

Gammeltestamentlig religionsteologi som ressurskilde for misjonsteologien

En presentasjon og vurdering av noen aktuelle synspunkter

AV KNUT HOLTER

En av misjonsteologiens oppgaver er å stadig etterprøve kirkens misjonspraksis og misjonstenkning på Bibelen. Når det gjelder forholdet mellom misjon og Det gamle testamente (GT) er det særlig spørsmålet om en eventuell *misjonstanke* i GT som har stått i fokus, helt fra nytestamentlig tid (Lk. 24, 44ff og Ap.gj. 13, 46f) og frem til i dag (jfr. debatten om sentripetal og/eller sentrifugal «misjonstenkning» i GT).

Et annet berøringspunkt mellom misjon og GT har vært spørsmålet om GT's betydning i enkelte lokale kirker. Mens noen teologer har villet bytte ut GT med stedeagne religiøse skrifter og forestillinger, så har andre understreket nettopp GT som kirkens bro inn i enkelte folkeslag.¹

I denne artikkelen skal vi stoppe opp for et tredje felt innenfor området GT og misjon, nemlig forholdet mellom misjonsteologi og gammeltestamentlig religionsteologi. Vår tids stadige møte mellom ulike kulturer og religioner kan sies å ha paralleller i det gamle Israels møte med nabofolkenes kultur og religion. Og det er da naturlig å spørre hvilke religionsteologiske lærdommer dagens misjonsteologi kan trekke og nytte ut fra det gammeltestamentlige materialet.

Nå viser det seg at det ikke er skrevet så mye om emnet. De tradisjonelle innføringsbøkene i misjonsteologi synes ikke være opptatt av GT som ressurskilde på dette området.² Men det ser ut til å være en økende interesse for spørsmålene, og de siste årene er det skrevet en del artikler om emnet, dels av gammeltestamentere og dels av misjonsteologer. Den tilsynelatende økende interessen kan

ha flere årsaker. Dels henger den vel sammen med den generelt økte interessen for GT. Men dels henger den nok også sammen med oppblomstringen og institusjonaliseringen de siste par ti-årene av kirkens dialog med andre religioner, enten det nå er på protestantisk side med Kirkenes Verdensråds dialogprogram, eller på katolsk side med nyorienteringen under og etter Vaticanum II.³

Spørsmålet er altså: Hva kan misjonskirken i sin daglige dialog-situasjon lære av det gamle Israels møte med nabofolkenes religioner? – Vi skal i det følgende presentere tre artikler om emnet, tre artikler som synes å være representative for tre ulike tilnæringsmåter til spørsmålet (I). Deretter vil vi forsøke å gi en kritisk vurdering av noen av de problemstillinger artiklene tar opp (II), for så tilslutt å komme med en oppsummerende konklusjon (III).

I: Presentasjon av tre ulike modeller

A) Den synkretistiske modellen

Det kanskje viktigste bidraget i debatten om en misjonsteologisk bruk av gammeltestamentlig religionsteologi kommer fra den sørafrikanske GT-professoren J. A. Loader. Hans artikkel «Theologia religionum' from the perspective of Israelite religion – an argument» ble trykket i *Missionalia* i 1985, og var opprinnelig skrevet som et foredrag til en sørafrikansk misjonærkonferanse.⁴ Loaders bidrag er viktig, både fordi det er seriøst og engasjerende skrevet, og fordi det representerer en alvorlig utfordring til kirken. En utfordring som – hvis den blir fulgt opp – vil føre til radikale endringer i kirkens misjonspraksis.

Loaders poeng er at den Gud vi kjenner fra GT som *Israels Gud* er en slags samlebetegnelse for en rekke guder fra det område og den tid GT hører hjemme i. En rekke gudsnavn og gudsforestillinger smeltet i årenes løp sammen og ble til Israels Gud. Israels monoteistiske tro sier følgelig at det riktignok finnes bare *en* Gud, men at denne Gud er identisk med en rekke andre guder.⁵ For å nå dette resultatet har Loader forsøkt å trenge bakenfor den gammeltestamentlige teksten slik den nå foreligger. Han er mer interessert i å finne utviklingen og tradisjonene som ligger til grunn for sluttredaksjonen, enn å eksegere den foreliggende teksten.⁶

La oss helt kort se på hvordan han argumenterer.⁷ Han tar utgangspunkt i patriarkenes religion og finner der betegnelse «Abrahams Gud», «Isaks Gud», og «Jakobs Gud». Disse ulike be-

tegnelsene representerer i følge Loader ulike guder som ble dyrket av hver sin patriark/klanleder. Patriarkene innstiftet en kult for dem i sin klan, slik at Abrahams klan dyrket Abrahams Gud, Isaks klan dyrket Isaks Gud, og Jakobs klan dyrket Jakobs Gud. Patriarkene levde selv i utkanten av det fruktbare Kanaan. Ved landnåmet tok så de ulike klaner med seg sine guder inn i landet. Der møtte de bl.a. den kanaaneiske guden El. Etterhvert smeltet denne formen for kanaaneisk religion sammen med patriarkenes religion, slik at de ulike lokale utgaver av El og de tre fedregudene ble forstått som én og samme Gud. Ved landnåmet kom også andre grupper inn i Kanaan. Fra sør kom en gruppe som brakte med seg troen på Jahve – den Gud som hadde ført dem ut av Egypt og åpenbart seg for dem på Sinai. På samme måte som patriarkenes guder smeltet også Jahve sammen med El, og det var disse tre formene for religion (fedregud-religionen, jahvismen og (deler av) den kanaaneiske religion) som endelig smeltet sammen og ble til det gammeltestamentlige Israels religion.⁸

Loader trekker også inn visdomslitteraturen i GT og peker på likheter mellom denne type litteratur i Israel og den tilsvarende i Egypt og Mesopotamia.⁹ Han hevder at det ikke er noen prinsipiell forskjell mellom gudsforståelsen i Israels visdomslitteratur og i den fra Egypt og Mesopotamia. Slik sett har også internasjonale religiøse impulser kommet inn i Israels religion og gudsforståelse.

Loader mener følgelig å ha vist at de folkegrupper som etterhvert ble til Israelsfolket opprinnelig dyrket forskjellige guder. Etterhvert ble imidlertid disse gudene oppfattet som den ene og samme Gud.

Dette er så basis for Loaders misjonsteologiske slutninger.¹⁰ De kan samles i to punkter: 1) Den ene sanne Gud kjennes i flere religioner. Også ikke-kristne kan sies å kjenne Gud. 2) Frelse er ikke avhengig av religion. Ingenting i det gammeltestamentlige materialet tyder på at frelse har noe med religion å gjøre.

Loader innrømmer at den første og delvis også den andre av disse slutningene kan sies å være i strid med Det nye testamente (NT).¹¹ Han hevder imidlertid at GT her må få lov til å korrigere NT. Ja, i følge Loader er det nettopp som korrektiv til NT noe av GT's verdi ligger.¹²

B) Den ekskluderende modellen

En typisk konservativ evangelikal tilnærming til vårt tema finner vi i den tidligere Fuller-professoren G. L. Arches artikkel «Con-

textualization: Some Implications from Life and Witness in the Old Testament».¹³ Archer representerer den absolutte motpol til Loader. Her er ikke poenget å legitimere en synkretistisk religions-teologi ut fra GT, men tvert imot å vise ut fra GT hvorfor og hvordan synkretisme kan unngås.¹⁴

Archer bruker to personer fra GT for å illustrere sitt poeng, Josef og Daniel. De levde begge i et hedensk miljø – og kan derfor ha noe å si til den kirke som i dag lever under tilsvarende forhold. I følge Archer synes Josef å ha vært en frimodig sjel som ikke la skjul på hvem hans Gud var. Selv i møte med den antatt guddommelige farao gav han sin Gud æren for evnen til å tyde drømmer (1. Mos. 41, 16).¹⁵ Som egyptisk statsminister kan han ha følt seg presset til deltakelse i hedenske riter og seremonier, men han avsto. Og selv om han i den grad ble egypter at brødrene ikke kjente ham igjen, gikk dette bare på det ytre plan. Troen på Jahve forble upåvirket.

Det samme finner Archer hos Daniel.¹⁶ Som student ved baby-lonerkongens akademi nektet han å spise uren mat og klarte seg med grønnsaker (Dan 1, 8ff.). Da han tydet Nebukadnesars drøm bekjente han sin gudstro (2, 28), og på tross av Dareios' forbud mot å be til andre enn ham selv så fortsatte Daniel ganske åpenlyst å tilbe sin egen Gud (6, 1ff.).

I følge Archer beholdt både Josef og Daniel et fast grep på sin gudstro. Dette fikk følger for spiseregler, moral og rettferdighets-sans. Begge var villige til å arbeide hardt i sin tjeneste for det folk de bodde blant. Likeså var begge kjent med drømmetydning, men vel og merke drømmetydning som en gave fra Jahve. Endelig, og det er vel det viktigste, så finnes det hverken hos Josef eller Daniel noen form for det Archer kaller religiøst hykleri. De var konsekvente i sin gudstro.¹⁷

Det sier seg vel selv hva slags misjonsteologiske lærdommer Archer kan trekke ut av dette materialet.¹⁸ Misjonæren skal ha en tjenestevillig holdning overfor det folk han arbeider blant, og han skal gå langt i å tilegne seg lokale skikker, levemåter osv. Men når det gjelder den lokale religion er bare en total avvisning akseptabel.

C) Den typologiske modellen

En tredje type misjonsteologisk bruk av et stykke gammeltestamentlig religionsteologi finner vi hos den australske misjonæren og gammeltestamentaren G. S. Ogden. I artikkelen «The Cyrus Song (Isaiah 44:24–45:13) and Moses: Some implications for mission»,¹⁹

lager han et *mønster* for vår tids kristne misjon – ut fra Kyros-sangen (Jes 44, 24–45, 13).

I følge Ogden legger Kyros-sangen mer vekt på hva Gud gjør enn på Kyros' egen aktivitet.²⁰ Helt suverent kaller og bruker Gud den hedenske perserkongen til å fullføre sin plan med gudsfolket Israel.

Ogden hevder at dette kan brukes som et mønster for misjonen.²¹ Også misjonen er først og fremst Guds verk. Og ut fra Kyros-sangen må vi være åpne for at Gud også i dag kan bruke folk utenfor kirken til å gjennomføre sine planer.²² Kyros ble ikke jøde (!), men forble en gudfryktig mann innenfor sin egen religiøse og kulturelle tradisjon. Slik må også vi være åpne for at det finnes mennesker med ekte kjennskap til Gud innenfor andre religioner. Når Gud møter enkeltmennesker fører det til omvendelse. Men omvendelsen behøver ikke alltid skje fra ett system (ikke-kristen religion) til et annet (dåp og kirke-medlemskap). Kyros-sangen viser, ifølge Ogden, at omvendelsen som følger av et menneskes møte med Gud like gjerne kan skje *innen* vedkommendes egen religion.

II: Vurdering av de tre modellene

Vi har nå sett på tre ulike modeller for en misjonsteologisk tilnærming til gammeltestamentlig religionsteologi. Hver av dem aktualiserer en rekke spørsmål, både av gammeltestamentlig og misjonsteologisk art, som f.eks. forholdet mellom en systematisk disiplin som misjonsteologi – og bibelvitenskapen. I hvilken grad skal systematikerene rette seg etter eksegetens resultater?

C. R. Taber, som selv er professor i misjonsteologi, har hevdet at misjonsteologer ofte bruker Bibelen på en naiv og overfladisk måte. Følgen er, hevder han, at de resultater som presenteres ofte kan hvile på et svært så tynt eksegetisk grunnlag (jfr. f.eks. D. A. McGavrans forståelse av *panta ta ethne* i Mt 28, 19).²³

Uansett om Tabers anklage mot misjonsteologien er rett eller ei, så synes det ganske klart at misjonsteologien må ta bibelvitenskapen på alvor og gå sammen med den inn i de bibelske tekstene – om den ønsker å bli seriøst oppfattet. Det betyr ikke at misjonsteologien som systematisk disiplin nødvendigvis er underlagt den til enhver tid rådende eksegese. Men det betyr at det vi ofte finner av verbalt uttalt vilje til bibel-troskap i praksis må vise seg i et grundig arbeid med tekstene.

I vår sammenheng betyr det at vurderingen av de tre omtalte

modellene må skje på et tverrfaglig grunnlag, dvs. både ut fra en gammeltestamentlig og en misjonsteologisk synsvinkel. Systematikerne må finne seg i å bruke eksegetens verktøy for å forstå de tekster han benytter seg av. Og eksegeten må akseptere at denne type spørsmål hører hjemme i en helhetsteologisk, kirkelig sammenheng.

A) Gammeltestamentlig vurdering

Av de tre presenterte artiklene er det vel *Ogdens* som er den minst problemfylte, sett ut fra en gammeltestamentlig synsvinkel. Ogden har argumentert grundigere for sitt syn på Kyros-sangen i en annen sammenheng,²⁴ og det er vel lite konroversielt å finne der.²⁵

Om vi derimot går over til *Archers* artikkel er det ingen tvil om at den rammes av Tabers anklage om ukritisk bibelbruk. Artikkelens presentasjon av Josef og Daniel er kun en overflattisk parafrase av bibeltekstene, blottet for kritiske spørsmål. Om en skal undersøke holdningen til fremmed religion i en tekst må en i det minste være villig til å eksegere teksten og finne dens historiske bakgrunn.

Et viktig tema både i *Archers* artikkel og i de aktuelle tekstene er Josefs og Daniels virke som drømmetydere. Det var imidlertid ikke bare Israel som la religiøs betydning i drømmer og drømmetydning.²⁶ Fenomenet var vidt utbredt i hele For-Orienten,²⁷ og både Josef og Daniel utførte sin tydning i konkurranse med lokale spåmenn og stjernetydere. Og da er vi midt inne i en viktig religions-teologisk problemstilling som Archer burde ha diskutert: Hva er forholdet mellom babylonsk/egyptisk drømmetydning, som i hvertfall Daniel var opplært i (Dan 1, 3ff.),²⁸ og den tydning Josef og Daniel rent faktisk utførte?

Et annet religionshistorisk tema er forholdet til lokale religiøse riter og seremonier. Archer hevder at Josef nok kan ha følt at han som egyptisk statsminister burde deltatt i hedenske riter og seremonier, men at han avsto.²⁹ Det er vel imidlertid nokså uhistorisk å tro at Josef kunne være faraos minister uten deltakelse i noen former for religiøse seremonier. Tvert imot synes 1 Mos 41, 37–45 å gjengi nettopp en egyptisk seremoni, en slags innsetting av Josef i hans nye embete.³⁰ Denne avsluttes så med at Josef får et egyptisk navn med religiøst innhold (jfr. Daniel som får navnet Beltsasar etter den babylonske guden Bel/Marduk, se Dan 1, 7 og 4, 8), og gifter seg med datteren til en prest for solguden Re.

Dette betyr selvfølgelig ikke at Josef og Daniel var synkretister,

eller hva Archer kaller religiøse hyklere. Men det betyr at Archers svart-hvitt beskrivelse av tekstenes religionsteologiske innhold neppe er særlig dekkende.

Om vi så vender oss til *Loaders* artikkel så vil nok den i mange miljøer bli møtt med protest. Allerede i samme nummer av *Missionalia* stiller fagkollegaen W. S. Prinsloo i et kort «Response» noen kritiske synspunkter til *Loaders* synspunkter.³¹ Prinsloos hovedinnvendinger er *Loaders* ukritiske bruk av A. Alts teorier om patriarkenes religion. Selv om Alts studie «Der Gott der Väter» fremdeles kan sies å være det viktigste bidraget til utforskningen av patriarkenes religion,³² så har hans synspunkter ikke desto mindre blitt utsatt for hard kritikk, både mht. forutsetninger og konklusjon.³³ Det virker derfor lite overbevisende når Loader nærmest reservasjonsfritt slutter seg til Alts teorier.

Prinsloo kritiserer også Loader for en eklektisk bruk av GT.³⁴ Denne kritikken er for såvidt forståelig siden Loader har unngått alle tekster som er kritiske til fremmed religion. Men dette er bevisst fra *Loaders* side. Han hevder nemlig at de tekster som er negative til fremmed religion på et tidspunkt har gjennomgått en korrigerende (negativ) sensur, og følgelig er verdiløse som religionsteologiske kilder.³⁵

Dette aktualiserer det som, etter min mening, er hovedankepunktet mot Loader. – Er det tekstene selv eller er det våre hypoteser om tekstenes bakgrunn som skal være basis for GT-teologien? Nå finnes det ikke noe enkelt svar på det. Metodospørsmålet for den gammeltestamentlige bibelteologien tilhører de mest omdiskuterte spørsmålene innen GT-faget, og har gjort det helt fra den første GT-teologi ble utgitt for mer enn 100 år siden.³⁶ Og til *Loaders* fordel må det anføres at det selvfølgelig er en fare for å ende opp med en uhistorisk fremstilling om all vekt legges på «sluttredaksjonen», på bekostning av den beviselige religiøse utvikling i Israel. Ikke desto mindre synes det som om Loader har gått i den motsatte grøften. Her er det teoriene om utviklingen av Israels religion som i den grad styrer fremstillingen at store deler av det aktuelle tekstmaterialet rett og slett ikke kommer til orde.

Med *Loaders* interesse for *utviklingen* av Israels religion er det også påfallende at han overser den utvikling i *monoteistisk* retning som gir seg stadig tydeligere utslag nedover i Israels religionshistorie. Lengst her går vel Deuterocesaja (f.eks. Jes. 43, 10–13), der monoteismen forøvrig ledsages av nokså sterke religionspolemiske

utsagn (f.eks. Jes. 46, 6-7).³⁷ Men også i eldre tekster finner vi denne holdningen (f.eks. Jes. 2, 8). Det er derimot mer usikkert om denne monotismen medførte noen direkte omvendelsesforkynnelse overfor hedningene, dvs. at man på israellittisk/jødisk hold faktisk drev et aktivt «misjonsarbeide».³⁸

Det inntrykket en sitter igjen med etter å ha lest Archers og Loaders artikler er at en bør være forsiktig med å stake ut *en* holdning til en fremmed religion i GT. Tekstmaterialet *er* mangfoldig, og alt etter hva en velger å legge vekt på vil nok resultatet variere. Det er ikke for ingenting at meningene står steilt mot hverandre. Likevel må vi ha lov å spørre om ikke GT-tekstene selv peker på en middelveg mellom Loaders prinsipielle åpenhet og Archers like prinsipielle avvisning. Israels århundrelange møte med nabolfolkenes religion og kultur hadde nok perioder både med åpenhet og avvisning. Men det samlede bildet viser hverken en ukritisk overtaking eller en vanntett avvisning. Det vi finner er en konstant *påvirkning*, hvor Israel nok mottok impulser til kult og gudsførståelse, men hvor det som ble overtatt gjennomgikk en dyptgripende omforming før det ble en del av Israels religion. Det beste eksempel på dette er vel holdningen til de kanaaneiske gudene El og Baal. Forestillinger knyttet til El kunne integreres i Jahve-troen, mens den mer syklisk forståtte fruktbarhetsguden Baal ble Jahve-troens store utfordring og motstander.³⁹

B) Misjonsteologisk vurdering

Et viktig tema som aktualiseres når misjonsteologien skal bruke gammeltestamentlig religionsteologi er det klassiske spørsmålet om kirkens bruk av GT.⁴⁰ Loaders bevisst provoserende utsagn om at GT må få korrigerende NT,⁴¹ synes å være en slags moderne anti-tese til Marcions forkastelse av GT. Begge er like uholdbare. GT må brukes, men det må brukes kristelig! Skal man bruke GT til å sette opp veimerker for kirkens liv og lære så kan ikke bruken bygge på religionshistoriske utviklingsteorier, men på en tekstsentrert teologisk basis. Augustins gamle sats om at NT er skjult i GT og GT er åpenbart i NT kan kanskje virke som en tvangstrøye over en «fri» GT-forskning. Men i den grad *kirken* bruker GT er enheten og sammenhengen mellom testamentene uoppgivelig. Skulle likevel eksegeten kunne påvise tydelige uoverensstemmelser mellom GT og NT, så må *systematikeren* lese GT i lys av NT. Dette gjør han ikke for å nedvurdere GT, og heller ikke pga. en eller annen evolu-

sjonistisk påvirket åpenbaringsforståelse, men rett og slett fordi Kristus er kirkens Herre. Hvis GT får korrigerende NT er ikke Kristus lenger kirkens Herre. Og man lager hverken dogmatikk eller misjonsteologi i strid med Kristi ord.

Et annet spørsmål som aktualiseres er forholdet mellom generelle linjer og enkelttekster. Nå må selvfølgelig enhver presentasjon av generelle linjer i GT bygge på undersøkelser av en rekke enkelttekster. Men å ta ut noen få vers, og overføre dem direkte til vår situasjon uten å gå vegen hverken om resten av GT eller NT – synes å være helt uholdbart. Her lurer biblismens farer, om enn det teologiske ståsted er det stikk motsatte. Selvfølgelig kan enkelttekster overføres til vår situasjon. Men de må sees i lys av resten av tekstmaterialet og brukes til å forklare og eksemplifisere mer generelle linjer. Det er riktig som Ogden påpeker at Gud brukte den hedenske perserkongen Kyros til å føre Juda-folket hjem fra Babylon.⁴² Og vi finner også andre «fromme hedninger» i GT, f.eks. Rut, Melkisedek og Bileam. Men like lite som man kan ta ut enkeltepisoder fra Apostelgjerningene og lage dåpsteologi ut av dem, like lite kan man ut fra historien om Kyros si noe generelt om hvordan Gud i dag bruker folk utenfor kirken. Enkelttekstene må settes inn i en mye bredere sammenheng.

Hva så med Loaders og Archers hovedbudskap, den teologiske bedømmelsen av fremmed religion i det gamle Israel? Her tror jeg noe av det viktigste vi kan lære er å respektere det faktum at tekstmaterialet virkelig *er* mangfoldig. Det går ikke an å få alt inn på en enkel formel. Likevel synes hovedtendensen å gå i retning av en *samtidighet* av åpenhet og forkastelse. I møtet med nabofolkenes tro og kult var det selvfølgelig elementer som uten videre måtte forkastes fordi de var i strid med Israels grunnleggende gudsforståelse. Samtidig var det elementer som kunne omformes og overtas.

I luthersk sammenheng ser man gjerne ikke-kristen religion i lys av sondringen lov-evangelium. Dvs. at alle mennesker har en viss gudserkjennelse på skaperplanet, men ikke på forløsningsplanet.⁴³ En misjonsteologi som tar konsekvensen av dette bruker den gudserkjennelse som finnes som tilknytningspunkt for kristen lære og forkynnelse.

Nå ville det være svært så uhistorisk å hevde at en i det gamle Israel så på fremmed religion i lys av sondringen lov-evangelium. Men kanskje kan vi si at misjonsteologien av i dag kan nærme seg

den gammeltestamentlige religionsteologien etter et lov-evangelium-mønster.

III: Konklusjon

Om vi skal våge oss på en konklusjon på spørsmålet – hvordan kan misjonsteologien bruke gammeltestamentlig religionsteologi? – så må den være todelt. Pdes. *må* GT brukes. Her er masse stoff å ta av. Og om religionsteologien ikke er hva Loader kaller *det* misjonsteologiske spørsmålet,⁴⁴ så er temaet i hvertfall meget viktig. Pdas. *må* GT brukes på kristne premisser. GT skal ikke korrigere NT, men belyse og eksemplifisere NT. Det gjelder for all kirkens bruk av GT, også misjonsteologiens bruk av gammeltestamentlig religionsteologi.⁴⁵

Så kan man kanskje spørre: Blir det da noe spennende for misjonsteologien å bruke GT? Hvis alt skal leses i lys av NT – er ikke da alle svarene gitt på forhånd? Jo, kanskje er de det. (Skjønt, hva sier egentlig NT om disse spørsmålene?) – Så hvis hensikten er å finne gammeltestamentlig støtte for populære synkretistiske idéer kan nok de prinsipper for bruken av GT som her er angitt oppleves som en tvangstrøye. Men hvis hensikten er å eksemplifisere kirkens religionsteologi med bibelsk materiale, eller å leve seg inn i hvordan gudsfolket Israel slet med de samme utfordringer og problemer som mange kirker fremdeles sliter med, – ja da skulle gammeltestamentlig religionsteologi *virkelig* være en ressurskilde for misjonsteologien.

NOTER

1. Se f.eks. diskusjon og litteraturhenvisninger i: K. A. Dickson: «Continuity and Discontinuity Between the Old Testament and African Life and Thought», i K. Appiah-Kubi and S. Torres (eds.): *African Theology En Route*, Maryknoll, New York 1979, s. 95–108.
2. Det gjelder allmenne innledningsbøker i misjonsteologi/misjonsvitenskap, som f.eks. J. H. Bavinck: *An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia 1960, GT s. 11–24; O. G. Myklebust: *Misjonskunnskap*, Oslo 1976, GT s. 11–13; J. Verkuyl: *Contemporary Missiology*, Grand Rapids 1978, GT s. 90–100. Det gjelder også mer spesielle studier i misjonens bibelske bakgrunn, som f.eks.: J. Blauw: *The Missionary Nature of the Church*, London 1962, GT s. 15–54; G. W. Peters: *A Biblical Theology of Missions*, Chicago 1972, GT s. 83–130.

3. J. L. Jadot: «The Growth in Roman Catholic Commitment to inter-religious Dialogue since Vatican II», *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1983) 365–78.
4. J. A. Loader: anf. art., *Missionalia* 13 (1985) 14–32. Jfr. også G. Koonthanam: «The prophets and the nations», *Jeevadhara* 80 (1984) 123–35.
5. Loader, op.cit., s. 22f.
6. Ibid., s. 28.
7. Ibid., s. 17ff.
8. Ibid., s. 22.
9. Ibid., s. 23f.
10. Ibid., s. 28ff.
11. Ibid., s. 29.
12. Ibid., s. 14f.
13. G. L. Archer: anf. art., i D. J. Hesselgrave (ed.): *New horizons in world mission*, Grand Rapids 1979, s. 199–216.
14. Ibid., s. 200f.
15. Ibid., s. 203f.
16. Ibid., s. 204ff.
17. Ibid., s. 210.
18. Ibid., s. 215f., jfr. også innledningen s. 199.
19. G. S. Ogden: anf. art., *South East Asia Journal of Theology* 18 (1977) 41–45.
20. Ibid., s. 42.
21. Ibid., s. 43ff.
22. Parallelliseringen mellom hvordan Gud i GT brukte hedninger til å utføre sin vilje – med hvordan han også i dag bruker folk utenfor kirken, finner vi også i R. H. Hooker: «The Rediscovery of the Old Testament and the New Dimensions of Missions», *The Indian Journal of Theology* 22 (1973) 61–70.
23. C. R. Taber: «Missiology and the Bible», *Missiology* 11 (1983) 229–249, s. 229f.
24. G. S. Ogden: «Moses and Cyros: Literary Affinities between the Priestly Presentation of Moses in Exodus 6–8 and the Cyros Song, Isaiah 44:24–45:13», *Vetus Testamentum* 28 (1978) 195–203.
25. Jfr. f.eks. K. Elliger: *Deuterocesaja I*, BKAT XI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, s. 494f.
26. En systematisering og gjennomgang av drømmene i GT finnes i E. L. Ehrlich: *Der Traum im Alten Testament*, BZAW 73, Berlin 1953.
27. Jfr. L. Oppenheim: *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia 1956.
28. K. Koch: *Daniel*, BKAT XXII/1, Neukirchen-Vluyn 1986, s. 47ff.
29. Archer, op.cit., s. 203.
30. C. Westermann: *Genesis 37–50*, BKAT I/3, Neukirchen-Vluyn 1982, s. 97ff.
31. W. S. Prinsloo: «Response to J. A. Loader», *Missionalia* 13 (1985) 33–35.
32. A. Alt: *Der Gott der Väter*, Stuttgart 1929, gjengitt i *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels I*, München 1959, s. 1–78.

33. Jfr. J. Hoftijzer: *Die Verheissungen an die Drei Erzväter*, Leiden 1956, s. 84–96; M. Haran: «The religion of the Patriarchs. An attempt at a synthesis», *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) 30–55, særlig s. 51–52 (note 34); O. Eissfeldt: «El and Yahweh», *Journal of Semitic Studies* 1 (1956) 22–37.
34. Prinsloo, op.cit., s. 35.
35. Loader, op.cit., s. 26.
36. En oversikt over debatten gis i R. E. Clements: *A Century of Old Testament Study*, Guildford 1983², s. 144–71.
37. Jfr. f.eks. H. Wildberger: «Der Monotheismus Deutero-Jesajas», *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 506–30; R. J. Clifford: «The Function of Idol Passages in Second Isaiah», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 450–64.
38. K. A. Tångberg er inne på dette i sin art. «Finnes det en misjonsappell i Det gamle testamente? Devterojesajas frelses-forkynnelse i forhold til misjonsbefalingen», *Norsk Tidsskrift for Misjon* 1986 (40) 153–60.
39. Også Loader påpeker dette (op.cit., s. 22), uten at dette får følger for hans totale forståelse av GT's religionsteologi.
40. En rekke interessante artikler (bl.a. av Bultmann, Cullmann, Brunner og Westermann) om kirkens forhold til GT finnes i B. W. Anderson (ed.): *The Old Testament and Christian Faith*, London 1964. Se også P. Althaus: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, s. 83ff.
41. Loader, op.cit., s. 14f. og 29.
42. Ogden, op.cit., s. 41ff.
43. Graden av denne gudserkjennelsen kan diskuteres. Art. 2. *Confessio Augustana* sier at det naturlige menneske er «sine metu Dei, sine fiducia erga Deum», (TT: «kein wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können).
44. Loader, op.cit., s. 14.
45. Et forsøk på en misjonsteologisk tilnærming til en GT-tekst etter de prinsipper som her er anført, er gjort i min artikkel «Jahve og Dagon. Et eksempel på en misjonsteologisk tilnærming til et gammeltestamentlig religionsmøte», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 57 (1986) 271–80.

The Old Testament theology of religions – as a resource to Missiology

The article discusses how Missiology can approach the questions concerning the theology of religions in the light of how ancient Israel confronted its neighbouring religions. Having discussed three different approaches – a syncretistic one, an exclusive one, and a typological one – the author points out:

1) The questions must be dealt with in an interdisciplinary way, i.e. both from an Old Testament and a missiological point of view.

2) Israel's experience was neither an uncritical adaption (the syncretistic approach) nor a total watertight rejection (the exclusive approach). Israel was constantly influenced from outside but whatever was taken over went through a radical transformation.

3) One way of approaching these questions for Missiology is by understanding them in the light of the distinction between law and gospel. I.e. – we can presuppose some knowledge of God among pagans at the level of law and creation, and this knowledge may serve as a point of connection for the missionary's teaching and preaching.