



Egede
Instituttet

Institutt for
misjonsvitenskap

Norsk Tidsskrift For Misjonsvitenskap

#3-4/2019 | Årgang: 73

- 01 Reidar Hvalvik:
Leder
- 05 Knut Alfsvåg:
«For jøde først»:
Om kristen misjon til jøder og hedninger
- 16 Rolf Kjøde:
«... at dei må bli frelste», eller treng dei det?
Norsk teologi om jødemisjon i global kontekst
- 31 Rolf Gunnar Heitmann:
Er det legitimt å drive misjon blant jøder?
Om endringene i de tyske protestantiske
kirkene etter 2. verdenskrig
- 40 Hilde Brekke Møller:
Den jødiske Jesus og spørsmålet om
antisemittisme i tysk jødemisjon
- 50 Raymond Lillevik:
Jødekristen identitet som ambivalens i
israelsmisjonene i Norge, Sverige og
Danmark 1890–1914
- 62 David Serner:
Den messianske bevegelse i Israel
– et forsigtigt blik
- 69 Richard Harvey:
Messianic Jewish Theology:
A Preliminary Typology
- 84 Bokrevy
Andreas Johansson:
Messiansk identitet og misjon
blant det jødiske folk

«For jøde først»:

Om kristen misjon til jøder og hedninger

Knut Alfsvåg

Knut Alfsvåg, f. 1955, cand. theol. MF 1980, Doctor of Theology Asian Graduate School of Theology 1995, professor i systematisk teologi ved Fakultet for teologi, diakoni og ledelsesfag, VID vitenskapelige høyskole, Stavanger. Misjonsprest i Japan 1986-1999.

knut.alfsvag@vid.no

Abstract

‘To the Jew first’: On Christian mission to Jews and Gentiles.

An answer to the question whether the gospel should be proclaimed to Jews presupposes a discussion of some important theological and hermeneutical issues. For Paul, the principle of God’s unwavering faithfulness is the relevant starting point. This implies that the promises to Israel still are valid. The gentiles should therefore maintain humility toward the Jews even if they reject the belief in Jesus as the Messiah. Unfortunately, this admonition has to a large extent been overlooked through the history of the church. There is only one way to God, but the gentile church has not replaced Israel. Jews should, however, not maintain their Jewish identity within the church in a way that subverts the theological significance of the Christian sacraments.

Søkeord: Jødemisjon – utvelgelse – topakts-teologi – sionisme – erstatningsteologi – antisemittisme.

Innledning

Skal evangeliet om Jesus forkynnes for jøder? Svaret på det spørsmålet kan synes opplagt, ettersom evangeliene munner ut i misjonsbefalinger som uttrykkelig inkluderer alle folkeslag i oppdragets målsetting uten å spesifisere noen unntak.¹ Svaret er likevel ikke opplagt, fordi det jødiske folk på mange måter fremdeles står i en særstilling, noe som er reflektert både i Det nye testamente (NT) og gjennom kirkens historie. Hva innebærer denne særstillingen? Ivaretas den best gjennom en form for topakts-teologi, hvor jødernes gudsforhold fremdeles tenkes ivaretatt på gammeltestamentlige premisser?² Eller skal den ivaretas ved at Jesus-troende jøder – nå oftest omtalt som messianske jøder – gis en spesiell plass i den kristne kirke?³ Spørsmålet kompliseres ved at ethvert forsøk på svar forutsetter at en tar stilling til en rekke av de grunnleggende problemstillinger i kristen teologi. Er Bibelens Gud også historiens Herre og hva betyr i så fall det? Hva er forholdet mellom det teologiske og det politiske? Hva er det bibelske billedspråkets referanse? Er landløftene til Israels folk på nytestamentlige premisser å forstå som billedtale om gudsriket, eller har de fremdeles en konkret, politisk betydning? Skal den i så fall forstås på premillennialistiske (Jesu gjenkomst skjer før det jordiske gudsrikets opprettelse) eller på postmillennialistiske premisser (Jesu gjenkomst skjer etter, eventuelt som en konsekvens av, det jordiske gudsrikets opprettelse)? En velbegrunnet og konsistent tilnærming til spørsmålet om kristen misjon til jøder forutsetter at en har et svar å gi på alle disse problemstillingene.

På de følgende sidene skal jeg prøve å gi et slikt svar. Svaret vil selvsagt være preget av de forutsetninger jeg har med meg inn i arbeidet. Målsettingen er likevel å gi et svar som i sin begrunnelse ikke legger til grunn noen annen forutsetning enn forståelsen av den bibelske skriftsamling som en kanonisk enhet med sentrum i fortellingen om Jesu liv, død og oppstandelse. Det er en forutsetning som deles av den kristne kirke i den forstand at den ligger til grunn for de økumeniske trosbekjennelser, hvorav Den nikenske trosbekjennelse er den viktigste. Jeg begynner der, og så ser vi hvor det tar oss.

Folkeslagene og Israels folk

Fortellingen i Første Mosebok II om Babels tårn gir oss de grunnleggende elementer i den bibelske forståelse av folkeslag: De har ulike språk og er spredt utover jorden. Ifølge Paulus' tale på Areopagos skjedde dette for at de «skulle søke Gud, om de kanskje kunne lete seg fram og finne ham» (Apg 17,27).⁴ Blant folkeslagene var det likevel ett som ble valgt ut for å være et særskilt redskap for formidling av Guds velsignelse til alle (1 Mos 12,1-3). Det etablerer et viktig bibelsk premiss for forståelsen av guddommelig åpenbaring: Den er alltid konkret og kontekstuell, og derfor knyttet til ett bestemt folk og dets historie, samtidig som den har en universell målsetting. Den skriftsamling kristne kaller Det gamle testamente (GT) og jøder kaller Tanakh forteller om de tiltak Gud satte i verk for å knytte dette folket til seg: Budet om omskjærelse av gutter (1 Mos 17,10), paktslutningen med Abram (1 Mos 15) og paktslutningen ved Sinai (2 Mos 24), åpenbaringen av loven, landløftet og dets oppfyllelse, tempelet og tempeltjenesten. Fortellingene legger ikke skjul på at relasjonen mellom Gud og folk var ustabil og asymmetrisk, ettersom Gud viste en trofasthet mot sitt utvalgte folk som svært ofte ikke ble gjengjeldt. Et uttrykk for denne trofastheten var Guds løfte om en frelsestid hvor løftet fra Første Mosebok 12,3 oppfylles ved at alle folk strømmer til tempelet i Jerusalem (Jes 2,2). Da hersker frelserkongen (2 Sam 7,12-16; Jes 9,6), og det sluttes en ny pakt som er hevet over de begrensninger som følger av den gamle paktens asymmetri (Jer 31,31-34).

Evangeliene framstiller Jesus som oppfyllelsen av profetiene om frelserkongen. Dette markerte han ved å leve i samsvar med beskrivelsen av den messianske tid (Matt 11,4-5) og ved å oppfylle løftet om opprettelsen av en ny pakt (jf. allusjonen til Jer 31 i nattverdets innstiftelsesord). Fram til sin lidelse og død konsentrerte Jesus sin tjeneste om det jødiske folk (Matt 15,24). Jesu tjeneste for sine landsmenn var ikke uten videre vellykket. Det var mange som avviste ham, noe Jesus både beklaget (Matt 23,27) og møtte med til dels

harde domsord (jf. lignelsene i Matt 21,33–22,14) som inkluderte en profeti om tempelets ødeleggelse (Matt 24,2).

Ifølge evangeliene forutsatte Jesus at det frelsesverk han skulle fullføre, skulle erstatte offertjenesten i tempelet (Joh 2,19). I sin holdning til loven, som han framstilte som dens oppfyllelse (Matt 5,17), forholdt han seg relativt fritt til deler av den (sabbatsbudet), samtidig som han innskjerpet andre elementer (det dobbelte kjærlighetsbud, ekteskapsbudet). Jesus synes å ha vært avvisende til dem som ville fortolke hans oppdrag på ensidig politiske premisser (jf. Joh 6,15), og han understreket overfor Pilatus at det riket han var kommet for å opprette, ikke var «av denne verden» (Joh 18,36).

Begrensningen av oppdraget til jøder oppheves uttrykkelig i og med oppstandelsen. Apostlene forutsettes riktignok å begynne i Jerusalem, men deretter kjenner oppdraget ingen grenser (Apg 1,8). Dermed begynte også hedninger å slutte seg til Jesus-bevegelsen. Det var ikke problemfritt, for det reiste spørsmålet om hvordan en bevegelse som var så dypt rotfestet i spesifikt jødiske tradisjoner, skulle kunne omplantes til en mer universell kontekst. Spørsmålet ble i noen grad løst ved at en beholdt GT som hellig skrift og dermed markerte kontinuiteten med det gammeltestamentlige gudsfolk. Men en tolket GT i lys av forståelsen av Jesus-fortellingen som oppfyllelsen av frelsesprofetiene, og ved hjelp av de fortolkningspremisser Jesus selv viste i sin omgang med de hellige skrifter (jf. Luk 24,27). Men selv om det var prinsipiell enighet om dette blant apostlene, var likevel ikke svarene på alle spørsmål opplagte. Den av apostlene som i den nytestamentlige skriftsamling har gitt oss de mest utførlige drøftelser av forholdet mellom jøder og hedninger, er Paulus, og det er derfor til han skrifter vi må gå for å få en dypere forståelse.

Utvelgelsens og benådningens paradokser

Paulus er meget tydelig på at evangeliet er en felles frelsesvei for både jøder og hedninger (Rom 1,16). For Paulus følger dette av kjernen i den gammeltestamentlige gudstro, nemlig bekjennelsen av troen på den ene Gud (5 Mos 6,4). Slik det er én Gud for alle, er det også bare én vei til fellesskap med Gud: «For Gud er én, han som rettferdiggjør omskârne av tro og uomskârne ved samme tro» (Rom 3,30). Overfor den ene Gud står alle mennesker likt. Det er derfor nær sammenheng mellom monoteisme og trosrettferdighet (Rom 3,28–29). Dette innebærer at man ikke automatisk får noen fortrinnsrett i kraft av kjennskap til budene i lovåpenbaringen (jf. Rom 2,11–16).⁵ Det frelsesverk Jesus fullbyrdet gjelder alle uten unntak (Rom 3,21–25; jf. også den kristosentriske fortolkningen av 5 Mos 6,4 i 1 Kor 8,6). En viktig målsetting for Jesu tjeneste var derfor å rive ned skillet mellom jøder og hedninger og skape ett forenet gudsfolk (Ef 2,11–22).

Det kan derfor synes som både topakts-tenkningen⁶ og den såkalte dispensasjonalisme, som opererer med helt adskilte tidsplaner når det gjelder jøders og hedningers vei til frelse,⁷ er opptatt av å finne rom for noe disse sentrale Paulus-tekstene knapt er interessert i. I samme retning peker også helt sentrale trekk ved den nytestamentlige kristologi. Er Jesus Guds inkarnerte *Logos*, må Joh 1,18 gjelde for både jøder og hedninger. Disse universalistiske implikasjonene av forståelsen av Jesus person er også framhevet hos Paulus (Kol 1,15–20). Det er én Gud, én Frelser, én dåp, én tro og én vei til Gud som er felles for alle mennesker uten innskrenkninger (jf. Ef 4,3–6).

Dette betyr imidlertid ikke at jødernes særstilling er blitt borte. Det har fremdeles sin betydning at det var til dem Guds ord ble betrodd (Rom 3,1). Det står fast, selv om det store flertall av jøder avviser Jesus som Messias. For det sentrale premiss for den gammeltestamentlige historie gjelder fremdeles: Menneskers utroskap opphever ikke Guds troskap (Rom 3,3).

For Paulus er dette et prinsipp som det er avgjørende viktig å fastholde. Paulus er som hedningenes apostel utvalgt til å kalle hedninger til det forente gudsfolk på grunnlag av evangeliet om Guds urokkelige trofasthet. Hans framstilling av evangeliet i første del

av Romerbrevet føres derfor fram til en skildring av Guds uforanderlige kjærlighet som knapt har sin like i den samlede bibelske overlevering: I kraft av Guds utvelgelse tjener alt til det gode for dem som elsker Gud. Derfor er det ikke noe som «skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre» (Rom 8,28–39).

Dette reiser med nødvendighet spørsmålet om jødernes stilling på den nye pakts premisser. Ble ikke dette folket først utvalgt? Og er ikke dette folket nå forkastet på grunn av sin vantro? Hva betyr i så fall det for det nye gudsfolk av både jøder og hedninger? Har Gud en gang forkastet det folk han valgte seg, hjelper det jo ikke om han velger et nytt folk av alle folkeslag. Da kan han jo også forkaste dem.⁸ Denne innvendingen må Paulus møte, ellers vil fundamentet for hans egen tjeneste falle sammen.⁹ Derfor er den redegjørelse for Guds vei med Israel som Paulus gir i Romerbrevet kapittel 9–11 ikke et påhengt appendiks.¹⁰ Det han her sier, er avgjørende for at det grunnleggende premiss i hans teologiske tenkning, prinsippet om Guds urokkelige trofasthet i forhold til de guddommelige løfter, skal bevares på tross av den åpenbare kjensgjerning at det ikke har lyktes i å føre dem som først fikk løftet, til frelse.

Innledningsvis i dette avsnittet av Romerbrevet definerer Paulus det utvalgte folkets privilegier: Paktene, loven, tempeltjenesten, løftene, fedrene og det at de er av Jesu egen slekt (Rom 9,4–5). Det har imidlertid aldri vært slik at utvelgelsen av Israels folk har skapt en trygg gudsrelasjon hos alle i folket. Det har alltid vært en utvelgelse i utvelgelsen som gjorde at dens målsetting bare ble fullbyrdet hos noen (v. 6–13). Dette innebærer ikke urettferdighet hos Gud (v. 14–18), for mennesker kan ikke stille Gud til regnskap for hans gjerninger. Overfor Gud kan en bare takke for den nåde en har fått og la det bli med det (v. 19–29). Det er i det hele tatt ikke mulig å etablere noe grunnlag for å stille krav overfor Gud. Paulus mener at jødene har forholdt seg til loven på en måte som kom i strid med dette prinsippet; «de jaget etter loven for å vinne rettferdighet» (v. 31). Deres avvísning av Jesus som Messias har vist at dette var et feilgrep; derfor er det i stedet hedningene, som ikke hadde slike ambisjoner, som er blitt inkludert (v. 30).

En tilsvarende kritikk av jødene for å kreve anerkjennelse i kraft av de privilegier de var blitt betrodd, ble også framført både av døperen Johannes (Matt 3,9) og av Jesus (Joh 8,31–47). Kjernen i det nytestamentlige evangelium er altså en radikal teosentrisk monisme som innebærer at den eneste akseptable gudsrelasjon er den som fullt ut kjenne-tegnes av forbeholdsløs tillit og ubetinget takknemlighet under alle forhold. Det er ikke mulig å stille krav, og brukes utvelgelseslæren slik, misbrukes den.

Men heller ikke denne gang har Gud forkastet sitt folk i sin helhet, for det er fremdeles jøder som har tatt imot Jesus-åpenbaringen; Paulus er selv en av dem (Rom 11,1). Det skjer alltid en utvelgelse i utvelgelsen, for at ingen skal oppfatte den guddommelige benådning og rettferdiggjørelse som en selvfølge. Dette etablerer en dynamikk som slår begge veier: Jødernes krav på å ha en gudsrelasjon i kraft av utvelgelsens privilegier stengte dem ute og åpnet veien for hedninger som ikke hadde slike krav. Men nå når hedningene er akseptert, gjelder den samme fare for dem; de kan komme til å tro at deres posisjon som en del av Guds folk er en selvfølge og heve seg over dem som er blitt forkastet. Mot dette advarer Paulus på det sterkeste: Er de ekte grener blitt brukket av, så kan også det samme skje med de innpodede om de skulle bli overmodige (Rom 11,17–21).

For å gjøre sitt ytterste for å holde hedningene på plass og deres overmot i tømme, røper Paulus i denne sammenheng noe han selv uttrykkelig omtaler som en hemmelighet (*mysterion*): Hele Israel skal bli frelst (v. 26).¹¹ Utvelgelsen står fremdeles fast og kan ikke oppheves, forankret som den er i Guds egen trofasthet. Israels ulydighet åpnet døren for hedningene, mens utvelgelsens fullbyrdelse for hedninger skal føre til at den også blir fullbyrdet for Israels folk (v. 30–31). Både jøder og hedninger havnet i ulydighet for at det skal bli klart at gudsforholdet aldri er grunnfestet i noe annet enn Gud barmhjertighet (v. 32). Prinsippet om at Jesus er den felles frelsesvei for jøder og hedninger oppheves imidlertid ikke.¹²

Den Israel-teologi Paulus her utfolder, innebærer et krav om gjensidig toleranse i menigheten på tvers av ulike holdninger til jødiske spiseforskrifter (Rom 14–15).¹³ Han gir imidlertid ingen forskrifter for hvordan Israels identitet skal bevares med henblikk på den fremtidig frelse, eller for hvordan hedningene skal forholde seg til jøder og/eller jøde-kristne. Han gir heller ingen detaljert oppskrift på hvordan løftet om Israels frelse skal oppfylles. Hans interesse er konsentrert om én ting: Å forankre frelsesforståelsen i Guds aktive utvelgelse, slik at hans lesere forstår at så snart de beveger seg i retning av å bygge sin gudstro på kvaliteter de har i seg selv, så farer de vill. Det kommer «ikke an på den som vil eller anstrenger seg, men på Gud som viser godhet» (Rom 9,16). Dette er noe jøder kan lære av hedningenes vei til Gud, og hedninger bør lære av jødernes historie med Gud. Overfor Gud står alle likt. Derfor må alle lære at de ikke har noe å vise til annet enn den ulydighet som er den eneste forutsetning for å inkluderes i Guds barmhjertighet.

Fra sin egen misjonspraksis visste Paulus at det var en vanskelig lekse å lære for jøder, men han er klar over at i prinsippet har hedninger akkurat det samme problemet. To tusen års kirkehistorie har vist oss at Paulus her hadde rett i enda større grad enn han selv hadde forutsetninger for å forstå.¹⁴

Lovens relativisering og hedningenes ydmykhet

Selv om Paulus trekker fram både paktene, loven og tempelet når det gjelder å identifisere Guds gaver til Israels folk, er det i praksis ordet og løftene som har reell betydning etter at Jesus har realisert, eller i det minste innledet realiseringen av, de gammeltestamentlige frelsesprofetier. Loven blir nemlig relativisert og langt på vei redusert til en jødisk identitetsmarkør. Dens teologiske betydning gjaldt inntil Jesus kom og oppfylte den (Gal 3,24). Etter det har den ikke lenger betydning som frelsesvei (Rom 4,13–16).¹⁵ Hverken sabbat, omskjærelse eller andre deler av den gammeltestamentlige lov har derfor lenger noen sakramental betydning (Kol 2,16; Gal 5,5; 6,15).¹⁶ Tilpasning til den gammeltestamentlige lov kan imidlertid i gitte sammenhenger være et relevant kontekstualiseringstiltak (Apg 15,29; 16,3), og deler av loven er nyttige som eksempler på nestekjærlighetsbudets konkretisering (jf. Gal 5,19–23; 1 Tim 1,8–10). Når det gjelder offerkulten i tempelet, følger Paulus Jesus i å forstå den som erstattet av Jesu død og oppstandelse (jf. Rom 3,25).¹⁷ Det samme perspektivet utfoldes bredt i Hebreerbrevet. Ødeleggelsen av tempelet i år 70 skapte derfor ikke prinsipielle problemer for de Jesus-troende.

Men Paulus oppfordrer likevel Jesus-troende hedninger til ydmykhet i forhold til synagoge-gudstjenestens Tanakh-baserte gudstro. Her fornektes bekjennelsen til Jesus som Messias, som både ifølge evangeliene og Paulus er det viktigste kjennetegn på en rett gudsrelasjon på den nye pakts premisser (Matt 10,32; Rom 10,9; jf. også 1 Joh 2,23).¹⁸ Men ordet og løftene leses likevel med forventning om oppfyllelse. Det har ifølge Paulus blivende betydning, og det på to måter. For det første skal det minne hedningkristne om at muligheten for å bli forkastet alltid er reell for den som stoler på noe annet enn Guds utvelgelse som gudsrelasjonens grunnlag. For Paulus gjelder alltid det prinsipp han i 1 Kor 10,12 formulerer på denne måten: «Derfor må den som tror han står, passe seg så han ikke faller!» For det andre er Paulus trygg på at også synagoge-fellesskapet, til tross for sin avvísning av Jesus, igjen skal få oppleve velsignelsen av å være omsluttet av Guds barmhjertighet. Fordi Guds frelsesverk er forankret i hans trofasthet, vil det aldri bli avsporet eller forhindret av menneskers vantro. Jødernes nåværende Jesus-fornektelse er derfor til syvende og sist ikke noe annet enn et vitnesbyrd om den vantro Gud alltid må overvinne for å føre mennesker til fellesskap med seg. Her står jøder og hedninger likt. Ingen har noe å rose seg av. Også i sin vantro er jødene derfor et teologisk relevant vitnesbyrd om Guds trofasthet som hedningkristne skal møte med respekt og ydmykhet.

Gudsrelasjonens uforståelighet

Slik Paulus framstiller det, er menneskets gudsrelasjon forankret i de uutgrunnelige

dybder av guddommelig visdom og barmhjertighet. Det er det som er slutt punktet i hans storslåtte forsøk på å utvikle en historieteologi for jøder og hedninger: «Å, dyp av rikdom og visdom og kunnskap hos Gud! Hvor uransakelige hans dommer er, hvor ufattelige hans veier!» (Rom 11,33). Det er her hans advarsel mot enhver form for privilegiebasert gudstro er forankret. En holdbar gudsrelasjon er alltid forankret i Guds barmhjertighet og nådige utvelgelse og bare der. Her er han helt på linje med Jesus slik han er gjengitt i evangeliene (Matt 19,26; 25,34; Joh 6,44.65).¹⁹

Dette gir den nytestamentlige beskrivelse av gudsforholdet en eksistensiell dreining som undergraver ethvert forsøk på å utvikle en ambisiøs historieteologi. Å overskue de bærende prinsipper for Guds verdensstyre i fortid, nåtid og framtid overstiger menneskets fatteevne; det trenger ikke en gang prøve.²⁰ Man anstrenger seg derfor forgieves om man prøver å bygge ut Paulus' nøkterne konstatering i Rom 11,26 («hele Israel skal bli frelst») til en endetidslære som forutsier hva som skal skje når og i hvilken rekkefølge. Det er et prosjekt som nettopp vil skaffe seg den form for privilegert innsikt Paulus skrev dette avsnittet i Romerbrevet for å avvise. Det begynner og slutter med ensidige uttrykk for tillit til Guds uendelige makt og kjærlighet (Rom 8,28 og 11,36). Der bør vi la det stå, og med Paulus motstå fristelsen til å undergrave det med spekulasjoner.²¹

Dette gjør det umulig å bygge ut en postmillennialistisk eskatologi basert på premissene fra en nytestamentlig historieforståelse. Jesu gjenkomst og Guds rikes realisering lar seg ikke forberede ved hjelp av menneskelige strategier. Derfor er det neppe tilfeldig at en sentral bekjennelsestekst som Confessio Augustana²² følger opp sin tilslutning til den nytestamentlige rettferdiggjørelseslære i artikkel 4 med en avvisning av postmillennialistisk eskatologi i artikkel 17. Denne kritikken rammer også alle nyere forsøk på å utvikle en postmillennialistisk kristen sionisme.²³ Premissene for den historieteologi man da utfolder, er ikke hentet fra NT.

Derimot er det ikke nødvendigvis i strid med Paulus' endetidstenkning i Rom 11 å holde muligheten åpen for en form for premillennialisme. Er det aspekter av Guds verdensstyre som er ugjennomskuelige, lar det seg ikke godt benekte at han kan ville opprette et jordisk gudsrike etter Jesu gjenkomst, selv om det unektelig kan synes problematisk i forhold til Jesu forsikring om at hans rike ikke er av denne verden. Men også på premillennialistiske premisser er det vanskelig å tenke seg en endetidsrolle for et politisk Israel. I den grad forestillingen om et premillennialistisk gudsrike i det hele tatt har en bibelsk forankring, må den hentes fra Åpenbaringsboken 20,4. Her handler det imidlertid om et rike styrt av kristne martyrer, og det antydes ingen spesiell rolle for jøder i denne sammenheng.²⁴

Ut fra de premisser som her er lagt til grunn, faller derfor den kristne sionisme – altså forestillingen om et politisk Israel som en del av den kristne framtid forventning – ut av eskatologien. Det skyldes ikke manglende tro på Gud som historiens Herre eller en manglende forståelse av Israels blivende betydning for den nye pakts gudsfolk. Årsaken er at interessen for å utarbeide en detaljert forståelse av endetidens begivenheter er forankret i en forståelse av menneskets gudsforhold som avviker fra den vi finner i de bibelske kjernetekster. Den oppgave Jesus gav apostlene etter oppstandelsen, var ikke å utvikle en detaljert endetidslære, men å forkynne evangeliet om syndenes forlatelse, og han avviser eksplisitt at det innebærer å kjenne «tider og stunder som Far har fastsatt» når det gjelder å «gjenreise riket for Israel» (Apg 1,6–7). Et erfaringsargument som peker i samme retning, er at kristen sionisme lett blir til en form for topakts-teologi som legger slik vekt på Israels eskatologiske betydning at spørsmålet etter jødernes Jesus-bekjennelse blir helt borte. Da kan kristen misjon til jøder primært oppfattes som et problem, klassisk jødedom oppfattes som en nær teologisk alliert, mens arabiske kristne faller helt utenfor horisonten.²⁵ Da har en kommet ganske langt bort fra det Paulus lærer i Romerbrevet 11.

Erstatningsteologi og antisemittisme

Den nytestamentlige forståelse av eksplisitt Jesus-tro som den eneste vei til Gud for både jøder og hedninger innebærer imidlertid ikke at kirken uten videre kan sies å ha erstattet Israel som Guds folk. Riktignok innebærer den nytestamentlige forståelse av Jesus som Messias-løftenes oppfyllelse at viktige elementer av den gammeltestamentlige gudstro er erstattet av andre. Gudsforholdet er ikke lenger forankret i de sakramenter den gammeltestamentlige lov foreskriver (omskjærelsen av gutter, sabbaten, spiseforskriftene og tempeltjenesten). Disse er erstattet av nye sakramenter basert på det fullbrakte frelsesverk: Dåp, nattverd og forkynnelsen av syndenes forlatelse. Dette er imidlertid ikke en erstatning som innebærer at man setter strek for den gammeltestamentlige spiritualitet og etablerer en helt ny. Den nye pakts gudsliv er dypt forankret i det gammeltestamentlige. Det er derfor mye mer adekvat å omtale kirkens liturgiske liv som en universalisering av den jødiske, gammeltestamentlige spiritualitet enn dens erstatning.

Dette er den blivende betydning av den paulinske understrekning av den jødiske kjerne i det forente gudsfolkets identitet. For Paulus var den konkretisert ved at jøder utgjorde en del av kirken som var viktig både numerisk og teologisk. Det er ikke alle de naturlige grenene som er hugget av. At disse to grupper har samme vei til Gud, opphever ikke deres identitet som ulike grupper, like lite som menns og kvinners likeverd (jf. Gal 3,28) opphever ulikhetene dem imellom.²⁶ Etter hvert minket antallet av kristne som forstod seg selv som jøder. Det skyldtes både hedningmisjonens suksess og den etter hvert voksende motsetning mellom jøder og hedningkristne, som gjorde det vanskelig å operere med en dobbeltidentitet som kristen og jøde. Den jødiske kjerne i den kristne spiritualitet, forankret som den er i teologi utviklet av Jesus og NTs forfattere, som selv – bortsett fra Lukas – var jøder, var imidlertid ubestridelig, og slik er det fremdeles.

For Paulus var det imidlertid ikke tilstrekkelig å fastholde den jødiske kjerne i den nye pakts forente gudsfolk; for ham har også synagogen, på tross av sin manglende Jesus-tro, blivende teologisk betydning. Den skal nemlig minne hedningene i den nye pakts gudsfolk på at grunnlaget for deres gudsrelasjon befinner seg i Guds barmhjertighet og bare der. Gjennom det aller meste av kirkens historie er denne advarselen ikke blitt lyttet til. Dermed har den respekt for jødisk gudstro og gudsdyrkelse hedningkristne bør ha i kraft av den guddommelige utvelgelse og de guddommelige løfter til dette folk, blitt borte. Konsekvensen har vært en manglende forståelse for nådens prioritet i gudsforholdet,²⁷ og en følelse av kristnes overlegenhet i forhold til jøder som er en av de store tragedier i den kristne kirkens historie. Den jødefiendtlighet som går som en understrøm gjennom europeisk historie, og som, da den ble kombinert med moderne raseteorier, resulterte i en katastrofe det knapt er mulig å fatte, er derfor dypt rotfestet i den kristne kirkes manglende forståelse for implikasjonene av dens eget trosfundament.²⁸

At jøder i dag, og med god grunn, oppfatter den kristne kirke som en undertrykkende maktinstitusjon som ikke er interessert i jøders ve og vel, er derfor et stort problem for kristen misjon for jøder. Av grunner jeg allerede har anført, kan løsningen på dette problemet imidlertid ikke være å utvikle en topakts-teologi som forstår synagogen og kirken som likeverdige veier til Gud. Det er ikke slik dette er framstilt i NT.²⁹ Mye mer interessant er derfor nyere forsøk på å utvikle en klar jødekristen identitet. Det er ikke enkelt, fordi den rabbiniske jødedom som utviklet seg etter tempelets fall, normalt forstår avvisning av Jesus som Messias som en del av den jødiske identitet.³⁰ Jesus-troende jøder har derfor ofte måtte leve med skepsis og avvisning både fra jøder og hedningkristne.

Alle apostlene var Jesus-troende jøder. Man kunne derfor tenke at en slik identitet i prinsippet lar seg lese nokså direkte ut av NT. Så enkelt er det imidlertid ikke. NT avviser at omskjærelse av gutter og sabbatsfeiring på den nye pakts premisser kan forstås sakramentalt. Det innebærer at jødedommens religiøse identitetsmarkører enten faller bort eller reduseres til elementer i en kontekstualiseringsstrategi (jf. I Kor 9,20).³¹ Noen Jesus-troende jøder mener at en slik tilnærming ikke i tilstrekkelig grad ivaretar den solidaritet med sitt eget folk de ønsker å uttrykke.³² Å ta inn igjen deler av den gammeltesta-

mentlige lov som en del av den jøde-kristne identitet, reiser imidlertid viktige prinsipielle problemstillinger. Forankrer en da gudsrelasjonen i noe annet enn Guds barmhjertighet slik den kommer til uttrykk gjennom Jesu lidelse, død og oppstandelse og formidles gjennom den nye pakts sakramenter? Og svekker en den enhet av jøder og kristne i det nye gudsfolk som ifølge Efeserbrevet 2 var en viktig målsetting for Jesu frelsesgjerning?³³

Like lite som kristne jøder kan kreve av kristne hedninger at de skal bli jøder, like lite kan kristne hedninger kreve av jøder at de skal bli hedninger.³⁴ Likevel kan det virke som det gjenstår en del uavklarte problemstillinger i de messianske jøders selvforståelse.³⁵ Det er heller ikke alltid helt klart om bevegelsens teologiske særtrekk er forankret i dens jødiske identitet eller i det forhold at den i noen grad har sin bakgrunn i vekkelsesbevegelser innen den reformert-baptistiske tradisjon.³⁶

Forståelsen av landløftene og dermed av den moderne staten Israel er også en viktig del av denne diskusjonen. Både jødisk og kristen sionisme, som så denne statens opprettelse som Guds oppfyllelse av sine løfter, var en viktig forutsetning for at staten i det hele tatt ble til.³⁷ Men er det på den nye pakts premisser i det hele tatt mulig å operere med statsdannelse og politiske grenser som en del av trosbekjennelsen? Etter min oppfatning må svaret på det spørsmålet være nei.³⁸ Noen vil kanskje mene at også et slikt nei i seg selv kan være en hindring for kristen misjon blant jøder. Men også her er det mer å si. Det er godt mulig å forsvare prinsippet om at også jøder skal ha en stat, og dermed også opprettelsen av denne konkrete staten, uten å påstå at en har forstått hvordan dette forholder seg til de bibelske landløftene eller på andre måter benytte seg av en eksplisitt sionistisk argumentasjon.³⁹ Dessuten er det en ubestridelig realitet at motstand mot staten Israel forutsetter elementer av antisemittisme forankret i en alternativ landteologi, nemlig arabiske muslimers overbevisning om at jøder nettopp ikke er en del av Guds plan for dette landområdet. Skepsis til jødisk sionisme som ikke er like tydelig på sin avvisning av den arabiske form for anti-sionisme, får derfor lett et (ufrivillig?) preg av antisemittisme.⁴⁰ Her har kristne kirker en historie som gjør at de bør gå varsomt fram, en varsomhet som etter min oppfatning ikke alltid er godt ivaretatt i kirkelig kritikk av jødisk okkupasjon av palestinsk land etter 1967.⁴¹

Konklusjoner

Jesu lidelse, død og oppstandelse er det fullbrakte frelsesverk. Derfor er det én vei til frelse for jøder og hedninger, og bare ett gudsfolk hvor mange av de jødiske grener er brukket av og ikke-jødiske grener er podet inn (Rom 11,17). Derfor må det samme evangelium i samsvar med Jesu misjonsbefaling forkynnes for både jøder og hedninger. I kraft av de løfter Gud har gitt dem, har imidlertid også fellesskapet av Jesus-fornektende jøder blivende teologisk betydning, for det bærende bibelske prinsipp om at menneskers tro-løshet ikke opphever Guds trofasthet (2 Tim 2,13) innebærer at også de en gang skal inkluderes i fellesskapet av dem som har en Jesus-basert gudsrelasjon. Vi vet imidlertid ikke når og ikke hvordan, og har derfor ikke grunnlag for å utvikle en lære om de endetidsbegivenheter som skal føre til et slikt resultat.

NT forutsetter at kirken har en kjerne av Jesus-troende jøder som ivaretar elementer av den jødiske lovoverlevering for å markere sin jødiske identitet. Gruppen er misjonsstrategisk viktig som en bro mellom kirken og synagogen. Jødiske identitetsmarkører som sabbatsfeiring og omskjærelse av gutter kan imidlertid ikke gis en prinsipiell teologisk betydning på linje med de nytestamentlige sakramenter uten å rammes av den nytestamentlige kritikk av å oppfatte frelse som et resultat av et samvirke mellom Gud og menneske.

Både avvisningen av en detaljert endetidslære og avvisningen av å gi elementer av jødisk kontekstualisering en sakramental fortolkning innebærer at en politisk begivenhet som opprettelsen av staten Israel ikke kan forstås som en endetidsbegivenhet. En prinsipiell avvisning av denne staten målbærer imidlertid en alternativ, antisemittisk landteologi som på kristne premisser heller ikke kan aksepteres.

Det er en av de største tragedier i den kristne kirkes historie at Paulus' formaning om at hedningkristne skal lære ydmykhet av Guds trofasthet også i forhold til den Jesus-fornektende del av det jødiske folk, er nesten fullstendig blitt oversett. En gjør imidlertid ikke dette godt igjen ved også å la være å forkynne dem evangeliet.

Noter

1. *Matt 28,19 kan isolert sett forstås slik at «alle folkeslag» ikke inkluderer jødene. Denne muligheten foreligger imidlertid ikke når det gjelder Lukas og Apostelgjerningene, hvor det uttrykkelig understrekes at apostlene skal «begynne i Jerusalem» (Luk 24,47; jf. Apg 1,8).*
2. *Flere nyere kirkelige uttalelser går nokså langt i en slik retning. For en oversikt, se Hans Morten Haugen, «Unødvendig med misjon overfor jøder? En sammenligning av ulike kirker og organisasjoners syn», Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap 64 (2010): 211–232.*
3. *Mark Kinzer, en av de ledende messianske teologene, har i denne sammenheng formulert uttrykket «bilateral ecclesiology». Se Daniel C. Juster, «Messianic Jews and the Gentile Christian World», i *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations* (red. D. Rudolph og J. Willitts; Grand Rapids: Zondervan, 2013), 136–144.*
4. *Bibelsitater følger Bibelselskapets oversettelse fra 2011.*
5. *Inyere NT-forskning har E. P. Sanders og James Dunn poengtert at det Paulus her kritiserer, ikke er jødisk legalisme, men en etnosentrisk lovfromhet som ikke har rom for det Kristus-baserte fellesskap av jøder og hedninger.*
6. *For en kritikk av topakts-tenkningen, først og fremst slik den ble representert av den jødiske tenkeren Franz Rosenzweig (1886–1929), se Kai Kjær-Hansen, «One Way for Jews and Gentiles in the New Millennium», in *The Jew first: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History* (red. Darrel L. Bock og Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2008), 292–311. Tre kirkelige uttalelser som klart avviser topakts-tenkningen, er Lausanne-bevegelsens Willowbank-erklæring fra 1989 (*The Willowbank Declaration on the Christian Gospel and the Jewish People, 1989* (cited 6.6.2019); tilgjengelig fra <http://www.lcje.net/willowbank.html>), Israelsmisjonens uttalelse fra 2004 (*Det jødiske folk, evangeliet og løftene: En prinsipperklæring om kirkens forhold til det jødiske folk og om dette folkets plass i Guds frelseshistorie. Utarbeidet av Teologisk Nemnd i Den Norske Israelsmisjon, 2004*), og en uttalelse fra Selbständige evangelisch-lutherische Kirche (SELK) fra 2017 (*Lutherische Kirche und Judentum*, (cited 6.6.2019); tilgjengelig fra https://www.selk.de/download/Lutherische_Orientierung12.pdf).*
7. *For en framstilling og kritikk av dispensasjonalismen, se Oskar Skarsaune, *Tusenårshåpet: Endetidsforventning gjennom 2000 år* (Oslo: Verbum, 1999), 99–106, og Jens Olav Mæland, «Dispensasjonalisme og kristensionisme: Frå teologi til aktuell politisk ideologi», i *Sannhetens øyeblikk: Israel, Palestina og Den norske kirke* (red. Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim, og Beate Fagerli; Oslo: Akademika forlag, 2013), 33–53.*
8. *Dette poenget kommer ikke tydelig fram i den ellers utmerkede redegjørelse for det uforanderlige ved Israels utvelgelse i David Rudolph, «Zionism in Pauline Literature», i *The New Christian Zionism: Fresh Perspectives on Israel & the Land* (red. Gerald R. McDermott; Downers Grove: IVP Academic, 2016), 167–194, 193. Poenget er bedre ivaretatt i Mark A. Seifrid, «For the Jew First: Paul's Nota Bene for his Gentile Readers», i *To the Jew First: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History* (red. Darrel L. Bock og Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2008), 24–39.*
9. *«Israels forhold til evangeliet angår troverdigheten i apostelens evangelium» (Karl Olav Sandnes, *I tidens fylde: En innføring i Paulus' teologi* [Oslo: Luther Forlag, 1996], 252).*
10. *Dette understrekes også i Walter C. Kaiser Jr., «Jewish Evangelism in the New Millennium in Light of Israel's Future (Romans 9–11)», i *To the Jew first: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History* (red. Darrel L. Bock og Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2008), 40–52, 41.*
11. *Enkelte eksegeter har ment at Paulus her taler om et «åndelig Israel». Som understreket av Kaiser Jr., «Jewish Evangelism», 44, mister imidlertid avsnittet sitt poeng om det ikke er Israel som etnisk størrelse Paulus her taler om. Enkelte tilhengere av topakts-teologien, blant annet*

- Krister Stendahl, mener at den «redningsmannen» som her omtales, er Gud, ikke Kristus. For en kritikk av en slik tolkning, se Sandnes, *I tidens fylde*, 263–264.
12. Dette er også konklusjonen i Reidar Hvalvik, «A 'Son-derweg' for Israel: A critical examination of a current interpretation of Romans II:25–27», *Journal for the Study of the New Testament* 38 (1990): 87–107.
 13. Se Craig Keener, «Interdependence and Mutual Blessing in the Church», i *Introduction to Messianic Judaism* (red. D. Rudolph og J. Willitts; Grand Rapids: Zondervan, 2013), 187–195, 188.
 14. Se Keener, «Interdependence and Mutual Blessing in the Church», 189–191.
 15. Paulus' forståelse av loven er et omdiskutert tema i nyere Paulus-forskning. For en sammenfatning av diskusjonen med hva som for meg synes å være en velbegrunnet konklusjon, se Stanley E. Porter, *The Apostle Paul: His life, thought, and letters* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2016), 111–121.
 16. Jeg bruker ordet «sakrament» om de midler Gud bruker for å etablere og opprettholde en tillitsbasert gudsrelasjon.
 17. For en begrunnelse av denne forståelsen av Rom 3,25, se Peter Stuhlmacher, *Biblical theology of the New Testament* (oversatt av Daniel P. Bailey og Jostein Ådna; Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2018), 218–222.
 18. Å si at forholdet mellom hedningkristne og jøder som ikke tror på Jesus skal kjennetegnes av «gjensidig anerkjennelse» (så Rudolph, «Zionism i Pauline Literature», 171), er derfor å konstruere en harmoni som ikke har noe grunnlag i NT.
 19. Dette utelukker ikke en understrekning av etterfølgelsens krav hverken hos Jesus eller Paulus. Men det utelukker en forståelse av at en skulle kunne opparbeide seg fortjeneste i Guds øyne ved å oppfylle disse kravene; jf. Luk 17,10.
 20. Som demonstrert av Craig Blaising, «Biblical Hermeneutics: How Are We to Interpret the Relation Between the Tanak and the New Testament on This Question?», i *The New Christian Zionism: Fresh Perspectives on Israel & the Land* (red. Gerald R. McDermott; Downers Grove: IVP Academic, 2016), 79–105, 81–82, bygger kristen sionisme på en hermeneutikk som på en helt annen måte prøver å overskue det hele.
 21. Det forbehold mot å utvikle en detaljert endetidslære som uttrykkes i Gerald R. McDermott, «Implications and Propositions», i *The New Christian Zionism: Fresh Perspectives on Israel & the Land* (red. Gerald R. McDermott; Downers Grove: IVP Academic, 2016), 319–355, 331–332, er derfor etter min oppfatning altfor forsiktig formulert.
 22. Etter min oppfatning misforstår man *Confessio Augustana* om dokumentet leses som et læredokument for den lutherske kirke. Som den eneste bekjennelsestekst fra reformasjonstiden fra den enda udelte kirke, har dette dokumentet en betydelig økumenisk relevans; se Knut Alfsvåg, «Det vil alltid forbli én hellig kirke: Et luthersk perspektiv på kirkens enhet», *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 44 (2017): 197–208.
 23. Som påpekt i Mæland, «Dispensasjonisme og kristensionisme», 36–37, fins dispensasjonismen både i pre- og postmillennialistiske versjoner. Se også Gerald R. McDermott, «A History of Christian Zionism: Is-Christian Zionism Rooted Primarily in-Premillennial Dispensationalism?», i *The New Christian Zionism: Fresh Perspectives on Israel and the Land* (red. Gerald R. McDermott; Downers Grove: IVP Academic, 2016), 45–74.
 24. Skarsaune, *Tusenårshåpet*, 50–51. Dette aspektet mangler i den ellers nyanserte drøftelse av eskatologien i Craig Blaising, «The Future of Israel as a Theological Question», i *To the Jew first: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History* (red. Darrel L. Bock og Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2008), 102–121, 119–121.
 25. For eksempler på norske organisasjoner som tenker slik, se Mæland, «Dispensasjonisme og kristensionisme», 43–47. Ifølge Hans Morten Haugen, «Mellom landløfter, nestekjærlighet og folkerett: Norske kirkelederes syn på Israel i et bibelsk perspektiv og et samtidsperspektiv», *Kirke og kultur* 118 (2014): 135–155, er disse imidlertid ikke uten videre representative.
 26. Denne parallellen framheves i Juster, «Messianic Jews and the Gentile Christian World», 140.
 27. I romersk-katolsk sammenheng kalles dette semipelagianisme (Bengt Häggglund, *Teologins historia: En dogm-historisk översikt* [Lund: LiberLäromedel, 1975], 166–167), i protestantisk sammenheng kalles det arminianisme (Häggglund, *Teologins historia*, 322).
 28. Jf. Trond Berg Eriksen, Håkon Harket, og Einhart Lorenz, *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag* (Oslo: Damm, 2005), 23: «Den prinsipielle antisemittismen oppsto med kristendommen, som gjorde krav på å erstatte og fortrenge det gamle paktfolket.»
 29. Barry. R. Leventhal, «The Holocaust and the Sacred Romance: A Return fo the Divine Reality (Implications for Jewish Evangelism)», i *The The Jew First: The Case for Jewish Evangelism in Scripture and History* (red. Darrel L. Bock og Mitch Glaser; Grand Rapids: Kregel, 2008), 122–154, gir en interessant drøftelse av betingelsene for kristen jødemisjon etter Holocaust.
 30. Det er derfor misvisende å si at «kristendommen er en religion som nødvendigvis må redusere jødedommen til en del sannhet eller halvsannhet» (Eriksen, Harket, og Lorenz, *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, 30) når man ikke tilføyer at det samme også gjelder motsatt vei. Dette er bedre framstilt i Robert W. Jenson, «Toward a Christian Theology of Judaism», i *Jews and Christians: People of God* (red. Carl E. Braaten og Robert W. Jenson; Grand Rapids og Cambridge: Eerdmans, 2003), 1–13, som s. 2–3 hevder at det kanoniske Israel forsvant i år 70 og fikk to arvtagere: Rabbinisk jødedom og den kristne kirke.
 31. Det jødiske folk, evangeliet og løftene, § 2.4, synes å forstå det slik. Betydningen både av å fastholde og å nytolke

- de tradisjonelle jødiske identitetsmarkører understrekes i Carl Kinbar, «Messianic Jews and Jewish Tradition», i *Introduction to Messianic Judaism* (red. D. Rudolph og J. Willitts; Grand Rapids: Zondervan, 2013), 72–81.
32. Jenson, «Toward a Christian Theology of Judaism», bruker dette som et argument for en topakts-teologi; det må finnes lov-observante jøder som ikke tror på Jesus for at spenningen i Rom II skal vedlikeholdes. At Paulus gir Jesus-fornektende jødedom en positiv teologisk betydning er imidlertid ikke i seg selv et tilstrekkelig forsvar for en topakts-teologi. Messianske jøder forsvarer naturlig nok ikke topakts-teologien, men framstillingen av forholdet mellom (barne-)dåp og omskjærelse i David Rudolph og Elliot Klayman, «Messianic Jewish Synagogues», i *Introduction to Messianic Judaism* (red. D. Rudolph og J. Willitts; Grand Rapids: Zondervan, 2013), 37–50, 39, er i beste fall uklare.
 33. Jf. understrekningen av betydningen av felles gudstjeneste for jøder og hedninger i Seifrid, «For the Jew First», 34.
 34. Dette understrekes i Blaising, «The Future of Israel», 117–119.
 35. Flere av artiklene i D. Rudolph og J. Willitts, red., *Introduction to Messianic Judaism: Its Ecclesial Context and Biblical Foundations* (Grand Rapids: Zondervan, 2013) drøfter spørsmålet om messianske jøders forhold til de jødiske tradisjoner, men er tilbakeholdende når det gjelder presise vurderingskriterier.
 36. Jf. presentasjonen og evalueringen av messiansk jødedom i «Lutherische Kirche und Judentum», §§ 193–206. Ifølge Stuart Dauermann, «Messianic Jewish Outreach», i *Introduction to Messianic Judaism* (red. D. Rudolph og J. Willitts; Grand Rapids: Zondervan, 2013), 90–97, er imidlertid de messianske jøder mindre orientert mot individuell omvendelse enn de tradisjonelle protestantiske jødemisjonsorganisasjoner.
 37. Jf. den kristne sionisme hos Lord Shaftesbury, som var en viktig forutsetning for Balfour-erklæringen, og hos president Truman, som bidrog til statens opprettelse. Se McDermott, «A History of Christian Zionism», 65–70.
 38. Dette standpunkt inntas også av Jostein Ådna, «Landløftet for Israel i Bibelen», *Norsk tidsskrift for misjon* 56 (2002): 247–262, av *Det jødiske folk, evangeliet og løftene*, § 5.5, og av «Lutherische Kirche und Judentum», § 219.
 39. «Den politiske statsdannelsen Israel kan ikke begrunnes eskatologisk, kun skapelsesteologisk og folkerettslig» (Ådna, «Landløftet for Israel i Bibelen», 259). Et eksempel på en kristen teolog som iherdig forsvarte staten Israel på slike premisser, er Reinhold Niebuhr. Se Robert Benne, «Theology and Politics», in *The New Christian Zionism: Fresh Perspectives on Israel & the Land* (red. Gerald R. McDermott; Downers Grove: IVP Academic, 2016), 221–248.
 40. Dette poenget understrekes også i *Det jødiske folk, evangeliet og løftene*, § 5.6, og i «Lutherische Kirche und Judentum», §§ 223 og 230.
 41. Se Håkon Harket, «Antisemittisme og kirkelig Israel-kritikk», in *Sannhetens øyeblikk: Israel, Palestina og Den norske kirke* (red. Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim, og Beate Fagerli; Oslo: Akademika forlag, 2013), 15–31.

