

2-1985

4.årg.

נמלה

nemalah

myren



Dansk Bibel-Instituts Studenterblad

INDHOLD

Leder: Forholdet til Universitetet	s. 49
Samuel Roswall: Israels genrejsning - profetiernes opfyldelse?	s. 52
Niels Ove Vigilius: Israel og 'Tusindårsriget'	s. 63
Kai Kjør-Hansen: Israels udvælgelse, frafald og genantagelse i lyset af Rom. 11	s. 82
Boganmeldelser	s. 97

ISRAELS UDVÆLGELSE, FRAFALD OG GENANTAGELSE I LYSET AF ROM. 11

TEOL.DR. KAI KJÆR-HANSEN, MF-LÆRER

FOR MEGET - FOR LIDT

Der kan siges for meget og for lidt om Israel 1). Der kan siges for lidt negativt og for lidt positivt om Israel. Og der kan siges for meget positivt og for meget negativt om Israel. At balancere rigtigt med sager, der kan relateres til Israel, er ikke let. Vore følelser involveres.

Sagerne kompliceres af en skyldfølelse fra kristen hold. Den hænger sammen med kirkens forsyndelser op gennem tiderne imod det jødiske folk 2). Ikke mindst efter nazi-tidens rædsler er det ikke underligt, at mange kristne har følt, at det var bedre med en tilstoppet mund end med en kristen bekendelse og mission, som måtte klinge hult i jøders øren 3).

Og på grund af antisemitismen 4), som stikker sit væmmelige fjæs frem her og der, er det måske også forståeligt, at nogle i deres kærlighed til Israel hævder, at der ikke kan sondres mellem antisemitisme og antizionisme 5). Jeg medgiver, at antizionisme kan være en camouflering for antisemitisme. Alligevel vil jeg uden videre dokumentation slå fast, at der er mennesker, der er antizionister uden

at være antisemitter. De antizionistiske jøder i dag - som tidligere - er det bedste bevis herfor 6).

Det gør derfor ikke nødvendigvis en til antisemit, dersom man har svært ved at se, at den moderne israelske statsdannelse skulle være en opfyldelse af gammeltestamentlige profetier 7). Dertil er sagerne for komplicerede. Og det gør nødvendigvis heller ikke én mindre bibeltro, dersom man afviser, at den moderne statsdannelse er opfyldelsen af gammeltestamentlige profetier. Det profetiske og apostoliske ord må være grundlaget, ud fra hvilket vi bedømmer sagen. Men vores bedømmelse er ikke nødvendigvis korrekt, bare fordi vi belægger den med talemåden: det profetiske og apostoliske ord siger...

Ud fra samme grundsyn på Bibelen kan man nå frem til nok så forskellige resultater vedrørende enkeltspørgsmål og detaljer om Israel. Selv har jeg ikke et israelssyn, som ikke kan forandres. På adskillige punkter er jeg enormt vaklende, nogle vil sige: svag. Det er selvfølgelig mit problem. Mine bemærkninger må derfor ses i lyset af denne indrømmelse.

I en stor del af kirkens historie har hedningekristne gjort præcis det, som Paulus advarer imod i Rom. 11: vi har været de hovmodige over for Israel. I tolkningen af Romerbrevet har vægten ofte været lagt på den første del, kap. 1-8, og kap. 9-11 har spillet rollen som appendix. Eller man har brugt sidste del til at belyse teologiske hovedidéer, f.eks. prædestinationen, men holdt spørgsmålet om Israel udenfor 8). Kirken var jo det nye Israel. En diskussion af den term - eller lignende termer, hvori "Israel" indgår - kommer jeg ikke nærmere ind på her, selv om det kan diskuteres, om denne term er heldig som betegnelse for den kristne kirke.

Kapitlerne 9-11 har i dag og i vidt forskellige kredse fået en central placering. Sagt meget forenklet: Var der tidligere en tendens til at se bort fra kap. 9-11, står nogle i dag i fare for at glemme, hvad Paulus gør gældende i kap. 1-8, når israelsspørgsmålet drøftes. For K. Stendahl når Romerbrevet sit klimaks i kap. 9-11 9). Han kan endog sige, at til kap. 9-11 er der "så at sige vedhæftet et forord", dvs. kap. 1-8 10). Det må nu betegnes som en overdrivelse. Samme overdrivelse kan man møde fra helt anden kant. F.eks. hævder Bent Ryborg, at kap. 9-11 i Romerbrevet ikke bare er nøglen til forståelsen af Romerbrevet, men også nøglen til forståelsen af hele NT 11).

Jeg deler hverken det syn, at kap. 1-8 er et "forord" eller at kap. 9-11 er nøglen. Jeg tror, at der er

flere nøgler. Og jeg tror nok, at det er bedre at arbejde ud fra en "nøgleknippe-hermeneutik" - eller hvad man nu skal kalde det - både når man skal beskæftige sig med israelsspørgsmålet og andre bibelske spørgsmål. Og hvis man alligevel skal vove at tale om én nøgle, må det være den kristologiske nøgle. Og det kristologiske spørgsmål åbner sig kun ved at bruge flere nøgler.

Romerbrevets to hoveddele bør derfor ikke spilles ud mod hinanden. Og spørgsmålet om Israels fremtid må belyses ud fra NTs kristologiske centrum. Ser man på det ud fra andre præmisser, får det undertiden - dog ikke altid - store konsekvenser netop for kristologien. Nogle følgeslutninger drages, således at den Paulus, der taler i kap. 9-11, bliver vanskelig at identificere med ham, der også taler i kap. 1-8. Selv ønsker jeg ikke at spille de to hoveddele ud mod hinanden. De må ses i deres sammenhæng og gensidigt belyse hinanden. At kap. 9-11 er væsentlige, er der altså ikke hermed rørt ved. Paulus slås jo med et problem, der berører ham dybt. Hvad der kan være skrivebordsarbejde for os, var det ikke for ham. En stor del af hans medjøder havde jo forkastet jøden Jesus, som for Paulus netop var Guds Søn og Herre. Netop fordi Paulus forblev jøde - en Messias-troende jøde - trængte spørgsmålet sig på, hvordan den ikke-messias-troende jødes stilling til Israels Gud er. Og hvordan de hedningekristnes stilling til Israels Gud er.

Men først et par forhold, som kan belyse, at den nytestamentlige

kristologi transformeres, dersom man bruger Rom. 11 som sin nøgle til at beskrive Israels stilling til Gud nu - efter Jesus og uden tro på Jesus. Dette får også ofte afgørende betydning for spørgsmålet om kristen mission over for Israel.

EN TRANSFORMERET KRISTOLOGI

I den engelsksprogede verden bruger man i denne forbindelse undertiden tennissproget, idet man taler om en "single-covenant-school" og en "double-covenant-school" 12). I begge skoler henter man hovedmaterialet fra en "mysterium"-teologi, der er baseret på Rom. 9-11, selv om man - synes jeg - langt fra altid medtager alle facetter. Eksempelvis inddrages Paulus' stærke kald til evangelieforkyndelse ikke i det omfang, som Paulus ellers selv lægger op til i kap. 10.

Med single-covenant understreges den ene pagt: Jesus har til ladet ikke-jøder at indtræde i eller få del i den udvælgelse, som først blev Israel til del. Med en sloganagtig vending: kristendom er jødedom for hedninger. Tanken kan udvikles forskelligt, således at der også bliver en overlapning til double-covenant tankegangen. Nogle drager i hvert fald den slutning, at kirken har en guddommelig villet identitet adskilt fra jødedommen, således at den ikke blot er en jødisk sekt. I denne udformning har Israel to grene: jødedom og kristendom. Men under alle omstændigheder er pagten med Israel ikke annulleret. Både jødedom og kristendom er komplementære

størrelser, som giver udtryk for Gud Skaberens liv og kærlighed. For de fleste medfører dette, at kristologien må omformuleres. Jesus er ikke Messias for Israel i den forstand, som kristen teologi tidligere har præsenteret det. - Og man bør vel tilføje: Som NT fremstiller det. For i evangelierne driver Jesus jo primært Israelsmission. 13). Stærkt står i hvert fald Jesu ord til den kananæiske kvinde (Mt. 15,24).

Med understregning af den fortsatte udvælgelse af Israel er der nogle, der går så langt, at man vil benægte, at der er kommet noget fundamentalt nyt med Jesus.

Double-covenant: Inden for denne skoleretning kan man benytte forskellige forklaringsmodeller, f.eks. Sinaj-pagten vis-à-vis Golgata, eller nåde-lov i GT vis-à-vis nåde-lov i NT, men fællesnævneren er, at Israels guddommelige kald ikke er ophørt efter Kristusbegivenheden. Det medfører, at der må en reformulering til af kristologien. Skal man nemlig tage jødedommen seriøst og anerkende dens ret - den guddommeligt villede ret til fortsat eksistens - må man afvise den tanke, at Jesus er den eneste midler mellem Gud og mennesker. Rosemary Ruther siger ligefrem: "det, kristendommen har i Jesus, er ikke Messias, men en jøde, som håbede på Guds rige og som døde i dette håb". 14). Her findes således en klar afvisning af, at den messianske tidsalder brød ind med Jesus. - Nuvel, Ruther sætter jo fingeren på et ømt punkt, som jøder - meget forståeligt - op gennem tiderne også har brugt som et af hovedargumenterne imod, at Jesus skulle være opfyldelsen af de

gammeltestamentlige forjættelser. Fredsriget er jo endnu ikke kommet synligt. Dét problem må vi lade ligge her og blot nøjes med at hen-vise til det "allerede-endnu ikke", som findes i den nytestamentlige eskatologi. 15).

Hvad Exodusbegivenheden betyder for den jødiske identitet, betyder Kristusbegivenheden for den kristne, mener Ruther. Dette synes at blive kogt ned til at være et håb i spændingen mellem den nuværende eksistens og så det, der burde være.

Som antydnet findes der overlapninger mellem disse syn. Det er ikke stedet her at gå i detaljer. Men fælles for disse syn er, at Kristus ikke har tilintetgjort den jødiske tro, at kristendommen ikke er noget højere end jødedommen, og at kristendommen heller ikke er opfyldelsen af jødedommen.

I en dialog-situation medfører dette, at kristendommen er jødedom for hedninger, og at kristendommen og jødedommen må betragtes som destinkte religioner, som hver har sit guddommelige kald at udføre. Kristen mission overfor Israel afvises. - Og tilføjes må det: De kristne jøder er gjort til tabere. 16).

Skal man trække noget positivt frem ved at beskæftige sig med spørgsmålet ud fra denne vinkel, må det blive, at blikket skærpes for kristentroens jødiske rødder. Alt for ofte har kristen teologi jo af-hugget disse jødiske rødder. Ligeledes skærpes blikket for faren for at indføre nogle antijødiske elementer, som er fremmede for NT. 17). Og en fordrejet "antijudaisme" har des-

være spillet en betydelig rolle i antisemitismens historie. Og endelig skærpes blikket for, at en kristen teologi kan tage ved lære af jødedommen og dens tolkning af GT, samtidig med at det må siges, at fordi en tolkning kommer via jøderne, er det ikke nødvendigvis en ret tolkning. 18). Det gælder naturligvis også den Jesus-forskning, som jødiske videnskabsmænd præsenterer. 19).

Forhåbentlig kan problemstillingen vedrørende vort emne skærpes ved at drage disse forhold frem. Fastholdes må det i hvert fald, at en reformulering af kristologien kræves af dem, der har gjort sig til talsmænd for de synspunkter, som ovenfor er ventilerede. Med andre ord: de skjuler ikke, at der må sættes ind med en fundamentalkritik af den nytestamentlige kristologi for at nå frem til et anderledes og mere positivt syn på Israel end det, kristen teologi generelt har stået for.

En israelsteologi, som måske med mindre radikale midler - og mindre udtalt - alligevel piller ved den nytestamentlige kristologi med dens betydning også - ja, netop - for Israel, kommer ikke uden om, at der kan være fare på færde også for den.

Sagt anderledes: for mig må alt, hvad der siges om Israel og dets fremtid testes på det kristologiske grundlag. Og hvis man vil have et yderligere testgrundlag, må det blive den kristne mission over for Israel. 20). Af dette slutter jeg, at dersom kristologien kan bevares, og hvis kaldet til mission over for Israel

klinger lige så stærkt som missionskaldet over for alle andre folkeslag (og for mig gerne endnu stærkere, om muligt), så er det mindre betydningsfuldt, om man har divergerende opfattelser vedrørende landløjernes opfyldelse i dag og på 1000-års riget.

HAB FOR ISRAEL PÅ TRODS AF VANTRO

I Rom. 11 slås Paulus med problemet: Hvordan kunne det gå til, at Israel som folk forkastede Jesus som Messias? Men samtidig imødegår han sandsynligvis en fejlagtig anskuelse eller holdning hos hedningekristne, den nemlig, at frelsen i Jesus nu kun gjalt hedninger. Med andre ord: Israel havde for stedse udelukket sig fra frelsen. Over for dette hoved sætter Paulus ind med billedet af grenene, der er brudt af, og grene, der er indpodede. Og Paulus er ikke enig i, at Gud har forkastet sit folk. Der er stadigvæk en rest af Israel tilbage (v.5), cf. henvisningen til det gammeltestamentlige tilfælde: situationen på Elias' tid.

Paulus regner videre med muligheden af, at nogle jøder vil frelses ved at se, at hedningerne omvender sig. De "nogle", der omtales i v.14, er et ubestemt antal, og ikke nødvendigvis meget få. 21). Men dette ubestemte antal kontrasteres med Israels folk som sådan. Paulus regner videre med, at der nu - i hans samtid - er jøder, der bliver indpodede igen (v.23). Den klare forudsætning for dette er: "hvis de ikke bliver i deres vantro". Selv om Paulus regner sig som hedninger-

nes apostel - og det i sig selv kan vække jødernes skinsyge, så de ønsker at blive Jesus-troende - så argumenterer han ud fra den sikre sag, at der er andre i hans samtid, der fortsætter med at forkynde for jøderne, cf. kap. 10. For Paulus står det klart: "for jøde først og så for græker" (1,16). Gennem sin praksis, som den kan udlæses af Acta, forkyndte Paulus da også for jøder. Ikke mindst er det i denne sammenhæng værd at notere, hvad han gør i mødet med Roms jøder. Han vidnede for jøderne og søgte at overbevise dem om Jesus (Acta.28). Det gjorde han altså også ved afslutningen af sin gerning.

Hvordan man end forstår 11,25ff, spiller tanken om Israels rest en betydelig rolle. Sammen med andre jødekristerne udgør Paulus denne rest (11,6). Hos Esajas finder han en bekræftelse herpå (9,27). Denne rest er det sande Israel. At være Israel kata sarka anerkendes som noget destinkt fra at være hedning, men at være Israel efter kødet garanterer ikke frelsen. Cf. distinktionen i 2,27f: at være jøde i det udvortes og være det i det indvortes.

For Paulus ligger det klart, at der går et skel midt igennem Israel. Cf. det vigtige udsagn i 9,6: det er ikke alle, der er af Israel, som virkelig er Israel. Dette skel mellem Israel og Israel findes allerede i GT.

Spørgsmålet er nu, hvad Paulus siger om det nationale Israel og det sande Israel, det sidste er identisk med resten (leimna).

Til dette siger Paulus, at ansvaret for det nationale Israels van-

tro først og sidst ligger hos Israel, sider i Paulus' argumentation dog ikke hos Gud.

Guds ord har ikke svigtet (9,6); kommet til hedningerne fra Israel, og når Israel i sin fylde tager imod evangeliet, skal det få positive følger for verden, cf. 11,12. Nedtones må det ikke, at Paulus' argumentation er båret oppe af håbet for Israel.

Ansaret ligger hos Israel: de har fået så meget positivt givet (9,4f); derfor er dommen desto strengere. De jager frem mod en lovretfærdighed, som ikke gives (9,31); de stødte an mod anstødsstenen (9,32); Israel er nidkær uden forståelse (10,1); de opstiller en egen retfærdighed (10,3); de har hørt evangeliet, men er et udydigt og genstridigt folk (10,21). De er faldet (11,11). Deres fald har dog haft den positive virkning, at evangeliet er nået til hedningerne. De, der ikke hører med til resten, er som grene, der er blevet brudt af på grund af deres forkastelse (11,17). De blev brudt af på grund af deres vantro (11,20). Dog: Gud har magt til at indpode dem igen, hvis de ikke bliver i deres vantro (11,23).

Så langt så godt - eller skidt. For det er jo nogle meget hårde ord om Israel, der her kommer til udtryk, sagt af en jøde, der selv betragter sig som israelit efter sin tro på Jesus, og som endog i sin kærlighed til det vantro Israel kunne ønske at være forbandet, dersom det kunne gavne hans brødre kata sarka, efter kødet (9,3). Men der er kommet forhærdelse over en del af Israel (11,25), indtil hedningernes fylde er indtrådt. Så - eller således - skal hele Israel frelses.

Til trods for disse negative ord om Israel, skal de positive

Spørgsmålet bliver nu rigtignok, hvordan 11,25ff skal forstås. Der er nemlig forskellige forståelses- eller tolkningsmuligheder, hvoraf den ene ikke uden videre kan forkastes som værende mere bibeltro end den anden. Der findes næppe én tolkning, som ikke også har sine svage sider. For at gøre det så svært som muligt for mig selv og andre, skal først skitseres en tolkning, som ikke regner med en futurisk masseomvendelse af jøder i forbindelse med Jesu genkomst. 22).

ET TOLKNINGSFORSØG AF L.A. DECARO TIL ROM. 11,25ff

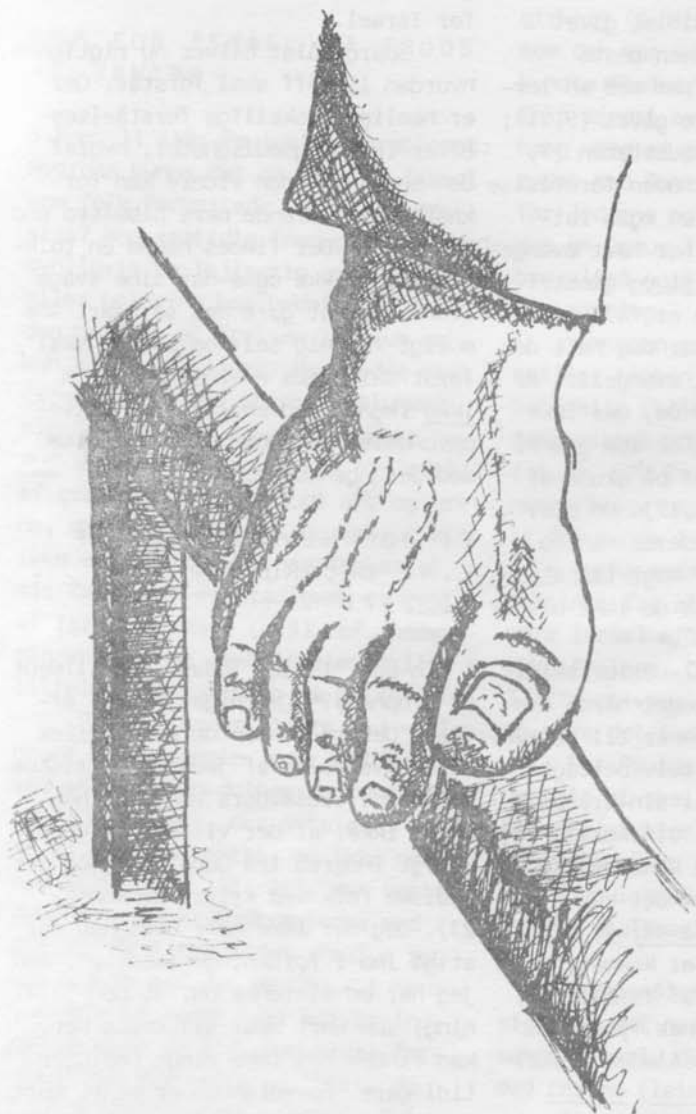
I sin bog "Israel Today: Fulfillment of Prophecy?" (Michigan, 1974) afviser DeCaro tanken om en futurisk masseomvendelse af jøder til Kristus ved denne tidsalders ende. Og han mener ikke, at der vil ske et underagtigt indgreb fra Guds side mod det jødiske folk ved Kristi genkomst. 23). Jeg har ikke haft mulighed for at gå ind i forskningshistorien, men jeg har en mistanke om, at den tolkning, som kort skal skitseres her, kan findes hos ikke ringe teologer tidligere. Hovedtanken er meget kort fortalt denne:

Folket i 11,1 er et ord med

pagts-overtoner. Pagtsforholdet mellem folket og Gud er betinget af tro og lydighed. En demarkationslinje er trukket mellem det lydige og det u-lydige folk. At være kastet bort er relateret til det etniske og nationale Israel, ikke til det udvalgte

Israel. I 11,15 er det udtrykt, at det nationale Israel er forkastet. Derfor må der sondres mellem det nationale Israel og "resten", som er lig med det udvalgte Israel.

Gud har ikke forkastet sit folk, som han forud kendte (11,2). Herved



„Der kan siges for meget ... og for lidt.“

er det klargjort, at det kun er en del af Israel, der forbliver Israel. I den nuværende tid er der en rest tilbage (11,5). Der gøres her en distinktion mellem det nationale og det udvalgte Israel, en distinktion som ligner den i 9,6. Israel per se, det vantrø Israel, er ikke Guds udvalgte folk.

Efter DeCaros opfattelse, går det første "de" i 11,28 på det nationale Israel, det andet "de" på det udvalgte Israel. Talen om "udvælgelsen" i v.28 forstås i lyset af v.7 og v.5: de udvalgte er lig resten. Udvælgelsen i v.28 drejer sig således ikke om Israel som nation, men peger efter denne tolkning på den troende rest, dvs. Messias-troende jøder.

Hvad betyder så efter denne tolkning, at "hele Israel skal frelses" (11,28)? DeCaro afviser, at alle levende jøder skal frelses ved Kristi genkomst. Meningen er at vise, siger han, hvem det "hele Israel" er, som i sidste ende vil blive frelst.

Han indrømmer, at Paulus beskæftiger sig med muligheden af, at det nationale Israel skal frelses (11,15.23.31f.). Men dette indebærer nødvendigvis ikke, at det vil ske. Det afhænger af deres tro (11,23). Tiden for Israels vendes sig bort fra deres vantrø til tro er inde nu. Den forhærdelse eller blindhed, som er over Israel - en del af Israel - (v.25) skal ikke forstås på den måde, at den er tidsbegrænset. Paulus siger ikke, at blindheden vil ophøre, efter hedningernes fylde er kommet. Han siger, at blindheden vil vedvare i det nationale Israel, ind-

til den sidste hedning, som skal frelses, er frelst.

DeCaro forsøger så at vise, at ordet "indtil" (v.25) ikke altid betegner en fremtidig forandring af en nuværende situation. Mod dem, der hævder, at "indtil" viser frem til en ny situation (altså at Israels blindhed vil fjernes i fremtiden) og med henvisning til v.26 med det gammeltestamentlige citat, siger DeCaro bl.a.:

- "og så" (v.26) angiver ikke en fremtidig periode. Paulus siger ikke: og derefter. Der bruges houtås, cf. Johs. 3,16, hvilket angiver måden, hvorpå Israel skal frelses.

- Profetordet er angivet i futurum. Dette er ikke set fra Paulus' position, men netop fra profetens position. Det går så på Jesu første komme.

- At synderne borttages, og at der oprettes en ny pagt, (v.27) er forstået om Jesu nye pagt, cf. Es. 59.

Efter denne tolkning har disse vers intet med fremtiden at gøre. Det er ikke sådan, siger DeCaro, at apostelen først giver en diagnose på det nationale Israels vantrø, for derefter at give en prognose på Israels forløsning ved Kristi genkomst.

For yderligere at forstå DeCaros tankegang, kan følgende trækkes frem fra hans argumentation:

1. I NT i øvrigt følger dommen efter Kristi genkomst, ikke frelsen. Det gælder både jøder og hedninger.

2. Det nationale Israels frelse er afhængig af, om de forlader deres vantrø; frelsen er ikke forudsagt til trods for deres vantrø. Frelsen fås ved tro på Kristus (11,23).

3. Jøders frelse er anskuet i billedet med, at de indpodes på deres eget oliventræ, hvor forløste hedninger også er indpodet. Dette sker i nådens tidsalder, altså nu.

4. Dommen følger efter Kristi genkomst, derfor må nåden tildeles før Kristi genkomst. Da der ikke er personsanseelse hos Gud, og da både jøder og hedninger er i vantroen, måtte Gud vel også forløse hedningerne ved Kristi andet komme, hvis han vil forløse jøderne.

For DeCaro er det altså sådan, at Israel i 11,25 og v. 26 har to forskellige meninger. I v. 25 refererer Israel til det vantro, nationale Israel. I v. 26 drejer det sig om den udvalgte rest. Ser man det i lyset af distinktionen i 9,6f, kan denne tolkning ikke på forhånd afvises.

DeCaro opfatter således "hele Israel" i v. 26 som det udvalgte Israel, det Israel, som er inden for det nationale Israel. At det udvalgte Israel skal frelses, foregår igennem hele nådens tidsalder. Ved Kristi genkomst vil der ikke ske nogen forandring i den henseende.

Så langt DeCaros tolkning.

MEN ALLIGEVEL...

Som allerede antydnet, har jeg ikke gennemtænkt konsekvenserne af denne tolkning. Vist er det, at der også kan findes svage - meget svage - punkter i den. Men det findes også i andre tolkninger. Jeg har trukket den frem som en udfordring, og for at man ikke for nemt skal nå frem til en konklusion, som er for letkøbt. Alligevel: indtil videre hol-

der jeg mig nok til den mere almindelig kendte tolkning, at Israel som sådan og som folk har en fremtid i Guds frelsesplan. Jeg afstår her fra at gå nærmere ind på en argumentation herpå, da den er velkendt. Men i forbifarten kan det nævnes, at de synspunkter, som f. eks. E. Utnem og M. Sæbø i deres hæfter om emnet, har gjort sig til talsmænd for, hælder jeg mig til. 24).

Tilbage står at sige noget om landløfterne - og deres forhold til Rom. 11 samt det nytestamentlige budskab som sådan. 25).

LANDLØFTERNE

I Rom. 11 tales der ikke direkte om en tilbagevending til Palæstina for Israels vedkommende. I det hele taget bør man holde hovedlinjen klar: hverken hos Paulus eller hos Jesus siges der meget om en tilbagevending til landet, selv om det ikke skal benægtes, at enkelte ord kan tolkes sådan.

Et vigtigt ord i denne forbindelse er 2.Kor. 1,20: "alle Guds forjættelser har i ham - Jesus - deres 'ja'". Inden for Romerbrevets ramme kan nævnes ordet i 15,8: forjættelserne til fædrene er stadfæstet af Jesus. Selv om jeg ikke tør benægte, at der er landløfter, som Gud vil opfylde, kan man dårligt komme uden om, at også oprindelige landløfter af Paulus blev tolket i forbindelse med Jesus. Og det er her, vægten lægges. I denne sammenhæng påkalder Rom. 4,13 sig især interesse: Abraham fik forjættelsen, at han skulle arve verden. Landløftet

er udvidet til så at sige at omfatte hele verden, kosmos. Her er forestillingen om landegrænser sprængt, og det universalistiske perspektiv kommer tydeligt frem. Dette findes allerede antydnet i GT.

At Gud udvælger Israel er en tanke, der overhovedet ikke kan diskuteres, dersom man holder sig til det bibelske belægsmateriale. Ligeledes er landet og folket to sammenhængende størrelser i GT. Men allerede i den vigtige passage fra Gen. 12,1ff kommer det frem, at det, der sker med Abraham, har betydning for alle: i dig - Abraham - skal alle jordens slægter velsignes. Udvalgelsen af Israel må således ikke løsrives fra det universalistiske perspektiv: Guds frelse af alle folk.

I Gen. 15,8 kommer det frem, at det er Gud, der giver landet til Abraham. I Lev. 25,23 lyder det fra Gud: landet tilhører mig, I er kun fremmede og indvandrede hos mig. Det afgørende er imidlertid, at samfundet med Gud og hans udvalgte folk er det vigtigste. Fællesskabet sker på pagtens grund og pagtens betingelser, cf. Ex. 19,5. Og videre: Folkets liv i landet var afhængig af folkets forhold til Gud og af deres lydighed over for hans bud og love.

Ikke mindst kommer det klart frem hos profeterne, at Gud ikke bindes af sit tilsagn til folket om landet, dersom de svigter pagtens vilkår. Med M. Søbøs ord: "Landet er ikke bare relateret til folkets udvælgelse og kald, men også til deres pagt, som hviler på Guds betingelser og krav". Fastholdes dette ikke, bliver 'landteologien' kun en falsk og usund 'herlighedsteologi'". 26).

Derfor kan Gud straffe og sende i landflygtighed, når folket er ulydigt. Ja, Gud kan true med at annullere landløftet. Han vil klæde Israel nøgen, stille hende frem, som hun fødtes. (Hos. 2,3).

Nu kan imidlertid en mærkelig dobbelthed i opfyldelsen af de løfter, som Gud giver Israel, konstateres. Ikke mindst har O. Skarsaune betonet dette. I Josuabogen 23,14 understreges det eksempelvis, at landløftet var fuldstændigt opfyldt. Løfterne var opfyldt - og set fra en anden vinkel alligevel ikke opfyldt. Der var kanaanæere tilbage i landet, der var byer, som Israel ikke havde indtaget (Dom. 1). I Dom. 2,3 gives en forklaring herpå: Gud har ladet disse bo i Israels midte for at prøve Israels troskab. Og i Dom. 2,22 siges det, at Israel ved dem skal sættes på prøve. Folkets vantro stillede sig hindrende i vejen for den fulde realisering af landløftet.

Årstallene 722 og 587 taler sit eget sprog herom. Alligevel var Guds løfter ikke blevet til intet. Gud begynder igen med sit genstridige folk. De paradisiske tilstande og samfundet med Gud betones nu stærkt, ulven og lammet skal være sammen (Es. 65, 25). Eller som det lyder i Es. 65, 17: "Se, jeg skaber en ny himmel og en ny jord". For at dette skal ske, må der ske noget med folket. Stenhjerterne må tages ud (Ez. 36,25-30).

Fra 538 til 516 vendte det borteksilerede Israel tilbage. Løftet blev opfyldt - og alligevel ikke opfyldt. De paradisiske tilstande udeblev. Landløftets underside, som Skarsaune kalder det, forblev uop-

fyldt. 27). Folket viste sig som det, det var før.

Det er heller ikke vanskeligt at finde gammeltestamentlige tekster, hvor det universalistiske element bliver stærkt understreget (Es. 19, 18-25). Gud vil også dyrkes af folkeslagene. Her træder Israels land noget i baggrunden. Det vigtigste er Guds frelsende og velsignende nærvær i folkets midte.

Med bl.a. henvisning til Rom. 4,13 og terminologien om at arve jorden (f.eks. Mt. 5,5), et udtryk, der ofte genfindes i forbindelse med landløfterne i GT, er det nærliggende at tænke på den nye jord, således at udtrykket i Rom. 4,13 betyder den kommende verden. Med O. Skarsaune: "Først på den nye jord, som Gud skal skabe, findes et trygt 'sted' for Guds folk, først der er landløftet opfyldt! Her er både de geografiske og nationale grænser sprængt, landløfterne gælder Jesu menighed på den nye jord". Eller med reference til Apok. 21,3: på den nye jord og i det nye Jerusalem er det sted, hvor Guds folk skal bo trygt. "Da - og først da - er landløftet endelig opfyldt", siger Skarsaune. 28).

I alt væsentligt kan jeg tilslutte mig denne tolkning. Det betyder, at jeg ikke uden videre kan tale om, at det, der sker i staten Israel i dag, er en opfyldelse af gammeltestamentlige landløfter. Det nye samfund med Gud og det rensede Israel i landet - det som var et væsentligt element i landløfterne i GT - er ikke realiserede her.

Alligevel vil jeg holde muligheden åben for, at det, der sker, kan være forberedelsen til noget

stort. Men samtidig vil jeg være den første til at pointere, at der ikke i NT, hverken hos Jesus eller apostlene, er mange sikre steder at henvise til.

Hovedlinjen er nemlig denne: det sprog, der i GT anvendes om Israel som Guds folk, anvendes i NT om dem, der tror på Jesus. Det, der er sagt om Israel i GT, overføres til eller på den kristne menighed i NT. Det vil sprænge rammen at gå i detaljer her. Men der er nok af eksempler at tage fat på. Hovedsynspunktet er f.eks. i Ac. 2,16. Joel-profetien er opfyldt (3,1ff). I denne sammenhæng må jeg nøjes med at henvise til R.T. France's artikel i Tyndale Bulletin 26/1975, s. 53-78. 29). France gør stærkt gældende, at betoningen ligger på den præsensiske opfyldelse, ikke en futurisk, idet de tekster, som i deres gammeltestamentlige kontekst oprindeligt var udsagn om Israel, overføres på Jesus og den kristne menighed i NT. Ganske vist lukker France næsten fuldstændig af for den mulighed, at Israel har en fremtid. Denne mulighed, mener jeg, bør der ikke lukkes af for. Med f.eks. Skarsaune og Sæbø kan det siges, at Israel ikke falder helt ud af billedet.

Men jeg må indrømme, at det nytestamentlige belægsmateriale ikke er særligt stærkt. Et par eksempler, som der ofte henvises til:

I Luk. 21,24 forekommer det vanskelige udtryk "hedningernes tider". Ud fra sammenhængen ligger det klart, at en ny bortførelse af Israel er forudsat. Men der siges ikke noget direkte om en ny tilbagekomst til Palæstina. Udtrykket kan tolkes som

ensbetydende med verdens ende. På den anden side kan tanken om en ny tilbagekomst ikke udelukkes. Ud fra en analogislutning kan det hævdes, at sådan som tidligere bortførelser blev efterfulgt af en tilbagekomst, sådan også her. - Denne tolkning kan ikke afvises, men et stærkt teologisk argument udgør den ikke.

Ligeledes er der nogle, der tolker Mt. 23,37-39 på den måde, at der skal komme en tid, hvor Israel - som folk - skal sige: "Velsignet være den, der kommer i Herrens navn". Også det er en mulig tolkning. Men i givet fald ser det ud til, at de allerede er kommet til tro før Jesu genkomst. France ser dog dette som et muligt "hint" om Israels fremtid, selv om han ikke vil lægge afgørende vægt herpå, når dette perspektiv ellers ikke forekommer i Jesu forkyndelse. Men han ser det også som en mulighed at parafrasere verset på følgende måde: "You will only see me again on condition that...". 30).

Hvad angår Ac. 15,16-18 må jeg blankt indrømme, at jeg har svært ved at forestille mig, at man på dagsordenen for apostelmødet i Jerusalem havde et tema, der kan relatere til ordet og Israel. Det var ikke landløfter, der optog sindene da.

Skal man tale om det nationale Israels placering i frelseshistorien, bliver det hovedsageligt ud fra en e silentio-argumentation, dersom man vil respektere det nytestamentlige materiale. I den forbindelse kunne genkomst-tekster vise sig at være et bedre udgangspunkt for hævdelser af Israels fortsatte eksistens som folk og nation end de mere gangse "bevissteder". 31).

Og så tilbage til Rom. 11 igen. Tolker man dette kapitel som udtryk for, at Gud ikke endegyldigt har forkastet det nationale Israel - og hvis man ikke har tabt evnen til at undre sig, må man undre sig over, at det består - og at Gud vil bevare dette folk til dages ende og frelse det som folk, da kan det ligge nær at antage, at en samling til landet er forudsat. At udelukke denne mulighed er ikke heldig. Gør man det alligevel, taler man stærkere, end der er sikkert belæg for i NT.

Heller ikke for Skarsaune glider det nationale Israel helt ud af billedet. På den ene side overfører Paulus de gammeltestamentlige løfter på den kristne menighed. På den anden side står de gamle frelsesløfter til Israel fast - for Israel. Guds løfter specielt rettet til dem.

Hvilke løfter?

Løftet om frelse i Jesus. Disse løfter kan ikke opfyldes uden om omvendelse og tro på Jesus. Når det sker, er de gammeltestamentlige løfter opfyldt på Israel. Men igen: i Rom. 11 står der ikke eksplicit noget om en eksistens i landet.

Denne tavshed må respekteres. Samtidig må det respekteres, at muligheden foreligger, at det, der sker med Israel i dag, er udtryk for Guds kærlighed til sit gamle ejendomsfolk. Og i øvrigt: den, der ikke kan udvise respekt for denne mulighed, men på forhånd har lukket af for den, har så også på forhånd blokeret for sit arbejde med messianske jøder i Israel i dag. 32).

IKKE SPEKULATION MEN MISSION

Jeg holder med dette: Gud vil bevare sit gamle folk med sigte på dets omvendelse og frelse i endetiden.

Er denne forståelse rigtig, animerer den til én ting: ikke spekulation om enkelte skriftsords opfyldelse i enkeltbegivenheder i Israel i dag, men til at drive mission.

Jesu gerning begyndte som Israelsmission. Vort syn på Israel og vort syn på Jesus testes på spørgsmålet om, hvorvidt vi vil drive mission blandt det folk, fra hvilket vor frelse kom, og fra hvem vi fik evangeliet.

Neddæmpes dette kald, er der fare for en latent "antisemitisme". 33). Siges der nej til mission over for Israel, er det - vel - "antisemitisme". Derimod bliver man ikke nødvendigvis antisemit, dersom man taler svagt om de gammeltestamentlige løfters opfyldelse - eller eventuelt mangel på samme - i den moderne jødiske stat.

De forhold tales der nemlig ikke meget om i NT. Hovedlinjen er her klar nok. Det sande Israel er jødekristerne, og vi hedningekristerne er sammen med dem indpodet på stammen og kan sammen med dem sige far til Israels Gud i Jesu navn. Det kan jøden kata sarka ikke i sandhed.

Hvor vanskeligt det end er at få over sine læber, har jøden med et nej til Jesus fældet dommen over sig selv. Ifølge Paulus er det nemlig ikke nok at være israelit efter kødet. Er man det i vantro, dvs. uden tro på Jesus, er man ifølge apostelen ikke frelst.

Ansvarer er på jødens side. Ikke

på Guds. Men vel også på vores side...

For hvordan ville jeg selv reagere over for en religion, hvis tilhængere havde taget livet af så mange af mine brødre, sådan som "kristne" har taget livet af Jesu brødre efter kødet?

Fristelsen til at tie er især stor i mødet med det jødiske folk. Dog må man gå en anden vej: bekendelsens vej. Og det på to måder, dels bekende delagtigheden i de forbrydelser, der er gjort i Jesu navn mod det jødiske folk, og dels bekende, at frelse for det jødiske folk gives gennem tro på deres jødiske broder, Jesus.

NOTER:

1. Cf. M. Sæbø: Israel i fortid og fremtid. Hvad sier Bibelen, Oslo, 1983, p. 59f. (Israel).
2. Til dette emne samt litteratur herom, se J. Lundmark: Det splittrade gudsfolket och missionsuppdraget. En studie i relationen mellan kyrkan och judedommen, Stockholm 1983, p. 206-232. Cf. også P.H. Jørgensen: Hvilke følger har Auschwitz for jøder og kristne?, Christiansfeld, 1982.
3. Om et eksempel på en kristen "tavshedens" teologi over for Israel, se O.C.M. Kvarme og K. Kjær-Hansen: Messianske jøder, Christiansfeld, 1979, p. 124-126. Til spørgsmålet om mission og dialog, se A. Gjerdings og M. Sæbøs artikler i S.E. Larsen (red.): Hos hedninger såvel som jøder, Christiansfeld, 1977. Referencer til den løbende debat, se K. Kjær-Hansen: Studier i navnet Jesus, Aarhus, 1982, s. 6 n. 3f.
4. R. Ruther: Faith and Fratricide,

- New York, 1974, p. 95, sætter antisemitismen i nær forbindelse med den nytestamentlige kristologi. Kritiske bemærkninger hertil, se J. Lundmark, op.cit. p. 76-78.
5. Det er en forenkling, når f.eks. P. Hoffmann skriver: "alle forsøg på at skelne mellem 'antizionisme' og 'antisemitisme' bygger, selv når de ikke er rent propagandistiske, på virkelighedsfjern teori"; tilsvarende Bent T. Nielsen: "For antisemitisme kan ikke skilles fra antizionisme, selv om mange påstår det", s. 97 og 113 i Jan Frost (red.): *Elskede for fædrenes skyld*. - En bog om Guds folk Israel, Holbæk, 1980.
6. Om de forskellige jødiske grupperingers forhold til zionismen og den moderne stat, se S. Zalman Abramov: *Perpetual Dilemma. Jewish Religion in the Jewish State*, New Jersey, 1976. Om Neturei Karta og gruppens vedvarende antizionisme, se p. 154-157 og artiklen i *Encyclopædia Judaica*, Jerusalem, 1972, XII, sp. 1002f. Se endvidere P. Bilde & P. Steensgaard (red.): *Zionismen og Israel*, Århus, 1983.
7. Uden at benægte, at nogle af Luthers skrifter har deres store andel i en antisemitisme, er det dog en forenkling, når P. Hoffmann til dette spørgsmål kontrasterer calvinismens "fundamentalistiske bibeltro" med det mindre afklarede bibelsyn i den lutherske del af kirken og hævder: "Endnu i dag skaber det problemer, hvor en 'lutherfundamentalisme' får lov at konkurrere med bibeltroskaben". I: *Elskede for fædrenes skyld*, p. 88f.
8. Til tolkningen af Rom. 9-11, se f.eks. N.A. Dahl: *Paulus' syn på Israels fremtid*, i M. Sæbø (red.): *Israel, Kirken og verden*, Oslo, 1972, p. 115-136, samt den heri citerede litteratur. - Til vort emne som sådan indeholder bogen andre vægtige bidrag.
9. K. Stendahl: *Paulus blandt jøder og hedninger*, Århus, 1978, p. 12.
10. *Idem*, p. 38.
11. I bogen *Elskede for fædrenes skyld*, p. 42.
12. Her refereret efter John Pawlikowski: *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York, 1982, p. 8-35.
13. Se hertil Bo Reicke, *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 26/1950, p. 77-100.
14. Citeret efter J.T. Pawlikowski, op.cit. p. 26.
15. Dette er bl.a. stærkt understreget gennem O. Cullmanns forfatter-skab.
16. Cf. *Messianske jøder*, p. 126. I en diskussion om kontekstualisering og det kristne budskabs sandhedsværdi også for jøder, siger den israelske kristne jøde Baruch Maoz det meget rammende: "Contextualization must not be transformed into a sell-out. If truth is relative why on earth should I be a Christian? I was born into a Jewish family. I grew up in Israel. It is not easy to be a Christian in this country, especially if you still identify yourself as Jewish". I: O.C.M. Kvarme (red.): *Let Jews and Arabs hear His Voice*, Jerusalem, 1981, p. 93. - Bogen indeholder andre interessante bidrag med henblik på vort emne.
17. Se hertil C. Klain: *Theologie und Anti-Judaismus*, München, 1975. - Dette ømfindtlige emne kunne trænge til

en nærmere bearbejdelse, hvor man undersøgte, om en påstået følt "anti-judaisme" også reelt er det, når sagen anskues inden for en jødisk ramme. I hvert fald kommer en jødisk kritik af med-jøder til udtryk i GT, i Qumranmenigheden og mange andre steder, uden at den kan betegnes som antijødisk som sådan.

18. Se K. Kjær-Hansens referencer til dette i: Studier i navnet Jesus, p. 6f.

19. Det nyeste bidrag hertil er givet af A. Torm: Er du Kristus? Jødisk syn over for kristen tro, København, 1984. Med indholdsrig bibliografi.

20. Se hertil Lusanne-bevægelsens dokument: Christian Witness to the Jewish People, ditto af B. Skjøtt og K. Kjær-Hansen: Evangelisation og jøder, Hillerød, 1980, p. 39 og 55.

21. Til tolkning, cf. note 8 ovenfor samt J. Munck: Paulus und die Heilsgeschichte, København, 1954, p. 34-41.

22. Et interessant bidrag fra jødisk side til dette emne er givet af Y. Malachy: American Fundamentalism and Israel. The relation of fundamental churches to Zionism and the state of Israel, Jerusalem, 1978.

23. DeCaro er af reformert observans, hvilket bl.a. i et vist omfang modificerer den påstand, der er citeret ovenfor i n. 7 - Den skitserede tolkning er givet på p. 101-117.

24. E. Utnem: Israel og misjon, Oslo, 1978; M. Sæbø: Israel. Cf. også I.P. Seierstad: Profeti og opfyldelse, Oslo, 1979.

25. Jeg støtter mig her til O. Skarsaune: Israelsprofetierne og deres opfyldelse i historien, i R. Ask

(red.): For jøde først, Oslo, 1977, p. 38-53. Til emnet i øvrigt, se de forskellige bidrag i M. Sæbø (red.): Israel, Kirken og verden, Oslo, 1972. - Senest har den evangelikale C.

Chapman skabt debat om emnet gennem sin bog: Whose promised Land?, Herts, 1983. Seth Erlandsson refererer den i en længere artikel på baggrund af den svenske udgave (1984), se Biblicum 4/1984, p. 151-172. En kritisk og relevant anmeldelse er givet i det nystartede tidsskrift Mishkan 1/1984, p. 58-62.

26. M. Sæbø, Israel, p. 22f.

27. O. Skarsaune, op.cit. p. 42.

28. Idem, p. 45 og 47.

29. Se også S. Aalen: Evangelienes syn på løftenes opfyldelse og Israels fremtid, i M. Sæbø (red.): Israel, Kirken og verden, Oslo, 1972, p. 68-98, uden at jeg her går ind i en nærmere kritisk stillingtagen til en række enkeltheder.

30. R.T. France, Tyndale Bulletin 26/1975 p. 76.

31. Cf. hertil H. Ronnings anmeldelse af C. Chapmans bog, i Mishkan 1/1984, p. 58-62.

32. Se hertil Messianske jøder, p. 76-81.

33. Selv om jeg på ingen måde vil beskyldte P. Hoffmann for antisemitisme, må jeg indrømme, at jeg finder det tragisk at læse: "...og efter Bibelen er Guds plan i øjeblikket ikke en jødisk folkeomvendelse til kristendommen, men en jødisk tilbagevenden til fædrenes land. Det er dér, de på ny skal møde Messias". I: Elskede for fædrenes skyld, p. 94. - At animere til mission gør et sådant udsagn ikke, måske tværtimod?