

Det vanskelige forhold mellom Israel og kirken¹

HELGE AARFLOT

«Ettersom Jesus kommer fra det jødiske folk og aldri har løsrevet seg fra det, og ettersom Det gamle testamente var Jesu og urkirkens bibel, kommer alle kristne gjennom sin bekjennelse til Jesus Kristus i et egenartet forhold til jødene og deres tro, som skiller seg fra forholdet til andre religioner.»²

Med dette utsagn uttrykker representanter for mer enn 13 lutherske kirker i Europa at vi som kristne i utgangspunktet står i et helt spesielt forhold til det jødiske folk. Når vi benytter betegnelsen «Israel» i det følgende, er det nettopp som navn på det jødiske folk, slik det var vanlig lenge før staten med samme navn ble opprettet i vår tid. I denne forstand skal vi se på visse sider ved forholdet til den kristne kirke, den som bygger på bekjennelsen til Jesus Kristus.

Kjernen i vår kristne tro og bekjennelse utgjøres nettopp av bekjennelsen av at Jesus fra Nazareth er Kristus. Straks vi oversetter denne betegnelse til hebraisk, oppdager vi den opprinnelige ekvivalenten: Messias. Kirken er konstituert ut fra sin bekjennelse til Messias, d.v.s. den lovede frelseskonge, Israels Messias, jødenes konge, jfr. Luk 23:38f.

Spørsmålet som reiser seg er hva slags forhold det er mellom Israel og kirken, hvordan kan det beskrives og forstås teologisk, hvordan har det artet seg historisk, og hvilke praktiske utfordringer står vi overfor idag. Med «Kirken» menes da det verdensomspennende fellesskap av mennesker som bekjenner troen på Jesus Kristus, et fellesskap som også har sitt historiske uttrykk i de ulike kirkesamfunn og ulike tradisjoner.

Det historiske forhold mellom Kirken og Israel

«Israel» er blitt anvendt med en positiv klang av mange «Israelsvenner» i kirkehistorien, eksempelvis av Johan Nordal Bruun, som i diktsamlingen «Jonathan» av 1796 sier bl.a.:

«Israel! Du som nu lever adspredt over Jordens Kreds; Du, hvis Gud er min Gud, hvis Religions Bogs Guddommelighed jeg agter likesaa høit, som nogen af dit heele folk... Uden at opoffre mine Grundsætninger, men meget meere paa Grund af dem, agter jeg Dig! o, Israel! og elsker Dig med broderlig Samfunds Aand. En stor Mand af dit Folk, som gik over til vor Kirke, inngav mig dette Sind...»³

Johan Nordal Bruun uttrykker dermed et positivt syn på Israel og et positivt syn på forholdet mellom kirken og det jødiske folk. Bruun henviser videre til Rom 11:17 der Paulus advarer mot å rose seg mot grenene ettersom det er roten som bærer dem. Samtidig antyder han en viss overgang mellom Israel og «vor Kirke», som Frelseren foretok, uten at dette blir nærmere bestemt.

Dette positive syn på Israel som Guds folk også i tiden etter Jerusalems fall finner vi hos de mange såkalte filosemitter i kirken historie.⁴ I nyere tid finner vi dem først og fremst blant pietistene og i den reformerte kirke. Deres historie er i høy grad blitt forsømt. Men de er der hele tiden, og kan tilmed oppdages mellom linjene i de mange Adversus Judaeos-tekstene som finnes i kirkehistorien helt fra det andre århundres kirkefedre.

Også Stavanger Forening af Israels Venner, som Den Norske Israelsmisjon regner som sine «fedre», hørte til denne gruppen eller åndsstrømning. Impulsene fra Brødremenigheten i Herrnhut og fra en bibelskole og forening i Bremerhafen i Nord-Tyskland er påtakelige, noe Oskar Skarsaune har påvist.⁵ Stavanger-vennene ser, i likhet med filosemittene i kirkesamfunnene forøvrig, Israel, det jødiske folk, som fortsatt utvalgt av Gud, omsluttet av Guds løfter både om bevarelse og frelse.

Stifterne av Stavanger Forening af Israels Venner hadde neppe møtt en eneste jøde. Sin filosemittisme hadde de utelukkende fra Bibelen, især NT og profetiene. Derfor, heter det i stiftelsesprotokollet av 12. juni 1844, har det vært en «lyst til at gjøre vel imod Herrens Brødre efter Kjødets» som har drevet dem til å stifte den forening som siden ble til Den Norske Israelsmisjon.⁶ Denne «lyst» baserer seg på den takknemlige innsikt at «Saliggjørelsens Ord er kommet til oss» fra dette gamle paktsfolk. Lysten omfatter derfor også et ønske om at det samme folk må få lære å kjenne «Saliggjørelsens Fyrste».

Det er interessant å legge merke til at disse filosemitter i Stavanger som også var aktive 2 år tidligere ved grunnleggelsen av NMS, har en klar forståelse av at kristningen av Norge dypest sett består i at Saliggjørelsens Ord er kommet hit tillands fra «Den Gamle Pagts Folk» og med det også «Saliggjørelsens Fyrste»: At Israel derfor i utgangspunktet er det egentlige misjonsfolk og at kristningsverket dermed er en frukt av deres misjon. Dette syn hadde forøvrig H.C. Knudsen, den første norske misjonskandidat, som påvirket brødrene i Stavanger sterkt. Skarsaune påviser også at de synes å ha brutt ut av NMS fordi de var frustrert og misfornøyd med utviklingen i selskapet. Det ble for mye kirke, hedningemisjon og tilsvarende for lite Israel.

Filosemittene teller navn som Hugo Grotius, Pascal og Grundtvig. Den sistnevnte er ikke minst interessant. Han taler om den mosaisk-kristelige grunnanskuelse og kaller urkirken en av sin tids jødiske sekter. Han kjempet forøvrig for at jødene skulle få valgrett i Danmark i 1849 og kritiserer geistligheten for deres antijudaisme. Hos oss kjenner vi en parallell kamp hos Henrik Wergeland.

Kirkehistorien domineres imidlertid på ingen måte av filosemittene. Det har derimot vært anti-judaismen eller Adversus Judaeos-tradisjonen som i stor utstrekning har styrt kirkens holdning til og møte med Israel. En behøver bare slå opp i de apostoliske fedre for å finne belegg for dette. Skarsaune⁷ viser f.eks. til Ignatius brev til Magnesierne, der det heter bl.a. «Dersom vi lever i overensstemmelse med jødedommen, må vi bekjenne at vi ikke eier nåden» (Magn 8:1). Ignatius synes å tale om ikke-jødiske kristne som har deltatt i feiringen av jødiske fester og holdt sabbaten. Han legger til at han riktignok ikke har fått noen rapport om at det finnes slike i Magnesia, men advarer like fullt og sier: «Det er avskyelig å tale om Jesus Kristus og å praktisere jødedom.»⁸

Dem dette gikk ut over først og fremst, var selvsagt de jødekristne. På Johannes Chrysostomos' tid (354–407) ble disse forbudt å besøke synagogene, forat de ikke skulle komme under dens dom: Jødene er forlatt av Gud og besatt av demoner. De er forherdet. De kan ikke omvende seg og få tilgivelse. De er, sier han, som udugelige arbeidsdyr, som burde slaktes.⁹ Poenget er: Man kan ikke samtidig være jøde og kristen. Enten er man det ene eller så er man det annet. Ved dåpen måtte jødene derfor avsverge sin jødiske tilhørighet som en del av forsakelsen av djevelen og alle hans gjerninger og alt hans vesen. Chrysostomos' viktigste argument var at jødene hadde myrdet Kristus og dermed var under en evig forbannelse. Jødene var permanent skyldige i Jesu død fra generasjon til generasjon uten ende.

På har antakelig bidratt mer til å vekke jødehatet blant de kristne enn Chrysostomos, gullmunnen.¹⁰

I middelalderen kom alle slags grunnløse beskyldninger mot jødene, at de drepte kristne barn fordi de under påskefesten trengte deres blod i sine hemmelige ritualer osv. Korstogene utløste en rekke pogromer: «Hvorfor tjene Gud i fjerne land når vi har de ugudelige jødene midt iblant oss» osv.

På reformasjonstiden oppsto det en strid om jødernes skriftsamlinger.¹¹ Den døpte jøde Pfefferkorn utga i 1507 boken «Jødespeilet» der han påsto at Talmud spotter Kristus og forherder jødene mot evangeliet. Den lærde Johannes Reuchlin tok Talmud i forsvar og viste til at den inneholder mange utlegninger av løftene om Kristus. Luther støttet Reuchlin og skrev senere boken *Dass Jesus Christus ein geborener Jude ist*, 1523. Her sier han at han godt kan forstå jødene når en tenker på den pest og plage som Kirken representerer. Han håper at de vil få et nytt syn på evangeliet gjennom reformasjonen. Det slo ikke til og man har spurt om det var alderdomssvekkelse, skuffelse eller hevnløst som drev Luther til å skrive boken om *Jødene og deres løgner* i 1542, utgitt i Norge i 1938 og i nytt opptrykk i 1972.

Sannsynligvis var det teologiske motivet frykten for Guds dom over Tyskland på grunn av det han oppfattet som blasfemi: Å avvise evangeliet om tilgivelse og nåde for syndere ved troen alene for Kristi skyld alene.

Parallelt med denne teologi- og idehistoriske Adversus Judaeos-tradisjon gikk det en rekke juridiske og politiske beslutninger som drev jødene på flukt hovedsakelig østover til Polen og Russland. Det har vært gjort en rekke undersøkelser som påviser hvordan denne tradisjon kunne bli en viktig åndsimpuls som var lett å utnytte av nazistene under vårt århundres moderne samfunnsforhold. Selv om det neppe er noen direkte sammenheng, tør likevel den jødiske historikeren Raul Hilberg ha rett når han sier at historien om kirkens forhold til jødene utvikler seg slik: I oldtiden: Dere får ikke leve blant oss som jøder. Konsekvens: Jødemisjon. I middelalderen: Dere får ikke leve blant oss: Konsekvens: Fordrivelse og landflyktighet. Og i vårt århundre, Auschwitz: Dere får ikke leve.¹²

Det at store deler av kirken var så usikker når det gjaldt holdningen til jødene i mellomkrigstiden og under Holocaust, ja også etterpå, skyldtes sannsynligvis den lange og tunge antijudaistiske tradisjon i kirken i alle sine forgreninger.

Derfor må vi nå se nærmere på den mer prinsipielle teologiske side ved forholdet og tegne noen korte riss av en del springende teologiske punkter.

Det aktuelle problemfylte forhold mellom Kirken og Det jødiske folk

30. april i år møtte jeg en jødisk-ortodoks professor ved Det Hebraiske Universitet i Jerusalem. Han var professor i jødisk filosofi og historie og ville snakke med meg om Den Norske Israelsmisjons syn på kirken og det jødiske folk. «Er dere her for å gjøre oss til kristne, så fullbyrder dere det Hitler påbegynte», var åpningen. Utsagnet representerer så absolutt en missiologisk utfordring. «Rabbinere fra A til Å har fastholdt at jøder kan være hva som helst, bare ikke kristne. Da opphører en å være jøde. En jøde er forpliktet til heller å gå i døden enn å la seg døpe.» Dette var professorens ord.

Han står ikke alene. «Etter Auschwitz» vil mange hevde at Israelsmisjon er en umulighet, iallfall i samme form og forstand som tidligere.¹³ Det henger sammen med erkjennelsen av at Holocaust teologisk sett ble mulig bl.a. på grunn av at jødene ikke hadde noen positiv teologisk betydning og ble fornektet som folk innenfor kristen teologi¹⁴. På denne bakgrunn kom Holocaust som et sjokk og som et «innbrudd i troen», som krever «a renunciation of Christian missions to the Jews, as such and in principle», hvilket er noe helt nytt og hittil ukjent i kristenhetens historie, hevder Emil Fackenheim.¹⁵

Hvilket syn har en slik israelsfornektende teologi implisitt på forholdet mellom jødisk tradisjon og kristen tro? At det utvilsomt dreier seg om et alternativt forhold, der kristendommen kun kan vokse på jødedommens bekostning. At forholdet mellom Kirken og Israel ikke er noe egenartet forhold, men et generelt missiologisk forhold. Israelsmisjon er derfor ikke noe annet enn generell kristen misjon applisert på det jødiske folk. Dette syn øker spenningen til reflektert jødisk teologi idag.

Jøder kan si mye pent om Israelsmisjonens arbeid generelt. Det settes pris på vår Israelskjærlighet, vår innsikt i jødisk tradisjon, vårt informasjonsarbeid, vårt bidrag til å få igang en religiøs fredsdiallog i Midt-Østen, alt som går på spørsmålet om Israels skjebne i tiden og i historien. Dette kan vi i tilknytning til en ledende ortodoks jødisk teolog i USA i dag, Joseph Solovetichick, kalle Israels Guds «Covenant of Fate»¹⁶. Det er denne paktstroskap som har ført jødene tilbake til fedrenes land og gitt dem en relativ trygghet og fred gjennom statsdannelsen i moderne tid.

Likevel er dette ikke det avgjørende, kritiske punkt etter jødisk syn i forholdet til kristendommen. Det sentrale er spørsmålet om troen, «The Covenant of Faith». For jøder gjelder det å være tro mot troens pakt, og heller gå i døden enn å svikte den, heller oppgi landet og staten Israel og dra i eksil tusen ganger enn å svikte troen, som den

omtalte professor uttrykte det. Jøder sa nei til Jesus av troskap mot Skriften, ikke av utroskap.

Så kom samtalen til å dreie seg om spørsmålet hvorvidt evangeliet er kompatibelt eller inkompatibelt med den jødiske og bibelske arv og tradisjon. Om sannhetsspørsmålet og om evangeliet kan inngå i Guds Covenant of Faith eller ei.

I jødisk tradisjon finnes det en *Adversus Christianos*-tradisjon. Den er et speilbilde av kirkens tradisjonelle holdning med motsatt fortegn. Og ser en bort fra den nedslående historie av kristen antisemitisme og forfølgelser, er det grunn til å spørre: Hvem har lært hvem at kristendom og jødedom er absolutte motsetninger slik at den ene automatisk opphører med den andre, eller slik at det blir like umulig for en jøde samtidig å være en kristen som å tale om en hvit-sort person, en *contradictio in adjecto*?

Er det virkelig slik, prinsipielt sett, at evangeliet og jødedommen er absolutte motsetninger? Hva mener vi med begreper som evangelium, kirke og Israel? Hva er dåpen, nattverden og forsoningen i forhold til jødisk kontekst?

Noen svar bør kunne antydes, også som svar på utfordringene fra den rabbiniske tradisjon.

«Evangelium» springer ut fra Deuterocesajas eskatologiske forkynnelse f.eks. Jes 52:7: «Hvor fagre er deres føtter som kommer over fjellet med godt budskap og som sier til Sion: Din Gud er blitt konge.» Evangeliet er det gode budskap, hebr. *besorah*, til Sion, til jøde først, om Messias som er konge og Gud. Evangeliebegrepet i NT har sine historiske og teologiske røtter i Deuterocesajas endetidsforkynnelse til Israel.¹⁷ Derfor er det også for jøde først, ikke bare av historiske men av prinsipielle grunner.¹⁸ På samme måte som Loven er gitt til Israel, er også Evangeliet adressert til Israel først og fremst, dernest og samtidig til alle folkeslag forat disse skal få del i den vel-signelse og frelse Gud lovet Abraham.

Evangeliet er et budskap om Guds ytterste kjærlighet og paktstro-skap mot Israel: At han ikke vil komme deres synder ihu, men ikle dem sin rettferdighet. Det er ikke noe som er mer jødisk enn evangeliet. Like jødisk som Toraen, Loven.

Hva er kirken? La meg hevde summarisk: Ordet kirke kan enten komme av det greske *kyriake* d.v.s. *oikia* = Herrens hus, dersom det ikke rett og slett referer seg til formen på apsis i kirkebygningen = *circus*, *kirk*, *kirke*. Uansett etymologi: Saken er den at kirken = *ekklesia*, går tilbake på det hebraiske *qahal/keila*, navnet på forsamlingen av Herrens utvalgte folk i Templet.

La meg fremsette denne tese: Gjennom påvirkning eller som en

fenomenologisk parallell til qumransamfunnets kritikk av de religiøse forhold i Jerusalem i tiden etter Makkabeernes overtakelse av tempel-tjenesten, fremstår kirken som den eskatologiske del av Israel som har funnet den sanne Messias: Endetidens lysets barn og dagens barn, Guds velbehagsmennesker slik det heter i Gloria hos Lukas (Luk 2:14). Denne messianske endetidsbevegelse om Jesus var 100 % jødisk, besto av jøder og henvendte seg i utgangspunktet bare til jøder: «Jeg er ikke kommet for andre enn de fortapte sauene i Israels hus» (Matt 15:24). Og som begrunnelse for at Jesus tok inn hos Sakkeus, den jødiske tolleren: «Også han er en Abrahams sønn» (Luk 19:9b).

Kirken er altså en indrejødisk bevegelse om Jesus, sterkt endetidsorientert og konsentrert om at Guds rike er kommet nær i og med Jesus.

Den var følgelig også sterkt messiansk orientert. Messiasforståelsen var et relativt åpent konsept ut fra GT til da. Det ble med en gang lukket da Peter bekjente om Jesus ved Caesarea Philippi det som ble kjernen i kirkens liturgiske trobekjennelse: Du er Messias (Mark 8:29).

Det er dypst sett denne bekjennelse som skapte spenningen mellom de jøder som fulgte Jesus og det øvrige Israel. Jøder hadde og har lov til å vente på Messias, utrope mennesker til Messias, bare de etterpå innrømmet at de tok feil. Det skjedde både da rabbi Akiva proklamerte den jødiske offisereren i den 2. jødiske krig, Simon Ben Kosiba, som Bar Kochba, Stjernesønnen i år 135. Siden, på 1600-tallet ble Sabbatai Zvi utropt til Messias og fikk ganske mange tilhengere inntil han konverterte til islam. Dette rystet i høy grad hele det jødiske folk og var en viktig årsak til at jødedommen siden var meget tilbakeholdende med å tro på en personlig Messias.¹⁹

De første jødekristerne fastholdt derimot proklamasjonen av Jesus nasareeren som Messias. Dermed varte spenningen ved. Skismaet mellom jøder og kristne jøder oppsto følgelig innenfor Israel mellom år 90 og 135 og vi fikk det eiendommelige, asymmetriske spenningsforhold som besto i at kirken fra begynnelsen av var nødt til å beskjefte seg med sine jødiske røtter og de teologiske spørsmål som det medførte, mens jødedommen ikke på samme måte sto i et avhengighetsforhold til det kristne budskap.²⁰

Distanseringen fra de første jødekristerne i datidens Israel er sosiologisk sett neppe mer oppsiktsvekkende enn den distansering som ortodokse jøder idag gjør til reformjøder, til konservative og til kristne jøder. Min ortodokse professorvenn sa det slik: «Du skjønner, det er ikke mer enn høyest 10 millioner igjen av oss. Mer enn 5 har riktignok navn av å være jøder, men er det ikke i virkeligheten. De er kanskje omskåret, men ikke på hjertet. De er sekularisert og har falt ut av the Covenant of Faith.»

Minner ikke det om Paulus som i Rom 9:6ff taler om en utvelgelse innenfor Israel?

Vi kan altså ikke snakke om kirken og Israel som to ulike folk eller som to størrelser som ikke har noe med hverandre å gjøre. Kanskje skulle vi tale om Kirken i Israel, som en størrelse innenfor det jødiske folk? Jacob Jervell forbauset kristenfolket på Vestlandet nylig ved å hevde et syn som mange av disse vil kjenne seg igjen i: «De første kristne var jøder. Og det var disse jødene som utgjorde kirken hele det første århundre. Kirken var ikke noe annet enn fortsettelsen på det utvalgte folk Israel, Guds folk. Jesus reformerte Israels tro, det var hans misjon. Man begynte altfor fort å snakke om det nye Guds folk, som en helt ny størrelse. Men det finnes bare ett Guds folk...»²¹

Eller for å si det i et jødisk språk: Kristendom er jødedom for folkeslagene (Maimonides). Eller mer presist: Kristendom er transkulturell messiansk jødedom.²² Ut fra Rom 11 vil vi kalle denne teologi for «innpodningsmodellen». Og vi vil fremsette denne hovedtese: Vi kan bare komme til rette med forholdet mellom Kirken og det jødiske folk ved en fornyet refleksjon over oliventremetaforen i Rom 11.

Vi er alle i vår identitet og livsanskuelse sterkt påvirket av den tradisjon vi er oppvokst i og de store tankemodeller, paradigmer vi har tatt inn i oss. Vi tenker ofte sjablonmessig i to dimensjoner: Kirken og verden, kirken og misjonen, kirken og folkeslagene eller kirken og Israel. Men vi må tenke tredimensjonalt der Israel/det jødiske folk hele tiden utgjør dybde-dimensjonen, den opprinnelige konteksten og basis for ekklesiologien.

Det var en helt ny ikke-norrøn livsanskuelse som kom til Moster og Vestlandet for godt og vel 1000 år siden. Bibelens fortellinger og historien om Guds storverk i historien ble forståelseshorisont og innholdet i sed og skikk her i landet. Gjennom Kvitekrist (som forøvrig idag er et farlig uttrykk i et flerkulturelt samfunn) kom vi til tro på Israels Gud og hans Messias, Jesus og lærte å følge hans bud og vilje. Gjennom den nye tro ble vi opptatt i den pakt som Gud hadde gjort med Israel, endetidens nye pakt, vi ble innpodet som villskudd mot naturens orden på oliventreet. Dette bilde anvendte forøvrig Kong Harald i sin hilsmingstale ved åpningen av 1000-årsjubileet på Moster i pinsen 1994. Ef 2 og 3 sier klart at ikke-jøder (hedninger) dermed er blitt de helliges medborgere og i Kristus blitt medarvinger til arven og løftet til Abraham. Dette er den nye innsikt åpenbaringen har gitt ham, sier Paulus (Ef 3:4-6).

Denne jødiske forankring utgjør et vesentlig element i kirkens identitet for ikke-jødiske kristne.²³ Den kan hjelpe oss og gi oss føringer i mange teologiske problemer og debatter. Som kristne er

også vi «fremmede og utlendinger i verden» i likhet med jødene, ja sammen med jødene, såsant det bare er ett Guds folk og Gud er en. Vi bør derfor vokte oss vel for å dyrke avguder eller følge moralske forbilder som stammer fra nyreligiøse (= nyhedenske) sentra. Vi er innpodet på Israels oliventre.²⁴

I 1951 utga Emil Brunner sin berømte bok: *Das Missverständnis der Kirche*, der han slo til lyd for et oppgjør med den konstantinske kirkeforståelse og vektla den personale: Kirken er, som CA VII sier det, *Communio sanctorum*, forsamlingen av de hellige, der hvor Guds ord forkynnes rent og sakramentene forvaltes rett.

Men det finnes flere misforståelser, bl.a. den at kirken overveiende er ikke-jødisk og at Israel er et folk blant folkene. Denne misforståelse er fortsatt utbredt, både hos oss og internasjonalt. Den kan få uttalte politisk-kritiske overtoner, rettet mot staten Israel, slik som hos Naim S. Ateek.²⁵ Den innebærer at kirken har tatt Israels sted og nå erstatter Israel i Guds frelseshusholdning. Evt. at kirken ikke uten videre kan bygge sin tro og lære på den hebraiske bibel, GT.²⁶

Denne såkalte erstatningsmodellen finner vi allerede i Barnabasbrevet og er bokstavelig talt hugget i sten i de mange skulpturer av Ecclesia og Synagoge i kirkene i Europa, f.eks. i Strassbourg og i Bamberg. Også i norsk ikonografi finnes disse to fremstilt slik: Kirken som den unge jomfru med kalken i hånden og kronene på hodet. Hun er utkåret til å være Kristi brud. Synagogen som en nedbøyd kvinne med bind for øynene og en lanse som er brutt. Hennes tid er forbi.

«Erstatningsteologien» sier at Kirken er det nye Israel. Som det nye Israel har Kirken overtatt alle løftene til det jødiske folk, som på sin side er kjørt inn på et frelseshistorisk og teologisk blindspor fordi de har avvist evangeliet. Den nye pakt er kommet til en erstatning for den gamle, og det nye paktsfolk erstattet følgelig Israel som Guds folk.²⁷ Israel har ingen egentlig positiv eksistensrett eller teologisk rolle å spille, men er blitt et «folk blant folkene», og da ikke noe *goy kadosh* lenger, jfr. 2. Mos 19:6.

Den triumfalisme som slik uttrykkes, må det advares mot. Den har spilt en viss rolle som åndelig tilrettelegger for ideologien som ledet til Holocaust, selv om nazismen ikke var noen kristen ideologi. Den fører til en ikke uproblematisk åndeliggjøring av alle steder i GT og NT der det er tale om Israel. Også salmene i Salmeboken blir metaforisk forstått: «Å kom, å kom, Immanuel og løys diit bundne Israel» (NoS nr. 3) kan forstås på to måter. Vi må ikke glemme *sensus literalis*, den bokstavelige og historiske mening. Ikke alt skal uten videre tolkes metaforisk, selvom det er forskjell på en poetisk tekst og en teologisk traktat.²⁸

Men sa ikke Jesus i lignelsen om forpakterne og arvingen at Guds rike skulle tas fra jødene og gis til et folk som bærer dets frukter (Matt 21:43)? Betyr ikke dette at antijudaistene har rett og at NT derfor er dypt antijudaistisk? Nepppe. Jesus henspiller på Jesajas vingårds-sang (Jes 5), men med den forskjell at der legges vingården øde, mens hos Jesus skal den bevares. Hos Jesaja er vingården Israel, hos Matteus er den Gudsriket. Men Lukas presiserer: Riket skal gis til andre (Luk 20:16), dermed blir det klart at brodden retter seg mot det saddukeiske presteskap, folkets ledere på denne tid. Disse skal miste ledelsen over Israel, en ledelse som Jesu jødiske disipler loves, på vegne av hele Israel.

Det er en rekke skriftsteder som tradisjonelt har vært eksekert erstatningsteologisk, men som ved kritisk gjennomgang nepppe kan anvendes slik.

Også en annen misforståelse av kirken må nevnes. Den såkalte «toveis-teologien» ble i sin tid lansert hos oss av dansken Poul Borchsenius i boken *Tø Veje*.²⁹ Boken ble ganske utbredt i mange kretser, især blant enkelte israelsvenner på Vestlandet. Egentlig inneholder den bare en gjennomgang av det spenningsfylte historiske forhold mellom kirken og det jødiske folk der forfatteren påviser hvordan de kristne alltid var forfølgere og jødene ofre. Slik bl.a. også Elie Wiesel har konstatert: I Auschwitz var alle bødler kristne og de fleste av deres ofre jøder. Borchsenius ser derfor ingen felles, «omforent» vei for jøder og kristne og spør: Mon det da er meningen at jødene har sin egen vei til frelse og de kristne sin, at det er villet slik av Gud i Hans uransakelighet?

Allerede Paulus undret seg over hvorfor Israel ikke trodde til tross for at de hadde fått høre Kristi Ord (Rom 10) og sier at det måtte gå slik forat Ordet i Jesaja 6 og 53 skulle oppfylles: «Hvem trodde det budskap vi hørte» (Rom 10:16ff. 11:7ff). Forherdelse er delvis kommet over Israel, men det åpnet veien for hedningefolkene og så, når disse er kommet inn i fullt tall, skal hele Israel bli frelst (Rom 11:25f). Borchsenius sier ikke mer og reflekterer lite prinsipielt over det han sier. Mange tok ham til sitt bryst og sa at dermed trenger ikke Israel evangeliet. Vi må slutte å tale om Jesus som Messias osv. Kirken er – og skal være – et eget ikke-jødisk folk. Gud har to folk. Jesus er hedningenes Messias. Israel er rettfærdige ved Loven, frelst ved åpenbaringen på Sinai.

De fleste vil vel innse at dette skapte nye spenninger som var minst like store som de en søkte å løse: Spenninger til apostlenes forkynnelse og praksis. Toveisteologien er dypest sett et moderne jødisk forsøk på å løse spenningen mellom kristendom og jødedom.³⁰

Den jødiske religionsfilosofen Franz Rosenzweig sier det slik i et brev til vennen Eugen Rosenstock-Huessey i tilknytning til Johs 14:6: «Ingen kommer til Faderen uten ved meg, ingen, som ikke allerede er hos Faderen. Israel er allerede hos Faderen, selvom det ikke nødvendigvis gjelder hver enkelt jøde.»³¹

Både «erstatningsteologien» og «toveisteologien» må betegnes som avveier. Evangeliet er fortsatt for jøde først. Men det går an å se den ene vei fra en litt annen synsvinkel og spørre etter dennes identitet: «Det finnes bare en veg til frelse for alle mennesker, jødernes veg, som heter troen på Jesus Messias.» Eller: «Det jødiske folk har fått sin egen veg til frelse av Israels Gud: Evangeliet. Det er hedningene som ikke har noen egen veg til frelse men er henvist til ham som sa til sitt eget folk: Jeg er vegen. Ingen kommer til Faderen uten ved meg.» I møte med det jødiske folk trenger vi å se på tekstene fra nye vinkler der den opprinnelige jødiske kontekst blir mer relevant direkte. I kirkenes møte med det jødiske folk er dette helt avgjørende.

Vi trenger en kritisk refleksjon over forutsetningene og implikasjonene i de ulike måter å beskrive forholdet mellom kirken og det jødiske folk: Alternativt, komplementært, supplementært, assymetrisk osv. Historien viser oss at de ulike tilnæringsmåter stadig vekk er like utfordrende og aktuelle. De anvendes i aktuelle dialoger og konferanser, i «statements» og «papers» og gir store praktiske «føringer» til kirkene i møtet med jødiske grupper og organisasjoner.³²

Den praktisk-kirkelige utfordring

Uten å ha levert en kritisk analytisk gjennomgang av alle sider ved det aktuelle forhold, må vi likevel forsøke å gi et svar på spørsmålet: Hvordan skal vi i praksis forholde oss i det spenningsfylte møtet mellom kirken og det jødiske folk idag? La meg svare kort i tre punkter.

1. Vi må bekrefte Israels fortsatte utvalgelse og se positivt på det jødiske folk og den jødiske trostradisjon. For Jesus er ikke kommet for å oppheve loven og profetene, men for å oppfylle, sier han hos Matteus (Matt 5:17). Og Paulus sier: «Opphever vi da Loven ved troen? Langt ifra: Vi stadfester den» (Rom 3:31).
2. På denne bakgrunn skal vi lytte til hva den messianske jødiske lederen David Stern sier i sitt *Messianic Jewish Manifesto*, ut fra Rom 11: Den miskunn dere har fått skal føre til at de nå får miskunn (Rom 11:31) for de er elsket for fedrenes skyld. «Lær hva det vil si å vise miskunn mot jødene! Nå. Idag.»³³
3. Det må innebære to ting: Ta ansvar for Israels bevarelse og historiske eksistens (Covenant of Fate) og ta ansvar for Israels frelse ved evangeliet om Jesus (Covenant of Faith). Denne dobbelte soli-

daritet kan vi som ikke-jøder formidle på en måte som åndelige familiemedlemmer. Det er utfordringen. Selv om den er vanskelig i praksis, er den ikke umulig, heller ikke i det lutrende lyset fra Holocaust.

I 1930 inviterte tyske israelsmisjonsorganisasjoner Martin Buber og Adolf Köberle til den første dialogen mellom jøder og kristne i nyere tid. I 1933 ble det holdt en lignende dialog i Stuttgarts jødiske skolehus, der Buber igjen var med. Flere konferanser for jøder og kristne ble arrangert også etter Hitlers maktovertakelse. Nazistene forbød derfor israelsmisjonsorganisasjonene og klagde over at kirken stadig var gjennomsyret av jødedom. Selv om budskapet fra disse dialogene, eller seminarene som vi kanskje heller ville kalle dem, ikke trengte gjennom overalt, var det stadig mulig for jødene å finne kristne som sto solidarisk i nødens stund. Leo Baeck kunne tilmed si: «Nå vet vi at misjonærene er våre venner. De vil oss iallfall det beste.»³⁴

Denne solidariserende velvilje, basert på teologisk refleksjon som søker å overvinne såvel toveisteologi som erstatningsteologi, er det spesielle ved tjenesten med evangeliet for det jødiske folk. Den er Israelsmisjonens egenart. Israelsmisjon er altså ikke bare en applikasjon av generell missiologisk tenkning om folkeslagene på Israel, men en tjeneste med evangeliet for det folk som er og blir Guds utvalgte folk, og som evangeliet er for først, forat dette skal bli frelst i samsvar med løftene. Vi må i denne tjeneste alltid ta ansvar for våre ord og våre handlinger, det har ikke minst historien om det spenningsfylte forhold vist oss. Israelsmisjon må derfor også lede kirken i bot for den kristne antisemittismes historie. Det kan vi gjøre dersom vi er konkrete og praktisk handlingsorienterte, og dersom vi har det klart for oss hvem den Frelser vi tror på og bekjenner oss til, er:

«Har den kristne kirke glemt hvordan Det nye testamente begynner: Dette er ættetavlen til Jesus Kristus, Davids sønn, Abrahams sønn (Matt 1:1)». Den jødiske rabbiner Abraham J. Heschel stilte dette spørsmålet til en rekke kirkeledere på 60-tallet.³⁵ Kanhende kan spørsmålet og skriftsitatet vekke ettertanken hos noen hver.

Noter:

1. Foredrag i Ordo Crucis, Frogner kirke, Oslo, 10.5.1995.
2. Den Lutherske Europeiske Kommissjon for Kirken og det Jødiske folk, LEKKJ, *Erklärung zur Begegnung zwischen lutherischen Christen und Juden: Verabschiedet auf der Jahrestagung der Lutherischen Europäischen Kommission Kirche und Judentum (LEKKJ), Driebergen, Niederlande, am 8. Mai 1990* (Hannover: Ev. Luth. Zentralverein/Ev. Landeskirche Hannover, 1991), 5, norsk oversettelse DNI.
3. Jfr. O. Skarsaune, «Kirkens antijødiske tradisjon i norsk utgave,» *Vår eldre bror: Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge*, red. O. Skarsaune, (I.M. Gaarder (Oslo: Credo, 1992), 18.

4. Jfr. O. Skarsaune, «The Neglected Story of Christian Philosemitism», *MISHKAN* 21 (1994.2), 40–51.
5. O. Skarsaune, *Israels Venner: Norsk arbeid for israelsmisjon 1844–1930* (Oslo: Luther, 1994).
6. Skarsaune, *Israels Venner* (op.cit.), 49.
7. Jfr. *MISHKAN*, *ibid.*
8. *Ibid.*
9. *Kirche und Synagoge: Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, red. K.H. Rengstorf/S.v. Kortzfleisch, Bd. 1 (Stuttgart: E. Klett, 1968), 158ff. Jfr. også A.Torm, *Israelsmission og Israels mission* (Århus: OKAY-Bog, 1990), 162.
10. Se forøvrig *Kirche und Synagoge* op.cit. 158ff om Chrysostomos.
11. Til det følgende jfr. B.A. Madsen, *Luthers forhold til jøderne – historisk og teologisk belyst* (København: Arken-Tryk, 1991).
12. R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, (Vol 1–3, revised. ed. New York: Holmes & Meier, 1985), Vol I, Introduction.
13. Jfr. P.G. Aring, «Immer noch Judenmission: Rückfragen an die Missionstheologie im deutschen Protestantismus, *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, red. G.B. Ginzel (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1980), 557ff; Ø. Foss, *Antijudaisme, kirke og misjon* (Oslo: Gyldendal, 1994), 201ff.
14. Se f.eks. R.Rendtorff, «Ist in Auschwitz das Christentum gestorben? Warum Christen Juden für nicht existent erklärten», *Evangelische Kommentare* (1995.8), 476–480.
15. E.L. Fackenheim, «Holocaust», *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, red. A.A. Cohen/P. Mendes-Flohr (New York: Charles Scribner's Sons, 1987), 404f.
16. J.D.B. Soloveitchick, *The Lonely Man of Faith* (New York: Doubleday, 1992).
17. Jfr. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. J. Roloff (3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 112ff. 435ff; U. Becker, «Gospel, Evangelize, Evangelist», *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. C. Brown, (Vol 1-3. Exeton, Devon/Grand Rapids Mi: Paternoster Press/Zondervan, 1976), Vol 2, 111.
18. Til det følgende jfr. R. Hvalvik, «For jøde først og så for greker: Til betydningen av Rom 1:16b», *TTK* 60 (1989), 189–196; idem, «A «Sonderweg» for Israel? A Critical Examination of a Current Interpretation of Romans 11:25–27», *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990), 87–107.
19. Jfr. forøvrig til Messiasforståelsen *The Death of Messiah*, ed. Kai Kjær-Hansen (Baltimore: Lederer Publications, 1994).
20. Jfr. D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1988), 617–644.
21. *Vårt Land* 28.3.1995.
22. Jfr. David Stern, *Messianic Jewish Manifesto* (Jerusalem: Jewish New Testament Publications, 1988), 239ff.
23. Jfr. O.C.M. Kvarme, *Kirkens jødiske røtter* (Oslo: Sjalom/Luther, 1985).
24. En interessant og utfordrende anvendelse av Paulus oliventremetafor applisert på den aktuelle politiske situasjon i Midt-Østen i en sterkt personlig form finner vi hos Elias Chacour, *Blood Brothers* (1984) norsk oversettelse, *Blodsfrender* (Oslo: Lunde, 1990).
25. N.S. Ateek, *Justice and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation* (New York: Maryknoll/Orbis Books, 1991).
26. Ateek, *ibid.*, 81f.
27. Til drøfting av «erstatningsteologien» se W.C. Kaiser Jr., «An Assessment of «Replacement Theology»: The Relationship between the Israel of the Abrahamic-Davidic Covenant and the Christian Church», *MISHKAN* 21 (1994.2), 9–20; R. Pritz, «Repla-

- cing the Jews in Early Christian Theology,» *ibid.*, 21–27; M.L. Brown, *Our Hands Are Stained with Blood* (Shippensburg PA, Destiny Image Publishers, norsk oversettelse: *Det dere har gjort mot en av disse...*, Trondheim: Hermon forlag, 1993) (Den norske utgaven er dessverre skjemma av dårlig oversettelse. M. Brown er kristen jøde og professor i GT og judaica.).
28. Jfr. til dette problemet H. Bloom, *Knus de bellige sannbeter: En studie i tro og diktning* (Oslo: Cappelen, 1995), 57f.
 29. P. Borchsenius, *To veje: En bog om jødedom og kristendom* (Kobenhavn: Hirschsprung, 1966)
 30. Til diskusjonen om «To-veis-teologien» eller også «to-paktsteologien» som dette syn er blitt kalt, se K. Kjær-Hansen, «The Problem of the Two-Covenant Theology,» *MISHKAN* 21 (1994.2), 52–81.
 31. Sitert etter Kjær-Hansen, *ibid.*, 52.
 32. Jfr. A. Barbosa da Silva, *Is there a New Imbalance in Jewish-Christian Relations? An analysis of the theological presuppositions and theological implications of the Jewish-Christian Dialogue in the light of the World Council of Churches' and the Roman Catholic Church's conceptions of inter-religious dialogue* (Uppsala: Studia Missionalia Uppsaliensia, 1992) har en meget grundig og aktuell gjennomgang av disse spørsmålene.
 33. D. Stern, *op.cit.*, 263.
 34. Sitert etter A. Torm, *op.cit.*, 24.
 35. A.J. Heschel, «Protestant Renewal: A Jewish View,» *The Insecurity of Freedom: Essays on Human Existence*, New York 1966, sitert etter O.C. Kvarme, *Kirkens jødiske røtter* (op.cit.), 7.

Helge Aarflot, f. 1945, cand.theol. MF 1971. Diverse prestestillinger, ansatt i Israelsmisjonen 1983, gen.sekr. 1989.

The Difficult Relationship between Israel and the Church

The article describes the church as a Messianic and eschatological movement within the period of Second Temple Judaism. Even though the first Christians were Jews, the church gradually became more and more gentile, and the relationship between the Christian church and the Jewish people became hostile. A historical sketch indicates how the «teaching of contempt» went along with the conviction that the church had replaced the Jewish people as heir of the promises. Such an adversus Judaeos tradition corresponded with a parallel adversus Christianos tradition within Rabbinic Judaism. The deep anti-Jewish skepticism within the church made it unable to take a clear stand to Holocaust. The author rejects both the replacement theory and the concept of the «two ways», according to which Judaism and Christianity represent two separate and valid ways to God the Father. Christian theology should rather be based on a further reflection on the metaphor of the olive tree in Romans 11. Confirming the identity of Jesus as the Jewish Messiah who is also the only hope for the gentiles, the author argues that the election of Israel will thus be affirmed, Jewish traditions will be validated, and the church will be challenged to repentance and further theological reflection.