiska religiösa ledarna som *inte* firade försoningsdagen?! Ingenstans i de dåtida källorna hävdas det att han inte skulle ha firat den viktigaste judiska högtiden. Detta visar att det är bortom allt rimligt tvivel att han verkligen firade försoningsdagen. Ingenting i evangelierna tyder på att Jesus skulle ha blivit kritiserad för att inte fasta på försoningsdagen. Tystnaden kan alltså i detta fall tolkas som ett tydligt tecken på att han faktiskt firade försoningsdagen. Hur gjorde han det? Förvisso måste han ha fastat de drygt tjugofem timmarna som *jom kippur* utgör. Bad han de föreskrivna bönerna? Varför skulle han inte ha bett dem, under uppväxten med sin familj och sedan med sina lärjungar? Judar i Galileen och över hela den dåtida världen samlades regelbundet i synagogor. Framväxten av synagogor redan före templets fall visar att det fanns en decentralisering redan före år 70. Visst var templets förstörelse en nationell och religiös katastrof – men synagogorna hade redan tagit sig an väsentliga delar av templets funktion. Där bads

²³ Se t.ex. August Schou, "The Peace Prize", *Nobel: The Man And His Prizes* (Henrik Schück *et alii*; Amsterdam/London/New York: Elsevier, 1962), 525–637, särskilt 527 och Sven Tägil, "Krig och fred i Alfred Nobels föreställningsvärld", *Nobel och hans tid: Fem essayer* (Gunnar Brandell *et alii*; Stockholm: Atlantis, 1983), 25–46.

²⁴ Se Svartvik, *Försoning och förvandling*, 59–61.

²⁵ Paula Fredriksen, "Yom Kippur: WWJD?", *Huffington Post* (25 september 2012), www.huffingtonpost.com/paula-fredriksen/yom-kippur-what-would-jesus-do_b_1910759.html (2013-12-28). WWJD är en förkortning för "What Would Jesus Do?" Rabbinsk litteratur om *joma* (aram. "dagen", dvs. försoningsdagen) beskriver fr.a. vad översteprästen gjorde den dagen i Jerusalems tempel, se Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2:a utg. 2005), 548. Det stora flertalet judar (dvs. de som inte bodde i Jerusalem och som inte befann sig där därför att de hade vallfärdat i förväg till lövhyddohögtiden *sukkot*) firade troligen *jom kippur* där de bodde, ungefär som judar gör idag, dvs. med fasta, böner, bekännelser och textläsningar.

²⁶ Daniel J. Elazar, "How Religious Are Israeli Jews?", www.jcpa.org/dje/articles2/howrelisr.htm (2013-01-08).

bönerna och där lästes, översattes och studerades de heliga texterna. Kort sagt, synagogan var ”en liten helgedom” (hebr. *miqdash me ‘at*) långt före templets fall.²⁷

Tillsammans med andra judar över hela den dåtida världen bad alltså Jesus till *avinu malkenu* (”vår fader, vår konung”), till ”barmhärtighetens fader och all trösts Gud”.²⁸ Fredriksens fråga om hur Jesus firade *jom kippur* kan tjäna som en nyttig påminnelse om vikten av att inte tala om den judiska försoningsdagen på ett sådant sätt att vi ringaktar Jesu egen bönegemenskap.

3. Handlingsplan i tre punkter

Vi har sett att begreppsparet ”lag och evangelium” är problematiskt, synnerligen problematiskt inom religionsteologin. Därför behövs en handlingsplan. Vad kan göras? Vad måste göras? Jag föreslår tre punkter.

a. En översyn av evangelieböckerna

Det går knappast att överskatta det inflytande som kyrkornas evangelieböcker har för kristnas syn på judendom och judenhet.²⁹ Vilka texter läses vilka helgdagar? Hur har de kombinerats? Vilken hermeneutik styr urvalet?

Låt mig ge ett exempel från Svenska kyrkan: *Den svenska evangelieboken* har, när tolfte söndagen efter trefaldighet firas och temat är ”Friheten i Kristus”, tre sabbatstexter (2 Mos 23:10–12, Mark 2:23–28 och Luk 13:10–17) och dessutom en text från Galaterbrevet 4:31–5:6 som uppmanar läsare och lyssnare att inte låta någon ”lägga på er slavoket igen”. Det ligger nära till hands att dra slutsatsen att den bakomliggande tankegången är att kristen tro befriar människan från judiskt sabbatsfirande. Den som läser handboken *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse: Homiletiska och liturgiska perspektiv*, skriven av LarsOlov Eriksson och Nils-Henrik Nilsson inser snart att detta är ett programmatiskt textval. LarsOlov Eriksson var ordförande i utredningen om översyn av 1983 års evangeliebok. Teologin bakom urvalet av texter i *Den svenska evangelieboken* är tydligt kontrasterande:

Tredje årgången handlar tematiskt mycket om frihet från lagen. [...] Episteln fördjupar frågan om lagen och dess iakttagande i ljuset av Jesu gärning; att hålla lagen ställs i motsats till att tro på Kristus. Episteln från Galaterbrevet 4:31–5:6 är en del av Paulus ganska ingående och skarpa resonemang om lagens och löftets två förbund. [...] Mot varandra ställs laggärningar och tro. Den förra ger inte rättfärdighet, bara den

²⁷ Hes 11:16. För en omfattande presentation av synagogans framväxt, se L. I. Levine, *The Ancient Synagogue*. Se t.ex. s. 80: ”Centralization of the Temple was paralleled by a decentralization in the local synagogues. Prior to 70, the Temple was recognized as *the* central institution in Jewish life; nevertheless, the emerging synagogue had become the pivotal institution in local Jewish affairs. This parallel development in the first century was indeed fortuitous. Though no one could have foreseen the outcome, the seeds of Jewish communal and religious continuity had already been sown well before the destruction of the Temple.”

²⁸ 1 Kor 1:3. Judar ber bönen *avinu malkenu* (dessa gudsbenämningar förekommer i t.ex. Jes 63:16 och 33:22) från *rosh ha-shanah* till *jom kippur* (utom på sabbaten), se t.ex. Abraham E. Millgram, *Jewish Worship* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1971), 234f.

²⁹ Se t.ex. Norman A. Beck, ”The Importance of Lectionary Revisions in the Repudiation of the Defamatory Anti-Jewish Polemic in the New Testament”, www.americaninterfaith.org/the-importance-of-lectionary-revisions-in-the-repudiation-of-the-defamatory-anti-jewish-polemic-in-the-new-testament-by-norman-a-beck (2014-04-06).

senare. Nåden förtjänas inte, den tas emot. Att ha fått del av den nåden är den sanna friheten, friheten i Kristus (5:1). Då gäller inte längre uppfyllelsen av de konkreta lagbuden – hur goda och efterföljansvärda de än är i sig. Dessa lagbud har sin funktion men inte i samband med frälsningen. Det finns förvisso två vägar: omskärelsens (lagens) och trons. Men friheten i Kristus innebär att välja trons väg, ”som får sitt uttryck i kärlek” (5:6).³⁰

Här tecknas en motsats inte bara mellan lag och evangelium, utan även mellan omskärelsens väg och trons väg, det vill säga, mellan judendom och kristendom. Är det så vi vill ha det – år 2014? Vill vi berätta för våra församlingar att kristen är den som slipper fira sabbat? För att parafrasera en känd nytestamentlig formulering: ”Jag tackar dig, Gud, att jag inte är som fariséerna och judarna” (jfr Luk 18:11). Ska vi verkligen i våra kyrkorum bära korset som ett svärd och rikta det mot en annan religiös tradition? Nej, *die Waffen nieder!*

Ett annat minst lika beklämmande exempel är sextonde söndagen efter trefaldighet då ämnet är ”Döden och livet”. Den episteltext som ska läsas i Svenska kyrkan vart tredje år använder uttrycket ”Satans synagoga” (Upp 2:8–11). Fanns det verkligen ingen annan text att välja för att belysa ämnet ”döden och livet” än den som använder ett ord vi alla förknippar med en *annan* trostradition, nämligen ”synagoga”, och kombinerar detta ord med det mest diaboliska, nämligen ordet ”Satan”?³¹ I kommentaren i Bibel 2000 står det att Uppenbarelseboken är ”skriven i en tid av skärpta religionsmotsättningar”. Menar de som är ansvariga för evangeliebokens textval att det kännetecknar även vår tid? Vill vi teckna en bild av det religiösa landskapet idag med monumentala motsättningar mellan ”omskärelsens” och ”trons” alternativ? Är det därför vi denna söndag ska lyssna till orden om ”en Satans synagoga”? Frågan måste ställas om denna evangeliebok är ett uttryck för detta högtidliga löfte: ”I vår kyrka vill vi arbeta för att få bort sådant som kan tolkas som antisemitism eller förakt för det judiska folket och försvara dess rätt till sin historia, sin tro och sina seder”.

Minns Bergspredikans ord: ”Om du ... kommer ihåg att din broder har något otalt med dig, så ... gå först och försona dig med honom” (Matt 5:23f.). Ja, det har vi verkligen: vi har något otalt – eller ännu värre, vi har snarare något ”talt”, därför att vi har talat om honom på ett föringande, förklenande och förödmjukande sätt. Låt oss därför kritiskt – självkritiskt – granska textvalen i våra evangelieböcker.

b. Homiletisk – självkritisk – reflektion

Det behövs även en kritisk, självkritisk genomgång av det som sägs av präster, pastorer och predikanter. Hur utläggs bibeltexterna? Vad sägs om Gamla testamentet? Hur beskrivs relationen mellan Gamla och Nya testamentet?

Alla i den reformatoriska traditionen bär på ett arv, och det arvet är i detta sammanhang ingen tillgång utan en skuld. Vi är nog alla mer eller mindre plågsamt medvetna om Luthers antisemitism, men kanske vet vi inte följande: (a) *Den spelar ingen undanskymd roll*, vi finner

³⁰ LarsOlov Eriksson & Nils-Henrik Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse: Homiletiska och liturgiska perspektiv* (Stockholm: Verbum, 2003), 338.

³¹ För ytterligare synpunkter, se Jesper Svartvik, ”Svenska kyrkan och en ’Satans synagoga’”, *Kyrkans tidning* (4 oktober 2007), www.kyrkanstidning.se/debatt/svenska-kyrkan-och-en-satans-synagoga (2014-04-05).

den i hans tidiga såväl som hans senare texter, ja den finns i hans allra sista texter. Den kan alltså inte isoleras till enstaka texter (t.ex. *Von den Jüden und Ihren Lügen*) – i stället är det alldeles tvärtom, det vill säga, det är bara i enstaka texter som den *inte* förkommer. (b) *Den är inte sublim*. Luther kan skriva att efter djävulen finns ingen fiende som juden: ”Därför, kära kristna, ni måste vara medvetna om och inte betvivla att näst efter djävulen har ni inte någon mer bitter, förgiftande och brutal fiende än en riktig jude som uppriktigt försöker vara en jude!”³² Först kommer djävulen – och sedan den *fromme* juden: den gudsälskande, Torah-läsande och gudsordstillämpande juden.

Jag hoppas vid Gud att det inte finns något ännu värre citat än det som nu följer. Som svar på en fråga vad en kristen borde göra med en jude som ”hädar” sade Luther: ”Jag skulle slå honom i ansiktet och om jag kunde kasta honom till marken och i min vrede genomborra honom med mitt svärd. Eftersom människors och Guds lag tillåter att vi dödar en rövare, hur mycket mer är det då inte tillåtet att döda den som hädar?”³³

Den som studerat vad Luther sade och skrev om judar och judendom inser att han verkligen är i stort behov av ”rättfärdiggörelse av den ogudaktige” som han så ofta beskrev i sina texter. Han är helt enkelt ogudaktig (hebreiska: *rasha* ‘) i sitt sätt att skriva om judar. Job utbrister i 9:24: *Erets nittnah ve-jad rasha* ‘ (”Jorden är given i en ogudaktigs hand”). Jag tvingas utbrista *ha-theologiah ha-luteranit nittnah ve-jad rasha* ‘ (”den lutherska teologin är given i en ogudaktigs hand”). Det finns därför skäl att påminna om ett uttalande av Svenska kyrkans biskopsmöte från 1995 – med anledning av att femtio år då hade gått efter andra världskrigets slut. Det är ett uttalande som jag redan flera gånger har citerat:

För i dagarna femtio år sedan slutade Andra världskriget för Europas del. När portarna till koncentrationslägren öppnades, fick världen se hela vidden av judeförföljelsen. Ett systematiskt brott hade begått[s] mot det judiska folket och därmed mot hela mänskligheten. Antisemitism i förkunnelse och handling har förekommit många gånger i kyrkans historia och skymt de heliga skrifternas syn på alla människors lika värde inför Gud. Antijudiska uttalanden av Martin Luther har använts i antisemitiska syften. En del svenska prästers och kyrkfolks positiva hållning till de nationalsocialistiska idéerna under kriget har gjort vår kyrka delaktig i vad som då skedde. Fortfarande lever antisemitismen i olika delar av världen. Antijudiska uttalanden och aktioner förekommer även i vårt samhälle. Detta är illavarslande tecken som oroar oss och uppfordrar oss och alla människor av god vilja till vaksamhet. Vi tar avstånd från varje form av antisemitism. Vi måste lära av historien och avvisa försöken att förneka den illgärning som utfördes i det kristna Europas mitt och från tendenser att förringa betydelsen av det som skedde. *I vår kyrka vill vi arbeta för att få bort sådant som kan tolkas som antisemitism eller förakt för det judiska folket och försvara dess rätt till sin historia, sin tro och sina seder.*³⁴

³² Barth, *The Theology of Martin Luther*, 33. För en diskussion om antisemitism, se s. 29–39. Se även Eric W. Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2012), 82.

³³ Bordssamtal 5576 (våren 1543), se *D. Martin Luthers Werke: Tischreden. 5. Band* ([Weimarer Ausgabe] Weimar: Böhlhaus, 1919), 257.11–31.

³⁴ Biskopsmötets protokoll 10 maj 1995 (kursiv. tillagd).

Detta uttalande ingår även i det svenskkyrkliga dokumentet *Guds vägar: Judendom och kristendom*.³⁵ Det dokumentet borde spridas och diskuteras i betydligt högre grad än nu. Dess viktigaste nio ord möter läsaren redan i dokumentets inledning: "... Guds förbund med det judiska folket äger fortsatt giltighet ..."³⁶ Men inte är det väl denna övertygelse som kommer till uttryck i textvalet i evangelieboken?

Jag har redan nämnt Barths bok om Luthers teologi. I detta sammanhang vill jag även rekommendera två andra nypublicerade böcker: en av Eric W. Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment*, och en av Brooks Schramm och Kirsi I. Stjerna, *Martin Luther, The Bible, and the Jewish People*. Lutherforskare idag är benägna att hävda att det i hög grad var Luthers *hermeneutik* som medförde att han hade så svårt att relatera till judisk tro och tradition. Hans konflikt med judendomen handlade i hög grad om texttolkning. Barth skriver: "It is obvious that Luther was disturbed by Jewish interpretation of their Bible, his Old Testament" och "How did Luther arrive at his negative judgment on the Jews? Their focus on the Law made them for him the essence of works-righteousness, which he thought he had to combat on every front."³⁷ I detta fall ser vi alltså tydligt hur vårt lutherska *solus*-språk (*solus Christus, sola scriptura* osv.) blir ett hinder. Ett lika lutherskt *simul*-språk (både-och, å ena sidan-å andra sidan) skulle kunna ge oss en förnyad förståelse av den kristna trons relation till judendom och judenhet.

Judendomen beskrivs så ofta som motsatsen till det kristna budskapet, men intressant nog av olika skäl: för *konservativa* kristna är judar lagiska i bemärkelsen att de tror att de blir frälsta genom sina gärningar, för *liberala* kristna är judar fundamentalister i bemärkelsen att de inte i tillräckligt hög grad tolkar bibelordet. Båda grupperna – såväl den konservativa som den liberala falangen – har fel. Först några ord om lag och nåd: Judisk förbundstrohet handlar i hög grad om det som i kristen tradition kallas "Guds förekommande nåd", även om inte just de orden används. Judisk tro kännetecknas av det som E. P. Sanders har kallat *covenantal nomism*, det vill säga, en förbundstrohet, en förbundstrofasthet.³⁸ Det judiska sättet att leva är judars svar på det de menar är Guds kallelse: det är deras ansvar att efter Guds anrop leva i det förbund som Gud slutit med dem. Gud för först folket ut ur slaveriet (detta är den judiska påskens budskap: *pesach*) och överlämnar sedan sin *Torah* (det är den judiska pingstens budskap: *shavu'ot*). Det är bara möjligt

³⁵ Se t.ex. *Svensk teologisk kvartalskrift* 79:3 (2003), 115. Se även t.ex. Jean Halpérin & Arne Sovik (red.). *Luther, Lutheranism and the Jews: A Record of the Second Consultation between Representatives of the International Jewish Committee for Interreligious Consultations and the Lutheran World Federation held in Stockholm, Sweden, 11-13 July 1983* (Genève: Lutheran World Federation, 1984) och Wolfgang Grieve & Peter N. Prove (red.), *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran Contribution to Christian-Jewish Dialogue with a Focus on Antisemitism and Anti-Judaism Today* (Genève: Lutheran World Federation, 2003). (Inom parentes kan nämnas att den konferensen ägde rum den 9–13 september 2001, dvs. före, under och efter 11 september 2001. Med anledning av detta skrevs "A Letter from the Consultation", se s. 205–207.)

³⁶ *Svensk teologisk kvartalskrift* 79:3 (2003), 114.

³⁷ Barth, *The Theology of Martin Luther*, 37. Jfr Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism*, 51 och 304 och Brooks Schramm & Kirsi I. Stjerna: *Martin Luther, The Bible, and the Jewish People. A Reader* (Minneapolis: Fortress, 2012), 4: "Luther's anti-Judaism is predominantly *biblically based and biblically driven*, rather than culturally or socially based ..." (kursiv. tillagd; bokens introduktionskapitel är skrivet av Schramm).

³⁸ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 422: "... election and ultimately salvation are considered to be by God's mercy rather than human achievement."

och meningsfullt att fira pingst efter att Gud har fört folket ut ur Egypten, bort från slaveriet: ”Ni har sett ... hur jag har burit er på örningar och fört er hit till mig” (2 Mos 19:4). Utan påsk ingen pingst. Utan Guds förekommande nåd är inget mänskligt gensvar möjligt.³⁹

Detta grundläggande mönster finner vi till och med i de tio budorden, de som i judisk tradition kallas *‘aseret ha-dibbrot* (”de tio orden”), helt enkelt därför att det första budet inte är något bud! Det är inte ett bud som handlar om vad människor ska göra, utan ett budskap om vad Gud redan har gjort: ”Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret” (2 Mos 20:1).⁴⁰ Detta framgår av hur de två lagtavlor avbildas i judisk tradition, exempelvis i synagogor. Det första ”budet” – det vill säga, *budskapet* om Guds förekommande nåd – återges med ordet *anokhi* (”jag”) eftersom det första budskapet är ”Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret.” Detta grundläggande paradig kommer även till uttryck i den bön som läses när bönesjalen täcker huvudet:

Må det vara ditt välbehag, vår Gud och våra fäders Gud, att *tsitsit*-budet [budet om bönemantelnsofsar] må tillräknas mig, som om [hebr. *ke-ilu*] jag hade uppfyllt det med alla dess enskildheter, sinnrikheter och inneboende mening jämte de sexhundra-tretton bud som vilar därpå.⁴¹

Och vad gäller liberal kristendomstolkning kan bara detta sägas: Det enda som är ännu mer felaktigt än antagandet att det inte finns en förekommande nåd inom judendomen är påståendet att judendomen inte tolkar sina texter. Den som inte är bekant med judisk hermeneutik känner inte till judendomen. Den som inte vet något om balansen mellan den traderade texten och den tolkande texttraditionen, mellan *Torah she-bikhtav* och *Torah she-be‘al peh*, vet föga om fundamentala tankar inom judendomen.⁴² Michael Fishbane skriver:

... Jewish theology is hermeneutical in a special way. It is not only characterized by the interpretation of experience, grounded in the Divine Naught, and its adjustments to shared human values. It is also marked by the accumulation of Jewish interpretations of God’s reality and their claim on personal and social life as these have been expressed by inspired individuals and gathered in special collections of sacred writ (scripture) and tradition over the generations. Such interpretations provide the unique character of Jewish living and thought (the Aught of tradition). Each generation must do this work anew. In the most fundamental sense, then, Jewish theology is a *hermeneutical theology*.⁴³

³⁹ Just därför framstår det som befängt att i detta avseende teckna ett fundamentalt motsatsförhållande mellan judisk och kristen tro, mellan, å ena sidan, gärningslära och, å andra sidan, förbundsteologi, se t.ex. Adam Hamilton, *Christianity and World Religions: Wrestling with Questions People Ask* (Nashville: Abingdon, 2005), 95: ”... Judaism is focused on deeds. Christianity begins with a relationship with God, and that relationship transforms us. Our deeds spring forth from the transformation.” Det är ju från judar som kristen teologi har fått förbundsteologin.

⁴⁰ För ytterligare synpunkter, se Göran Larsson, *Uppbrottet: Andra Moseboken i judisk och kristen tradition* (Lund: Arcus, 2:a utg. 2007), 163–184.

⁴¹ Se t.ex. *Sidor s’fat emet*, 23. För ytterligare diskussion om ordet *ke-ilu*, se Jesper Svartvik, *Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna* (Lund: Arcus, 2:a utg. 2005), 168f.

⁴² För dessa två begrepp, se t.ex. Michael Fishbane, *Sacred Attunement: A Jewish Theology* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2008), t.ex. 156–170.

⁴³ Fishbane, *Sacred Attunement*, 44. Hela kapitel två (s. 46–107) handlar om judisk *hermeneutisk* teologi.

Det är intressant att notera att Barth i sin imponerande bok om Luthers teologi tydligt markerar att Luther inte hade särskilt djupgående kunskaper om exempelvis ekonomi – och att vi därför inte borde lägga så stor vikt vid reformatorns uttalanden i ekonomiska frågor.⁴⁴ Barth menar att även Luthers tvåregementeslära är problematisk, inte minst efter det förfärliga 1900-talet då den enligt Barth delvis teologiskt falsifierades och politiskt missbrukades.⁴⁵ Frågan är om vi vågar hävda något liknande om *Torah* och judendom. Kan lutheraner säga att bättre kunskaper om judisk tro och tradition medför att vi får en förändrad syn på begreppsparet ”lag och evangelium”?⁴⁶

I debatten förekommer ibland begreppet ”post-Holocaust-teologi”. Tankegången är att bara den teologi som låter sig påverkas av Förintelsen (som på hebreiska kallas *ha-Shoah*) är post-Holocaust-teologi. Men skrivs inte all teologi idag efter Förintelsen? Kronologiskt sett skrivs ju all teologi *post* Holocaust, *efter* Förintelsen. Frågan är ju inte om den har ägt rum utan snarare i hur hög grad den beaktas.⁴⁷ En parallell är Darwins bok *Om arternas ursprung*: all teologi idag är post-Darwin – frågan är bara i hur hög grad evolutionsteorin beaktas. Jag minns en journalist som sade att han efter Estonia-katastrofen behövde omvärdera sitt bruk av språkets många marina metaforer. Exempelvis uttrycket ”att gå till botten” fick för honom en annan – konkret – innebörd efter den 28 september 1994 då M/S Estonia rent faktiskt och fysiskt gick till botten. Den produktive och inflytelserike nytestamentlige exegeten N. T. Wright skriver i sin omfattande bok *Paul and the Faithfulness of God* att det nu är hög tid att sluta läsa bibeltexterna ”... through the tearful misted-up spectacles of post-Holocaust Western thinkers”.⁴⁸ Just precis så är det – fast alldeles tvärtom, alldeles tvärtom! Frågan är verkligen inte om Förintelsen har ägt rum – utan vilken vikt vi lägger vid den. Wright menar däremot att bibeltexterna ska tolkas och tillämpas som före Förintelsen – eller som om Förintelsen inte hade ägt rum. Men den *har* ägt rum, i Europa, i den världsdel som påverkats mer än någon annan del av världen av kristna värderingar. Skulle detta sakna betydelse? Kort sagt, all teologi skrivs idag post-Holocaust – frågan är bara om vi beaktar detta faktum eller om vi väljer att i stället blunda.⁴⁹

Hur borde då bibeltexterna utläggas? Vad säger vi egentligen om exempelvis sabbaten i våra gudstjänster? ”... och på sabbaten gick han till synagogan, som han brukade.” Detta är ett citat från Lukasevangeliet 4:16 som tjänar som en påminnelse om ett ofta förbisett faktum: Jesus av Nasaret var en from jude som firade de judiska högtiderna, läste de judiska heliga texterna, och bad de judiska bönerna. Det sägs ofta att Jesus var jude – men i hur hög grad påverkar det

⁴⁴ Barth, *The Theology of Martin Luther*, 338. Boken har undertiteln *A Critical Assessment*, men just begreppsparet ”lag och evangelium” granskas inte på samma sätt som Luthers syn på djävulen, häxor, ekonomi, världslig makt osv.

⁴⁵ Barth, *The Theology of Martin Luther*, 313.

⁴⁶ Jfr Barth, *The Theology of Martin Luther*, 21: ”Ultimately Luther’s theology demands not imitation but transposition and further development.”

⁴⁷ Ett vanligt förhållningssätt tycks vara att göra en åtskillnad mellan, å ena sidan, biblisk judendom och judenhet och, å andra sidan, *nutida* judendom och judenhet.

⁴⁸ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 1413. Se även Paula Fredriksens recension i ett kommande nummer av *Catholic Biblical Quarterly*.

⁴⁹ Se t.ex. Marvin A. Sweeney, *Reading the Hebrew Bible After the Shoah: Engaging Holocaust Theology* (Minneapolis: Fortress, 2008), särskilt 1–22.

vår syn på hans lära och liv? Hur ofta hör vi exempelvis att han firade sabbatsmåltid med sina lärjungar varje fredagskväll? Han bröt ju brödet inte bara "... den natt då han blev förrådd ..." utan varje fredagskväll. Är det inte i själva verket så att när hans judiska sammanhang nämns i teologisk litteratur, förkunnelse och undervisning så är det nästan utan undantag för att markera skillnader och i bästa fall för att uttrycka ett avståndstagande, i värsta fall ett fördömande? Detta är ännu ett tydligt exempel på hur *Jesu historiska kontext systematiskt presenteras som hans teologiska kontrast*. I stället för att vara en pedagogisk resurs för att förstå Jesus och den tidigkristna rörelsen framställs judisk tro och tradition ofta *som ett teologiskt problem att lösa, inte som ett liv att leva*.

David Nirenberg betonar den särställning som judendomen spelat och fortfarande spelar i idéhistorien: "'Anti-Judaism' is not simply an attitude toward the actions of real Jews and their religion, but a way of critically engaging the world. [...] Because critical thought in the Western tradition has so often imagined itself as an overcoming of Judaism, it has the capacity to introduce Judaism in whatever it criticizes."⁵⁰ Det Nirenberg säger är att vi alltså möter den kristna ersättningsteologin långt utanför kyrkorummen och de teologiska seminarierna.

John Dominic Crossan har ställt en högst relevant fråga: "Why ... did Christianity arrive and Judaism survive?"⁵¹ De två sedvanliga svaren räcker inte: det är inte acceptabelt att påstå att judendomen bara är en teologisk rest från andra templets tid som inte borde finnas kvar; det är inte heller godtagbart att ointresserat eller oinitierat göra gällande att frågeställningen inte skulle vara teologiskt betydelsefull. Eftersom kristna delar helig skrift med det judiska folket (*Tanakh* eller Gamla testamentet) och eftersom det Nya testamentet beskriver händelser i en judisk miljö går det inte att fly dessa frågeställningar. I hur hög grad accepterar vi att "Gamla testamentet" också är en judisk skriftsamling med praktisk relevans idag? I hur hög grad är kristna medvetna om att Nya testamentet delvis har utlagts antijudiskt? Hur tolkas och tillämpas de matteiska texterna om hycklande fariséer? Hur kommenteras Johannesevangeliets tal om "judarna"? Hur utläggs de paulinska utsagorna om lagen? Eftersom dessa frågeställningar är inskrivna i den kanoniska litteraturen kan kristna textutläggare i längden inte undfly dem.

Därför borde alla präster, pastorer och predikanter – självkritiskt – reflektera över några centrala frågeställningar. Vad anser de själva och vad tror de att åhörarna hör när de tar del av förkunnelsen? Vilka är svaren på följande tre frågor: (a) "Why ... did Christianity arrive and Judaism survive?" (b) Presenteras Jesu *historiska kontext* som hans *teologiska kontrast*? (c) Är judisk tro och tradition *ett liv att leva* eller *ett teologiskt problem att lösa*?

c. Möte med levande judendom

För det tredje är jag övertygad om att en förutsättning för förbättrade relationer är *möte med levande judendom*. I Jerusalem har jag en god vän som heter Fredzia Marmur. Efter att ha varit i ghattot i Lodz och sedan i koncentrationslägret Ravensbrück kom hon efter kriget med de vita

⁵⁰ David Nirenberg, "Anti-Judaism as a Critical Theory", chronicle.com/article/Anti-Judaism-as-a-Critical/136793/ (2014-04-06). Se även hans monografi *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York: Norton, 2013).

⁵¹ John Dominic Crossan, "What Victory? What God? A Review Debate with N. T. Wright on *Jesus and the Victory of God*", *Scottish Journal of Theology* 50:3 (1997), 356.

bussarna till Malmö. Hon var då åtta-nio år gammal. Nyss anländ till Sverige från Helvetet skulle hon försöka anpassa sig till det svenska samhället. Hon har berättat för mig att några svenska barn då sade till henne: ”Du får vara med och leka om du berättar om lägren.” Jag kan inte uttala mig om situationen i de nordiska grannländerna, men så tycker jag att det fortfarande är i alla fall i Sverige. Judar får vara med i samtalet – och detta gäller även i kyrkor och samfund – om de berättar om och åberopar sig på Förintelsen. Men det är inte tillräckligt att empatiskt tala om judar *en* dag om året, den 27 januari, på den internationella åminnelse dagen för Förintelsen – för att sedan återgå till ingrodda schabloner och stereotyper om ”omskärelsens” väg, och om ”lag och evangelium” – som om levande judendom inte fanns, som om det inte fanns några judar idag, som om Jesus hade velat och lyckats utrota allt judiskt.

Jag menar att kristen teologi kan och bör hämta näring och bäring från den judiska tron och traditionen, inte minst dess texttolkning. Judar och kristna är ju teologiskt och existentiellt förenade i och med att de läser samma texter och i dessa finner det grundläggande budskap som tröstar, lär, förmanar och varnar oss alla. Judisk-kristna relationer i historien och religionsdialogen idag har alltså stor betydelse för exegetiska och teologiska framställningar. Mitt grundläggande perspektiv har påverkats mycket av Paul M. van Burens boksvit *A Theology of the Jewish-Christian Reality*:

No agreements on other matters could hold us together in the Way if we could not agree on one point about the One of whom we speak when we use the word *God*. The person of whom we speak is the One designated in the Scriptures as the Holy One of Israel and the God of Abraham, Isaac and Jacob. [...] We mean the God whom faithful Jews, including Jesus and his followers, have always prayed to and called upon. Regardless of how the word *God* is used or meant elsewhere and by others, for those on the Way it has always meant what it meant for Jesus, the LORD, the God of Israel.⁵²

Kristen teologi bör skrivas *inför* den Andre – *panim el-panim* (hebr. ”ansikte mot ansikte”) – så att andras religiösa erfarenhet explicit tas på allvar.⁵³ Det gäller inte minst när vi behandlar frågor om lag och evangelium, som ju är allmänmänskliga och dessutom tjänar som en påminnelse om hur nära den kristna tron ligger den judiska traditionen. Leo Baecks drygt hundra år gamla ord äger förblivande giltighet: *Man muss die Juden kennen, wenn man das Evangelium verstehen will* (ung. ”Man måste lära känna judar om man vill förstå evangeliet”).⁵⁴ Det räcker inte med officiella uttalanden och högtidliga tillkännagivanden. *Det enda sättet att göra upp med antijudisk teologi är att lära känna judisk tro och tradition.*

Michael Signer undervisade under många år om judisk-kristna relationer vid Notre Dame-universitetet i South Bend utanför Chicago. Jag har hört att han, i slutet av terminen efter att ha

⁵² Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality* (3 band; San Francisco: Harper & Row, 1980–1988), 1.32.

⁵³ Jfr 2 Mos 33:11: ”Och Herren talade till Mose *ansikte mot ansikte*, som en människa talar till en annan” (kursiv. tillagd).

⁵⁴ Leo Baeck, *Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. Sonderabdruck aus der "Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums"* (Breslau: Koebner, 2:a utg. 1902), 28. För ytterligare synpunkter, se t.ex. Jesper Svartvik, ”Judisk tro och kristen i ett religionsteologiskt perspektiv”, *Hela jorden är Herrens: Olika tro sida vid sida* (red. Birger Olsson; Lund: Teologiska institutionen, 2001), 65–67.

gått igenom hela den långa och plågsamma historien, brukade be de kristna studenterna – Notre Dame är ett romersk-katolskt universitet – att inför honom, ansikte mot ansikte, läsa det åttonde kapitlet i Johannesevangeliet. Få studenter klarade av att göra det. Ytterst få kunde på det sättet läsa Joh 8:44 (”[Judarna] har djävulen till fader”). De hade då lärt sig så mycket om de två tusen åren av judisk-kristna relationer att de förstod vilken förfärlig verkningshistoria den texten – och många andra bibeltexter – har haft. Kristen teologi bör skrivas *och kunna läsas* inför den Andre – *panim el-panim* (hebr. ”ansikte mot ansikte”) – så att andras religiösa erfarenhet explicit tas på allvar. Och även omvänt: när teologi utformas i mötet med andras gudserfarenheter blir den mer än dialog – den blir en *Deolog*, ett möte med Gud *panim el-panim*, ”ansikte mot ansikte”.

Litteratur

- Baeck, Leo, *Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. Sonderabdruck aus der "Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums"* (Breslau: Koebner, 2:a utg. 1902).
- Barth, Hans-Martin, *The Theology of Martin Luther: A Critical Assessment* (översätt. Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress, 2103 [ty. 2009]).
- Beck, Norman A., ”The Importance of Lectionary Revisions in the Repudiation of the Defamatory Anti-Jewish Polemic in the New Testament”, www.americaninterfaith.org/the-importance-of-lectionary-revisions-in-the-repudiation-of-the-defamatory-anti-jewish-polemic-in-the-new-testament-by-norman-a-beck (2014-04-06).
- Carroll, James, *Constantine's Sword: The Church and the Jews. A History* (Boston/New York: Houghton Mifflin, 2001).
- Chill, Abraham, *The Mitzvot: The Commandments and Their Rationale* (Jerusalem: Keter/Urime, 2:a utg. 2000).
- Crossan, John Dominic, ”What Victory? What God? A Review Debate with N. T. Wright on *Jesus and the Victory of God*”, *Scottish Journal of Theology* 50:3 (1997), 345–358.
- Cunningham, Philip A., ”Uncharted Waters: The Future of Catholic-Jewish Relations”, *Commonweal* 133:13 (2006), www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/pdf/Uncharted_Waters.pdf (2014-04-05).
- Elazar, Daniel J., ”How Religious Are Israeli Jews?”, www.jpca.org/dje/articles2/howrelisr.htm (2013-01-08).
- Elbogen, Ismar, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1962).
- Eriksson, Lars-Olof & Nils-Henrik Nilsson, *Evangelieboken i gudstjänst och förkunnelse: Homiletiska och liturgiska perspektiv* (Stockholm: Verbum, 2003).
- Fishbane, Michael, *Sacred Attunement: A Jewish Theology* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2008).
- Fredriksen, Paula, ”Yom Kippur: WWJD?”, *Huffington Post* (25 september 2012), www.huffingtonpost.com/paula-fredriksen/yom-kippur-what-would-jesus-do_b_1910759.html (2013-12-28).
- Freedman, David Noel, *Psalms 119: The Exaltation of the Torah* (Winona Lake: Eisenbraun, 1999).
- Grieve, Wolfgang & Peter N. Prove (red.), *A Shift in Jewish-Lutheran Relations? A Lutheran Contribution to Christian-Jewish Dialogue with a Focus on Antisemitism and Anti-Judaism Today* (Genève: Lutheran World Federation, 2003).
- Gritsch, Eric W., *Martin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2012).
- Halpérin, Jean & Arne Sovik (red.), *Luther, Lutheranism and the Jews: A Record of the Second Consultation between Representatives of the International Jewish Committee for Interreligious Consultations and the Lutheran World Federation held in Stockholm, Sweden, 11-13 July 1983* (Genève: Lutheran World Federation, 1984).
- Hamilton, Adam, *Christianity and World Religions: Wrestling with Questions People Ask* (Nashville: Abingdon, 2005).
- Heschel, Abraham Joshua, *Heavenly Torah as Refracted through the Generations* (red. & övers. Gordon Tucker & Leonard Levin; New York: Continuum, 2005).
- Larsson, Göran, *Uppbrottet: Andra Moseboken i judisk och kristen tradition* (Lund: Arcus, 2:a utg. 2007).
- Levine, Amy-Jill & Marc Zvi Brettler (red.), *The Jewish Annotated New Testament* (New York et alii loci: Oxford University Press, 2011).

- Levine, Lee I., *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven: Yale University Press, 2:a utg. 2005).
- Luther, Martin, "Luthers företal till Paulus' brev till romarna", *Bibeln eller den heliga skrift i fullständig överensstämmelse med bibelkommissions normalupplagor ...* (Lund: Gleerup, 1917).
- , *D. Martin Luthers Werke: Tischreden. 5. Band* ([Weimarer Ausgabe] Weimar: Böhlau, 1919).
- Martinson, Paul Varo, *Salvation and the Religions: From Sola to Simul* (St Paul: LWF Group on Other Faiths, 1990).
- Millgram, Abraham E., *Jewish Worship* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1971).
- Nirenberg, David, "Anti-Judaism as a Critical Theory", chronicle.com/article/Anti-Judaism-as-a-Critical/136793/ (2014-04-06).
- , *Anti-Judaism: The Western Tradition* (New York: Norton, 2013).
- Nordin, Hans-Erik, *Vidgade perspektiv: Bibelns roll i kristen etik* (Stockholm: Verbum, 2004).
- Pawlikowski, John [T.], "Is the Cross a Sword of Division?", www.americaninterfaith.org/is-the-cross-a-sword-of-divison (2014-04-05).
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977).
- Schou, August, "The Peace Prize", *Nobel: The Man And His Prizes* (Henrik Schück *et alii*; Amsterdam/London/New York: Elsevier, 1962), 525–637.
- Schramm, Brooks & Kirsi I. Stjerna: *Martin Luther, The Bible, and the Jewish People. A Reader* (Minneapolis: Fortress, 2012).
- Sidor s'fat emet: Med svensk översättning* (Basel: Goldschmidt, 1970).
- Svartvik, Jesper, *Försoning och förvandling* (Stockholm: Verbum, 2014).
- , "Judisk tro och kristen i ett religionsteologiskt perspektiv", *Hela jorden är Herrens: Olika tro sida vid sida* (red. Birger Olsson; Lund: Teologiska institutionen, 2001), 57–70.
- , *Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna* (Lund: Arcus, 2:a utg. 2005).
- , "Svenska kyrkan och en 'Satans synagoga'", *Kyrkans tidning* (4 oktober 2007), www.kyrkanstidning.se/debatt/svenska-kyrkan-och-en-satans-synagoga (2014-04-05).
- Svensk teologisk kvartalskrift* 79:3 (2003).
- Sweeney, Marvin A. *Reading the Hebrew Bible After the Shoah: Engaging Holocaust Theology* (Minneapolis: Fortress, 2008).
- Trepp, Leo, *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung* (Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1992).
- Tägil, Sven, "Krig och fred i Alfred Nobels föreställningsvärld", *Nobel och hans tid: Fem essayer* (Gunnar Brandell *et alii*; Stockholm: Atlantis, 1983), 25–46.
- Ucko, Hans, *Common Roots, New Horizons: Learning about Christian Faith from Dialogue with Jews* (Genève: World Council of Churches, 1994).
- van Buren, Paul M., *A Theology of the Jewish-Christian Reality* (3 band; San Francisco: Harper & Row, 1980–1988).
- Weissman, Debbie [Deborah], "Has There Been a Jewish Response to *Nostra Aetate*?" (opubl. föreläs.).
- Wright, N. T., *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013).