



**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

# Jødekristen identitet som ambivalens i israelsmisjonene i Norge, Sverige og Danmark 1890–1914

---

**Raymond Lillevik**

*Raymond Lillevik, f. 1973, PhD i teologi fra MF 2013, forfatter av boken *Apostates, Hybrides, or true Jews? Jewish Christians and Jewish identity in Eastern Europe 1860–1914* (Eugene, OR: Pickwick Publications/Wipf and Stock, 2014). Lektor ved Kristen videregående skole i Nordland i Nesna.*

*ralil@kvn.no*

## Abstract

Chaim Jedidjah Pollak and Isaac Lichtenstein were both Jews born in Eastern or Central Europe in the 19th century, and who both embraced the Christian faith. Their attitudes to Judaism and Christianity were, however, different from most Jews who accepted Christianity and became assimilated into the non-Jewish culture. This became difficult to deal with for Christian mission societies that worked towards Jews, including the Jewish mission societies in Denmark, Norway and Sweden. Lucky (1854–1916), from modern-day Ukraine, was a gifted scholar of Jewish tradition who made a significant contribution to the Christian missions and churches that were involved in evangelizing the Jews. He was baptized and was ordained in a Protestant denomination in the USA. He accepted Christianity and published Christian periodicals for Jews both in Hebrew and English (*Edut leIsrael* and *The Peculiar People*), yet fiercely criticized traditional mission work to the Jews. Lucky maintained that Jewish believers in Jesus should stay within the Jewish people and their traditions as much as possible. Lichtenstein (1825–1908) openly confessed his belief in Jesus while still in office as a relatively highly-ranking Hungarian rabbi. He never joined any Christian denomination by being officially baptized, but baptized himself in a synagogue mikve (ritual Jewish bath). In a number of publications and letters in response to criticism from both Christian and Jewish circles, he defended his belief in Christ and his ambivalent relationship to Judaism and the Christian church.

*Søkeord:* Jødisk identitet – jødedom – jødemisjonsorganisasjoner – jødekristerne – pre-holocaust i Europa

50

## Bakgrunn

I løpet av 1800-tallet ble det etablert flere misjonsorganisasjoner som evangeliserte for jøder. Mye krefter ble satt inn i Øst-Europa som hadde den største konsentrasjonen av jøder i hele verden. Disse organisasjonene ble drevet fra Sentral- og Vest-Europa, samt de skandinaviske landene, men de ledende misjonsselskapene hadde base i Storbritannia. Sammenlignet med det europeiske misjonsarbeidet i Afrika og Asia var resultatet begrenset. For flertallet av de omtrent 200-000 jødene som ble døpt i løpet av århundret, hang den religiøse overgangen sammen med ønsket om å bli assimilert inn i de omkringliggende kulturene, og skyldtes ofte ikke misjonens arbeid. Når det etter hvert sto fram enkelte individer som ønsket å være kristne og jøder samtidig, vakte det interesse i misjonsorganisasjonene, i form av både sympati og motvilje. To av disse personene var *Chaim Jedidjah Pollak*, mest kjent som *Christian Theophilus Lucky* (1854–1916), og rabbiner *Isaac Lichtenstein* (1825–1908). Begge insisterte på å holde sammen en tilsynelatende motsetning: Tro på Jesus og jødisk identitet. På grunn av dette opplevde begge å bli delvis fremmedgjort i både kristne og jødiske sammenhenger. Ofte var denne erfaringen av å være hverken fugl eller fisk en følge av historiske situasjoner og ideologisk påvirkning utenfor deres kontroll. Generelt måtte de respondere på de nye nasjonalistiske tankene og antisemittismen i Europa.

Både protestantisk og katolsk misjon kombinerte i denne perioden evangelisering med spredning av misjonærenes egen kultur. Det ble derfor generelt forventet av nye kristne utenfor Europa og Vesten at de ikke bare omfavnet kristen lære, men også europeisk kultur. Dette var bakgrunnen for diskusjonene om misjonsstrategi de siste tiårene før første verdenskrig. Europeiske misjonærer var tett innvevd i kulturen i sine hjemland, og deres identitet som misjonærer var sterkt preget av datidens eurosentrisk verdensbilde.<sup>1</sup> I løpet av 1800-tallet var det et økende antall misjonærer som mente at de nye kristne i Afrika og Asia skulle beholde nære bånd med sin kulturelle bakgrunn, for dermed å redusere fremmedgjøring mellom dem og deres egen nasjon eller sosiale sammenheng. Parallelt med denne nye vektleggingen av verdien av de ulike nasjonale kulturene, ble mange jødemisjonsorganisasjoner mer opptatt av kontekstualisering av det kristne budskapet i jødisk sammenheng. Dermed var det også noen som begynte å argumentere for egne menigheter for jødekristne.

Lucky og Lichtenstein kom i kontakt med misjonsorganisasjonene på et tidspunkt da den tradisjonelle assimileringen av jødiske konvertitter ble utfordret, og tanken om nasjonale kirker kom på dagsorden. Derfor ble de spesielt viktige representanter for de nye tankene i disse sammenhengene. Diskusjonene om misjonsstrategier ble spesielt brennbare for slike som dem og deres venner blant misjonærene.

*Den norske Israelsmisjon* (DNI) var den eldste av disse organisasjonene i Skandinavia. Organisasjonen ble grunnlagt i 1844, men først på 1880-tallet fikk den ansatt egne misjonærer som reiste ut fra Norge. Fram til da hadde DNI sponset misjonærer i andre land og organisasjoner, som Rudolf (Chaim) Hermann Gurland i Russland fra 1867 til 1876. Fra 1880-tallet drev norske misjonærer arbeid i Romania og senere i Budapest. Her kom de i kontakt med henholdsvis Lucky og Lichtenstein. *Den danske Israelsmission* (DIM), grunnlagt i 1885, kom i kontakt med Lucky allerede i 1889. Denne kontakten med ham og hans krets ble opprettholdt helt til 1930-tallet i Lvov/Lemberg. *Svenska Israelsmissionen* ble etablert i 1875. I årene før første verdenskrig sto formannen Theodor Lindhagen frem som en av Luckys sympatisører. Selv om disse organisasjonene var selvstendige, var de både teologisk og personlig knyttet til vekkelsesstrømninger eller konfesjonelle kretser innenfor de lutherske statskirken. Likevel forårsaket uenighet om misjonsstrategi om jødekristne menigheter mye konflikt internt.<sup>2</sup> I det følgende vil jeg fokusere på kontroversene rundt Lucky og Lichtenstein. For DNI vil det handle spesielt om hva misjonærene Ragnvald Gjesing og Gisle Johnson tenkte; for Den danske Israelsmission beskriver jeg de sterke

spenningene knyttet til misjonærenes forhold til Lucky. For Lichtensteins vedkommende er det oppmerksomheten rundt hans dåp jeg vil fokusere på.

## Biografi og relasjoner

På 1870-tallet var Chaim Jedidjah Pollak fra Galicia (Vest-Ukraina) student ved de tre rabbinerseminarene i Breslau og Berlin, og mellom 1874 og 1877 student ved universitetet i Berlin. Han var politisk og religiøst utforskende, og ble i denne perioden overbevist om at Det nye testamente var sant og at Jesus var Messias. Tidspunktet for den religiøse nyorienteringen er uklart, og spesielt gjelder det omstendighetene rundt hans dåp, men det var i denne perioden han tok i bruk navnet Lucky. Etter å ha kommet i klammeri med det østerrikske regimet, utvandret han til USA og studerte teologi ved det presbyterianske Union Theological Seminary i årene 1882 til 1885. Han opererte her i ulike kretser, og var engasjert hos både lutheranere og syvendedagsbaptister på samme tid. Hos de siste fikk han i 1888 hjelp til å etablere to tidsskrifter som hadde som formål å fremme forståelse for jødekristne standpunkt, det engelskspråklige *The Peculiar People* som kom ut til 1899, og det hebraiske *Edut leIsrael* som kom ut uregelmessig til 1898 (en kilde hevder helt til 1907). Helt fra starten argumenterte han mot den tradisjonelle jødemisjonens metoder og fokus på assimilering. På tross av sitt medlemskap hos de amerikanske syvendedagsbaptistene, ble han i 1885 også ordinert i en luthersk menighet i New York. Dette ga ham retten til et amerikansk pass. I 1889 vendte han tilbake til Galicia, hvor han fikk hjelp til å reetablere *Edut* i byen Stanislau (dagens Ivano Frankovsk). Han ble boende i Stanislau til første verdenskrig brøt ut, og det var i denne perioden han fikk kontakt med skandinaviske misjonærer. Han ble gravlagt i Plau utenfor Berlin på et jødisk gravsted. Begravelsen ble forrettet av en av hans venner, den lokale soknepresten August Wiegand.<sup>3</sup>

Isaac Lichtenstein hadde vært distrikstrabbiner for den jødiske menigheten i den lille byen Tapiotzele utenfor Budapest siden 1850-tallet. Som en følge av rystelsene av jødeforfølgelsene under den såkalte Tisza Eszlar-affæren 1882–1883, hvor jøder ble anklaget for ritualmord av en 14 år gammel jente, begynte Lichtenstein å lese Det nye testamente. Omkring 1885 gikk han offentlig ut med at han trodde Jesus var Messias, og året etterpå ga han ut de tre første små bøkene sine om dette. På tross av motstanden fra det jødiske samfunnet i Ungarn fungerte han i sin stilling til 1892, og fra 1893 til sin død levde han i Budapest. Her fortsatte han å gi ut små evangeliserende publikasjoner, men sa aldri fra seg rabinertittelen og gikk aldri med på å bli offentlig døpt. Det siste hang sammen med at dåpen medførte en juridisk overgang til det aktuelle kristne kirkesamfunnet. Han ble dermed begravet på gravstedet til sitt jødiske samfunn i Budapest, det reformerte jødiske trossamfunnet i Ungarn. En kilde, nordmannen Ragnvald Gjessing, hevder likevel at han døpte seg selv i en synagogemikve (et rituelt bad).<sup>4</sup>

På tross av sine motstridende holdninger til jødemisjon og sterke ønske om å stå i kontinuitet med rabbinisk jødedom og Talmud, ga både Lucky og Lichtenstein tydelig uttrykk for at jøder trengte å tro på Jesus. Dette var en viktig grunn til at de likevel klarte å etablere vennskap og til en viss grad samarbeid med misjonærer og misjonsorganisasjoner. Men ambivalensen Lucky og Lichtenstein følte, ble i høy grad reflektert også i disse misjonskretsene. I enkelte sammenhenger ble deres posisjon regnet som helt uholdbare. Misjonshistorikeren Johannes de le Roi og den jødekristne misjonæren Venetianer mente at Lichtenstein ikke kunne regnes som en kristen, og at blant annet hans syn på dåpen innebar at han ikke hadde oppfattet budskapet i Det nye testamente. Joseph Rabinowitz (1837–1899) som drev den første jødekristne forsamlingen i moderne tid i Chisinau, hørte til hans kritikere. Lichtensteins viktigste venner ble etter hvert de to britiske jødekristne misjonærene David Baron (1857–1926) og Charles Andrew Schönberger (1841–1924). De drev det lille misjonsselskapet Hebrew Christian Testimony, og hadde et stort nettverk blant andre israelmisjonsorganisasjoner i Storbritannia.

Både Baron og Rabinowitz kom på kant med Lucky. Problemet mange følte med Lucky var generelt hans ønske om egne jøde kristne menigheter, og spesielt at han krevde fortsatt overholdelse av de jødiske skikkene knyttet til Toraobservans. Sammenlignet med Lichtenstein hadde Lucky også en solid akademisk forståelse av kristendommen, og selv om omstendighetene er uklare, må han ha vært døpt, kanskje flere ganger. Siden han omgikk teologer og ledere både i lutherske sammenhenger og blant syvendedagsbaptister, som alle ville krevd bevitnelse eller dokumentasjon på dåp, ville noe annet ikke vært mulig. Da Lucky i 1889 etablerte seg i Stanislau, var det i overenstemmelse med israelsmisjonorganisasjonen i Berlin, *Berliner Gesellschaft der Förderung des Christentums unter den Juden*, for å drive *Edut*. Etter et par år oppfattet Berlinselskapet Lucky som så vanskelig å ha med å gjøre, at samarbeidet ble brutt. Samtidig hadde Lucky nå fått en rekke venner blant tyske lutherske prester, flere av dem med sympati for Lucky. Dette var August Wiegand (1864–1945) og Theodor Zöckler (1867–1949), som begge hadde tatt deler av sin utdanning ved *Institutum Delitzschianum* i Leipzig. Instituttet var nylig grunnlagt av Franz Delitzsch for å fremme israelsmisjon og teologisk kunnskap om jødedom. Begge prestene ble sponset av Den danske Israelsmission, ettersom tanken var at deres arbeid i den tyske kolonien skulle skape interesse for kristendommen blant lokale jøder. De var altså inspirert av det såkalte Leipzigprogrammet, som var en ny strategi for å forsøke på å bryte med metodene i tradisjonell israelsmisjon. Begge fikk tidlig et nært vennskap med Lucky. I oppstarten av sin prestatjeneste i den tyske kolonien i Stanislau bodde de faktisk hver for seg hjemme hos ham, og drev for eksempel søndagsskole for de tyske barna i hans fattigslige bolig. Mens Wiegands opphold bare varte fra 1889 til 1891, ble Zöckler værende fra 1891 og helt til den tyske befolkningen måtte evakuere for Den røde arme i 1944. Lucky drev en omfattende reisevirksomhet, og kom derfor i kontakt med misjonærene i Den norske Israelsmisjon i Romania, først Gisle Johnson og deretter von Harling. Luckys store nettverk inkluderte fra 1905 til utbruddet av første verdenskrig også misjonærekteparet Petra og Johannes Volf fra Den danske Israelmission i Przymysl i dagens Polen. Han ble til og med gudfar for flere av deres barn. Både her og andre steder prekte han på de ordinære gudstjenestene når hans venner ba om det.

### Konflikten om Leipzigprogrammet

Både Lucky og Lichtenstein ble trukket inn i en rekke konflikter i disse årene, og spesielt gjaldt dette Lucky. Selv om han var svært tydelig med sin agenda i de to tidsskriftene, var det ofte hans sympatisører blant misjonærene som representerte standpunktene hans i de interne debattene i organisasjonene.

Den første konflikten handlet om Leipzigprogrammet. Dette var en reaksjon på den tradisjonelle oppsøkende evangeliseringen av jøder; man ville i stedet fremme levende lokale menigheter som jøder ville oppsøke av seg selv. Denne strategien var startet på slutten av 1880-tallet av *Der Evangelisch-Lutherische Zentralverein für Mission unter Israel* under ledelse av Franz Delitzsch (1813–1890). Zentralverein sto bak det teologiske seminaret *Institutum Judaicum Delitzschianum* i Leipzig, som ble etablert i 1880, men det kom ikke i gang før 1886.<sup>5</sup> De jødene som kom til kristen tro i kontakt med disse menighetene, skulle oppmuntres til å forbli i sine jødiske miljøer og holde fast på sin jødiske identitet i så stor grad som mulig. I tillegg til å unngå assimileringen ville man også unngå at de Jesustroende jødene skulle bli økonomisk avhengige av misjonen, et fenomen som skapte mye mistillit til både misjonen og de nye troende vedrørende motivasjonen. Selv om denne strategien var i samsvar med idealene hos Delitzsch, ble den på begynnelsen av 1890-tallet spesielt assosiert med den nye lederen William Faber og Luckys ideer.<sup>6</sup> Denne strategien førte til mye kritikk både fra miljøer innen *Zentralverein* selv, samt andre misjonsorganisasjoner. Sekretæren Gustaf Dalman opplevde etter hvert at Lucky og syvendedagsbaptistene hadde kuppet foreningen og tolkningen av strategien.<sup>7</sup> Han trakk seg ut av organisasjonen for en stund, mens for de le Roi var denne metoden en tysk variant av det han

kalte for britisk «besettelse» av filosemittisme.<sup>8</sup> Debatten var særlig mellom Johannes Müller og August Wiegand mot Gustaf Dalman, Hermann Strack og Moses Löwen.<sup>9</sup>

Ettersom debatten gikk for åpne dører i Zentralvereins tidsskrift *Saat auf Hoffnung*, var det ikke vanskelig for skandinavene å følge med, men uten at de engasjerte seg direkte. Fra 1861 til 1891 var det et spesielt nært forhold mellom *Zentralverein* og Den norske Israelsmisjon på grunn av vennskapet mellom Delitzsch og formannen i Norge, den jødekristne Carl Paul Caspari (1814–1892). I den opphetede situasjonen var det danskene som ble mest direkte berørt, ettersom diskusjonen var en viktig grunn til at Wiegand reiste så tidlig fra Stanislau og ble prest i Mecklenburg i Tyskland.<sup>10</sup> Riktignok måtte han til hjemlandet for å ta en eksamen, men han ble nå også sett på som teologisk farlig av Den danske Israelsmission. Misjonsledelsen mente at han begrenset Jesus til å være en jøde innenfor vanlig jødedom i antikken, og ikke noe annet.<sup>11</sup> Dette betydde ikke at danskene var imot Leipzigstrategien i og for seg, for arvtakeren Zöckler sto for det samme som Wiegand i det meste. Likevel var han ikke like ukritisk til Lucky, selv om han også bodde hjemme hos Lucky til 1893. Det året giftet nemlig Zöckler seg.

Sommeren 1895 var Zentralverein vertskap for en jødemisjonskonferanse i Leipzig, hvor spørsmålet om jødekristne menigheter og misjonsstrategi var på dagsorden. Lucky selv deltok ikke, men Wiegand holdt et foredrag som representerte hans standpunkter om jødekristne menigheter hvor jødiske skikker ble overholdt. Wiegands tale provoserte fram en intens debatt. Selv om enkelte hadde sympati for Wiegands synspunkter, skal alle de jødekristne delegatene som var tilstede, ha avvist forslaget kategorisk.<sup>12</sup> Den 70 år gamle og udøpte Isaac Lichtenstein var invitert for å snakke om tilknytningspunktene mellom kristen og jødisk tro, og var til stede under hele konferansen. Sekretæren Dalman referer også til at selv Lichtenstein var skeptisk. For ham handlet lovobservans mer om motivene bak enn om jødisk identitet.<sup>13</sup>

Denne konferansen ble fulgt tett i Skandinavia og den norske misjonæren Ragnvald Gjessing (1859–1927) fikk oversatt Lichtensteins foredrag til norsk med tanke på de norske misjonsvennene. Gjessing var i denne tiden overført fra Romania og bosatt i Budapest. Mye tyder på at han fulgte Lichtenstein tett. Så langt jeg vet, er han den eneste som skrev et minneord etter Lichtensteins død som inkluderte hans familiebakgrunn og oppvekst. Det er også han som forteller om Lichtensteins angivelige selvdåp i en mikve.<sup>14</sup> Han kom til Budapest i 1891, og arbeidet her i tett kontakt med den lokale tyske evangeliske menigheten. Mesteparten av hans kontakt med den jødiske befolkningen var uformell. Han reiste tilbake til Norge i 1899. Han bodde altså i Budapest i Lichtensteins mest aktive år i byen. Gjessing hadde studert ved *Institutum Judaicum Delitzschianum* 1890–1891, og altså utdannet i Leipzigprogrammet. Han hadde sympati med Lichtensteins agenda. På 1920-tallet ble han en profilert talsmann for Arne Johnsons forsøk på å bygge en jødekristen koloni i Palestina. Ved å gjøre dette kom han på kant med ledelsen i Den norske Israelsmisjon, hvor prosjektet ble stadig mer kontroversielt.<sup>15</sup>

### Konfliktene om Horowitz og bakeriet i Palestina

Gjessings kollega og arvtaker i Romania var den tyske teologen Otto von Harling (1866–1854). I perioden 1891 til 1903 drev han en skole for jødiske jenter, og etterhvert en gutteskole på kveldstid, på oppdrag for Den norske Israelsmisjon i byen Galatz. Her kom han i kontakt med Lucky og den jødekristne L. W. Horowitz. Von Harlings samarbeid med Lucky var ambivalent. Han forteller om hvordan Lucky ved et tilfelle brukte tiden på et møte til å kritisere jødekristne som var tilstede for deres manglende overholdelse av jødiske skikker. Von Harling fikk nok av dette og kjeftet på Lucky i pausen under fire øyne. Resten av møtet gikk med til at Lucky i stedet lidenskapelig forkynte hvordan Det gamle testamentet peker på Jesus.<sup>16</sup> Samarbeidet

med Horowitz gikk derimot helt galt etterhvert. Til å begynne med var han en sterk støttespiller for von Harling, og var blant annet hans lærer i hebraisk. Han regnet seg selv som lederen i et jødekristent fellesskap i Braila. Lucky regnet Horowitz som medlem i sitt eget nettverk, og inkluderte ham i et arbeid for å starte en jødekristen koloni og kjeksfabrikk i Palestina. Dette kristensionistiske prosjektet ble ledet av professor Ernst Ferdinand Ströter (1846–1922). Han var sveitsisk metodist og studerte fra 1865 til 1869 teologi i Bonn, Tübingen og Berlin. Fra 1869 til 1899 underviste han i teologi ved Central Wesleyan College i Warrenton, Missouri og University of Denver, Colorado. Han vendte tilbake til Europa som misjonær for jøder, og inspirert av Romerne II og Esekiel 37 argumenterte han for at det jødiske folk måtte bli gjenetablert som en politisk enhet før det ville komme en nasjonal åndelig vekkelse for hele den jødiske befolkningen. I 1903 kom gruppen hans i kontakt med den jødekristne Christian Simon Bauer, en baker som planla å bygge et kjeksbakeri i Safed. Alt i februar i 1904 fant det sted en konferanse i Düsseldorf om prosjektet, og 10. mars ble gruppen organisert under navnet *Amiel*. Planen for Bauer, Ströter og Lucky var å ansette arbeidere til bakeriet og dermed etablere en slags jødekristen koloni. Poenget var at denne kolonien skulle være ubesmittet av innflytelsen fra misjonsorganisasjonene. Det var ikke noen betingelse om å være døpt for å bli ansatt, og gruppen til Horowitz i Braila var tenkt å være kjernen i denne kolonien.<sup>17</sup> I denne tiden gikk von Harling over til stillingen som leder for *Institutum Judaicum*, og Gisle Johnson erstattet ham som misjonær for Den norske Israelmisjon i Romania. Han overtok dermed kontakten med både Horowitz og Lucky, og forteller at både de og gruppen i Braila var svært entusiastiske over prosjektet i lang tid. Johnson selv virket tvetydig i sin holdning. Han påpeker at de fleste virket mer interessert i utsiktene til å få et levebrød fremfor de åndelige sidene, og sier at bare et par stykker var døpt og tok del i nattverden.<sup>18</sup> Lucky klarte likevel å overbevise den norske organisasjonen til å betale for en studietur til Palestina for Horowitz og Ströter, samt en jøde fra Russland, for å undersøke mulighetene mer grundig.<sup>19</sup>

Etter flere måneder i Palestina vendte de tre tilbake sommeren 1904. Da var de sterkt desillusjonerte, ettersom prosjektet virket umulig å gjennomføre. Om høsten samme år fikk Horowitz sparken fra Den norske Israelmisjon, etter at han åpent fortalte at han angret på at han hadde latt seg døpe. Selv om han fremdeles trodde på Jesus, ønsket han å bli gravlagt på en jødisk gravplass.<sup>20</sup> Lucky ble skuffet over denne oppsigelsen, på tross av at han avskydde praksisen med at kristne jøder ble ansatt i misjonen, og heller ikke hadde særlig tillit til Horowitz. Han var nemlig redd for at hele gruppen i Braila kunne gå i oppløsning.<sup>21</sup> Luckys jødekristne nettverk var nemlig aldri omfattende, og ble av utenforstående ikke regnet som noen menighet. På tross av dette kunne både misjonærer og misjonsblader flere tiår senere fortelle om møter med enkeltmennesker som hadde vært med i Luckys ulike nettverk. Kurt Hruby henviser for eksempel til en slik «Luckyianer» fra Galicia på 1930-tallet. Helt til sin død hevdet denne mannen at Jesus var Messias og at jøder trengte å bli døpt, men at de ikke skulle gi opp de jødiske skikkene eller forlate sitt folk.<sup>22</sup> Ifølge Johnson førte Horowitz's avgang nemlig heller til at det jødekristne miljøet i Romania ble mer samlet under Luckys ledelse, med eget stempel under navnet «Agudath Ma'aninm» (forening av troende). Horowitz selv begynte med spiritisme, ifølge Johnson, og slo seg etter første verdenskrig ned i Frankrike med sine barn.<sup>23</sup>

### Konflikten med Den danske Israelmisjon

Fra 1905 kom Den danske Israelmisjon igjen i nærkontakt med Lucky, denne gang gjennom det danske misjonæren Stefan Volf og hans kone Petra Volf. Det året slo de seg ned i Prmyzel, som de første utsendingene for det danske misjonsselskapet. Ganske snart ble Lucky en nær venn av ekteparet, og fungerte nesten som en rådgiver for Volf i hans misjonsarbeid.<sup>24</sup> Slike vennskap var ikke en selvfølge, ettersom Lucky ifølge Johnson var «alle husfruers skræk», som regel knyttet til kravene hans til maten som ble servert. Flere ganger forkynte han under gudstjenestene i den evangeliske kirken i Prmyzel Volf hadde ansvaret for. Lucky ble også gudfar for to

av sønnene ekteparet fikk.<sup>25</sup> Volf støttet Luckys syn på jødemisjon, noe som skapte mye spenning internt i organisasjonen. For mange var synspunktene et angrep på arbeidet Den danske Israelsmission selv drev. Spesielt følte misjonæren i København seg såret, den jødekristne Christian Philemon Petri.<sup>26</sup> Styret klarte ikke å få Volf til å trekke påstandene om jødemisjon tilbake, men han måtte be Petri om unnskyldning i 1907. Fra 1906 ble hans artikler om saken heller ikke utgitt i organisasjonens eget blad.<sup>27</sup> Etter Volfs død i 1911 tok Emil Claussen over hans stilling, og kom selvsagt også i kontakt med Lucky og hans miljø. I motsetning til Volf var Claussen atskillig mer skeptisk til Lucky. Spesielt problematisk opplevde Claussen det at Lucky så på seg selv som en mentor for de søkende jødene. Claussen var i kontakt med, og at han arbeidet så hardt for å føre dem i kontakt med synagogen og det jødiske samfunnet. I 1914 tok Claussen opp dette i flere brev til styret i Den danske Israelsmission, der han klagde over at Lucky opptrådte som en spion på misjonsarbeidet og menneskene den kom i kontakt med. Claussen tok opp et uttrykk som også andre misjonærer brukte om Lucky, nemlig at han arbeidet som en muldvarp og slik sett undergravde misjonens arbeid. Om Lucky selv var klar over denne beskrivelsen, vet jeg ikke, men Wiegand bekrefter bruken av den.

### Konflikten i Stockholm

Diskusjonen om misjonsstrategi pågikk altså helt fra Lucky kom tilbake til Europa. Når diskusjonene oppsto, var det ofte arbeidet til Rabinowitz og tankene til Lucky som kom i fokus. Gisle Johnson trodde det var Luckys argumenter mot jødemisjonen og misjonærene som var den viktigste grunnen: «Hadde det været overdrivelser han kom med, vilde det ikke vakt saa megen bitterhet. Men ulykken var, at kun altfor meget av det, han sa, traf spikeren paa hodet.»<sup>28</sup> Denne debatten var også det som satte agenda for flere av de internasjonale konferansene om jødemisjon mellom 1890 og 1911.<sup>29</sup> Mellom 1910 og 1911 ser det ut til at konfliktene rundt Lucky nådde høydepunktet i disse sammenhengene, og hans forslag i form av en deklarasjon om jødekristnes rett til å ha egne menigheter og til å kunne praktisere jødiske skikker, ble gjenstand for flere foredrag på jødemisjonskonferansen i Stockholm 7.–9. juni 1911.<sup>30</sup> Stikkordet var «Ebjonittisme,» som var et uttrykk Lucky brukte om seg selv for å beskrive sin fattigdom og livsstil (det hebraiske ordet betyr «fattig».)<sup>31</sup> På konferansen ble fokuset likevel på de teologiske implikasjonene som var assosiert med ordet. Ebjonittene fra oldkirken er, med rette eller urette, blitt beskyldt for å være jødekristne som fornektet Jesu guddommelighet.<sup>32</sup> For deltagerne var spørsmålet om Luckys deklarasjon om jødekristne som følger Toraen medførte judaisering av kristendommen eller ikke.

Den britiske misjonslederen C. T. Lipshytz og pastor T. Lindhagen, formann i Svenska Israelsmissionen, holdt hvert sitt foredrag. Lipshytz avviste at jødekristne skulle behøve å følge jødiske skikker slik Lucky argumenterte for, ettersom det er mulig å elske både Jesus og det jødiske folk samtidig.<sup>33</sup> For Lindhagen var den viktigste grunnen til å støtte Lucky frykten for at assimileringen av jødekristne skulle ødelegge det jødiske folket.<sup>34</sup> De kristne kirkene skulle i stedet følge eksempelet fra den episkopale kirken i USA, som i 1907 vedtok på sin generalforsamling at jødekristne medlemmer skulle få følge sin kristne frihet til å la sine barn bli omskåret.<sup>35</sup> I praksis ble ikke foredragene fulgt opp med noen debatt av betydning, og Luckys deklarasjon som var til behandling, ble avvist uten videre. Dette får Kjær-Hansen til å anta at situasjonen i virkeligheten var preget av elefanten i rommet, nemlig om man kunne stole på Lucky eller ikke.<sup>36</sup> Saken var nemlig at helt siden tidlig på 1890-tallet hadde nesten alle jødemisjonsorganisasjoner vært åpne for det Lucky foreslo. Siden Rabinowitz startet arbeidet sitt i Chisinau på 1880-tallet hadde tanken om jødekristne menigheter med frivillig overholdelse av jødiske skikker vært akseptert blant mange i misjonskretsene. I Stockholm var altså problemet at det nesten bare var Svenska Israelsmissionen som stolte på Luckys forsikringer om frivillighet i slike spørsmål.



Kjær-Hansen's teori blir bekreftet i en artikkel av David Baron i *Scattered Nation* i 1911.<sup>37</sup> Her anklager Baron Lucky direkte for å egentlig gjøre omskjærelse, høytider og en reformert synagogeliturgi til en forpliktelse for jødiske kristne – i strid med kristen frihet fra Moselovens seremonielle sider.<sup>38</sup> Baron har sympati for Luckys reaksjon på assimileringen av jøder som tradisjonelle metoder gikk ut på. I praksis ville Luckys forslag likevel ende med at jødekristerne ikke forstå innholdet i den evangeliske nåden i en slik sammenheng, og føre til at de falt fra den kristne troen. Det ville dessuten ikke hjelpe til med å gjøre troen på Jesus mer populær i det jødiske samfunnet.<sup>39</sup> Lindhagen ser ut til å være klar over denne underliggende mistilliten i Stockholm. Han siterer nemlig en uttalelse fra Lucky om dette fra en regional jødekristerne samling i Stanislaw i august 1903, hvor Lucky forsikrer om sin evangeliske overbevisning:

I do not demand from my fellow-believers the complete and strict observance of all Jewish customs at any price. Here is my brother who says "We live in exile and are not our own masters, and though I would like to keep the entire ceremonial law, and all the more because I am a disciple of Jesus, I cannot do it. I am a soldier and must eat barrack fare. I must rest on Sunday for the sake of my daily bread." Well, he is my brother nevertheless. I do not judge his conscience, nor is he to let me be a conscience to him in the matter of meats, or of the Sabbath, all of which are only a shadow of that which we have the substance in Christ. On the other hand, another says "Because I believe in Christ therefore I give up the Sabbath." Well, he is not less acceptable to God on that account, and I do not despise him for it or condemn him. But I am sorry for him, and it hurts me to the depth of my heart because he too is a child of Israel and should help us to build up the walls of Jerusalem.<sup>40</sup>

Ekstra spesielt i denne forbindelse er at Stockholmkonferansen fant sted sommeren etter den store misjonskonferansen i Edinburgh i 1910.<sup>41</sup> På tross av at bare 19 av over 1200 delegater her var ikke-vestlige, la konferansen stor vekt på etablering av menigheter og kirker i Afrika og Asia på lokalbefolkningens premisser. I virkeligheten gjaldt dette mest i teorien. I praksis var skepsisen til å virkeliggjøre dette sterk, og de fleste innen misjonsorganisasjonene var preget av den allmenne eurosentrismen i perioden. Flertallet på Stockholmkonferansen la tilsynelatende ikke bare vekk støtten til det arbeidet Rabinowitz drev, men de var på kollisjonskurs med vedtakene i Edinburgh også, prinsipielt i hvert fall.

### Lichtenstein og dåpsspørsmålet

I disse diskusjonene satt Lichtenstein som regel stille i båten. Kontroversene rundt ham handlet i stedet som regel om hans holdning til en offisiell dåp. Han forlot Tápiószele i april 1892, og slo seg ned i Budapest tidlig i 1893. Støttet av en improvisert og tverrkirkelig komite i London ga han ut en rekke små publikasjoner de første årene, og deltok på en rekke arrangementer i kristen og jødisk sammenheng, som misjonskonferansen i Leipzig i 1895. Den norske artikkelen «Svar på Spørsmål i Israel» i 1893 er trolig et eksempel på hans foredrag.<sup>42</sup> Han fortsatte å oppsøke synagogen og overholde jødiske skikker, som å rense seg i en mikve.<sup>43</sup> Ettersom motstanden steg i jødiske kretser, ble han mer isolert, men fungerte fortsatt som samtalepartner og rådgiver for de som kontaktet ham personlig eller skriftlig.

På 1880- og 1890-tallet er det flere rapporter om Lichtenstein i det norske *Missions-Blad for Israel*. Disse er alltid positive til hans virksomhet, men beklager samtidig at han ennå ikke er døpt.<sup>44</sup> For Lichtenstein var ikke dette bare et spørsmål om privat oppfatning. I den ungarske konteksten medførte en formell dåp et juridisk skifte av trossamfunn, og var slik porten ut av ungarsk jødedom i alle henseender.<sup>45</sup> Dette førte til at man i de kristne miljøene så veldig ulikt på Lichtenstein. På tross av sympatien Lichtenstein oppnådde blant en del britiske misjonærer, ville andre ledende misjonsledere ikke engang beskrive ham som en kristen. Dette ser ut som å ha vært særlig tilfelle blant de tyske organisasjonene. Misjonærer som Venetianer og Le Roi gikk offentlig ut med sin skepsis om ham. Selv om Lichtenstein helt fra

sine første utgivelser i 1886 anerkjente Jesus som Messias, er Le Roi uvillig til å anerkjenne ham som en autentisk kristen helt til slutten av 1890-tallet.<sup>46</sup> Ikke minst ble han kritisert av Rabinowitz, både i form av brev i 1889, samt to personlige møter mellom dem i Budapest i oktober 1891.<sup>47</sup> Å bli offisielt døpt eller å bli formelt knyttet til misjonsorganisasjoner var uaktuelt for Lichtenstein av hensyn til sin rolle i det ungarske jødiske samfunnet. Han hadde likevel tett kontakt med flere misjonærer, enten de hadde jødisk bakgrunn eller ikke. Dette begrunnet ham med at det jødiske folk trengte venner, og de beste vennene fant man hos kristne misjonærer, som filosemitten Delitzsch.<sup>48</sup> Her ser vi trolig at erfaringene fra Tisza Eszlar-affæren spiller inn.

Som sagt var holdningen i Norge forsiktig positiv til Lichtenstein. Dette hang trolig sammen med Gjessings forhold til ham. Gjessing bodde i Budapest fra 1893 til 1897 og kjente Lichtenstein personlig. *Missions-Blad for Israel* hevder at Gjessing var blant Lichtensteins beste venner i de årene.<sup>49</sup> Hvis dette stemmer, kan det kanskje forklare hvorfor Gjessing er den eneste kilden som omtaler Lichtensteins oppvekst og angivelige selvdåp. Omtalen av familie og en rekke hendelser i barndom og rabbinerutdannelsen har form av både triste og muntre minner av nokså privat karakter, og passer genren minneord bra. Gjessing beskriver en flittig og fattig «Talmud-bokur» (Talmudstudent) av den litt smårampete sorten: «Saa fik han Hus hos en Kjøbmand, han og flere med ham. En Aften kommer Kjøbmanden sent hjem og ser der er endnu lys på Kvistværrelset: 'aa, de flittige Studenterne!' Men da han saa kommer op for at paaskjønne deres Flid, faar han se hvad de har fore: 'Latschen nut Käs' har de lavet sig av Kjøbmandens Nudler og Kjøbmandens Ost. Men den fikk de nok ikke gjøre sig fuldt tilgode med.»<sup>50</sup>

Omtalen av dåpen er ikke veldig konkret og mangler dato, men Gjessing sier det skjedde en bestemt fredag i en sabbatmikve; «... at Rabbi Lichtenstein en Fredag døbte sig i sin Sabbatmikve, idet han dukkede sig under i Jesu Navn.»<sup>51</sup> Selv om Gjessing ikke ble regnet som en veldig praktisk eller fremgangsrik misjonær på den tiden, var hans skriftlige rapporter og artikler gjerne regnet som så detaljerte og fulle av fakta at redaktøren i misjonsbladet syntes det ble problematisk.<sup>52</sup> Av den grunn er det ikke så veldig merkelig om han kjente til detaljer som andre ikke visste eller brydde seg om. Gjessing forklarer Lichtensteins uvilje mot å bli medlem i de lokale kirkene også med at han ikke følte noen bånd til dem. De manglet den «jødiske ånd», som Gjessing sier.<sup>53</sup> Avvisningen av et kirkemedlemskap handlet ikke bare om ungarsk jus, men også om tilhørighet og identitet.

En annen skandinavisk misjonær har også opplysninger om Lichtensteins syn på dåp. Philippus Gordon fra Svenska Israelsmissionen omtaler nettopp dette i sine reisememoarer fra Øst-Europa. Her siterer han utførlig korrespondansen mellom Lichtenstein og en jødisk kone i Czernowitz. Hun hadde lest skriftene hans og kommet til tro på Jesus, og ønsket nå å bli døpt. I sitt brev til Lichtenstein ber hun om råd om hvilket kirkesamfunn hun skulle bli døpt og dermed bli medlem i. I sitt svar kommer det fram at Lichtenstein støtter jøder som ønsker å bli døpt, så lenge man er en autentisk troende. Angående i hvilken sammenheng, er det derimot opp til henne selv, så lenge hun henvender seg til en menighet eller et kirkesamfunn som er tydelig grunnlagt på Det nye testamentet.<sup>54</sup>

## Oppsummering

Israelsmisjonsselskapene i Norge, Sverige og Danmark ble berørt av diskusjonen om misjonsstrategi og jødisk identitet for jødekristne i årene før første verdenskrig. Debatten og problemstillingene var særlig knyttet til virksomheten til Lichtenstein og Lucky. Mens arbeidet til Rabinowitz i Chisinau ble oppfattet som uproblematisk, var holdningen til de to andre preget av alt fra sterk sympati til sterk motstand blant de europeiske misjonsselskapene. De skandinaviske misjonærene og deres organisasjoner var representative for denne ambivalensen. Et litt spesielt forhold er likevel tendensen blant de skandinaviske misjonærene til å være på god fot med

spesielt med Lucky, selv når man oppfattet ham delvis som et problem. Dette skyldtes mye Luckys egen innstilling til personlige relasjoner med kristne som var glade i jøder, selv mennesker som var ansatt i organisasjoner han hadde dyp antipati mot. En annen faktor var nok at selv misjonærer som var skeptiske til Lucky, var enige i hans kritikk av tradisjonelt misjonsarbeid, blant annet assimileringen av kristne jøder. På tross av Lichtensteins forhold til dåp, var det vanskelig å overse vitnesbyrdet hans og de personlige omkostningene han var villig til å ta for sin tro på Jesus. Både misjonærene og organisasjonene havnet dermed i en spagat som var vanskelig, men som skapte relasjoner man tilsynelatende fant fascinerende og fruktbare.<sup>55</sup>

## Noter

- Jonathan J. Bonk, *The Theory and Practice of Missionary Identification* (Lewiston: Edwin Mellen, 1989), vi, og Raymond Lillevik, *Apostates, Hybrides, or true Jews? Jewish Christians and Jewish identity in Eastern Europe 1860-1914* (Eugene, OR: Pickwick Publications/Wipf and Stock, 2014), 1-2, 37-41.
- Lillevik, *Apostates*, 1-2, 37-41, Oskar Skarsaune, «Israels venner»: Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844 - 1930 (Oslo: Luther forlag, 1994), 28-209; Axel Torm, *50 Aars arbejde for Israel: Tilbageblik over Den danske Israelsmissions historie* (København: O. Lohse, 1935), og Lars Edvardsson, *Kyrka och judendom: Svensk judemission med särskild hänsyn till Svenska Israelsmissionens verksamhet 1875-1975* (Lund: Liber Läromedel/Gleerup, 1976).
- Lillevik, *Apostates, Hybrides, or true Jews?*, 89-141, samt 298-306.
- Lillevik, *Apostates, Hybrides, or true Jews?*, 142-173, samt 306-310.
- Karl Burgmester, «Franz Delitzsch und der Zentralverein,» i *Zeugnis für Zion: Festschrift zur 10- Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralverein für Mission unter Israel* (red. Reinhard Dobert; Erlangen: Verlag-Druckerei Karl W. Goldhammer, 1971), 13-29; Oskar Skarsaune, «'En Lærd af Guds Naade.' Carl Paul Caspari 1814-1992: En biografi» (upublisert manuskript); Mitchell Leslie Glaser, «A Survey of Mission to the Jews in Continental Europe 1900-1950». *Dissertation at the Faculty of the School of World Mission and Institute of Church Growth, Fuller Theological Seminary* (UMI Dissertation Services, Ann Arbor, 1999), 233; Karl Heinrich Rengstorf, «85 Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum,» i *Zeugnis für Zion: Festschrift zur 100-Jahrfeier des Evang.-Luth. Zentralverein für Mission unter Israel* (red. Reinhard Dobert; Erlangen: Verlag-Druckerei Karl W. Goldhammer, 1971), 30-68, 47.
- Skarsaune, «Israels venner,» 185.
- Gustaf Dalman, «Missionsrundschaу,» i *Saat auf Hoffnung* 26 (1889): 59; «Theorie und Praxis der Judenmission im allgemeinen,» *Nathanael* 7 (1891): 97-128; «Falsche Wege,» *Nathanael* 7 (1891): 161-181 (denne artikkelen er anonym, men ifølge Rengstorf er forfatteren Dalman; se Rengstorf, «85 Jahre Institutum Judaicum Delitzschianum,» 44, note 96); «Mein Verhältnis zur Leipziger Judenmission,» *Nathanael* 8 (1892): 93-94.
- Joh. F. A. de Le Roi, *Geschichte der Evangelischen Judenmission seit Entstehung des neueren Judentums* (3 vols. 2. utg.; Schriften des Institutum Judaicum in Berlin no. 9, 1899; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung), 1:175, 290 og 2:386. Mens Le Roi og syvendedagsbaptistene regnet Lucky som opphavsmannen for denne nye strategien, påpeker Skarsaune hvordan lederskapet i Zentralverein hadde startet reorienteringen allerede før Lucky returnerte til Europa. Uansett, på det tidspunktet hadde *Edut leIsrael* og *The Peculiar People* blitt publisert og lest i månedsvis. Lederne i Zentralverein var begeistret for begge tidsskriftene, selv og organisasjonen kom til å bli splittet på grunn av den nye profilen senere; jf. G. Dalman, «Missionsrundschaу,» *Saat auf Hoffnung* 26 (1889): 59. Om Lucky ikke var den som startet den nye strategien, ble han likevel snart sterkt assosiert med den, ettersom Zentralverein fikk sterk støtte fra Lucky, både praktisk og ideologisk.
- Kai Kjær-Hansen, «Lucky and the Leipzig Program,» *Mishkan* 60 (2009), 22-27, 23-26.
- Ifølge Lillie Zöckler, hadde Wiegand planlagt å returnere til Stanislaw, men måtte i stedet bli igjen i Tyskland for å ta seg av sin mor som var enke; se Lillie Zöckler, *Gott Hört*

- Gebet: Das Leben Theodor Zöcklers (Stuttgart: Quell-Verlag Stuttgart, 1951), 15–18.
11. Torm, 50 Aars arbejde for Israel, 35.
  12. Gustaf Dalman (red.), *Die allgemeine Konferenz für Judenmission in Leipzig, abgehalten vom 6. bis 8. Juni 1895* (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig, No. 44–46; Leipzig, 1896), 40–55; norsk versjon: Dalman, «Den internationale Konferents i Leipzig», *Missions-Blad for Israel* 69, hefte 8–9 (1895), 113–126.
  13. Dalman, «Den internationale Konferents i Leipzig», 123.
  14. Ragnvald Gjessing, «Rabbi Isak (Ignaz) Lichtenstein,» *Missions-Blad for Israel* 82 (1908): 171–176. Gjessing oversatte senere minneordet til tysk: «Rabbi Isaak (Ignatz) Lichtenstein,» *Saat auf Hoffnung* 46 (1909): 3–10.
  15. Asbjørn Aasen, «Ragnvald Gjessing 1859–1927: Pionermisjonæren i norsk israelsmisjon – en studie i hans liv og tjeneste» (Spesialavhandling ved Det teologiske Menighetsfakultetet; Oslo, 1992), 20–24, 36.
  16. Otto von Harling, *Pionerarbeide i Galati* (Oslo: Den Norske Israelsmisjon, 1948), 14, 25; P. L. Anacker, «Meine Reise nach Galizien,» *Saat auf Hoffnung* (1899): 78–91, 86.
  17. Bortsett fra de teologiske perspektivene bak denne strategien, så kan koblingen til et slikt sionistisk tiltak ha vært en måte å knytte opp til den positive holdningen til Jesus man kunne finne hos flere sionister før 1948; jf. Tsvi Sadan, «Jesus of Nazareth in Zionist Thought: 1881–1945,» *Mishkan* 49 (2006): 59–64, 59. Ströter beskrev sin teologi i boken *Die Judenfrage und ihre göttlicher Lösung nach Römer Kapitel II* (Kassel: Ernst Röttger, 1903). Se <http://www.kahal.de/k-artikel-stroeter.htm> (lest 4. februar 2013). Året etter ble utgivelsen kritisert av P. L. Anacker i *Saat auf Hoffnung* for å blande Israels fremtidige oppgave for verden med misjonen til jødene; se Anacker: «Zu Prof. Ströter's Judenfrage,» *Saat auf Hoffnung* (1904): 33–39.
  18. Horowitz var opptatt av å bevare lederskapet sitt i denne gruppen, og Johnson trodde han var den eneste utenforstående som enkelte ganger ble invitert (Johnson, «Fra vor missions fortid,» 249).
  19. Det bør nevnes at mens Gisle Johnson skrev sin artikkel om Lucky i 1923, var han selv involvert i en debatt om misjonsstrategi og misjonsbosettinger i Palestina internt i Den norske israelsmisjon. Misjonæren Arne Jonson (ikke en slektning av Gisle Johnson) hadde en periode på begynnelsen av 1920-tallet lyktes med å overtale det norske misjonsstyret til å støtte en slik jødisk-kristen bosetting i Motza i Jerusalem. Ifølge Skarsaune er det grunn til å tro at Arne Jonson var inspirert av Lucky. Gisle Johnsons anekdoter er trolig farget av den pågående diskusjonen blant de norske israelsvennene. Han kritiserte og latterliggjorde Arne Jonsons ideer, og regnet Luckys jødiske kristendom som en illusjon. Johnson var likevel imponert av Lucky, og skjøt av hans prekener med gammeltestamentlige tema. Se Johnson, «Fra vor missions fortid, vor berøring med Lucky,» *Missions-Blad for Israel* 97, hefte 19 (10. okt. 1923): 225–227; og hefte 21 (10. nov. 1923): 248–251, 250; og Skarsaune, «Israels venner,» 221, 226–233.
  20. Sammen med noen Jesustroende jøder grunnla Johnson i 1922 Agudath Ma'aminim, en forening i Budapest. Han hadde prøvd å starte slike grupper i Romania før første verdenskrig, men uten å lykkes. I tillegg opplevde han at gruppen i Braila ble oppløst ikke lenge etter at han kom til Romania. Han var nøye med ikke å kalle disse gruppene menigheter, siden det innebar at medlemmene var døpte. Se Laszlo G. Terray, *Et liv i grenseland: Gisle Johnson 1870–1946: Et liv for Israel i Romania og Ungarn* (Oslo: Lunde, 2003), 118–122.
  21. Ifølge Johnson ble Bauer en av Luckys nærmeste venner i hans lille krets av jødekristne. Löwen nevner en «Bäckergeselle» som jeg antar er bakeren Bauer. Jf. Moses Gotthold Löwen, «Christian Theophilus Lucky: Versuch eines Lebensbildes,» *Nathanael: Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche an Israel* 33 (1917): 1–25; 20 og Johnson, «Fra vor missions fortid,» 248, 250.
  22. Kurt Hruby, «Zur Problematik des jüdischen Menschen in der christlichen Gemeinde: Chaim Jedidjah Pollak (Christian Theophilus Lucky),» i *Der Verein der Freunde Israels 150 Jahre* (red. Kurt Hruby; Basel: Schweizerische Evangelische Judenmission, Stiftung für Kirche und Judentum, 1980), 76–87, 78. I 1907 begynte Ströter utgivelsen av magasinet *Das Prophetische Wort*, men da han i 1915 åpent forsvarte læren om allmenn frelse, mistet han mye støtte. Hans eksegese i boken *Die Judenfrage und ihre göttliche Lösung* (1903) ble referert av Karl Barth: «trotz ihrer kräftigen Irrtümer nützlich zu lesen sei»; Karl Barth, *Kirchlicher Dogmatik II*, 2, 294, ukjent versjon; [http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/stroeter\\_e\\_f.shtml](http://www.bautz.de/bbkl/s/s4/stroeter_e_f.shtml) (lest 25 juni 2009).
  23. Gisle Johnson, «Fra vor missions fortid,» 248–250.
  24. Petra Volf, «Mindeblade om Pastor Stefan Johannes Volf (27.02.1873 – 21.10.1911),» *Hjemliv og trosliv: Mindeblade fra Indre Missions Vaartid* 13 (1945): 92–118, 98.
  25. Gisle Johnson skjøt også av sitt vennskap med Lucky, selv om de bare møttes noen få ganger i 1903 og 1904; i de neste ti årene holdt de kontakten med hverandre pr brev. Han støttet likevel aldri Luckys agenda, slik som for eksempel Volf. Se Johnson, «Fra vor missions fortid,» 248.
  26. Se Kai Kjær-Hansen, «Mrs. Petra Volf's Reminiscences about Lucky (1917),» *Mishkan* 60 (2009): 28–38, 28–31 og Kai Kjær-Hansen, «Controversy about Lucky,» *Mishkan* 60 (2009): 46–64, 48.
  27. Kjær-Hansen, «Mrs. Petra Volf's Reminiscences about Lucky (1917),» 28–31.
  28. Gisle Johnson, «Fra vor missions fortid,» 225.
  29. De internasjonale konferansene for jødemisjon fra 1871 til 1911 var som følger: Berlin i 1871 og 1883, Barmen i 1890, Leipzig i 1895, Køln i 1900, London i 1903, Amsterdam i

- 1906 og Stockholm i 1911.
30. Kai Kjær-Hansen, «Lucky and Waldmann's 'Declaration of Law-observing Hebrew Christians,» *Mishkan* 60 (2009): 39–45; Kjær-Hansen, «Controversy about Lucky,» 46–64.
  31. Max Weidauer, «Erindringer om Lucky,» *Missions-Blad for Israel* 97 (1923): 140–143, 166–168, 171–180; her 167.
  32. Dag Øystein Endsjø, «Jødekristne,» i *Store norske leksikon* <https://snl.no/j%C3%B8dekristne>. Lest 16.06.2019.
  33. C. T. Lipshytz, «'Ebionitism' in the Jewish Mission? The Relation of Christianity to the National Consciousness of the Jews,» i *Yearbook of the Evangelical Missions among the Jews*, vol. 1. *The Committee of the International Jewish Mission Conference. Minutes from the 8th International Conference for the Jewish Missions in Stockholm 7–9th of June, 1911* (red. Herm. L. Strack; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913), 71–77, 73–74.
  34. Theodor Lindhagen, «Is there Ebionitism in the Jewish Mission?» i *Yearbook of the Evangelical Missions among the Jews* 1. *The Committee of the International Jewish Mission Conference. Minutes from the 8th International Conference for the Jewish Missions in Stockholm 7–9th of June, 1911* (red. Herm. L. Strack; Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913), 78–84, 78.
  35. Lindhagen, «Is there Ebionitism,» 83.
  36. Kjær-Hansen beskriver mottagelsen av uttalelsen som «kald.» Se Kai Kjær-Hansen, «Lucky and Waldmann's 'Declaration of Law-observing Hebrew Christians,» i *Mishkan* 60 (2009): 39–45. For Wiegand, som var den som hadde tatt den med seg til konferansen, var dette trolig en underdrivelse. Han fikk bare fem minutter på å presentere og forklare uttalelsen, og anklaget dessuten konferanselederne for å ha forhindret deltagerne til å respondere på foredragene til Lindhagen and Lipshytz. August Wiegand, «Die 8. Internationale Konferenz für Judenmission in Stockholm 1911,» *Saat auf Hoffnung* 48 (1911): 106–123, 113.
  37. David Baron, *Messianic Judaism; or Judaizing Christianity* (London: Morgan and Scott Ltd, uten årstall). Nytrykk av David Baron, «Messianic Judaism; or Judaizing Christianity,» *The Scattered Nation* 68 (1911): 418–432.
  38. Baron henviser til første utgave av *The Messianic Jew*, published in 1910.
  39. Ifølge Baron hadde Lucky innrømmet for ham at han selv foretrakk maksimumprogrammet. Dette innebar for eksempel at man føyde til Jesu navn en del ganger under den tradisjonelle jødiske liturgien. Se Baron, *Messianic Judaism*, 5, 15.
  40. Lindhagen, «Is there Ebionitism,» 80.
  41. Kjær-Hansen, «Lucky and Waldmann's 'Declaration,» 43. Denne entusiasmen var knyttet til datidens tanker og teorier om rase, som samtidig gjorde at misjonsledere unngikk å arbeide for etablering av nasjonale og selvstendige kirker i flere tiår. Jf. Brian Stanley, *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910* (Cambridge: Eerdmans, 2009), 12, 207, 307.
  42. Isaac Lichtenstein, «Svar på spørsmål i Israel» i *Missions-Blad for Israel* 67 (1893): 53–58.
  43. Gjessing, «Rabbi Isak (Ignaz) Lichtenstein,» 175.
  44. For eksempel «Rabbi Lichtenstein og hans Omvendelse,» i *Missions-Blad for Israel* 71 (1897): 65–73, 73; anonym forfatter.
  45. *I Ein Geheimnis aus dem Talmud* (Wien: L. Scnberger, 1900) siterer Lichtenstein Paulus i *Romerne* 9, hvor han selv ønsker å miste frelsen hvis det bare kunne redde Israel. Det er mulig dette også er en kommentar til hans egen status som udøpt. Henvisningen er til den upubliserte engelske oversettelsen av Monika Ewell, *A Secret from the Talmud*, 41.
  46. *Le Roi, Geschichte* 1:290 og *Le Roi: Geschichte*, 2:277.
  47. Kai Kjær-Hansen, *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement: The Herzl of Jewish Christianity* (Edinburgh: Handsel, 1995), 174–175.
  48. Isaac Lichtenstein, *Eine Bitte an die geehrten Leser* (Wien: L. Schönberger; uten årstall). I mine referanser bruker jeg den engelske versjonen: *An Appeal to the Jewish People, by the late Rabbi I. Lichtenstein*, Budapest (London: *The Hebrew Christian Testimony to Israel*, oversatt av fru Baron, uten årstall), 17–19.
  49. «Rabbi Lichtenstein og hans Omvendelse,» 72.
  50. Gjessing, «Rabbi Isak (Ignaz) Lichtenstein,» 172.
  51. Gjessing, «Rabbi Isak (Ignaz) Lichtenstein,» 175.
  52. Aasen, «Ragnvald Gjessing 1859–1927,» 21–28.
  53. Herman, «Den ungarske rabbiner Lichtenstein,» *Missionsblad for Israel* 68 (1894): 53–59 og 72–78, 75–76.
  54. Philippus Gordon, *På Missionsresor bland judar i Östeuropa, Egypten och Det Heliga Landet* (Stockholm: Israelsmissionens Andelsförenings Bokförlag, 1926), 85.

