

Gått ut på dato?

Landløftene, Midtøsten-konflikten og jødisk–kristne relasjoner

Gunnar Haaland

Innledning¹

Noe av det som gjør mest inntrykk på meg i *Kairos Palestina* er beskrivelsen av at Bibelens landløfter – slik de ofte tolkes – erfares av palestinske kristne som en trussel mot deres eksistens (KP 2.3.3, jf. 2.3.4–2.5, 6.1). Dokumentet utfordrer oss kristne i Vesten til å ta et oppgjør med de kristne røstene som vil gi «bibelsk og teologisk legitimitet til at våre [= palestinerne] rettigheter blir krenket» (KP 2.3.3). Dette er en utfordring som det er all grunn til å ta på alvor.

Når man skal reflektere teologisk over de gammeltestamentlige landløftene i lys av palestinernes lidelser, kan det skje langs flere linjer. Ikke sjelden konkluderer man med at de gammeltestamentlige løftene om et konkret landområde for Israels folk ikke lenger har gyldighet etter Kristus. Halvor Nordhaug hevder for eksempel at «tiden er ute for landløftet i sin begrensede, geografiske mening». I Kristus er nemlig landløftet ikke lenger knyttet til landet, men til «noe langt større: en nyskapt jord og et nytt Jerusalem».² I denne sammenhengen understrekes ofte evangeliets og kristendommens universelle og grensesprengende karakter, tidvis stilt opp som kontrast til Det gamle testamentets og jødedommens angivelig partikularistiske og nasjonalistiske karakter.³ I noen tilfeller anvender man en noe annerledes argumentasjon: Man henter opp den gammeltestamentlige tanken om at

Guds løfter betinger lydighet fra Israels folk. Bryter folket med Guds vilje, kan de ikke lenger påberope seg Guds løfter. Overgrep fra staten Israels side impliserer dermed at løftene mister sin relevans.⁴

Jeg vil i dette kapitlet argumentere for at slike argumentasjonsstrategier hviler på problematiske premisser, og at kristne i Norge bør finne andre veier for å komme palestinerne i møte. Dette handler om hvordan man tilrettelegger forholdet mellom Det gamle testamente (GT) og Det nye testamente (NT), og mellom jødedom og kristendom. I de første delkapitlene er det følgelig bibelteologi og etter hvert religionsteologi som styrer fremstillingens perspektiv. Det handler imidlertid også om hvordan man bruker Bibelen i møte med den aktuelle konflikten mellom Israel og palestinerne. Dette vil tematiseres mot slutten av kapitlet. Avslutningsvis vil jeg kort drøfte den landteologien som kommer til uttrykk i *Kairos Palestina*.

Forholdet mellom GT og NT og mellom jødedom og kristendom

En av grunnene til at landløftene er et krevende teologisk tema, er at NT sier relativt lite om saken. Det finnes riktignok noen tekster som synes å forutsette at løftene om et land for Israels folk står ved lag (f.eks. Matt 10,23; 23,39; Luk 21,24; Rom 9,26), men vi leter forgjeves etter en grundigere behandling av temaet. Vi har et langt rikere gammeltestamentlig tekstmateriale å forholde oss til, og følgelig blir det helt avgjørende hva slags modell vi forstår forholdet mellom GT og NT ut fra. De samme tekstene kan få helt ulik betydning avhengig av hvilke rammer de tolkes innenfor. Jeg vil i dette kapitlet ta en kritisk diskusjon med to slike modeller, som jeg kaller «kontrastmodellen» og «erstatningsmodellen».

Disse to modellene kan også anvendes på forholdet mellom jødedom og kristendom.⁵ Når vi i en norsk, kristen kontekst diskuterer landløftene, er det helt nødvendig at vi ikke bare har Midtøsten-konflikten som referanseramme, men også relasjonen mellom jøder og kristne. Dermed har jeg forklart tittelen på dette bidraget. Og siden det som oftest er den aktuelle konflikten som er underteksten når landløftene diskuteres, velger

jeg å legge hovedvekten på det som er blant kristen teologis aller eldste utfordringer, nemlig forholdet til jødedommen.⁶

Jeg skal innrømme at jeg lar meg provosere av teologiske ytringer om landløftenes fortsatte gyldighet – eller rettere sagt ugyldighet – som overhodet ikke tar inn at det er Guds løfter til *noen andre* vi snakker om. For å si det med Paulus: «løftene tilhører dem» (Rom 9,3). Det å insistere på at landløftene ble ugyldige i og med Kristus blir litt som om den bortkomne sønn, etter at han kom tilbake til faren og familien, skulle gi seg til å ha sterke og frimodige oppfatninger om den delen av arven som tilhørte hans eldre bror.

Det vi som kristne sier om landløftene, har altså implikasjoner for vårt syn på jødedommen. Og omvendt. Derfor bør kristen teologi være varsom i sin tilnærming til landløftene. Det sømmer seg ikke å hevde med styrke og ettertrykk at løftene er gått ut på dato, uten hensyn til de jøder som løftene angivelig ikke gjelder for. Og det sømmer seg omtrent like lite å plassere Israel i et skråsikkert teologisk system, der det jødiske folk reduseres til en brikke i et kristent endetidsbrettspill.⁷

Følgelig er landløftene et tema som kristne kanskje primært bør diskutere *sammen med jøder*. Da kommer det frem at vi angriper de samme tekstene og de samme problemstillingene ut fra til dels svært forskjellige innfallsvinkler og metoder. Min tilnærming til problematikken er preget av en referanseramme som er umiskjennelig kristen (nærmere bestemt: luthersk, norsk og «MFsk»), til tross for at jeg altså forsøker å ha jøder og jødedom i blikkfeltet.

Landløftene hinsides kontrastmodellen

Jødedommen som kristendommens kontrast og motstykke
Moderne bibelforskning har tradisjonelt forstått forholdet mellom jødedommen og kristendommen som en grunnleggende kontrast: Jødedommen var kristendommens motstykke, og kristendommen er jødedommens motsats. De to utelukker hverandre gjensidig.

Ifølge jødedommen på nytestamentlig tid var Gud fjern og utilgjengelig og jødene måtte gjøre seg fortjent til frelsen gjennom lovgjerner. I

motsetning til dette forkynte Jesus og hans disipler at Gud er en barmhjertig Far som frelser mennesker ved tro, uten gjerninger.

Spredte røster har hele veien protestert mot denne forståelsen av jødedommen på Jesu tid, men uten å få gjennomslag. Dette endret seg da Ed. P. Sanders leverte et omfattende angrep på den rådende oppfatningen i boken *Paul and Palestinian Judaism* fra 1977. Sanders hevder at jødedommen på nytestamentlig tid var langt bedre enn sitt rykte. Den kjennetegnes ikke av lov-trelldom og gjerningsrettferdighet, men av det Sanders kalte «coventantal nomism», en paktstroskapens lovfromhet som innebar at et liv etter Loven ikke var å forstå som en egenrettferdighetens frelsesvei, men uttrykte lydighet mot paktens vilkår. Troen på en nådig Gud og vissheten om at det finnes soning for synder var ikke kristne oppfinnelser, men tvert imot sentrale elementer i jødisk teologi på Jesu tid.

Sanders' syn på jødedommen har fått stort gjennomslag i forskningen. De siste tiårene har mye NT-forskning derfor utforsket sammenhengene og kontinuiteten mellom GT og NT og mellom jødedommen og kristendommen.⁸ Den gamle kontrastmodellen kommer imidlertid ofte til uttrykk i forkynnelsen, ikke sjelden i ganske grovkornet form. Til tider kan for eksempel det gammeltestamentlige gudsbilde og det nytestamentlige spilles ut mot hverandre på en måte som kan minne om den teologien som Markion forkynte i det andre århundre e.Kr. Markion hevdet at Jesu Kristi kjærlige Gud Fader var en annen enn GTs jødiske gud. Han mente at kirken burde forkaste GT, og utformet en NT-utgave angivelig rensset for jødiske impulser. Markions teologi ble forkjetret etter alle kunstens regler, men hans svært radikale kontrastmodell har levd videre i moderert form.

Mens Markion altså avviste GT i sin helhet, har den moderne bibelforskningen gjerne sett for seg at det skjedde et «syndefall» innenfor jødedommens religionshistorie: Det gamle Israels religion – fremfor alt representert ved de klassiske profetene – forfalt etter eksilet i Babylon, og ble til den loviske jødedommen som angivelig dominerer på nytestamentlig tid.

Kontrastmodellen og landløftene

Når det gjelder landløftene, vil kontrastmodellen innebære at GT og jødedommen representerer en «Skitt i verden, leve Israel!»-tankegang, og at

denne eksklusive og til dels militante og brutale nasjonalismen står i skarp motsetning til NTs og kristendommens grensesprengende og universalistiske budskap om kjærlighet og fred.⁹

En slik tilretteleggelse yter imidlertid ikke rettferdighet verken til GT eller til jødedommen på Jesu tid. GTs landteologi rommer både det nasjonalistiske og det universalistiske, både det brutale og det humane, både etnisk rensning og raus minoritetspolitikk. Og mangfoldet i jødedommen på Jesu tid var langt større enn man tradisjonelt har tatt høyde for. Det er selvsagt ikke slik at alle jøder på nytestamentlig tid – med unntak av Jesus og disiplene hans – var kompromissløse seloter.¹⁰ Slike religionshistoriske innsikter er det all grunn til å ta med oss når vi skal tenke helbibelsk om landløftene.

Universalistisk landløfteteologi i GT

I stedet for kontrastmodellen vil jeg anvende en kontinuitetsmodell, og følgelig lete etter motiver og tråder som kan følges fra GT til NT, slik at den kristne Bibelen får utfolde seg som et hele (jf. Matt 5,17–19). Da blir det tydelig at landløftene må forstås i sammenheng med det tapte paradiset (1 Mos 3) og det nye Jerusalem (Jes 65,17ff; jf. Åp 22), og at de følgelig fra første stund har en universell og grenseoverskridende karakter: Løftene om et land for Abrahams ætt (1 Mos 12,1–9; 15; 17,1–8) inngår i Guds plan for å føre menneskeheten tilbake til seg. «I deg skal alle slekter på jorden velignes» (1 Mos 12,3). Edens hage er i en viss forstand å finne i Israels land, nærmere bestemt på Sion (Sal 46,5–6). Dit skal folkeslagene komme for å møte Herren (f.eks. Jes 60,1ff), og der er hovedstaden på Guds nyskapt jord (Jes 66,18ff; jf. Åp 22). I følge GTs landteologi er landløftene delvis oppfylt i konkret forstand, delvis er de eskatologisk å forstå. De handler delvis om Israels folk, delvis om alle jordens folkeslag.¹¹

Denne dobbeltheten av det partikulære og det universalistiske kommer til uttrykk på en helt grunnleggende måte i det hebraiske språket. Ordet *haaretz* (bestemt form av *eretz*) betyr nemlig både «jorden» og «landet». Gud som skapte himmelen og *jorden* (*haaretz*), gir *landet* (*haaretz*) til Abrahams ætt. Løftene om et *land* for Israel har dermed hele

jorden innenfor blikkfeltet, og Guds kongsmakt over hele *jorden* har *landet* Israel som brennpunkt.

Ikke bare universalistisk landløfteteologi i NT

Det universelle perspektivet får en dominerende plass i NT. Hos Jesus handler det for eksempel mye om Guds rike, lite om det konkrete landet.¹² Det betyr imidlertid ikke at landet forsvinner helt ut av blikkfeltet. Saken er snarere den at man lett overser den kontinuiteten som faktisk finnes, fordi man henger fast i kontrastmodellen.

Det hevdes for eksempel at kontrasten mellom det nasjonale til det globale klart kommer til uttrykk i den tredje av saligprisningene i Bergprekenen: «Salige er de ydmyke, for de skal arve *jorden*,» heter det der (Matt 5,5; min utheving), mens det salmeverset som saligprisningen er bygget på, lyder slik: «Men de tålsomme skal arve *landet*» (Sal 37,11; min utheving). Problemet er bare at denne kontrasten mellom «landet» og «jorden» ikke gjenfinnes verken på hebraisk eller på gresk. I Sal 37,11 brukes det hebraiske ordet *aretz* (en form av *eretz*) som altså kan bety både «jord(en)» og «land(et)».¹³ Og i Matt 5,5 står det *tēn gēn* (akkusativ av *hē gē*), som også kan bety både «jorden» og «landet».¹⁴ Sammenligner vi Matt 5,5 med teksten i den greske GT-oversettelsen Septuaginta, ser vi at saligprisningen nærmest er for et sitat å regne.

Til tross for at Matt 5,5 altså inneholder et tydelig lån fra salmeverset i gresk utgave, som igjen er en presis oversettelse av den hebraiske teksten, er det mange som her mener å finne en grunnleggende forskjell mellom GT og NT.¹⁵

Når vi oversetter til norsk, må vi velge mellom «landet» og «jorden», og da finnes det gode grunner til å velge «landet» i Sal 37,9 og «jorden» i Matt 5,5.¹⁶ Men vi må likevel huske på at begge betydningsnyanser kan klinge med hele veien, og derfor kan man ikke bruke disse oversettelsesvalgene nærmest som bevis for at Jesus og NT representerer en radikal nyorientering i forhold til GT og samtidens jødedom. Det er i beste fall et sirkelargument, i verste fall sitatfusk. Uansett innebærer det at teksten blir overstyrt av kontrastmodellen.

Samme Gud i begge testamenter

Oppgjøret med kontrastmodellen og arven fra Markion er viktig i arbeidet for å forbedre relasjonen mellom jøder og kristne. I erklæringen fra den banebrytende Seelisberg-konferansen i 1947, som ledet til dannelsen av International Council of Christians and Jews (ICCJ), finner vi for eksempel følgende formaning som det aller første punktet: «Remember that One God speaks to us all through the Old and the New Testaments».¹⁷ Og i et ferskt dokument fra ICCJ konkretiseres dette på følgende måte: «By presenting the two Testaments in the Christian Bible as complementary and mutually affirming rather than antagonistic or inferior/superior.»¹⁸

For landløftenes vedkommende betyr dette at vi bør fremheve sammenhengen mellom den konkrete og den grensesprengende dimensjonen – både i GT og NT. Løftene om et konkret land til Israels folk inngår i Guds frelsesplan for hele menneskeheten – gjennom hele Bibelen.¹⁹

Landløftene hinsides erstatningsteologien

Mens Markion avviste GT, innebærer erstatningsteologien at GT omfattes, men tolkes på helt bestemte premisser: GTs frelsesløfter gjelder kirken, mens GTs domsord rammer jødene. Og mens Markion ble forkjetret, har erstatningsteologien (eller erstatningsmodellen; se distinksjon nedenfor) bredt nedslag i klassisk, kristen teologi.

Jødedommen som kristendommens preludium

Det er ikke helt lett å definere hva erstatningsteologi er, blant annet fordi det knapt er noen som vedkjenner seg denne merkelappen, og sier at «Jeg er erstatningsteolog». Erstatningsteologi er således et begrep som beherskes av denne teologiens kritikere. Følgelig bør det brukes edruelig og presist; det må ikke fungere som et uklart skjellsord, slik Nordhaug ganske riktig påpeker.²⁰ Oskar Skarsaune gir følgende definisjon:

Med erstatningsteologi forstår jeg *en teologi som lærer at kirken, i den nye pakts tid, erstatter Israel (=jødene) som Guds folk, en posisjon de bare hadde i den gamle pakts tid.* I denne definisjonen legges altså hovedvekten på

Guds-folk-begrepet. Til den nye pakt, som erstattet og avløste den gamle, svarer et nytt folk som erstattet og avløste det gamle.²¹

I dokumentet *Guds vägar – judendom og kristendom* fra Svenska kyrkan finnes følgende definisjon som også legger vekten på forståelsen av Guds folk, selv om terminologien er mer åpen:

«Ersättningsteologi» [är] tanken att kyrkan, det nya Israel, det nya förbundet, har ersatt det judiska folket, det gamla förbundet.²²

Når vi snakker om andre ting enn «Guds folk»-begrepet, for eksempel landløftene, kan det følgelig være hensiktsmessig å bruke betegnelsen «erstatningsmodell» i stedet for «erstatningsteologi».

Når det gjelder synet på jødedommen, heter det følgende i *Guds vägar*:

En konsekvens av ersättningsteologin har ofta blivit föreställningen att judendom altifrån kyrkans tillblivelse skulle grunda sig på ett *upphävt* kontrakt och således från Jesu framträdande vara en teologisk anakronism.²³

Skarsaune taler tilsvarende om at jødene ut fra erstatningsteologien «antas å ha kjørt inn på et frelseshistorisk sidespor eller blindspor. Der parkeres de, så å si, eller de fortsetter inn i et frelseshistorisk mørke og blir borte.»²⁴

Forskjellen mellom kontrastmodellen og erstatningsteologien er enkelt sagt følgende: Ut fra kontrastmodellen er GT og/eller jødedommen dårlig, mens det i følge erstatningsteologien ikke er noe galt med GT (når det tolkes rett), og jødedommen var bra så lenge det varte (men den tid er forbi). Dette uttrykkes i Jespers Svartviks definisjon:

Ersättningsteologi är uppfattningen att judendomen har varit en god og riktig religion, men att den vid en viss punkt i historien upphörde att vara detta, og då ersattes av kristendomen. Kristendomen är derfor allt det som judendomen en gång var, och troligen ännu mer.²⁵

Til tross for denne distinksjonen mellom kontrastmodellen og erstatningsteologien/-modellen, vil de i mange tilfeller opptre i en kombinasjon: GT og jødedommen var og er utilstrekkelig og dårlig, men ble (heldigvis) erstattet av noe nytt og bedre. Når jeg i denne fremstillingen har behandlet kontrastmodellen først, er det fordi jeg av systematiske grunner fant det hensiktsmessig å starte med den mest radikale modellen. Historisk sett har bibelforskningens negative syn på jødedommen kommet i forlengelsen av kirkens erstatningsteologi. Når jødedommen på Jesu tid innenfor bibelforskningen lenge ble betegnet som «senjødedommen», er det lett å se at erstatningsteologien – som gjør jødedom *etter* Jesus til noe irrelevant og misforstått – ligger som et premiss for den religionshistoriske terminologien.

Erstatning og kontrast eller bekreftelse og kontinuitet?

Dersom vi forsøker å formulere alternativer til erstatningsmodellen (og kontrastmodellen), kan det kaste nyttig lys over forholdet mellom GT og NT på en rekke områder, for eksempel:

- Tenker vi at GTs budskap erstattes av NTs budskap? Eller tenker vi at GTs budskap bekreftes, oppfylles og utfoldes i NT?
- Tenker vi at GTs renhets- og sabbatsforskrifter erstattes av Jesu radikale nestekjærlighetsetikk? Eller tenker vi at Jesu nestekjærlighetsetikk bygger på GTs nestekjærlighetsetikk, og at renhets- og sabbatsforskriftene fortsatt har gyldighet for Israels folk?
- Tenker vi at løftene til Israels folk erstattes av et universelt frelsesbudskap? Eller tenker vi at det universelle frelsesbudskapet forkynnes allerede i GT, og at løftene til Israel stadfestes i NT?
- Tenker vi at Jesu offer på Golgata erstattet tempelofringene? Eller tenker vi at Jesu offer bekrefter og gir gyldighet til tempelofringene, og at disse i og for seg kunne tenkes å ha fortsatt ut over de første førti årene etter Jesu død og oppstandelse?

Etter min oppfatning er erstatnings- og kontrastmodellene grovt overvurdert. Både bibelteologisk og systematisk-teologisk er det i utgangspunktet mer sakssvarende å fremheve kontinuiteten og sammenhengen mellom

testamentene og paktene fremfor kontrastene og bruddene. Jesus kom ikke med en *ny lære* (jf. Matt 5,17–19), men med en *ny tidsepoke*.

Av de fire eksemplene ovenfor, er det kun i det siste tilfellet jeg er usikker på om bekreftelsesmodellen er å foretrekke fremfor erstatningsmodellen. I Hebreerbrevet møter vi nemlig en offer- og tempelteologi som i hvert fall ved første øyekast synes å svare til en erstatningsmodell. Spørsmålet er imidlertid om den tradisjonelle tolkningen av dette skriftet kan utfordres og suppleres på dette punktet.²⁶ Det er videre grunn til å minne om at de første kristne – Paulus inkludert – sluttet opp om tempelkulten ifølge Apostlenes gjerninger (Apg 3,1; 21,17–26), og at Paulus forstår Jesu korsdød i lys av GTs soningsteologi (Rom 3,25) uten samtidig å påstå at tempelkulten dermed har mistet sin funksjon. Tvert imot nevner faktisk Paulus «tempeltjenesten» når han omtaler Israels folks privilegier i Rom 9,4–5. Jeg er derfor grunnleggende kritisk til å bruke sonings- og tempelteologien som brekkstang for å utvide erstatningsmodellen også til spørsmålet om landet, slik det ofte gjøres.²⁷

Én ting til bør sies i forbindelse med Rom 9,4–5: Det gjøres ofte et poeng ut av at landet eller landløftene ikke er nevnt i denne opplistingen.²⁸ Det er imidlertid en elementær argumentasjonsteoretisk innsikt at et slikt *argumentum e silentio* («argument fra taushet») har begrenset bærekraft. Hvis man likevel vil gjøre Paulus taushet her til et poeng, må man samtidig innrømme at det er langt mer påfallende at Paulus faktisk nevner tempeltjenesten.

Oppgjøret med erstatningsteologien – to dimensjoner

Oppgjøret med erstatningsteologien er påkrevd både av eksegetiske og bibelteologiske grunner og av historiske og moralske grunner. Kort sagt: Erstatningsteologien kommer ikke til rette med Romerne 9–11, og dens virkningshistorie skremmer.

Etter min mening kan det være klargjørende å betrakte oppgjøret med erstatningsteologien ut fra to dimensjoner, en ekklesiologisk og en religionsteologisk. I den første dimensjonen handler det om hvordan vi forstår kirken i relasjon til jødedommen, i den andre om hvordan vi forstår jødedommen i relasjon til kirken. Jeg vil mene at vi i norsk sammenheng

primært har forholdt oss til den ekklesiologiske dimensjonen, mens jeg i blant annet Sverige og Israel har opplevd et langt sterkere fokus på den religionsteologiske.

Det ekklesiologiske oppgjøret

Det ekklesiologiske oppgjøret med erstatningsteologien går blant annet ut på å være varsom med (erstatningsteologiske) uttrykksmåter som «det nye Guds folk», «det nye Israel», «det sanne Israel» og lignende.²⁹ Det handler videre om å forflytte det ekklesiologiske tyngdepunktet slik at forbindelsen og sammenhengen mellom Israel og kirken kommer i fokus. Selv pleier jeg å si at jeg reiste til Jerusalem i 1995 som kristen, og kom hjem som hedningkristen. Oliventre-metaforikken i Rom 11,16–24 er sentral i denne sammenhengen: Vi hedningkristne er som ville kvister podet inn på Israels tre, og det er ikke vi som bærer roten, men roten som bærer oss. Med utgangspunkt i blant annet Rom 1,16 er det nærliggende å beskrive kirken som et fellesskap av jøder og hedninger forenet i troen på Kristus.

Som en historisk og deskriptiv beskrivelse av urkirken er denne betegnelsen uproblematisk; som en normativ bestemmelse av nåtidens kirke er den mer omstridt. Det erfarer for eksempel Den Norske Israelsmisjon og dens samarbeidspartnere jevnlig. I norsk sammenheng har imidlertid Israelsmisjonen fått relativt bredt gjennomslag for at kirken må integrere Jesus-troende jøder i tenkningen om hva kirken er.

Det religionsteologiske oppgjøret

Det religionsteologiske oppgjøret med erstatningsteologien handler om å anerkjenne Guds fortsatte relasjon til Israels folk. Han har ikke forkastet sitt folk (Rom 11,1f); de er elsket for fedrenes skyld (Rom 11,28); barnekåret, herligheten, paktene, tempeltjenesten, løftene og fedrene tilhører dem, og fra dem stammer også Kristus (Rom 9,4–5). Men hva innebærer dette? Hvordan formulerer vi kirkens syn på jødene i positive ordelag?

Dette handler om å formulere andre syn på jødedommen enn dem vi har med oss fra for eksempel Augustin og Luther. Ifølge Augustin fylte jødene en teologisk rolle ved at deres ulykker fungerte som et bevis på kristendommens sannhet og en anskueliggjøring av Guds vrede. Derfor skulle

det kristne storsamfunnet ta vare på jødene og sørge for at de hadde det sånn passe dårlig. De skulle med andre ord være både beskyttet og avskydd. Ifølge den eldre Luther fantes det derimot ingen rolle for jødene å spille, og det var følgelig ingen grunn til å ta vare på dem.³⁰

Det beste alternativet til Augustin og Luther finner jeg hos superintendenten til kong Fredrik den store av Preussen. Da den relativt fritenkende kongen spurte etter et bevis på Guds eksistens, skal superintendenten ha svart følgende: «Jødene, deres majestet!»³¹ I forlengelse av dette har blant andre Jesper Svartvik tatt til orde for at vi kan forstå jødedommen i sakramentale kategorier, som et synlig tegn på Guds usynlige nåde.³²

Landløftene og oppgjøret med erstatningsteologien

For landløftenes vedkommende betyr dette religionsteologiske oppgjøret med erstatningsteologien at vi ikke bør sette en strek over GTs løfter om et konkret landområde for Israels folk, til tross for at NT primært fokuserer på landløftenes universelle dimensjoner. Den som forsøker å gå jødedommen i møte, vil oppleve at man må gå omveier for å komme utenom forbindelsen mellom folket og landet.

En erstatnings- og kontrastmodell vil typisk innebære at landløftene oppfylles i Kristus i form av *noe annet enn* et land for Israels folk, altså at den universelle oppfyllelsen kommer *i stedet for* den konkrete geografiske. Ut fra en bekræftelses- og kontinuitetsmodell er det derimot nærliggende å tenke at løftene oppfylles som *noe mer enn* et land for Israels folk, altså at den universelle oppfyllelsen kommer *i tillegg til* den konkrete geografiske.³³

Nordhaug gjør for eksempel bruddet og diskontinuiteten mellom GT (representert ved tempeltjenesten og landløftene) og NT (Jesus og det universelle) til fundament og utgangspunkt: «Trenger vi egentlig noen tekst i NT som direkte opphever landløftet til Israel, når dette uansett er den nærliggende konsekvens av en kristologisk forståelse av løftene?»³⁴ Lar man derimot kontinuiteten og sammenhengen mellom testamentene være utgangspunktet, vil spørsmålet være følgende: *Trenger vi egentlig noen tekst i NT som direkte stadfester landløftet til Israel, når dette uansett er den nærliggende konsekvens av at Gud er trofast og ikke har forkastet sitt folk?*

I Romerne 9–11 er Paulus tydelig på at Gud ikke har forkastet sitt folk, ikke trukket tilbake sine løfter og ikke brutt sin pakt. Løftet om etterkommere for Abraham oppfylles generasjon for generasjon i det jødiske folk. Det er vanskelig å finne noen teologisk logikk i at løftet om et land for dette folket ikke har en tilsvarende, fortsatt gyldighet. I sin ytterste konsekvens kan et slikt syn innebære at det teologisk sett er «feil» at jødene de siste drøyt hundre årene har vendt tilbake til sine forfedres land i stort tall, at de teologisk sett burde leve i diaspora inntil Herrens dag. Det er solid hevd for slike synspunkter i kirkens historie, men det kan vel knapt sies å være god kristen teologi i dag.

Sammenhengen mellom oppgjøret med erstatningsteologien og forståelsen av landløftene kommer til uttrykk i følgende utsagn fra Den lutherske europeiske kommisjon for kirke og jødedom (LEKKJ) i 1990:

Gud har utvalgt Israel som sitt folk. Denne utvelgelsen er ikke opphevet. Den blir endog fornyet og bekreftet i Det nye testaments bekjennelse av Jesus, at han er Messias som er kommet. Israel blir ikke erstattet av kirken.

Vi tror at Gud i sin trofasthet har ledet sitt folk Israel gjennom historien, og har bevart dem som folk gjennom den jødiske trostradisjonen. I hjemkomsten til deres fedres land, ser vi et tegn på Guds paktstroskap.³⁵

I det siste avsnittet gjøres det et nokså djervt forsøk på å tolke jødernes historie i to tusen år etter Kristus. Tolkningen av jødernes tilbakevending til Israels land er relativt vanlig og selvsagt det mest brennbare i vår sammenheng.³⁶ Den foregående setningen om at Gud har bevart jødene ved hjelp av jødedommen, er imidlertid vel så interessant religionsteologisk sett.

Landløftene og Midtøsten-konflikten

Jeg har i det foregående argumentert for at vi ikke bør annullere løftene om et konkret land for Israels folk på bibelteologiske premisser. Men hva betyr dette med tanke på staten Israel og den aktuelle konflikten med palestinerne?

Et ja til landløftenes fortsatte gyldighet innebærer for noen en ensidig og ukritisk støtte til staten Israel, en neglisjering av folkerett og menneskerettigheter, og i verste fall et ønske om etnisk rensing av den palestinske befolkningen. Problemet er da etter min mening ikke den prinsipielle, bibelteologiske forståelsen av landløftene. Det problematiske ligger delvis i måten løftene overføres til et politisk program på, som så fremføres med skråsikkert og til dels kjølig distanse til palestinske lidelser. Dette kommer jeg tilbake til nedenfor. Problemet består også i at man stirrer seg blind på landløftene, og overser andre sider ved Bibelens budskap med relevans for vår holdning til konflikten mellom Israel og palestinerne.

Flere bibelteologiske innganger

Riktignok inneholder GT en rekke oppfordringer til etnisk rensing og folkemord (særlig i Josvas bok), men andre steder i GT utfoldes en human og inkluderende minoritetspolitikk.³⁷ Det bibelske Israel var alltid et flerkulturelt samfunn med religiøse minoriteter. Selv ikke ved utgangen av Egypt var folket «etnisk rent», skal vi tro fortellingen i Andre Mosebok: «De var omkring 600 000 mann til fots, foruten kvinner og barn. Mange slags mennesker fulgte med dem» (2 Mos 12,37–38). Dette er et vers som tillegges betydelig vekt i jødisk tradisjon.

GTs idealer for behandlingen av de fremmede er i det hele tatt et nærmere studium verdt: De skal ikke undertrykkes, men vises omsorg og behandles som landsmenn. «Du skal elske ham som deg selv. For dere har selv vært innflyttere i Egypt» (3 Mos 19,33–34, jf. f.eks. 2 Mos 22,21; 3 Mos 19,10; 5 Mos 10,17–20). Den samme jussen skal gjelde for innflyttere som for innfødte (3 Mos 24,22; 5 Mos 24,14f). Dette gjelder også for odelsretten til landet når folket vender tilbake etter å ha vært i eksil:

Dere skal dele dette landet mellom dere, mellom stammene i Israel. Dere skal fordele det som eiendom mellom dere og innflytterne som bor blant dere og har fått barn blant dere. De skal være for dere som innfødte israelitter. Sammen med dere skal de få tildelt eiendom blant Israels stammer. I den stammen hvor innflytteren bor, skal dere gi ham eiendom, sier Herren Gud. (Esek 47,21–23)

Selv om terminologien («innflyttere» kontra «innfødte») ikke svarer til dagens virkelighet (og heller ikke representerer fullgode gjengivelser av de hebraiske termene *ger* og *ezrach*), finnes det her en gammeltestamentlig modell for et ja til både jøders og palestineres rett til landet.

Landløfter, politikk og historietolkning

Som luthersk teolog tenker jeg at den såkalte toregimentslæren er anvendbar også i Midtøsten: Gud styrer verden på to måter (gjennom to regimenter), gjennom politiske myndigheter (det verdslige regiment) og gjennom kirken (det åndelige regiment). I politikken er det fornuften som er avgjørende, mens Guds ord er avgjørende i kirken. Politikk skal med andre ord ikke utøves med Bibelen i hånd. Moderne landegrensler skal ikke tegnes med GT som avgjørende norm, og spørsmålet om en to-statsløsning må behandles som et politisk spørsmål, ikke et teologisk.

Slik jeg ser det, må oppfyllelsen av løftene være Guds egen sak – hvor og når og hvordan han vil. Vi kan ikke ta den saken i egne hender og gjøre den til et politisk program som setter demokratiske og diplomatiske spilleregler, folkerett og menneskerettigheter ut av kraft.

Innenfor mitt teologiske univers er det meget vanskelig – for ikke å si umulig – å avlese Guds handlinger i vår konkrete historie, både på det personlige plan og i det nasjonale og globale. Jeg tror at Gud er historiens herre, men for meg hører det teologiske perspektivet på historien primært hjemme i bønnens verden. Vi ber om at Gud må lede jordens folk og nasjoner, vi ber for kongehus og politisk lederskap, og vi ber om fred for Jerusalem (Sal 122). Men jeg tolker verken oljefunn i Nordsjøen eller kursfall på Børsen som uttrykk for Guds inngripen. Og jeg tolker ikke 22. juli 2011 som Guds straff over Norge eller Arbeiderpartiet, ei heller som en guddommelig advarsel.

Denne tilbakeholdenheten mener jeg må ligge til grunn også om vi vil forsøke å tolke begivenhetene i Midtøsten i teologiske termer. Når jeg er tilbøyelig til å oppfatte jødernes tilbakevending til Israels land som et tegn på Guds troskap, er det med betydelige forbehold og mye usikkerhet. Jeg er sørgelig klar over at mange palestinere kan såres og provoseres av et slikt teologisk synspunkt, akkurat slik Utøya-ofre og -etterlatte reagerer på

tanken om at 22. juli 2011 skulle være Guds verk. Og flere av mine israelske venner vil slett ikke være med på at det er Gud som har ført dem tilbake til landet, fordi det lett leder til tanken at det også var Gud som førte deres slektninger inn i gasskamrene.

Teologiserende Israel-kritikk

Det er imidlertid ikke bare Israels støttespillere som bør være varsomme med å teologisere konflikten. Det samme gjelder for Israels kritikere. I den senere tid har jeg sett flere som griper til gammeltestamentlige tekster om at Gud lønner Israel hvis de er lydige mot hans vilje, og straffer dem dersom de er ulydige (f.eks. 5 Mos 30). Slike tekster brukes som en advarende pekefinger mot staten Israels politikk, til tross for at denne tenkningen om at man får som fortjent, problematiseres både i GT (f.eks. Sal 73 og Jobs bok) og NT (f.eks. Joh 9,1–3).

Det å hevde at landløftene konkret forstått er opphevet i og med Kristus, er selvsagt akkurat like mye av en teologisering som å påstå at de fremdeles er gyldige. Det er dessuten et beklagelig faktum at erstatningsteologien i sin klassiske og grovkornede utgave lever i beste velgående i flere palestinske kirker, og det samme gjelder flere andre elementer i kirkens antijødiske arv. Dette kommer blant annet til uttrykk i påskeliturgiene. I nyere teologisk tenkning fra palestinsk side unnlater man gjerne å anerkjenne jødernes tilknytning til landet, ikke bare på teologiske premisser, men også på historiske. Helt til topps i Den palestinske selvstyremyndigheten påstås det endog at jødene aldri har hatt noe tempel i Jerusalem. Det er etter min mening uttrykk for en helt misforstått solidaritet dersom vi ikke protesterer høyt og tydelig også mot slik teologi og historieskriving.

Som alle andre land og konflikter?

Det hevdes ofte at staten Israel bør behandles som en hvilken som helst annen stat og at Midtøsten-konflikten bør behandles som en hvilken som helst annen regional konflikt. Dette er et kritisk anliggende som har mye for seg. Landløfteteologien må ikke brukes til å underkjenne palestinernes rettigheter, og moderne landegrenser skal som tidligere nevnt ikke tegnes med GT som avgjørende norm. På den annen side bør man være svært forsiktige

med å uttrykke kritikk mot staten Israels politikk i et teologisk språk som ikke anvendes i forbindelse med andre politiske konflikter.

Selv om det altså generelt er all grunn til å tone ned den bibelteologiske diskursen og styrke den politiske og folkerettslige, tror jeg imidlertid ikke at dette kan være en konsekvent strategi fra kirkelig hold. Staten Israel er i stor grad basert på en teologisk idé, og det vil alltid være mange som henter sine argumenter og sitt engasjement fra bibelske tekster. Slik sett er ikke Israel som alle andre stater, og konflikten ikke som alle andre konflikter. Strategien må vel heller være å se an tid, sted og situasjon, og forsøke å bruke Bibelen og teologien konstruktivt til å fremme forståelse, rettferdighet og fred.

Denne muligheten mener jeg at man langt på vei forspiller dersom man avviser at landløftene fortsatt har gyldighet for Israels folk. For hvordan skal man – gitt at forholdene ellers ligger til rette for det – kunne gå inn i en troverdig dialog med jøder om Guds vilje og krav i følge Bibelen, dersom man samtidig på erstatningsteologisk vis hevder at tiden er ute for Guds løfter til Israels folk?

Landteologien i *Kairos Palestina*

Avslutningsvis vil jeg vende tilbake til det palestinske kairosdokumentet og knytte noen kommentarer til den landteologien som presenteres i KD 2.3:

Vi tror at landet vårt har et universelt oppdrag. I denne universaliteten utvides betydningen av løftene, landet, utvelgelsen og Guds folk til å inkludere hele menneskeheten, og det må begynne med alle mennesker i dette landet. I lys av Bibelens lære har landløftet aldri vært et politisk program, men heller forspillet til å fullføre universell frelse. Det var innledningen til oppfyllelsen av Guds rike på jord.

At landløftet er tett forbundet med Guds frelsesplan, er noe jeg selv har betont ovenfor. Jeg har imidlertid innvendinger mot den ensidige betoningen av det universelle og mot måten landløftet omtales i fortid, som et for lengst ferdigspilt forspill til frelsen. Bak slike formuleringer skimtes både

kontrast- og erstatningsmodellen, selv om slikt tankegods ikke uttrykkes veldig eksplisitt.

Mens dokumentet naturlig nok og med full rett insisterer på at palestineres tilstedeværelse i landet «ikke [er] tilfeldig, men snarere dypt rotfestet i landets historie og geografi» (KP 2.3.2), gis det ingen tilsvarende anerkjennelse av jødernes tilknytning til det samme landet – ikke teologisk og heller ikke historisk.

Når vi leser *Kairos Palestina*, må vi ta høyde for at det er en del ting det ikke passer seg å si i en palestinsk, kristen kontekst. Og en del ting som man bare er nødt til å si. Men det er skuffende at dokumentet tilsynelatende ikke gjør noe seriøst forsøk på å komme i dialog med de jødiske landteologiene som er åpne for en slik dialog.

Dette illustrerer noe jeg oppfatter som et generelt trekk ved dokumentet: Det bygger mange broer, men river noen. Det rekker ut mange hender, men også noen knyttnever. Dokumentet er polyfont – det taler med flere stemmer. Til dels er det motsetningsfullt. Det meste av dokumentet gir jeg gjerne min tilslutning til, men enkelte passasjer både provoserer og opprører. Dette skyldes trolig at det finnes til dels helt grunnleggende uenigheter forfatterne imellom. Det å ta stilling til dokumentet, blir følgelig ikke et enkelt spørsmål om ja eller nei, for eller mot. Det handler om å ta ulikt stilling til ulike stemmer i ett og samme dokument.

Litteratur

- A Time for Recommitment: The Twelve Points of Berlin*. 2009. International Council of Christian and Jews. http://www.iccj.org/redaktion/upload_pdf/201011271429260.BThesen_engl_kompl.pdf.
- An Address to the Churches: The Ten Points of Seelisberg*. 1947. International Conference of Christians and Jews. <http://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/ecumenical-christian/567-seelisberg>.
- Brueggemann, Walter 1978. *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. London: SPCK. 2. utg. 2002, Minneapolis: Fortress, 2002.
- Burge, Gary M. 2003. *Whose Land? Whose Promise? What Christians are Not Being Told about Israel and the Palestinians*. Cleveland: Pilgrim.

- Burge, Gary M. 2010. *Jesus and the Land: The New Testament Challenge to «Holy Land» Theology*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Chapman, Colin 2002. *Whose Promised Land?* 3. utg. med undertittelen *The Continuing Crisis over Israel and Palestine*. Oxford: Lion. 1. utg. 1983; 2. utg. 1992.
- Davies, W. D. 1974. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. Berkeley: University of California Press. Gjenoptrykk 1994, Sheffield: JSOT Press.
- Erklæring om møte mellom lutherske kristne og jøder*. 1990. Den lutherske europeiske kommisjon for kirke og jødedom, vedtatt på årsmøtet i Driebergen i Nederland. <http://www.jrelations.net/Erkl%E4rung+zur+Begegnung+zwischen+lutherischen+Christen+und+Juden.1345.0.html?L=2>. Jeg har fått den norske teksten fra Den norske Israelsmisjon.
- Gerdmar, Anders 2009. *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*. Leiden: Brill.
- Guds vägar: Juedom och kristendom*. 1999. Svenska kyrkans utredningar 1999:1. Uppsala: Svenska kyrkan. Antatt av Kyrkomötet 2001. <http://www.svenskakyrkan.se/km-2001/skrivelser/2001-5/KsSkr2001-5bil1.shtml>. Gjengitt bl.a. i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2003: 114–121 (eng. overs. s. 122–129).
- Habel, Norman C. 1995. *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies*. Minneapolis: Fortress.
- Haaland, Gunnar Blogg på Verdidebatt. <http://www.verdidebatt.no/gunnar67/>.
- Haaland, Gunnar 2010. «Løftene og landet». *Vårt land* 19.11 s. 41–41.
- Haaland, Gunnar 2011a. «Landløftene nok en gang». *Vårt land* 04.01 s. 24.
- Haaland, Gunnar 2011b. «Sionisme og landløfter». *Luthersk Kirketidende* 146 nr. 9. s. 263–267.
- Haaland, Gunnar 2011c. «Paulus og jødedommen». *Luthersk Kirketidende* 146 nr 11. s. 222–224.
- Haaland, Gunnar 2011d. «Fra Paulus og tilbake til landløftene». *Luthersk Kirketidende* 146 nr. 13 s. 372–373.
- Haaland, Gunnar 2011e. «Bibelens landløfter: Kontrast eller sammenheng mellom GT og NT?». *Misjonsblad for Israel* 184 nr. 4 s. 22–23.
- Haaland, Gunnar 2011f. «Oppgjøret med erstatningsteologien». *Misjonsblad for Israel* 184 nr. 5 s. 20–21.
- Haaland, Gunnar 2011g. «Løftenes fortsatte oppfyllelse». *Misjonsblad for Israel* 184 nr. 6 s. 18–19.

- Haaland, Gunnar 2012. «Landløftene og Midtøsten-konflikten». *Misjonsblad for Israel* 185 nr. 1 s. 18–19.
- Kellenbach, Katharina von 1994. *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*. Atlanta: Scholars Press.
- Larsson, Göran 1988. *Judarna Ers Majestät!* Jerusalem: Jerusalem Center for Biblical Studies and Research.
- Marchadour, Alain og David Neuhaus 2007. *The Land, the Bible, and History: Toward the Land That I Will Show You*. New York: Fordham University Press.
- Munayer, Salim J. og Lisa Loden (red.) 2012. *The Land Cries Out. Theology of the Land in the Israeli-Palestinian Context*. Eugene: Cascade Books.
- Mæland, Jens Olav 2009. *Glemt av sine egne: Rapport fra de kristnes situasjon i Det hellige land*. Oslo: Avenir.
- Mæland, Jens Olav 2011a. «'Landløftene' i GT: Korleis blir dei tyda av Jesus og apostlane». *Luthersk Kirketidende* 146 nr. 8. s. 222–228.
- Mæland, Jens Olav 2011b. «Skal 'Davids falne hytte' gjenreisast? Svar til Gunnar Haaland». *Luthersk Kirketidende* 146 nr 10. s. 296–298.
- Mæland, Jens Olav 2011c. «Heldt Paulus seg 'innenfor rammen av sin tids jødedom'? Sluttreplikk til Gunnar Haaland». *Luthersk Kirketidende* 146 nr. 12 s. 346–347.
- Nordhaug, Halvor 2010a. «Hvordan bør kristne forholde seg til konflikten i Midt-Østen?» http://sabeelnorge.org/images/Artikler/Midtosten_NLA.html.
- Nordhaug, Halvor 2010b. «Landet og løftene». *Vårt Land* 08.11.2010 s. 22–23.
- Nordhaug, Halvor 2010c. «Erstatnings- eller oppfyllelsesteologi?» *Vårt Land* 29.11.2010 s. 19.
- Sandnes, Karl Olav 1996. *I tidens fylde: En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther.
- Sanders, Ed. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM, 1977.
- Skarsaune, Oskar 1998. «Staten Israel i lys av Bibelens landløfter». Side 149–172 i *Israel 50 år*, redigert av Nils Jakob Tønnesen. Oslo: Luther.
- Skarsaune, Oskar 1999. «Hva er 'erstatningsteologi'?» Upublisert manus fra foredrag på Det teologiske Menighetsfakultet, 20.10.
- Skarsaune, Oskar 2009. «Does the Letter to the Hebrews Articulate a Supersessionist Theology? A response to Richard Hays». Side 174–182 i *The Epistle to the Hebrews and Christian theology*, redigert av Richard Bauckham, Daniel Driver, Trevor Hart og Nathan MacDonald. Grand Rapids: Eerdmans.
- Svartvik, Jesper 1998. «Ersättningsteologins historiska bakgrund». *Nordisk judaistik* 19 s. 89–108.

- Svartvik, Jesper 2001. *Skriftens ansikten: Konsten att läsa mellan raderna*. Lund: Arcus.
- Svartvik, Jesper 2006. *Bibeltolkningens bakgator: Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*. Stockholm: Verbum.
- Svartvik, Jesper 2011. «Reading the Epistle to the Hebrews without Presupposing Supersessionism». Side 77–91 i *Christ Jesus and the Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships*, redigert av Philip A. Cunningham, Joseph Sievers, Mary Boys, Hans Hermann Hendrix og Jesper Svartvik. Grand Rapids: Eerdmans.
- Svensk Exegetisk Årsbok* 2004. Årgang 69. Temanummer om «Bibeltolkning och antisemitism».
- Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2003. Årgang 79 nr. 3 s. 113–168. Temanummer om Svenska kyrkans dokument «Guds vägar – judendom och kristendom».
- Zetterholm, Magnus 2009. *Approaches to Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*. Minneapolis: Fortress.
- Walker, Peter 2000. «Listening to the Apostles: An Interpretation of the Land in the New Testament». Side 107–135 i *The Bible and the Land: An Encounter*, redigert av Lisa Loden, Peter Walker, Michael Wood. Jerusalem: Musalaha.
- Ådna, Jostein 2002. «Landløftet for Israel i Bibelen». *Norsk tidsskrift for misjon* 56 s. 247–262.

Sluttnoter

- 1 Grunnarbeidet med dette kapitlet ble gjort mens jeg var gjesteforsker ved Svenska teologiska institutet i Jerusalem 2010–11, med stipend fra Barbro Osher Pro Suecia Foundation. Kapitlet baserer seg på en rekke blogginnlegg på Verdiddebatt i januar 2011 samt fire kortere artikler i *Misjonsblad for Israel* høsten og vinteren 2011–12 (Haaland 2011e; Haaland 2011f; Haaland 2011g; Haaland 2012).
- 2 Nordhaug 2010b:22.
- 3 Se f.eks. Mæland 2011a; Mæland 2011b; Walker 2000; Chapman 2002:150–190; Burge 2010.
- 4 Se f.eks. Mæland 2011a:225; Chapman 2002:130–132, 135–136; Burge 2010:3–9, 123–124.
- 5 I en innflytelsesrik studie av antijødiske tendenser innenfor feministteologisk litteratur, fremhever Katarina van Kellenbach (1994) «antithesis» (jødedommen som kristendommens motsetning, jf. kontrastmodellen) og «prelude» (jødedommen som et forspill/forstadium til kristendommen, jf. erstatningsmodellen) som to hovedmotiv i kirkens antijødiske arv. Det tredje hovedmotivet i hennes analyse er «scapegoat». Van Kellenbachs treleddede analysemodell videreføres blant annet i Svartvik 2006.

- 6 Relasjonen mellom jødedom og kristendom har stått langt høyere på den teologiske agendaen i f.eks. Sverige enn i Norge. Se f.eks. *Guds vägar* 1999; *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2003; *Svensk Exegetisk Årsbok* 2004; Larsson 1988; Svartvik 2001; Svartvik 2006; Gerdmar 2009; Zetterholm 2009. Blant mange aktuelle bøker om landløfter og landteologi er det Marchadour og Neuhaus 2007 samt enkelte bidrag i Munayer og Loden 2012 som mest innsiktsfullt og samvittighetsfullt tematiserer relasjonen mellom jødedom og kristendom.
- 7 Det ville føre for langt å ta en diskusjon i dette kapitlet med f.eks. dispensasjonalistisk bibeltolkning og bibelbruk. Se Jens Olav Mælands analyse i denne boken, som jeg i hovedsak slutter meg til.
- 8 Svartvik 2006; Gerdmar 2009; Zetterholm 2009 gir gode innføringer i denne tematikken.
- 9 Nyere fremstillinger av landteologien i NT bygger ikke sjelden på klassikeren Davies 1974, som altså er skrevet før Sanders fikk gjennomslag for et mer positivt syn på jødedommen. Kontrastmodellen preger følgelig f.eks. Walker 2000; Burge 2010. Mæland (2011a:226; 2011b:297–298) har nylig omtalt landteologien som et grunnleggende konflikttema i forholdet mellom fariseerne og de første kristne og en avgjørende årsak for Paulus' forfølgelse av de kristne. Den førkristne fariseeren Paulus var i følge Mæland en voldelig representant for en «partikularistisk» og «sionistisk» landteologi og dermed en direkte forløper for dagens mest ytterliggående, nasjonalreligiøse jødiske sionister. Dette bildet av den førkristne Paulus er helt uten dekning i faglitteraturen og gjenfinnes heller ikke i Mælands bok (2009).
- 10 Se Haaland 2011b; Haaland 2011c; Haaland 2011 d.
- 11 Den kanskje mest innflytelsesrike analysen av landteologien i GT er Brueggemann 1978/2002. Se også f.eks. Habel 1995.
- 12 Se f.eks. Davies 1974.
- 13 I bibelhebraisk er den bestemte artikkel ofte utelatt i poetiske tekster.
- 14 Eksempler fra NT på at *hē gē* betyr «landet» finnes bl.a. i Matt 2,21f («Israels land»); 27,45par; Luk 4,25; 21,23; Ef 6,3. Oversettelsen «landet» kan også vurderes i f.eks. Matt 5,13; 10,34par; Jak 5,17f.
- 15 Se f.eks. Nordhaug 2010a; Mæland 2009:155; Mæland 2011a:225; Mæland 2011b s. 298.
- 16 Dette er imidlertid ikke et opplagt og udiskutabelt valg. Davies (1974 s. 359–362) holder flere muligheter åpne, og Burge (2010 s. 33–35) lander på «the land».
- 17 *An Address to the Churches* 1947.
- 18 *A Time for Recommitment* 2009 pkt. 1.
- 19 En slik kontinuitetstenkning utfoldes langt bredere og mer detaljert i Skarsaune 1998.
- 20 Nordhaug 2010b.
- 21 Skarsaune udatert s. 1.

- 22 *Guds vägar* 1999:13; *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2003:117.
- 23 *Guds vägar* 1999:13; *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 2003:117.
- 24 Skarsaune 1999:1.
- 25 Svartvik 1998:89 (original utheving).
- 26 Se f.eks. Skarsaune 2009; Svartvik 2011.
- 27 Se f.eks. Nordhaug 2010a; Nordhaug 2010b; Nordhaug 2010c; Mæland 2011a:226–227; Mæland 2011b:297; Walker 2000:108–109.
- 28 Se f.eks. Ådna 2002:255; Nordhaug 2010b; Mæland 2011a:226 (som her synes å bygge på Walker 2000:111); Davies 1974:167–168.
- 29 Det eneste mulige forbildet i NT for slike uttrykksmåter er «Guds Israel» i Ef 6,16. Det er imidlertid mulig at Paulus ikke sikter til den kristne menighet, men til det jødiske folk eller mer spesifikt til de jødekrystne. Se drøfting f.eks. i Sandnes 1996:255–257.
- 30 Se f.eks. Svartvik 2006:71–83.
- 31 Se Larsson 1988.
- 32 Se f.eks. Svartvik 2006:150. Svartvik siterer kardinal Walter Jasper, som uttrykte seg slik i en tale om jødisk–kristne relasjoner: «Judaism is as a sacrament of every otherness that as such the Church must learn to discern, recognize and celebrate».
- 33 Se Haaland 2011g for mer utførlig argumentasjon.
- 34 Nordhaug 2010b.
- 35 *Erklæring om møte mellom lutherske kristne og jøder* 1990, pkt. 3 og 4.
- 36 Skarsaune 1998 argumenterer overbevisende for en slik posisjon.
- 37 De fleste fremstillinger av landløfteproblematikken er fylldige og gode på denne tematikken. Se f.eks. Skarsaune 1998; Ådna 2002.