

Helene Engnell

Hur många bollar kan vi hålla i luften?

I Israel-Palestinakonflikten aktualiseras Europas två stora trauman: Förintelsen och kolonialismen. Kanske är det därför den väcker så starka känslor och kännetecknas av så låsta positioner? Helene Engnell sätter i denna artikel in debatten kring Mitri Rahebs medverkan vid teologifestivalen i Uppsala i en bredare kontext och ger några tänkbara förklaringar till de låsta positionerna i denna debatt.

Få frågor väcker så starka känslor som Israel-Palestinafrågan. Kloka, resonabla, trevliga människor blir som förbytta så fort staten Israel kommer på tal. I judisk-kristen dialog har det varit en ”no go area”, även om International Council of Christians and Jews (ICCJ) på sista tiden har försökt spela en konstruktiv roll.¹ Och i den inomkyrkliga debatten tenderar detta att bli en av de frågor där vi talar förbi varandra.

Det senaste exemplet är debatten kring den palestinske lutherske teologen Mitri Rahebs medverkan på Teologifestivalen, då han både var huvudperson i en av festivalens ”strömmar” där hans till svenska nyöversatta bok *Tro under ockupation* låg till grund för diskussionerna, och predikade vid söndagens avslutningsgudstjänst. Inför festivalen publicerade Annika Borg och Johanna Andersson en debattartikel i DN med rubriken ”Svenska kyrkan talar med kluven tunga om judar”. I artikeln karaktäriserade de Rahebs teologi som hatpropaganda och ersättnings-teologi.

Biskop Hans Erik Nordin replikerade under rubriken ”Svenska kyrkan håller två bollar i luften samtidigt”, där han hävdade att ”kritiken av Israel som ockupationsmakt och kärleken till judendomen går hand i hand”. Debatten fördes sedan vidare i andra tidningar och på sociala medier, förmodligen utan att någon lät sig rubbas ur sin på förhand intagna ståndpunkt.

Varför så låsta positioner?

Än en gång frågar jag mig – vad är det som gör denna fråga så svår? Varför

blir positionerna så låsta, tonläget så högt? Varför tvingas den som vill nyansera debatten in i den ena eller andra fällan? Varför är det så svårt att ”hålla två bollar i luften”? Kanske handlar det om att i israel-palestina-konflikten aktualiseras Europas två stora trauman: Förintelsen och kolonialismen. Staten Israels tillkomst kan läsas ur båda perspektiven: som

en konsekvens av, och en vilja att gottgöra för, Europas antisemitiska arv, och som en konsekvens av, och ett uttryck för, dess koloniala historia. Ytterligare en boll att hålla i luften är insikten att det inte finns entydiga förövare och offer. Det blir så tydligt i denna konflikt där så många antingen ser Israel som ett idealsamhälle utan fläck eller som en apartheidstat med drag av nazityskland, och där palestinier antingen är terrorister eller frihetshjältar.

Hur kan vi då förstå debatten kring Mitri Rahebs bok och hans framträdande på Teologifestivalen? Är han ersättningsteolog, bedriver han hatpropaganda? Eller är hans bok helt enkelt, med Hans Erik Nordins ord, ”en redogörelse för de tolkningsinsikter som vunnits utifrån att leva som predikant under ockupation och förtryck under mer än tre decennier”? Måste vi anta eller förkasta, eller kan vi läsa utifrån en kritisk solidaritet med våra trossyskon i Betlehem, där

vi också använder de insikter vi fått i den judisk-kristna dialogen?

Debatten anknyter till ett antal problemområden: postkolonialismen, frågan om antisemitismen och diskussionen om Jesu judiskhet. Det handlar alltså inte bara om två ”bollar” som vi ska försöka hålla i luften, utan många.

Mitri Raheb skriver ur ett konse-

”Ytterligare en boll att hålla i luften är insikten att det inte finns entydiga förövare och offer”

kvant postkolonialt perspektiv. Redan det gör honom misstänkt för många som är engagerade i judisk-kristen dialog och kampen mot antisemitism. Postkoloniala filosofer och teologer anklagas nämligen ofta för att föra vidare antijudiska stereotyper. Ett uttryck för denna kritik är att en särskild punkt i dokumentet ”Tid för förnyelse” från ICCJ uppmanar kristna att ”verka för att nya teologiska rörelser från Asien, Afrika och Latin-Amerika och företrädare för feministiska rörelser, befrielse-rörelser och andra uttrycker en korrekt förståelse i sina teologiska formuleringar av judendom och judisk-kristna relationer.”²

Synen på Gamla Testamentet

En del av denna kritik handlar om synen på Gamla Testamentet. Många teologer i Tredje världen har velat hoppa över den västerländska kyrkohistorien för att låta evangeliet tala direkt in i deras situation. De har också



ofta sett likheter mellan de tabun och renhetsföreskrifter de finner i GT och sin inhemska förkristna kultur. Å ena sidan kan man se detta som en uppvärdering av såväl den egna, av kolonialmakten nedvärderade, kulturen som av GT, man hittar en kontinuitet mellan nytt och gammalt och relaterar direkt till GT-texten. Men å andra sidan har judiska teologer påpekat att man dels misstolkar texten när man drar förenklade paralleller utan att ha gedigen kunskap om Torah och halachah, dels att detta står i den ersättningsteologiska tradition som ser judendomen som något som har haft sin tid och ersätts av det nya. Återupprepar de postkoloniala teologerna bara den västerländska traditionens misstag trots sina försök att frigöra sig från den?

Kwok Pui-lan är en av de få postkoloniala teologer som gått i svaromål mot denna kritik. Hon menar att det kanske inte bara handlar om att Tredje världens teologer reproducerar/imiterar den koloniala teologin. Hon hänvisar till begreppet "mimicry", som Homi Bhabha definierar som "nästan samma men inte riktigt". Den klassiska ersättningsteologin nedvärderar judendomen för att framställa Jesus i bättre dager, medan Tredje världens teologers ärende är att kritisera förtryckande strukturer i sin egen kontext. Det hindrar inte att Kwok starkt hävdar behovet av medvetandegörande om antijudaismens historia, och ökad kunskap om judendom hos teologer i Tredje världen.

En annan kritik är att många postkoloniala teologer identifierar sina förtryckare med "judarna" snarare än med romarna i NT:s berättelser. Kwok påpekar att i den koloniala situationen är det ofta den inhemska eliten som går kolonialmaktens ärenden som utövar förtrycket, vilket återspeglas i såväl evangelierna som i läsningarna av dem i Tredje världen. En postkolonial läsning av NT kan därför vara ett sätt att motverka antijudaism. Postkoloniala perspektiv kan också ge redskap till att t ex förstå konstruktionen av juden som "the

Other within" menar Kwok, som hävdar att en dialog mellan judiska och postkolonialt inspirerade teologer skulle kunna vara fruktbar för båda parter.³

Det vore dock fel att generellt se en motsättning mellan såväl judiskt tänkande som stöd för staten Israel å ena sidan och postkolonialism å den andra. Det finns exempel på judiska filosofer och teologer som använder postkolonial teori för att analysera den judiska emancipationen under Upplysningstiden, livet i diasporan mm. Och Emanuel Levinas satte, påverkad av sin dialog med filosofer från Tredje världen, in staten Israels

”Redan det gör honom misstänkt för många som är engagerade i judisk-kristen dialog och kampen mot antisemitism”

bildande som en del i en anti-imperialistisk front i det antikoloniala projektet.⁴

Postkoloniala teologer står dock vanligtvis på palestiniernas sida, och läser historien om Israels bildande och det palestinska motståndet som en del av kolonialhistorien. Edward Said, en av de främsta företrädarna för postkolonialismen, som utvecklade begreppet orientalism, hade palestinskt ursprung och en tydlig antisionistisk hållning. Förintelsen ses som en del av den europeiska historien, som människor från andra delar av världen varken ska behöva ta ansvar för eller lida av följderna av. Man påpekar att koncentrationsläger var något som inte uppstod först i Tyskland, utan som användes av kolonialmakterna i Afrika. Det finns en frustration över att de lidanden som koloniserade folk fått utstå i västerländsk historieskrivning ställs i skuggan av Förintelsen. Den var bara ett av de brott mot mänskligheten som begåtts genom tiderna.

Frågan om Förintelsens unicitet ger oss då ännu en "boll" att hålla i

luften: är antisemitismen något unikt i sitt slag, eller en av många former av rasism? Debatten mellan "generiker" som menar att det finns en gemensam nämnare mellan olika former av "hets mot folkgrupp" inklusive antisemitism även om de också har vissa specifika drag, och "exceptionalisterna" som hävdar att den är ett unikt och ojämförligt uttryck för ondska, är hetare än på länge. Från 40-talet och framåt höll de judiska organisationerna i USA på den "generiska" linjen som en del i sina assimilationssträvanden. Idag finns emellertid en växande trend, bl a till följd av den ökande antisemitismen, som ser

en fara i att antisemitismens specifika drag, forskningen kring dem och kampen mot antisemitism försvagas av ett sådant synsätt.

Och så har vi då frågan om Jesu judiskhet. Gentemot en lång teologisk tradition som "avjudaiserat" Jesus, som kulminerade under nazi-tidens försök att skapa en "arisk" Jesus, har de senaste decenniernas Jesus-forskning betonat hans judiskhet. Att se Jesus utifrån det andra templet judendom leder till en mer historiskt korrekt förståelse av hans liv och undervisning.

Samtidigt anklagas postkoloniala teologer, och då inte minst palestinska sådana, för att vilja tona ned Jesu judiskhet. Kritikerna påpekar att palestinska teologer refererar till Jesus som galilé, som "palestinsk jude" eller helt enkelt "palestinier". Det de kanske då inte alltid ser är skillnaden mellan en palestinsk teologi som i begreppet "galilé" lägger in att Galileen på Jesu tid var en marginaliserad del av ett ockuperat land, och nazitidens konstruktion av galiléer som arier. Att säga "palestinsk jude" innebär



hos palestinska postkoloniala teologer ett erkännande att det redan på Jesu tid fanns många judar som levde i diasporan.

Vi har vant oss vid att se kontextualiserade bilder av Jesus från alla världens hörn, där han framställs som kines, latinamerikan eller afrikan. Vi har lätt att ta till oss de bilderna som ett uttryck för kristendomens universalitet: Jesus identifierar sig med alla människor, särskilt de som är förtryckta, hans budskap gäller alla oavsett etnisk eller kulturell tillhörighet. Men när Jesus kontextualiseras in i den palestinska kontexten, när vi ser bilder av Josef och Maria som ett palestinskt par som inte släpps igenom gränskontrollen utanför Betlehem, när Maria identifieras som en av de många kvinnor som måste föda sitt barn vid checkpoint, då blir det mer politiskt laddat. Men egentligen borde väl inte den bilden anses mer avjudaiserande än den av det afrikanska eller asiatiska jesusbarnet?

Den brittiske bibelvetaren Michael J Sandford intervjuade tolv palestinska teologer, varav Mitri Raheb är en, om hur de ser på påståendet "Jesus var palestinier".⁵ De flesta av dem menar att det är en alltför politiserad term för att de ska vilja använda den. Enligt dem är det något man säger därför att man upplever att den palestinska identiteten är hotad. Samtidigt framhöll flera en kulturell kontinuitet, att en palestinier (underförstått till skillnad från västerlänningar) som läser evangelierna kan känna igen seder och bruk från sin vardag. Raheb sade dock att i betydelsen av att "höra till landets folk" kan man förstå Jesus som palestinier, och att det förenar honom med dagens palestinier. Naim Ateek, ledare för Sabeel, framhöll att alla etniciteter är blandade, något som blir tydligt om man ser på Jesu "stamtavla" i Matteusevangeliet. Mitri Raheb framhöll också att betoningen av Jesu judiskhet hos amerikanska och europeiska teologer är ett sätt att göra upp med deras dåliga samvete för anti-judisk teologi.

Ytterligare en sak man behöver vara medveten om när man läser

Mitri Rahebs bok är den kristna sionismen inom framför allt den evangelikala rörelsen, som ser judarnas återvändande till Det Heliga landet som ett avgörande inslag i frälsningshistorien. Det är framför allt den som Raheb har i åtanke och argumenterar emot, inte minst när han talar om Landets "helighet" och dess speciella roll i frälsningshistorien.

Ingen klassisk ersättningsteolog

Insatt i dessa olika sammanhang är det svårt att beteckna Mitri Raheb som en klassisk ersättningsteolog. Snarare skulle man kunna säga att han skriver en extremt kontextuell teologi där judar och judendom spelar en mycket underordnad roll, vilket i sig kan framstå som problematiskt. Huvudrollen i hans teologi spelar Palestina och dess folk – oavsett etnisk och religiös tillhörighet. Jag har under läsningen associerat till en bok av Jolo, där han berättar om hur han intervjuar den irländske frihetskämpen, sedermera premiärministern och presidenten, Eamonn de Valera, och frågar honom hur han ser på Irlands frihetskamp i relation till andra frihetsrörelser under 60-talet – och de Valera svarar: "Jag har bara brytt mig om Irland". På samma sätt bryr sig Raheb bara om Palestina.

Hans ärende är att skriva fram en teologi som kan ge hopp åt ett folk under ockupation, ett folk som befinner sig i en situation som ur alla aspekter ter sig som hopplös – utom ur trons aspekt. Han skriver fram hur alla de tre monoteistiska religionerna som uppstod i denna del av världen gjorde det just på grund av dess geopolitiska läge, ett område som alla imperier genom tiderna haft intresse av att kontrollera. Det är folkets utsatthet under trycket av imperiet som tvingar fram ropet "Gud, var är du", menar Raheb, och formulerar en korsteologi, där Gud genom hela Bibeln fram till korsfästelsen står på förlorarnas sida och själv framstår som svag. Han lyfter fram hur Jesus valde folket i byarna framför de mäktiga i Jerusalems och kallade dem till en vision

som var "större än Rom och starkare än imperiet". Pingstens budskap handlar för honom om mångfald, han lyfter fram hur det aldrig funnits en enda kyrkoriktning som monopoliserat kristenheten i Mellanöstern, och betonar vikten av att många olika folkslag, kulturer och religioner lever samman.

Det som Mitri Rahebs teologi ska inspirera till kallar han "kreativt motstånd", en term som myntades i Kairosdokumentet. Ordet "icke-våld" är en negation av ett negativt ord, påpekar Raheb. Han värjer sig också mot uppmaningar till det palestinska folket att utöva ickevåld, eftersom det bygger på en föreställning om "att palestinierna är ett våldsamt folk som behöver lära sig att avstå från våld". Våld är en kultur i sig själv, och befrielsen innebär att "fienden" befrias från sitt eget våld. Kreativt motstånd handlar om att "hjälpa förtryckta människor att formulera sina berättelser på nya sätt och i nya former" – något som Rahebs skapelse Dar-al-Kalima college är ett redskap för. Han är också mycket tydlig med att ta avstånd från martyrtanken och propagera för en livets kultur: "det är redan alltför många som dött på alla sidor". Rahebs bibeltolkning är extremt kontextuell och lokalt baserad. Han ägnar t ex mycket utrymme åt en rad ur Saligprisningarna: "Saliga är de ödmjuka, de ska ärva landet", och resonerar kring tidigare, som han menar, felaktiga översättningar som "de skall besitta jorden" (1917). Nej, det syftar mycket konkret på landet Palestina, det var Jesu budskap gentemot imperiet, och Mitri Raheb uttolkar det som insikten att imperier kommer och går, men "de ödmjuka", dvs folket, de maktlösa, finns kvar. Även det nuvarande imperiet med sin mur, sina bosättningar och sina checkpoints, kommer att falla.

"Imperiet" och "folket"

Det finns alltså två konstanter i Rahebs tänkande, som han hämtar från postkolonialismen: "imperiet" och "folket". Det som är problematiskt med det är att samtidigt som han be-



tonar att Jesus talade om ett konkret land, med konkreta berg, så riskerar den nuvarande konkreta situationen att försvinna bakom talet om ett närmast metafysiskt "imperium" och ett idealiserat "folk" som på något sätt inbegriper alla olika folkgrupper som bor i landet.

Dels är jag lite osäker på vad han egentligen menar med Imperiet. På vissa ställen verkar det vara tydligt att det syftar på staten Israel, men på andra ställen använder han begreppet "imperiet genom ombud", och jag undrar då om det är USA som är det verkliga imperiet, där de nuvarande israeliska makthavarna spelar samma roll som kung Herodes och överstepräster i evangelieberättelserna? Eller är imperiet i själva verket ett metafysiskt begrepp, en omskrivning för "ondskans andemakter"?

Det verkligt problematiska med Rahebs framställning är att den judis-

två tusen år, liksom antisemitismen och dess yttersta uttryck i Förintelsen.

Han nämner att han ibland får intrycket att judar anser att de har "monopol på rollen som offer", och varnar i det sammanhanget palestinierna för att försöka ge sig in i en tävlan om offerrollen, som bara leder till hopplöshet och apati. Men tanken att den judiska erfarenheten också skulle kunna läsas ur ett postkolonialt perspektiv tycks inte ha slagit honom. Han citerar en text av Kwok Pui-lan från 1995, som ger uttryck för stöd till palestiniernas sak, men bortser från hennes uppmaning från 2005 till dialog mellan judiska och postkoloniala teologer. Tyvärr är det kanske för att en sådan läsning skulle komplicera hans analys.

Jag ställer mig frågan om det är rimligt att jämställa staten Israel med de "imperier" som tidigare ockuperat

lanöstern. Visst var statens tillblivelse en följd av det koloniala spel där stormakterna ritade linjer på kartor och delade upp världen i olika intressesfärer. Men är det hela sanningen? Kan man också få in sionismen som en av tidens nationella befrielseörelser i den ekvationen?

Och den stora frågan är kanske om vi kan kräva att den som själv är förtryckt kan ta ansvar för det förtryck som i någon mening utövats i hans namn. Behöver kyrkoherden i den lutherska kyrkan i Betlehem, en kyrka som byggdes av tyska missionärer som försåg den med bilder där Jesus har ett avgjort ariskt utseende, ta ansvar för en förföljelse av judar som är en del av denna kyrkas tradition? Finns det, trots allt, anledning för Tredje världens kristna att ta itu med den antijudaism som är en oupplöslig del av den kristna teologin genom årtusendena? Och en följdfråga är om den som vill göra kontextuell teologi i en globaliserad värld bör ta hänsyn till hur den landar i en annan text än den egna? Om judar och kristna som är engagerade i judisk-kristen dialog läser in antijudaism och ersättningsteologi i Mitri Rahebs teologi, är det då deras problem eller hans? Om hans teologi underblåser antijudaism i den västerländska kontexten, ska han då ta ansvar för det?

"Du har ansvar inte bara för vad du säger, utan för vad man hör dig säga" var ett av Krister Stendahls tio bud till predikanter. Mitri Raheb må bara bry sig om Palestina, och vilja skapa en teologi som ger hopp till hans folk. Men han har skrivit sin bok på engelska, mer som en "apologia pro causa sua" gentemot omvärlden än som ett tilltal till de egna. Om han inte vill ha en envägskommunikation, där vi ska "köpa" hans resonemang utan motfrågor, så bör han lyssna till vad vi tycker oss höra. Hans bok är full av formuleringar som skulle kunna tolkas som uttryck för antijudaism. I likhet med många av sina svenska kolleger förefaller Raheb inte vara medveten om den latent antijudiskhet som lurar i teologin. Risken är att de som "köper" hans teologi också

"Jag ställer mig frågan om det är rimligt att jämställa staten Israel med de "imperier" som tidigare ockuperat Palestina"

ka berättelsen inte har någon plats i den. Förutom Marc Ellis och Shlomo Sand m fl som ifrågasätter den sionistiska berättelsen, kommer inga judar till tals. Hans fokus på "de ödmjuka", de som stannade i landet, gör att han skapar ett "palestinskt folk" som består av många olika folkgrupper, varav judarna är en, som levat samma och också blandats under århundradenas gång. Det är de som hör hemma i landet, och som ska "ärva" det. Att på detta sätt suddat ut den judiska diaspora-erfarenheten är dock en dålig utgångspunkt för den samlevnad som Raheb ändå ser som ett mål. Hur konkret han än är i sin tolkning av såväl Bibelns berättelser som situationen i Palestina idag, så målar han ändå en orealistisk bild då han utelämnar den judiska anknytningen till landet, som vidmakthållits genom

Palestina, som Mitri Raheb räknar upp, från babylonierna till britterna. En kolonialmakt, ett imperium, ockuperar ett land som de inte har någon relation till, ett land som har naturtillgångar man vill exploatera eller någon form av strategisk betydelse. Israel är visserligen en ockupationsmakt i förhållande till de palestinska territorierna, utifrån FN:s delningsplan och i sin maktutövning gentemot det underkuvade folket. Men samtidigt handlar det om ett territorium som ockupanten har en historisk relation till, det är i den meningen snarare frågan om en gränsdispyt mellan två nationer än ett imperialistiskt företag. Det är här frågan om vad Raheb egentligen lägger in i begreppet imperiet blir avgörande. Visst spelar staten Israel en strategisk roll för USA och Västeuropa i Mel-



köper hans avfärdande av den judiska rösten, vilket är allvarligt i en tid då det är mer nödvändigt än på länge att vi gör upp med de antijudiska resterna i vår teologi.

Han är uppenbarligen väl medveten om anklagelserna om ersättningsteologi, annars hade han inte lagt in en caveat där han tar avstånd från sådan i sin predikan i Uppsala domkyrka redan innan debatten i svenska media bröt ut. Problemet är att den formulerats på ett sådant sätt att den i sig själv är ett uttryck för en form av ersättningsteologi. När Mitri Raheb säger "När folk tar sig rättigheten att bestämma vem som är utvald och vem som inte är det, vem som hör till de bevarade och vem som inte gör det, vem som är kosher och vem som inte är det, vem som är ond och vem som inte är det, då handlar det om hybris, och det har ingenting med sann tro att göra" använder han två begrepp som är centrala i judendomen, nämligen "kosher" och "utvald", och ger dem en negativ innebörd som de inte har i det judiska sammanhanget. Därigenom definierar han indirekt judendomen som "hybris, som inte har med sann tro att göra". Det sorgliga är att ingen av dem som citerat detta för att bevisa att Raheb inte är ersättningsteolog

tycks ha noterat denna inkonsekvens.

Jag läste nyligen en amerikansk muslims redogörelse för en studieresa i Israel-Palestina, där hon skrev att hon börjat undra om alla hon besökte fått betalt av arrangören för att säga "it's complicated". Men hennes slutsats, som jag skulle önska att fler ville dela, var att jo, det är komplicerat.

Lyssna och utmana

Jag skulle önska att vi kunde både lyssna till Mitri Raheb, därför att han har kunskap om situationen i Palestina och en kreativ teologisk analys av den som vi kan inspireras av – och samtidigt utmana honom (och oss själva) till att komplicera sin berättelse genom att ge utrymme åt den sionistiska berättelsen och de judiska erfarenheterna, och läsa på om anti-judaismen i kyrko- och teologihistorien. Jag tror det är nödvändigt, både för att skapa fred och försoning i Israel-Palestina, och för att motverka antisemitism och skapa goda relationer mellan judar, kristna och muslimer här hemma.

Många bollar i luften. Klarar vi det?

HELENE EGNELL

Stiftsadjunkt vid Centrum för religionsdialog, Stockholms stift

Noter

1 Se t.ex. dokumentet *As long as we believe in a living god, we must have hope*, www.iccj.org/As-long-as-you-believe-in-a-living-God-you-must-have-hope.4173.0.html?&L=3

2 Dokumentet "Tid för förnyelse" finns publicerat i skriften *I vår tid* som utgavs av Samarbetsrådet för judar och kristna 2013.

3 Kwok Pui-lan: *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* (Westminster John Knox Press 2005) s 93-99

4 Santiago Slabodsky: "Emmanuel Levinas's Geopolitics: Overlooked Conversations Between Rabbinical and Third World Decolonialisms" i *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, Volume 18, Issue 2, pages 147 – 165

5 Dr Michael J. Sandford: "Is Jesus Palestinian? Palestinian Christian Perspectives on Judaism, Ethnicity and the New Testament" i *Journal of Holy Land and Palestinian Studies* Vol 13 no 2



Följ Svensk Kyrkotidning på Facebook

Gå till facebook.com/svenskkyrkotidning och klicka "gilla" för att få kontinuerlig information och uppdateringar om Svenska kyrkans viktigaste kritiska röst.