



Den norske kirke i møte med jødedom og jøder

En kritisk gjennomgang med vekt på historiske,
teologiske og menneskerettslige perspektiver

En utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet og Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2024





Den norske kirke i møte med **jødedom og jøder**

En kritisk gjennomgang med vekt på historiske,
teologiske og menneskerettslige perspektiver

En utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet og
Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2024

Innhold

Forord ... 9

1

Innledning ... 11

Et behov for endring ... 11

Del av en større kirkelig nyorientering ... 11

Dagens utgangspunkt ... 12

Utvalgets oppdrag ... 13

En kontekstuell tilnærming: Kristendom og jødedom i Norge ... 14

En selvkritisk tilnærming: Menneskeverd og menneskerettigheter ... 16

Utvalgets sammensetning ... 16

Et arbeid som aldri tar slutt ... 17

Utredningens oppbygning ... 17

2

Antisemittisme – en historisk skisse frem til dagens forsøk på definisjoner ... 20

Antisemittisme – et samlebegrep: skiftende former og seiglivet idé ... 21

Fra et religiøst til et sekularisert antisemittisk språk ... 22

Fra intern polemikk til «tidløse» vesensbeskrivelser ... 22

«Ikke drep dem, men spre dem» ... 23

Troens fiender ... 24

En tidlig, kirkelig antisemittisme begrunnet med «natur» ... 25

Luther og spørsmålet om virkningshistorie ... 27

Et begrepshistorisk perspektiv på moderne antisemittisme ... 29

Et idéhistorisk perspektiv på moderne antisemittisme ... 31

Antijudaisme eller antisemittisme? ... 34

Holocaust som vendepunkt, men ikke sluttpunkt. Fem diskursive felt, hvor antisemittisme kommer til uttrykk i dag ... 36

Kommunikasjonslatens og mer subtile former for antisemittisme ... 36

Sekundær antisemittisme ... 38

Israel-relatert antisemittisme ... 39

Antisemittisme i den arabiske og muslimske verden ... 42

Høyreekstremisme og normalisering av antisemittisme ... 43

Antisemittisme på den politiske venstresiden ... 44

Norske jøders opplevde antisemittisme: ekstreme trusler og normaliserte troper ... 45

Hva er antisemittisme? Uenighet om definisjoner ... 47

Kampen om definisjonen ... 47

EUMCs arbeidsdefinisjon ... 48

IHRAs arbeidsdefinisjon ... 49

Jerusalem Declaration on Antisemitism ... 50

Oppsummering: Kjennskap til det antisemittiske språket er nødvendig for å gjenkjenne fenomenet ... 53

3

Den norske kirke og jøder: 1814–2021 ... 55

1800-tallet ... 55

«Jødeparagrafen» 1814 ... 55

Opphevelsen 1842–1851 ... 57

«Jødedom» og religionskritikk, eksemplet Heuch og Brandes ... 59

Et blikk på noen kirkelige tidsskrifter ... 60

Mellomkrigstiden: Økende antisemittisme og frykten for bolsjevisme og ateisme ... 63

Sions vises protokoller og Marta Steinsvik ... 63

Noen toneangivende teologer i Den norske kirke – mellom antisemittisme og likegyldighet ... 64

Israelsmisjonen – mellom antisemittisme og sympati ... 69

Krigen: Motstand, forsømmelse og for sen tydelighet ... 71

Slutten av 1940-tallet: Et manglende oppgjør og opprettelsen av staten Israel ... 76

Et manglende oppgjør etter Holocaust ... 76

Kirkelige holdninger til opprettelsen av staten Israel ... 77

1950–70-tallet: Landet som elsket Israel ... 80

1980–90-tallet: Økt polarisering og økt vennskap ... 83

2000-tallet: I spennet mellom styrket dialog og økt kritikk av Israels okkupasjon ... 88

Styrket institusjonalisert samarbeid og økt oppmerksomhet om kirkens problematiske arv ... 88

Også økt polarisering ... 91

Oppsummering: Ikke et tilstrekkelig oppgjør ... 94

4

Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid i Norge og Midtøsten ... 97

Fremveksten av det økumeniske menneskerettighetsengasjementet i Den norske kirke ... 97

Nasjonalt arbeid med menneskerettigheter og tros- og livssynsdialog i Norge ... 102

Det nasjonal Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL, 1996–) ... 103

Religions- og livssynslederforum, uavhengig nettverk administrert av STL (2008–) ... 105

Det lokale STL Trondheim (2008–) ... 105

Dialogsenteret Emmaus/Kirkelig Dialogsenter Oslo (1991/2010–)

og Kirkelig Dialogsenter Trondheim (2018–) ... 106

Abrahams barn/Abrahams Forum ... 107

Kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Mellomkirkelig råd ... 108

Jødisk religiøs praksis og Den norske kirke: Religionsfrihet versus andre rettigheter ... 110

Omskjæring (*brit milah*) ... 110

Sjekting (*schächting*) ... 110

Helligdager ... 111

En gjennomgang av uttalelser fra Bispemøtet og Mellomkirkelig råd ... 115

Utvalgets oppsummering: Sterkere fokus gir økt ansvar ... 119

5 En drøfting av omstridte eksempler fra Den norske kirkes Israel-Palestina-engasjement ... 122

Antisemittisme og kritikk av israelsk politikk ... 122

Noen problematiske eksempler fra kirkelig kritikk av israelsk politikk ... 123

a) Bruk av kristne symboler og bibelske motiver ... 123

b) Referanser til andre verdenskrig og tysk okkupasjon i Norge ... 128

c) Apartheid og boikott ... 130

d) Engasjement for palestinere versus selvkritikk av Den norske kirkes antijødiske arv ... 132

e) Hvordan fortelle om egne erfaringer? ... 134

Utvalgets oppsummering: Bygg sterkere forsvar mot antisemittiske troper ... 136

6 Kontinuitet og brudd: Erstatning, utvidelse, oppfyllelse eller bekreftelse? ... 139

Hva er erstatningsteologi? ... 140

Ulike erstatningsteologiske motiver ... 141

Straffende: Jødene som syndebukk ... 141

Jødedom som kristendommens motsetning/antitese ... 142

Jødedom som forstadium til kristendom ... 144

Usynliggjøring ... 144

Politisk erstatningsteologi ... 145

Omdiskutert begrep. Hvorfor bruke det? ... 147

Mild versus hard erstatningsteologi ... 148

Erstatningsmodell versus bekreftelsesmodell ... 149

Konseptualiseringer av brudd og kontinuitet ... 150

Problemet med essensialisering ... 152

Erstatningsteologi i et bredere perspektiv ... 154

Et religionsteologisk utblikk ... 155

Oppsummering: Utforsk bekreftelses- og utvidelsesmodeller ... 157

7 Bibel og etisk lesning av bibeltekster – oppgave og utfordringer ... 159

Etisk bibellesning ... 159

Fariseerne og den kirkelige resepsjon ... 160

«Jødene» i Johannesevangeliet ... 164

«Jødene drepte Jesus» ... 167

Ulike forståelser av Jesus som jøde i den moderne Jesus-forskningen ... 170

Den ariske Jesus ... 170

Fra brudd med jødedom til typisk jødisk ... 172

Oppsummering: Kompetanseheving for å unngå antijødisk bruk av bibeltekster ... 175

8

Et kritisk blikk på trosopplæringsmateriell, forkynnelse, salmer og liturgier i Den norske kirke ... 177

Trosopplæring ... 177

Illustrasjoner og bilder ... 178

Voldelig konflikt ... 178

Kontrast: «jødenes lov» i motsetning til Jesu kjærlighetsbudskap ... 179

Fravær og usynliggjøring av jødiske tradisjoner ... 180

Forkynnelse i prekener ... 181

Templets fall og Guds straff ... 182

Kontrasteringer og Jesu fiender ... 183

Midtøsten-konflikten ... 185

Salmer ... 186

Jerusalem ... 186

Lov, løfte og pakt ... 187

Usynliggjøring og appropriering ... 188

Liturgier og bønner ... 189

Alterbok for Den norske kirke 1889/1920 ... 190

Gudstjenestebok for Den norske kirke 1977 ... 191

Gudstjenestereformen 2011/2019 ... 193

Oppsummering: Et omfattende arbeid gjenstår ... 194

9

Misjon og messianske jøder ... 196

Hva er misjon? ... 196

Internasjonalt økumenisk utblikk og ulike misjonsforståelser ... 197

Å ta avstand fra all form for misjon blant jøder ... 198

Å ta avstand fra organisert og institusjonalisert misjon blant jøder ... 199

Å ha en uavklart posisjon om misjon blant jøder – Guds hemmelighet ... 200

Å anerkjenne organisert misjon blant jøder, men oppfordre til sensitivitet ... 201

Ulike måter å tilnærme seg spørsmålet på ... 202

Historiske perspektiver ... 202

Eksegetiske perspektiver ... 204

Systematisk-teologiske perspektiver ... 208

Ulike paktsteologier ... 210

Jesustroende jøder og den kristne kirke ... 214

Den norske kirke og misjon blant jøder ... 216

Oppsummering: Mer kontakt og dialog med jesustroende jøder ... 219

10

Om landet – sionisme, kristensionisme og landløfter ... 221

Jøder og landet ... 221

Landet og den jødiske diaspora – et riss ... 222

Sionisme og staten Israel ... 225

Et land med flere folk ... 226

Hva er kristensionisme? ... 230

Bispemøtets uttalelse i 2020 ... 231

Sionisme og kristensionisme – et ambivalent forhold ... 232

Kristensionismens røtter: 1) Restorasjonisme ... 232

Kristensionismens røtter: 2) Dispensasjonisme ... 234

Kristensionisme i USA ... 235

Kristensionisme i Norge ... 237

Kristensionisme: Noen sentrale kjennetegn ... 241

Hva med landløftene? ... 242

Oppsummering: En folkerettslig tilnærming til landspørsmålet ... 245

11

Interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet: Utfordringer og ressurser i Den norske kirkes selvforståelse i møte med jøder og jødedom i Norge ... 249

Dialogtenkning som utgangspunkt for utvalgsarbeidet ... 249

Den norske kirkes selvforståelse i møte med tros- og livssynspluralitet ... 249

Utfordringer for jødisk-kristen dialog i Norge ... 251

Ulike forståelser av interreligiøs dialog: to modeller ... 253

Kriser og sammenbrudd i dialoger ... 256

Interreligiøs dialog som en dekolonial kritikk ... 257

Interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet ... 258

Menneskerettslig basert dialog som eksempel på interreligiøs solidaritet ... 259

Eksempler på interreligiøs solidaritet mellom muslimer og jøder i Norge og Danmark ... 260

Jødisk-kristen dialog i Norge fremover ... 261

Oppsummering: Bygg dialogiske relasjoner ... 262

12

Avsluttende betraktninger ... 264

13

Samlede anbefalinger ... 267

Etterord: Økt polarisering – økt ansvar ... 270

Møter i utvalget og studiereiser ... 272

Mandat for utvalget ... 279

Medlemmer av utvalget ... 281

Bibliografi ... 282

Forord

Bispemøtet og Mellomkirkelig råd for Den norske kirke oppnevnte i 2021 et utvalg som fikk i oppgave å utrede teologiske og praktiske perspektiver på Den norske kirkes relasjon til jøder og jødedom. Utvalget leverer med dette utredningen som er et resultat av arbeidet.

I drøftingen av de ulike temaområdene som mandatet legger til grunn for utvalgets arbeid, trekker vi både opp historiske linjer og behandler en del prinsipielle og teologiske spørsmål. Rapporten løfter blant annet frem at Den norske kirkes forhold til jøder og jødedom har vært preget av en tung europeisk og religiøst motivert antisemittisme. Dette forplikter Den norske kirke til å tenke kritisk gjennom hvordan den omtaler jøder og jødedom i forkynnelse og undervisning i nåtiden, til å bygge gode og tillitsfulle relasjoner til norske jøder og til å bekjempe både antisemittisme og andre former for rasisme i dag.

Konteksten vi har jobbet innenfor, har endret seg underveis, særlig etter terroraksjonen mot Israel 7. oktober 2023, den påfølgende krigen mellom Israel og Hamas i Gaza og volden på den okkuperte Vestbredden. Situasjonen har ført til en hard og polarisert debatt om Israel og Palestina i norsk offentlighet, også i kirkelige miljøer. Utvalget har hatt begrenset mulighet til å tematisere dette i utredningen siden vi var i sluttfasen av arbeidet. Vi tror imidlertid at utredningen, slik den foreligger, kan bidra som en ressurs også inn i disse ordvekslingene, og vi har knyttet noen refleksjoner til dette i et avsluttende etterord.

Samlet sett ønsker vi at analysene og refleksjonene i utredningen vil kunne stimulere til nødvendige, kritiske og inngående samtaler om Den norske kirkes forhold til jødedom og jøder i dag, både innad i kirken og i møte med norske jøder. Vi håper utredningen vil være en viktig ressurs for alle deler av Den norske kirke.

Utvalget vil rette en stor takk til alle ressurspersoner som har gitt viktige bidrag inn i utvalgets arbeid. En særlig takk går til Det Mosaiske Trossamfund i Oslo og Det jødiske samfund i Trondheim.

Oslo, 5. april 2024

Endre Fyllingsnes (leder)

Anne Hege Grung (nestleder)

Claudia Lenz

Hans Morten Haugen

Herborg Finnset

Håkon Harket

Jan-Olav Henriksen

Jostein Ådna

Kristin Joachimsen

Merete Thomassen

Oskar Skarsaune

Øivind Kopperud

Sven Thore Kloster (sekretær)

Steinar Ims (sekretær)

Innledning

Et behov for endring

Den norske kirke trenger en ny tilnærming til jøder og jødedom. Det er i kortform konklusjonen på denne utredningen. Fremdeles karikeres eller annengjøres jøder og jødedom i kirkelig forkynnelse, teologi og praksis. Den norske kirkes ledelse har ikke tatt et tilstrekkelig oppgjør med antijødiske holdninger som stod sentralt i kirken i mellomkrigstiden. Kirkens ansatte og medlemmer vet for lite både om kirkens jødiske og antijødiske arv. Kirkelig freds- og menneskerettighetsarbeid har ikke mobilisert et godt nok forsvar mot antisemittiske, språklige troper,¹ og kirken og andre aktører som engasjerer seg i Israel-Palestina-konflikten, trenger økt bevissthet om hvordan blindsoner relatert til ensidige fremstillinger av konflikten kan bidra til å skape fiendebilder.

Utvalget som står bak utredningen, har arbeidet sammen i perioden juni 2021 – mars 2024. Det ble oppnevnt av Bispemøtet og Mellomkirkelig råd for Den norske kirke for å «utarbeide en utredning om Den norske kirkes relasjon til jødedom og jøder» blant annet fordi «Den norske kirke har behov for en fornyet teologisk refleksjon om sitt forhold til jødedom og jøder».² Utvalgets funn og konklusjoner bekrefter behovet for endringer i hvordan Den norske kirke forholder seg til jøder og jødedom.

Del av en større kirkelig nyorientering

De siste 50–60 årene har det skjedd en begynnende nyorientering i mange europeiske og nord-amerikanske kirkers relasjon til jøder og jødedom. Det er særlig erkjennelsen av kirkens unnfalighet i forkant av og under Holocaust³ som har bidratt til dette. Flere kirker og økumeniske organisasjoner har nedsatt teologiske kommisjoner som har levert nytenkninger og utredninger. Den norske kirke har ikke foretatt en selvstendig og helhetlig gjennomtenkning av sitt forhold til jøder og jødedom før nå.⁴

1 Trope (gresk, *tropos*): Mønster, tema eller motiv.

2 Bispemøtet og Mellomkirkelig Råd, «Kirken i møte med jødedom og jøder. Mandat for utvalget». Mandatet er tilgjengelig som vedlegg i denne utredningen og på nett: https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer%202021/mandat_utvalg_dnk%20og%20j%C3%B8der%20og%20j%C3%B8dedom.pdf [Lest 12.03.2024].

3 Ordet holocaust kommer fra gresk og betyr noe som er helt oppbrent. I den greske oversettelsen av Det gamle testamentet (Septuaginta) brukes det beslektede ordet *holokautōma* i betydningen brennoffer; hele offerdyret skulle brennes og bokstavelig talt gå opp i røyk. I det engelske språket har ordet blitt brukt i betydningen 'massakre' siden 1700-tallet. Det er først på 1960-tallet at ordet tas i bruk om folkemordet av jødene under den andre verdenskrig, og i tiåret etterpå blir dette det vanlige begrepet. Blant mange jøder er det hebraiske ordet *Shoah* (katastrofe, brå tilintetgjørelse) blitt vanlig som betegnelse på Holocaust. Siden norske lesere antas å være mer kjent med termen Holocaust, brukes denne konsekvent i denne utredningen, men *Shoah* forekommer i noen sitater. Når ordet «holocaust» brukes om folkemordet på jøder under andre verdenskrig, skrives det gjerne med stor forbokstav, til forskjell fra liten bokstav når ordet brukes om andre folkemord. Utvalget har valgt denne skrivemåten, som også praktiseres av HL-senteret og *Store norske leksikon*. Språkrådet bruker imidlertid konsekvent liten forbokstav.

4 Både Den Norske Israelmisjon (DNI) og Den Evangelisk Lutherske Frikirke har utgitt teologiske prinsipplæringer i henholdsvis 1986/2004 og 2009. Den norske kirke har også deltatt med delegater i økumeniske kommisjoner som har behandlet jødisk-kristne relasjoner, f.eks. *Die Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum*, som har en løs tilknytning til Det lutherske verdensforbund (LVF). Norge har gjennom alle år vært representert ved DNI.

De mange kirkelige nytenkningene som finnes, har ulik profil og har oppstått i ulike kontekster. Samtidig er det en rekke temaområder som går igjen i de ulike tekstene. Tidligere rådgiver for jødisk-kristne relasjoner i Kirkenes verdensråd, David Marshall, har definert fire slike temaområder:⁵

Det første området er teologisk refleksjon om hvordan kirkene skal forstå forholdet mellom Gud, det jødiske folk og den kristne kirke på nytt. Det innebærer blant annet et gjennomgående oppgjør med det som har blitt betegnet som erstatningsteologi. Det andre området er bevisstheten om hvordan antisemittisme og antijødiske holdninger har vært en del av kirkers historie og teologi, og kirkenes forpliktelse til å bekjempe antisemittisme i dag. Det tredje området handler om forståelsen av misjon, der noen kirker støtter misjonsvirksomhet blant jøder mens andre har avvist alle former for misjon. Det fjerde og siste temaområdet er mer politisk og dreier seg om situasjonen i Israel og Palestina, forståelser av sionisme og menneskerettigheter og et tydeligere kirkelig engasjement for palestineres rettigheter de siste 20–30 årene.

Alle disse temaområdene gjenspeiles også i denne utredningen. Utvalget håper dette arbeidet kan bidra til økt selvransakelse i Den norske kirke. Hvis kirken tar inn over seg hvordan den har bidratt til stigmatisering, annengjøring og vold mot jøder opp gjennom historien, må det føre til en kritisk gjennomtenkning både av teologiske fortellinger og tankefigurer som har preget kirkens tradisjon, og ikke minst av hvilke verdier kirken velger å bygge på fremover.

Utvalget håper også at utredningen kan være oppklarende. Ikke nødvendigvis ved å gi svar på alle spørsmål, men ved å beskrive noen tankeverktøy, argumenter og historiske oversikter som kan gjøre det lettere for leseren å gjøre seg opp en mening og ta velinformerte valg. Forholdet mellom jødedom og kristendom er i stor grad preget av kompleksitet, samtidig som det er preget av nærhet, både historisk, teologisk, liturgisk og etisk.

Dagens utgangspunkt

Parallelt med den interne kirkelige og teologiske reorienteringen i Europa oppstod også et institusjonalisert dialogarbeid mellom jøder og kristne i flere land og internasjonalt. I 2022 var det 75 år siden den banebrytende Seelisberg-konferansen (1947) og etableringen av *International Council of Christians and Jews (ICCJ)*. Det er en internasjonal paraplyorganisasjon for dialogarbeid og samhandling mellom jøder og kristne. ICCJ har i dag medlemmer i 34 land, og her hjemme er både Det Mosaiske Trossamfund (DMT), Mellomkirkelig råd (MKR) og Oslo katolske bispedømme engasjert i organisasjonen.

I Norge har det vært en formalisert bilateral kontaktgruppe mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund siden 1998. Dialogen avtok i 2016, og i mai 2021 skrev rabbiner Joav Melchior i Vårt Land at «[e]tter flere hendelser, i første omgang knyttet til Kirkeuka, Kairosdokumentet, BDS m.m., er dialogen frosset».⁶

5 David Marshall, «The World Council of Churches and the Theology of Christian-Jewish Relations», *Current Dialogue* 72, no. 5 (Desember 2020), 861–894. <https://doi.org/10.1111/erev.12566> [Lest 27.02.2021].

6 Joav Melchior, «Biskopene heller bensin på hat-bålet», *Vårt Land*. 21.05.2021. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/05/21/biskopene-heller-bensin-pa-hat-balet/> [Lest 24.02.2024].

Utvalget håper at refleksjonene i denne utredningen, og videre Bispemøtets og Mellomkirkelig råds behandling av den, kan bidra til at dialogen i kontaktgruppen mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund gjenopptas.

Det siste halvåret⁷ har Hamas' terrorangrep 7. oktober 2023, den påfølgende krigen mellom Israel og Hamas i Gaza og den økende volden på Vestbredden bidratt til en sterkt polarisert debatt, både internasjonalt og i Norge. Det er dokumentert en økning i antisemittiske uttrykk og hatkriminalitet mot jøder i Norge,⁸ og også norske muslimer melder at de opplever økt trakassering og rasisme.⁹ Utvalget håper at utredningen kan være en ressurs i debatter om situasjonen i Israel og Palestina. Et engasjement for palestineres rettigheter bør ikke stå i motsetning til et engasjement for jødernes rettigheter – eller omvendt. Tvert imot er det engasjementet for menneskeverd og en felles humanitet som bør ligge til grunn for både kamp mot antisemittisme og engasjement for palestineres rettigheter.

Utvalgets oppdrag

Utvalget fikk i oppdrag å utarbeide en utredning om Den norske kirkes relasjon til jødedom og jøder, herunder

- kirkens selvforståelse i møte med jødedom,
- forståelser av det jødiske folk, landet og Israel,
- missiologiske spørsmål,
- kirken og antisemittisme,
- kristensionisme og kristnes støtte til sionisme.

Videre ble utvalget bedt om å «drøfte de viktigste nåtidige spørsmålene knyttet til hvert av de angitte temaområdene» og å «foreslå konkrete anbefalinger, tiltak eller andre oppfølginger for Den norske kirke».¹⁰

I oppdraget understrekes det at arbeidet «vil kreve en bred teologisk tilnærming som også inkluderer samfunnsvitenskapelige, økumeniske og historiske perspektiver». Utvalget har derfor lagt vekt på en tverrfaglig og bred tilnærming til de ulike spørsmålene. Medlemmene i utvalget har bakgrunn i ulike fag- og praksistradisjoner, noe som har sikret tilgang til materiale, perspektiver og forskning i et bredt omfang.

Det har vært en stadig tilbakevendende utfordring at det finnes relativt lite forskning på Den norske kirkes tenkning, teologi og holdninger til jødedom og norske jøder. Utvalgets arbeid har dermed avdekket et behov for mer forskningsbasert kunnskap om temaene som drøftes i denne utredningen.

7 Utvalget hadde sitt siste arbeidsmøte 29. januar og oppsummeringsmøte 12. mars 2024.

8 Ragnhild Aarø Njie, Rushda Syed, Lea Girolami Bråthen, Zhilwan Manbari, Ingrid Uleberg, «Dobling av anmeldelser om antisemittisme: – Skaper redsel og uro». nrk.no. 20.12.2023. <https://www.nrk.no/stor-oslo/antisemittiske-anmeldelser-i-norge-doblet-etter-hamas-terrorangrep-1.16685930> [Lest 10.03.2024].

9 Se f.eks. Erlend Tro Klette, «Norske Ayat blir kalt terrorist på gata: – Jeg har aldri vært så redd». *Fri fagbevegelse*. 24.10.2023. <https://frifagbevegelse.no/magasinet-for-fagorganiserte/norske-ayat-blir-kalt-terrorist-pa-gata--jeg-har-aldri-vart-sa-redd-6.158.998536.49d047b4a3> [Lest 01.03.2024].

10 Bispemøtet og Mellomkirkelig Råd, «Mandat for utvalget».

Noen steder i utredningen omtales norske enkeltpersoner i forbindelse med redegjørelser for ulike syn, posisjoner og aktuelle debatter. Utvalget har vurdert dette som hensiktsmessig av pedagogiske grunner og vil understreke at det er posisjonene og ikke personene som i denne sammenheng er viktige. Utvalget henviser utelukkende til allerede offentlig kjent materiale, f.eks. bokutgivelser, medieutspill eller offentlige debatter.

Det utvikles hele tiden mer innsikt og erfaringer om samfunnets og kirkens rolle i møte med jøder og jødedom, og forståelsen av jødisk-kristne relasjoner genererer stadig nye perspektiver. Utvalget har forholdt seg til oppdraget slik det er definert i mandatet, noe som medfører en risiko for at viktige perspektiver har blitt oversett eller utelatt. Problemstillingene som drøftes i utredningen, har derfor et «her og nå»-perspektiv, og disse temaene vil kreve stadig ny oppmerksomhet og nye studier også fra Den norske kirkes side.

Medlemmene av utvalget har ikke alltid vært enige og innehar ikke alltid samme posisjon i alle spørsmål. Det har vært et mål å identifisere og kommentere ulike posisjoner og diskusjoner som har betydning for Den norske kirkes selvforståelse i relasjon til jøder og jødedom. Like fullt står hele utvalget bak helheten i utredningen og stiller seg bak alle anbefalingene. Vi håper drøftingene kan være et bidrag til den større samtalen om kristen-jødiske relasjoner i Norge.

En kontekstuell tilnærming: Kristendom og jødedom i Norge

Utredningen springer ut av og er primært orientert mot en norsk kontekst. Det er kristendom slik den praktiseres i Den norske kirke, og jødedom slik den arter seg i Norge som er hovedfokuset. Det betyr imidlertid ikke at internasjonale forhold er utelatt. Både Den norske kirke og norske jøder er påvirket av diskurser,¹¹ relasjoner og nettverk utenfor Norge. Utvalget har valgt å forholde seg til internasjonale diskurser i den grad de artikuleres eller er fremtredende i en norsk kontekst. For eksempel er det ikke utvalgets oppgave å ta stilling til konfliktene i Israel og Palestina, men vi diskuterer hvordan Den norske kirke kommuniserer om disse konfliktene. Videre legger internasjonale diskusjoner om begrepsbruk og definisjoner av f.eks. antisemittisme, antijudaisme, kristensionisme, misjon og erstatningsteologi viktige premisser for norske diskusjoner om disse begrepene. I de historiske kapitlene spiller ofte tysk historie en rolle, både på grunn av luthersk teologihistorie og antisemittismens historie. I kapitlet om kristensionisme ser vi også hen til fenomenet slik det arter seg i USA.

Når det gjelder relasjonen mellom jøder og kristne, er den norske konteksten preget av særlig tre forhold som gjør den annerledes enn situasjonen i en del andre land.¹²

For det første handler det om at den jødiske minoriteten har en forholdsvis kort historie i Norge. Jøder hadde ikke adgang til riket før forbudet i Grunnloven ble opphevet i 1851. Det er først på slutten av 1800-tallet at man kan snakke om at Norge hadde en liten jødisk befolkning.

11 Diskurs (latin, *discursus*): Måter vi skriver eller snakker om fenomener på.

12 For en oppdatert studie av jødisk liv i Norge, se Cora Alexa Døving (red.), *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (Universitetsforlaget 2022).

For det andre handler det om at den jødiske minoriteten i Norge i dag er liten sammenlignet med de jødiske minoritetene i våre naboland. Den jødiske befolkningen bestod bare av litt over 2000 mennesker før andre verdenskrig, og Holocaust rammet en allerede liten norskjødisk minoritet svært hardt. 773 norske jøder ble deportert til tyske dødsleirer, og kun 38 overlevde. Ved folketellingen i 1946 ble det registrert 559 jøder i Norge. En i utgangspunktet liten minoritet var blitt nesten utradert.

I dag består den norske, jødiske befolkningen av om lag 1500 mennesker, hvorav i underkant av 800 er registrert i et jødisk trossamfunn. Norske jøder er hovedsakelig organisert i to trossamfunn, Det Mosaiske Trossamfund (DMT) i Oslo og Det jødiske samfunn i Trondheim. Disse har hver sin synagoge. Hver av de to samfunnene har sin unike historie med særlige forbindelser til henholdsvis Danmark og Sverige.

DMT Oslo er det største samfunnet med mest omfattende virksomhet og flest ansatte, inkludert både tre rabbinere¹³ og en kantor. Menigheten er en ortodoks enhetsmenighet, som betyr at rabbineren er ortodoks og at felles praksis i menigheten følger ortodoks jødedom. Medlemmenes individuelle religiøse praksiser varierer imidlertid stort, og menigheten evner på den måten å samle ganske ulike jøder fra ulike tradisjoner. I 2022 var DMT støtteberettiget med 626 medlemmer.

Det jødiske samfunn i Trondheim er langt mindre med sine 120 medlemmer (2022). Synagogen i Trondheim er ikke ortodoks og har heller ingen fast rabbiner. Det jødiske samfunn i Trondheim holder til i samme bygning som Jødisk museum Trondheim og er involvert i mye kulturelt arbeid.

I 2020 ble foreningen Det jødiske samfunn i Bergen stiftet. Foreningen regner seg ikke som et trossamfunn og jobber for å ivareta jødisk kultur og jødiske tradisjoner i Bergen. De oppgir å ha rundt 80 medlemmer.

For det tredje handler det om at mens jøder har vært blant de minste religiøse minoritetene i Norge, så har Den norske kirke vært det dominerende trossamfunnet, både med tanke på antall medlemmer, ressurser, kulturell dominans, innflytelse og tilknytning til staten. Frem til 1845 da dissenterloven ble vedtatt, var Norge *de facto* et land der bare luthersk kristendom kunne praktiseres offentlig. Forholdet mellom Den norske kirke og jøder i Norge er derfor en relasjon mellom det største og det minste trossamfunnet, og relasjonen preges av ulike majoritet-minoritet-asymmetrier. Jøder er både en nasjonal og en religiøs minoritet i Norge. Den norske kirke som majoritetstrossamfunn vil alltid i større eller mindre grad preges av en majoritetsblindhet og risikerer å utvise manglende sensitivitet og lydhørhet overfor minoritetserfaringer. Dette må utfordre Den norske kirke til en kontinuerlig refleksjon om hva det innebærer å være en kulturell, religiøs og historisk majoritet – også i møte med andre kristne, med tilhengere av andre religioner og livssyn og med urfolk i Norge.

13 En overrabbiner, en menighetsrabbiner og en rabbiner i 35 prosent menighetsstilling og 65 prosent på handlingsplanen mot antisemittisme og eksterne dialoger.

En selvkritisk tilnærming: Menneskeverd og menneskerettigheter

Minoritets- og majoritetsperspektivet innebærer dermed også et maktkritisk perspektiv. Tidligere har det i perioder vært offisiell norsk politikk å utradere «unorske» språk og kulturuttrykk.¹⁴ Utvalget har blant annet siktet mot å undersøke hvordan Den norske kirke helt konkret har målbåret holdninger og praksiser som har skadet og ekskludert jøder sosialt, politisk og religiøst.

Utvalget har vektlagt menneskerettslige perspektiver i de teologiske, normative drøftingene. Menneskerettighetsengasjementet i kirkelig sammenheng kan begrunnes ut fra alle de tre trosartiklene: Menneskets verd som skapt i Guds bilde, troen på Jesus Kristus og kirkens kall og oppdrag i verden. Med årene har det blitt teologisk konsensus om kirkens engasjement for «å fremme og beskytte menneskerettighetene i en verden der det fortsatt finnes utallige ofre for vold, urettferdighet og krenkelser».¹⁵

Samtidig er Den norske kirkes historie – spesielt med tanke på jøder – en påminnelse om at kirken selv ikke alltid har vært en troverdig menneskeretts- eller menneskeverd-ambassadør. Konstruksjonen av «jøden» som den negative andre har i århundrer fungert som et grunnlag for kristen selvhevdelse og identitetsbygging. En menneskerettslig tilnærming innebærer derfor også et selvkritisk blikk på egne teologiske praksiser og et arbeid med hvilke maktstrukturer som er i spill når man artikulere teologi. Erkjennelse av at Den norske kirke har vært en aktør som på ulike vis har bidratt til å ekskludere bestemte grupper i samfunnet, forplikter kirken til kontinuerlig selvkritikk og til å vurdere egne praksiser i et menneskerettslig perspektiv. På denne bakgrunnen har det derfor også vært et mål for utvalget å bidra til fornyelse av det teologiske språket om kristen-jødiske relasjoner. Utvalgets ambisjon er at utredningen kan stimulere til en bredere samtale og bevisstgjøring også utenfor kirkens offisielle organer.

Utvalgets sammensetning

Det har ikke vært oppnevnt jødiske representanter til utvalget. Det er med andre ord ikke et interreligiøst utvalg, selv om utvalget er satt til å utrede Den norske kirkes selvforståelse i møte med jødedom og jøder. Av mange grunner er dette et forståelig valg, selv om det også byr på noen prinsipielle utfordringer. Selvforståelse blir ikke hva den er uten at vi også forholder oss til og lærer av andre.

Utvalget har derfor underveis i prosessen lagt vekt på å møte ulike jødiske personer og miljøer og lytte til deres erfaringer. Vi har møtt blant annet ledelsen i Det Mosaiske Trossamfund i Oslo, Det jødiske samfund i Trondheim og andre jøder i Norge, som alle har bidratt med vesentlige innspill om kristen-jødiske relasjoner i Norge. Vi har også fått lytte til og samtale med representanter fra DMT om hvorfor

14 Rapport til Stortinget. *Sannhet og forsoning. Grunnlag for et oppgjør med fornorskningsspolitikk og urett mot samer, kvener/norskfinner og skogfinner*. 2023. <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/sannhets--og-forsoningskommisjonen/rapport-til-stortinget-fra-sannhets--og-forsoningskommisjonen.pdf>. Se særlig sidene 188–255.

15 Menneskerettighetsutvalget under Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. *Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene*. 2014. <https://www.kirken.no/globalassets/kirken/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2020/sett%20undertrykte%20fri%20-%20opdatert%20fil.pdf> [Lest 12.02.2024].

dialogen i den bilaterale kontaktgruppen mellom Den norske kirke og DMT for tiden er lagt på is, og fått høre hvilke forventninger ledelsen i DMT har til Den norske kirke i et livssynsåpent samfunn.

De ulike samtalene har vært lærerike, stimulerende og mangfoldige. Selv om den jødiske minoriteten i Norge er liten, fremstår den som godt organisert og svært livskraftig og vital. Den utgjør en viktig stemme i det norske samfunnet og i den norske tros- og livssynsdialogen.

I en dialogisk sammenheng er det vanlig å skjelle mellom tre nivåer: å lære om, å lære av og å lære sammen med. Gitt utvalgets sammensetning har vi først og fremst lært mer om hvordan vi konstruktivt kan stå i vanskelige interne diskusjoner. I møte med norske jøder har vi hovedsakelig lært om og lært av. I Den norske kirkes videre arbeid med disse spørsmålene vil utvalget understreke betydningen av at Den norske kirke også lærer *sammen med jøder*, både i Norge og internasjonalt.

Et arbeid som aldri tar slutt

Vi har i denne utredningen drøftet det vi mener er de viktigste nåtidige spørsmålene for Den norske kirke i møte med jødedom og jøder, innenfor de rammene mandatet gir. Vi har forsøkt å belyse ulike problemstillinger og pågående debatter i forskningslitteraturen, kirken og samfunnet. Jødisk-kristne relasjoner genererer stadig nye erfaringer, innsikter og empiri som kirken kontinuerlig må reflektere over og forholde seg til.

Hovedformålet for utvalget har vært å levere en utredning som vi håper kan bidra til en fordypet og fornyet selvforståelse for Den norske kirke og til en styrking av relasjonene mellom Den norske kirke og jøder i Norge. Dette vil fremover kreve både oppmerksomhet, involvering, prioritering, klokskap og nye studier fra både jøder og kristne i Norge. Arbeidet med disse viktige spørsmålene er langt fra over.

Utredningens oppbygning

Utredningen er strukturert på følgende måte:

Vi begynner utredningen i kapittel 2 med en skisse av antisemittismens lange historie i Europa. Der viser vi hvordan det antisemittiske språket i mange århundrer har vært et kristent språk, før det ble sekularisert i moderne tid. I fortsettelsen av dette peker kapitlet på noen typiske felt hvor antisemittisme har kommet åpent til uttrykk etter Holocaust, før det munner ut i en kort drøfting av hvordan antisemittisme defineres i dag. Denne gjennomgangen etablerer noen sentrale begreper og gir en viktig forståelsesramme for kapittel 3, der vi skriver frem det vi mener er de viktigste hendelsene i Den norske kirkes historie vis a vis jøder fra 1814 og frem til 2021.

Den historiske delen danner grunnlaget for at vi i kapitlene 4 og 5 retter fokuset mot Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid. I kapittel 4 ser vi først nærmere på hvordan dette arbeidet har utviklet seg etter den andre verdenskrig, og hvilken betydning det har hatt for relasjonen til norske jøder. Vi ser blant annet på hvordan menneskerettighetsarbeid forankret i tros- og livssynsdialogen i Norge har vært viktig for Den norske kirkes arbeid med å sikre plass til jødisk tradisjon og praksis i det norske samfunnet. Videre beskriver vi hvordan Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid i Israel og Palestina har vokst frem, og hvordan dette har

blitt formidlet i en norsk kontekst. I kjølvannet av dette drøfter vi i kapittel 5 noen kontroversielle utspill fra aktører tilknyttet Bispemøtet eller Mellomkirkelig råd i norske debatter om situasjonen i Israel og Palestina.

I de påfølgende kapitlene drøfter vi ulike teologiske problemstillinger som melder seg for Den norske kirke i møte med jøder og jødedom. Formålet er å gi tankeverktøy som kan bidra til samtale og refleksjon om til dels kompliserte teologiske spørsmål. I kapittel 6 tar vi utgangspunkt i begrepet «erstatningsteologi» og drøfter hvordan vi kan tenke om relasjonen mellom jødedom og kristendom som både brudd og kontinuitet. Bibellesning og -fortolkning er en grunnleggende praksis i Den norske kirke, og i kapittel 7 ser vi nærmere på noen sentrale bibeltekster som har vært med å forme kristnes oppfatninger av «det jødiske» på måter som har bidratt til karikering og annengjøring. I kapittel 8 oppsummerer vi arbeidet til fire forskere som på oppdrag fra utvalget har undersøkt hvordan jøder og jødedom fremstilles (eller overses) i sentrale praksiser i Den norske kirke i dag: forkynnelse, salmer, trosopplæringsmateriell og liturgier. I kapittel 9 skisserer vi ulike posisjoner i det omdiskuterte spørsmålet om kristen misjon blant jøder, før vi drøfter spørsmålet ut fra historiske, eksegetiske og systematisk-teologiske perspektiver. Drøftingen om misjonsspørsmålet ender opp i en tematisering av jesustroende jøder og hvordan Den norske kirke kan tenke om og relatere til disse. I kapittel 10 beskriver vi ulike forståelser av landet som i dag utgjør Israel og Palestina. Vi gir en beskrivelse av hvordan dette har kommet og kommer til uttrykk i jødiske og palestinske narrativer, før vi gir en kritisk analyse av en endetidsfokuseret, apokalyptisk kristensionisme. Til slutt i kapitlet bidrar utvalget med en refleksjon om hvordan kirken kan tenke inkluderende og dynamisk om de såkalte landløftene.

I kapittel 11 presenterer vi noen ressurser fra interreligiøs dialog og reflekterer over hvordan disse kan bidra både til å bygge gode relasjoner mellom jøder og kristne i Norge og til å utvikle Den norske kirkes selvforståelse og selvkritikk i møte med jøder og jødedom.

Etter alle disse kapitlene som har tatt for seg ulike temaer og spørsmålsstillinger som trenger å belyses og drøftes i en utredning som denne, følger til slutt noen avrundende betraktninger i kapittel 12 og samlede anbefalinger i kapittel 13. Hvert kapittel avsluttes med en oppsummering, der utvalget gir en overordnet vurdering av de funn og observasjoner som er gjort. Disse vurderingene danner grunnlaget for de samlede anbefalingene til Bispemøtet og Mellomkirkelig råd. Derneft følger et etterord.

Til slutt i utredningen finnes en oversikt over utvalgets møter og hvem utvalget har møtt, utvalgets mandat, en presentasjon av utvalgets medlemmer og bibliografi.

Antisemittisme – en historisk skisse frem til dagens forsøk på definisjoner

En nåtidig og europeisk, kirkelig tenkning om kristen-jødiske relasjoner og kristen selvforståelse i møte med jødedom må starte med historien og en erkjennelse av kirkens antijødiske arv og bidrag til jødefiendtlige holdninger og antisemittisme. For å identifisere nye og gjenkjenne gamle former for antisemittisme må vi kjenne det antisemittiske språket, som i mange århundrer i stor grad har vært et kristent språk.

Med dette som utgangspunkt er kapitlet delt inn i tre deler. Del 1 bidrar med en skisse over antisemittismens idé- og begrepshistorie fra antikken til Holocaust og viser hvordan denne historien er flettet sammen med kirkens språk og historie. Del 2 viser hvordan vilkårene for antisemittisme endret seg etter Holocaust, og i hvilke sammenhenger antisemittisme oftest kommer åpent til uttrykk i dag. Del 3 avslutter med å vise til noen av dagens debatter om antisemittismedefinisjoner og til hvordan kampen mot antisemittisme i dag også er knyttet til utfordringen med å definere fenomenet. Logikken er altså at vi starter i historien før vi beveger oss inn i samtiden og dagens debatter om antisemittismedefinisjoner.

Mens fokus før reformasjonen er på vestkirken generelt, vil mye av fremstillingen etter reformasjonen handle om utviklingen i Tyskland. Samtidig som landet naturlig nok har vært et sentrum for mye antisemittismeforskning, har Tyskland også lenge vært en betydningsfull kontekst for norsk åndsliv og luthersk teologi. I neste kapittel konsentrerer vi oss utelukkende om norsk historie og ser spesifikt på Den norske kirkes historie vis-à-vis jøder og jødedom. På den måten får vi se norske forhold i et større perspektiv. De historiske fremstillingene i begge kapitler er selvsagt ikke uttømmende, men hviler på utvalg og vektlegginger som vi mener er relevante og vesentlige for en norsk, kirkelig utredning.

Antisemittisme – et samlebegrep: skiftende former og seiglivet idé

Antisemittisme er et sterkt ladet ord og er ofte brukt til å beskrive det moderne og biologisk-begrunnede jødehatet, gjerne med referanser til nazistene. Antijudaisme, derimot, har vært brukt for å betegne det teologisk begrunnede jødehatet. Det er, som vi skal se, et problematisk skille, dels fordi begrunnelsene glir over i hverandre og tidvis henger sammen, og dels fordi et strengt skille har blitt brukt for å rensvaske kirken. Vi vil i dette kapitlets første del argumentere for at «antisemittisme» og «antijudaisme» går over i hverandre, både historisk og motivmessig. Vi opphever ikke skillet, men problematiserer det.

Det er et kjennetegn ved antisemittiske uttrykk og forestillinger at jødene kollektivt – som rase, nasjon eller som religiøs, kulturelt og sosialt definert gruppe – tillegges uforanderlige egenskaper som omformuleres i skiftende kontekster. «Antisemittisme» er en samlebetegnelse som favner alt fra fordommer til folke-mord, fra antikkens og middelalderens antijudaisme til nazistenes raseideologi og til vår tids ofte mer latente former for antisemittisme. Vi bruker begrepet antisemittisme i denne vide betydningen.

I *The Holocaust Encyclopedia* heter det om det nye antisemittismebegrepet som ble lansert på slutten av 1870-tallet: «The word was new, but the concepts it articulated were not.»¹⁶ Begrepets historie er altså ikke identisk med idéens historie. Vi vil derfor basere oss på både idéhistoriske og begrepshistoriske analyser i vår fremstilling og drøfte begreps- og idémessige sammenhenger mellom ulike former for antisemittisme, særlig mellom teologisk antijudaisme og mer moderne, sekulære former for antisemittisme. Jostein Gaarders (f. 1952) mye omtalte kronikk «Guds utvalgte folk» fra 2006 er et godt eksempel på hvorfor vi mener dette er viktig: I denne kronikken reproduserte han ikke nazistisk antisemittisme, men antisemittiske troper som var typiske for begynnelsen av 1800-tallet.¹⁷

Den som graver seg bakover i antisemittismens historie, vil bli forbløffet over å gjenfinne så mange av de samme forestillingene til forskjellige tider: For eksempel når konspirasjonsteorien om et jødisk verdensherredømme, som ofte forbindes med *Sions vises protokoller* (1905), dukker opp i Ludvig Holbergs (1684–1754) *Jødiske historie* (1742–43)¹⁸ eller i enda eldre tekster. Kontinuiteten er slående også når vi snur om på den historiske rekkefølgen og gjenfinner idéen om jødernes harde hjerter, kanskje mest kjent formulert av Justin Martyr (100–165) i det andre århundret, i en kirkelig bønn i Norge i 2016 (som vi skal komme tilbake til i kapittel 5).

16 Peter Pulzer, «Antisemitism», i *The Holocaust Encyclopedia*, redigert av Walter Laqueur (Yale University Press, 2001), 16.

17 Jostein Gaarder, «Guds utvalgte folk». *Aftenposten*. 05.08.2006.

18 Ludvig Holberg, *Jødiske Historie*, bind 1 (Kiøbenhavn, 1742), 439.

Fra et religiøst til et sekularisert antisemittisk språk

Fra intern polemikk til «tidløse» vesensbeskrivelser

Negative holdninger til og omtaler av jøder blant de folkene som omgav Israels land, fantes allerede i før-kristen tid, særlig i områder der den jødiske minoriteten var av en viss størrelse. To stereotype anklager var vanlige: (1) Jødene var *atheoi*, «ateister»; i dette kan ligge både at jøder avviste bruk av bilder eller statuer av sin ene Gud, og at jøder nektet å delta i den lokale gudsdyrkelsen der de bodde. (2) Den andre anklagen hadde nær sammenheng med den første: Jødene ble karakterisert som *misanthrōpoi*, «menneskehatere», eller i mer moderne språk: asosiale. Jøders renhetsforskrifter gjorde tett samkvem med ikke-jøder vanskelig, særlig i alt som hadde med felles måltider å gjøre. Det skyldtes blant annet at kjøttet som ble solgt på matmarkedene i antikken, var ofret til greske eller romerske guder.

Disse anklagene spiller, naturlig nok, liten eller ingen rolle i den kristne antijudaismen. Anklagen om ateisme var ingen anklage de kristne kunne rette mot jødene. Tvert om ble de første kristne selv rammet av denne anklagen i Romerriket fordi de praktiserte sin monoteisme, og ikke imperiets religion. Renhetsregler ble derimot et omstridt problem tidlig i Jesus-bevegelsens historie, men var et internt problem, først og fremst mellom jesustroende av jødisk og av ikke-jødisk herkomst. Problemet fant sin foreløpige løsning i «aposteldekretet» referert i Apostlenes gjerninger 15,20.29 og 21,25. Senere finner vi anklager fra kirkeledere mot *kristne* som i alt for stor grad levde i tett sosialt fellesskap med jøder.

Den kristne antijudaismen hadde et annet utspring: Jødernes religiøse lederskap i templet i Jerusalem – øverstepresten og hans råd – avviste at Jesus var den lovede Messias, og de tok ifølge evangeliefortellingene initiativet til den prosessen som endte med Jesu død. Denne bakgrunnen var spesifikk for den kirkelige antijudaismen og forklarer mange av dens særtrekk.

Siden de første som trodde på Jesus som Messias, selv var jøder, var konfliktene knyttet til denne forståelsen av Jesus til å begynne med en indre-jødisk konflikt. Det forklarer hvorfor anklagene mot de jødene som avviste at Jesus var Messias, tok form av sitater fra den jødiske bibelen som feller harde dommer over israelittene. Disse sitatene er hentet fra domsprofetene og andre gammeltestamentlige tekster der israelittene anklages for avgudsdyrkelse (f.eks. i historien om gullkalven); de har harde hjerter og stive nakker, de er vantro, ulydige og gjenstridige – de har til og med drept alle profetene Gud har sendt til dem (Nehemja 9,16–18.26). Dette er ikke antijudaisme, det er israelittisk selvkritikk og selvanklage. Denne tradisjonen videreføres i Det nye testamentet – og fortsatt er det tale om innen-jødisk kritikk, ikke antijudaisme.

Men det blir antijudaisme når ikke-jødiske kristne ikke lenger forstår dette som situasjonsbestemt domsforkynnelse fra israelitter til landsmenn, men som tidløse vesensbeskrivelser av det jødiske folks natur – en natur som er forskjellig fra ikke-jøders. Justin Martyr, ca. 150 e.Kr., sier det på denne måten: «I profetenes bøker fant vi virkelig forutsagt at Jesus, vår Kristus, skulle komme... og at noen skulle utsendes av ham for å forkynne det for alle folkeslag, og at det var hedningene [snarere enn jødene] som skulle tro på ham».¹⁹ Justin tar

¹⁹ Første Apologi 31.7, norsk oversettelse i Jostein Garcia de Presno (overs.), *Justin Martyr: Første apologi* (Solum Forlag, 2004), 73. Noe endret av Oskar Skarsaune.

raust for seg av de negative karakteristikkene av israelittene som han finner i de profetiske domstekstene i Det gamle testamentet, og forstår dem som tidløse vesensbeskrivelser, som gjelder jødene til forskjell fra andre folkeslag. Han selv, som ikke-jøde, har villig gjort det jødene fremfor noen burde ha gjort: tro at Jesus er den Messias som er lovet Israel i et utall tekster i deres egen bibel.

Siden de negative karakteristikkene av Israel finnes i profetiske domsutsagn adressert til Israel, er det naturlig nok Israels synd og skyld som adresseres, ikke andre folks. Slik er det også i Det nye testamentet: I domsforkynnelse til jødiske landsmenn er det deres skyld i Jesu død som fokuseres. Også her skjer det en radikal vending når dette blir sagt om eller til jøder av ikke-jødiske kristne, slike som Justin. Og denne anklagen: Dere drepte Kristus – eller enda mer tilspisset: Dere drepte Gud! – skulle få et langt liv i kristen antijudaisme, faktisk helt opp til vår egen tid.

Et tredje moment i kristen antijudaisme var å tolke alle ulykker som hjemsoekte jøder etter Jesu død, som fortjent straff for deres påståtte (med)skyld i Jesu død: Først templets ødeleggelse i år 70, deretter jødernes utestengelse fra Jerusalem etter Simon Bar Kokhbas nederlag i den andre jødiske krig i år 135. Denne utestengelsen tolker for eksempel Justin Martyr som en gudshandling: Gud har nå jaget jødene ut av byen som en forberedelse til at de jesustroende (av jøder og hedninger) skal innta den og herske der i det tusenårige riket.

Det må tilføyes at Justin og alle andre før-konstantinske kristne overlot all straff over jødene til Gud; det falt dem ikke inn at de skulle være noen form for eksekutører av denne straffen. Det hadde de verken teologi for eller praktisk mulighet til. Når det gjaldt forholdet til det romerske herredømmet, var jødedom en «tillatt religion» (religio licita), mens kristne ikke ble anerkjent før under keiser Konstantin (280–337) ved hans «toleransedikt» i år 313. Kristne var slik sett underdøgs i forhold til jøder. Men det skulle endre seg.

«Ikke drep dem, men spred dem»

I praksis kom kirken til å innta rollen som den nye romerske statsreligionen allerede under Konstantins siste år som keiser (324–337). Formelt ble det fastslått i lovs form av keiser Theodosius den Store i 380. Alle rikets borgere skulle bekjenne den kristne tro i den form den ble bekjent av biskopene i Alexandria og Roma (nikensk bekjennelse). Alle som ikke gjorde det, ble erklært å være «vettløse galninger», hjemfalne til Guds og keiserens dom.

De eneste som var fritatt fra dette kravet, var jøder. Det kristne Romerriket videreførte her det hedenske imperiets politikk. Augustin (354–430) var den som utformet den teologiske begrunnelsen for denne praksisen. Jøder kunne nemlig – som jøder – være effektive sannhetsbevis for kristendommen. For det første kunne de bevitne at alle Messias-profetiene i kirkens gamle testamente var før-kristne og ikke kristne forfalskninger fabrikkert *etter* de begivenhetene de handlet om. For det andre ville jøder, i sin underordnede rolle i det kristne samfunnet – fratatt sitt fedreland og selvrespekt, være levende bevis for at Guds velbehag var tatt fra dem og overført til kirken. Kirkens politiske overherredømme ble altså tolket som et bevis på kristendommens sannhet.

Det var en stor grad av harmoni mellom Augustins teologi om jøder og det kristne keiserdømmets lovgivning rettet mot jøder. Jødene var garantert å få praktisere sin religion uforstyrret. Augustin anførte Salme 59,12 (latinsk tekst): *ne occidas eos... disperse illos*, «Ikke drep dem... men spre dem...», som begrunnelse ut fra Skriften for denne politikken. En viktig restriksjon var at jøder aldri skulle utøve noen form for herredømme over kristne.

Dette var den offisielle teologien og politikken, utformet av representanter for den kirkelige og politiske elite. På folkelig grasrotnivå forekom brudd – begge veier. Episoder av vold mot jøder skjedde i hele perioden, men ble normalt slått ned på av kirkelige eller verdslige øvrigheter. Mer utbredt var utstrakt sosialisering og fredelig naboskap mellom kristne og jøder på grasrotnivå. Dette kunne få biskoper og andre kirkelige ledere til å gripe inn med forkynnelse og synodevedtak som var ment å motvirke all sosialisering mellom kristne og jøder.

Troens fiender

Fra ca. år 800 skjedde vesentlige endringer. Jødiske handelsmenn ble nyttige for de europeiske kongene. Flere fikk høye embeter ved kongenes hoff eller ble pengeutlånere og skatteinnkrevende. Dette var lite populært i den kristne befolkningen, som i kraft av lovene hadde vent seg til at det var kristne, ikke jøder, som skulle være overordnede. Det dannet seg et bilde av jøder som lånte ut penger til åger-renter og var nådeløse pengeinnkrevende. Et *folkelig* jødehat var resultatet av slike og lignende forhold.

Da det første korstoget ble forkynt av Pave Urban II i 1095 lovet han full syndstilgivelse for alle som «tok korset» og – som korsfarere – «drev bort troens fiender».²⁰ Det paven refererte til, var muslimenes overherredømme over de østlige områdene av det gamle bysantinske keiserdømmet og ikke minst deres vanhelligelse av Kristi grav i Jerusalem. Dessuten satte de kjepper i hjulene for den kristne pilegrimstrafikken. Men på folkelig nivå ble pavens oppfordring fort forstått langt videre. Underliggende jødefiendtlighet ble aktivert i stort monn. Først og fremst ble «jødene» inkludert i «troens fiender». Hvorfor dra så langt som til Østen og Jerusalem for å kjempe, når de som drepte Kristus, befinner seg her i vår midte? Dette siste argumentet ble brukt på 1140-tallet av munken Peter Venerabilis (1092–1156). Men, på grunn av det nevnte prinsippet «*ne occidas eos*», så argumenterte han likevel for at jøder ikke skulle straffes med døden, men heller skattlegges slik at de kunne finansiere korstogene. Som nevnt, var den folkelige forståelsen langt mindre raffinert: Jødene måtte være inkludert i «troens fiender»; følgelig var det tradisjonelle forbudet mot å drepe dem nå opphevet. Det var ikke pavens mening, men det var slik han ble tolket.

Før de offisielle korsfarerhærene reiste til Det hellige land på sensommeren 1096, drog løst organiserte horder av korsfarere gjennom Rhindalen. De fant ingen grunn til å vente med å utføre pavens kampordre når de kunne utføre den på jøder de støtte på, straks de var kommet av sted. Flere tusen ble massakrert i de jødiske samfunnene langs Rhinen. Dette fikk ettervirkninger. En demning var blitt brutt. Fra nå av øker voldelige utslag av folkelig jødehat merkbart.

²⁰ Ulike versjoner av pavens tale kan leses her: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/urban2-5vers.asp>.

I 1144 ble en kristen gutt, William, funnet død av knivstikk i skogen utenfor Norwich. Jøder fikk skylden, og man grep til gamle forestillinger om jødiske «ofringer» av ikke-jøder, hvis blod etter sigende spilte en rolle i bakingen av påskebrødet. Nå ble dette gitt en teologisk brodd: I kristne guttebarn var det Kristus som ble myrdet på ny; eller alternativt: dette var gjentakelsen av mordet på de uskyldige barna i Betlehem.

Mordet på William – og senere andre kristne barn – skulle angivelig være besluttet på et hemmelig møte av rabbinere i Narbonne i Frankrike. Vi møter her, kanskje for første gang, motivet om *en antikristelig jødisk konspirasjon*. Folkelige rykter om lignende praksis andre steder spredte seg med stor hastighet og ble tatt som ubestridelige fakta. Flere kristne barn fikk status som martyrer og helgener og ble gjenstand for kultus. Dette var uttrykk for folkelig jødehat, men ble også forsterket av det kristne språket, selv om det i streng forstand ikke lenger kan kalles «teologisk» (f.eks. ved at det ikke ble underbygget med bibelsitater).

Det samme må i enda større grad sies om beskyldninger som fremsettes i forbindelse med Svartedaudens herjinger. Da beskyldes jøder for å forgifte kristnes brønner. Igjen foreligger det konspiratoriske motiver. Litt mer «teologisk» kan man si det lyder da jøder også ble beskyldt for «mishandling» av innviet nattverdsbrød, som ble forstått som reelt forvandlet til Kristi kropp. Kirkens offisielle holdning til pogromer mot jøder basert på slike forestillinger var stort sett avvisende, men klarte sjelden å gjøre slutt på fenomenet.

En tidlig, kirkelig antisemittisme begrunnet med «natur»

På 1200-tallet la kirken om sin politikk overfor jøder ved å forlate den eldre oppfatningen om at jøder tilhørte en god og rett, men utdatert religion. Man gikk nå over til å definere jøder som *kjettere*. Kirken var nå blitt mer oppmerksom på at jøder ikke holdt seg til Det gamle testamentet, men til en ny, muntlig lov kalt Talmud. Der mente man å finne blasfemier mot Jesus, hans mor og den kristne tro. Dessuten var det å holde seg til en «ny lov» som til dels overstyrte den skriftlige Moseloven i Det gamle testamentet, i seg selv kjetteri.

Plasseringen i kjetterkategorien gjorde at jøder mistet den rettslige beskyttelsen de hadde hatt under den eldre augustinske forståelsen. Situasjonen ble ytterligere forverret da jøder som hadde konvertert til kristendommen, særlig dominikanerordenen, startet en storstilt konverteringsoffensiv. Mange steder, spesielt i Spania, ble det vanlig å pålegge jøder å være tilhørere til større eller mindre offentlige diskusjoner (disputasjoner) mellom disse konvertittene og jødiske rabbinere. Konvertittene mente å kunne bevise at jødernes Talmud faktisk inneholdt utsagn om at Messias allerede måtte være kommet på Jesu tid, og at portrettet av Messias i Talmud inneholdt elementer som bare kunne passe på Jesus.

Jøders omdefinerte status som tilhengere av en kjettersk lære fikk som konsekvens at de ved overgangen fra 1200- til 1300-tallet ble utvist fra England (1290) og Frankrike (1306), hvis de da ikke lot seg døpe. Også mindre, lokale utvisninger fant sted i stor stil. Kirkelige og statlige myndigheter ble mindre villige til å gi jøder den beskyttelse de før hadde hatt. 1300-tallet er en periode da vilkårene for jøder ble forverret over omtrent hele Europa, med økende jødehat også på grasrotnivå, som ofte resulterte i voldsorgier.²¹ Selv på den spanske halvøya, der jøder frem til nå hadde hatt de beste vilkårene, ble de utsatt for en omfattende forfølgelse i 1391 og videre i etterkant av den store tvangsdisputasjonen i Tortosa i 1413–14.

Forfølgelsene resulterte i mange tvangskonverteringer, men dermed fikk det kristne kongedømmet i Spania et nytt problem. Mange av de jødiske konvertittene var folk med stor kompetanse, som nå fikk tilgang på muligheter som hittil hadde vært stengt for dem. Dette var naturligvis ikke populært hos de «gamle kristne», særlig blant adelen, som gjorde sitt beste for å holde disse «ny-kristne» innenfor deres gamle grenser. I denne situasjonen oppstod et nytt argument: Riktignok er disse nydøpte formelt kristne, men de har fortsatt sin jødiske familiesammenheng og sin jødiske natur i behold. De har ikke det som de gammel-kristne har: den rette avstamning, «blodets [kristne] renhet» (spansk: *limpieza de sangre*).

Her nærmer man seg resonnementer vi forbinder med den moderne rasemessige antisemittismen. Den klassiske antijudaismens teologi er forlatt eller kanskje heller videreutviklet, og man har henfalt til *biologisk avstamning* som det gyldige kriterium for hvem som er sanne kristne og hvem som ikke er det. Eller som Trond Berg Eriksen (f. 1945) sier det:

Den spanske antisemittismen dreide seg ikke bare om religiøs ideologi. Den er tidligmoderne i den forstand at den er i ferd med å svinge *fra tro til natur* som hovedreferanse. Jødernes blod var forgiftet ... *Marranos* [jødiske konvertitter til kristendommen] var jøder som ikke slapp unna den kirkelige mistenksomhet selv om de hadde latt seg døpe.²²

Senere skulle nazistiske antisemitter tenke langs de samme baner: Når jøder prøvde å unngå nazistenes jødeforfølgelser ved å la seg døpe, tok nazistene ikke den minste notis av det faktum at disse jødene var døpt. Det avgjørende var rasen, ikke troen. Og det var den spanske adel som først la dette nye synet til grunn.

Det nye kirkelige synet rammet særlig de konvertittene som åpent eller i skjul tok med seg jødiske skikker inn i konvertitt-livet. Kirken lærte at Guds forvandlende nåde ble formidlet gjennom dåpen som hellig handling. Dersom konvertittene ikke brøt fullstendig med alt jødisk, viste det at selv dåpsnåden ikke «bet på dem»; deres jødiske natur gjorde dem utilgjengelige for dåpsnåden, og de ble anklaget for ikke å være oppriktige konvertitter. Under den spanske inkvisisjon var det blodig alvor.

21 Trond Berg Eriksen, «Svartedauden: Giftblandere og barnemordere», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 69–85.

22 Trond Berg Eriksen, «Jødene i Spania», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 64. Utvalgets kursivering.

Middelalderhistorikeren Gavin I. Langmuir (1924–2005) mener at høymiddelalderen, fra det første korstog til utdrivelsen av jødene fra Spania i 1492 og Portugal i 1497, er den første epoken da det moderne begrepet antisemittisme er dekkende.²³ I den tidlige kristne antijudaismens tid ble «jødene» anklaget for noe de fleste faktisk hadde gjort: de hadde avvist Jesus som Israels Messias. Det nye i høymiddelalderen er at jøder forfølges for noe de ikke hadde gjort. Anklagene mot dem var fiktive og begrunnet i konspirasjonsteorier: Hele det jødiske folket anses å være et konspiratorisk fellesskap som har som mål å utrydde kirken og de kristne. I den spanske idé om «det rene blod» gis dette en kvasibiologisk dreining som peker frem til moderne, rasebegrunnet antisemittisme.

Luther og spørsmålet om virkningshistorie

Virkningshistorie er en uoverskuelig affære. En tekst kan være en kraftsalve i sin samtid bare for å forsvinne inn i historiens glemsel, før den mobiliseres til fornyet virkningskraft i en ny og langt senere epoke. Martin Luthers (1483–1546) tekster om jødene er eksempler på dette. Den som i dag skal gjøre opp status for 500 års virkningshistorie, vil ikke kunne trekke linjen like konsist og uforglemmelig som filosofen Karl Jaspers (1883–1969): «Det Hitler gjorde, hadde Luther anbefalt.»²⁴ Den amerikanske middelalderhistorikeren David Nirenberg (f. 1964) skriver at Luthers problem med jødene primært var teologisk og hermeneutisk, ikke sosialt. Men de teologiske bibelfortolkningene hans munnet ikke desto mindre ut i krav og oppfordringer til makthavere, slik det gjør i skriftet *Om jødene og deres løgner* (1543), om å brenne synagogene og de jødiske skolene, ødelegge jøders hus og eiendommer, konfiskere jødiske bønnebøker og Talmud, forby rabbinere å undervise, frata jøder fritt leide, forby jøder å ta renter og konfiskere pengene deres, sette unge og arbeidsføre jøder i leirer og gi dem hakke og spade, så de kan gjøre nytte for seg.²⁵ Disse oppfordringene fremsetter Luther i et Vest-Europa som i 200 år – fra 1400 til 1600 – langt på vei allerede hadde lyktes med å fordrive sine jøder østover eller inn i dåpen.

Luthers antijødiske holdning og retorikk er uomtvistelig, men i debatten som ble ført i opptakten til reformasjonsjubileet i Tyskland i 2017 var oppfatningen av hans virkningshistoriske betydning omstridt. Ledelsen i den evangeliske kirken (EKD) ville benytte anledningen til å ta et tydelig oppgjør med det som ble kalt «reformasjonens mørke sider». Den tidligere biskopen og EKD-lederen Margot Kässmann (f. 1958) skrev en artikkel i *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i april 2013, hvor hun tok utgangspunkt i det ovenfornevnte og sterkt antijødiske skriftet *Om jødene og deres løgner*. Hun hevdet at det anti-jødiske tankegodset fra Luther og kirkens tradisjon ikke bare hadde stått i veien for viljen til motstand mot Holocaust, men at dette også hadde tjent som inspirasjon for antisemittisk rasisme i det protestantiske Tyskland og bidratt til å rettferdiggjøre «diskriminering, utrensning og mord på de europeiske jøder».²⁶

23 Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism* (University of California Press, 1996). Se særlig sluttkapitlet, med samme overskrift som boktittelen, 311–352.

24 «Was Hitler getan, hat Luther geraten, mit Ausnahme der direkten Tötung durch Gaskammern.» Karl Jaspers, *Philosophie und Welt* (Piper-Verlag, 1958), 162.

25 Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* (1543). Weimar-utgaven 53,523,1–526,35. (Norsk: Om jødene og deres løgner). For videre lesning, se Eric W. Gritsch, *Martin Luther's Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Eerdmans, 2012).

26 Margot Kässmann, «Die dunkle Seite der Reformation». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 01.04.2013. <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fremde-federn-margot-kaessmann-die-dunkle-seite-der-reformation-12131764.html> [Lest 26.01.2024].

Påstanden om at det fantes en tydelig anti-jødisk tradisjonslinje som kunne føres i rett linje fra Luther gjennom luthersk protestantisme og frem til 1945, ble avvist av kirkehistorikeren Johannes Wallmann (f. 1930). Han hevdet at kirken var kommet i skade for å lyve om sin egen historie.²⁷ Forestillingen om at Luthers sene skrifter skulle ha hatt en slik utbredelse at den kunne forklare en senere tids antisemittisme, var høyst tvilsom, spesielt fordi den evangeliske kirke så lenge, ja, i flere århundrer hadde glemt den anti-jødiske tenkningen som Luther forkynte i sine sene skrifter. Selv den kjente motstandsmannen og teologen Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) var ikke oppmerksom på denne «arven» før i 1933, skjebneåret da Luthers skrifter ble hentet frem igjen fra glemselen for å legitimere nazistisk propaganda, påpekte Wallmann.

Kort oppsummert stod striden om ett spørsmål: Hadde Luthers antijødiske skrifter hatt en lang og sammenhengende virkningshistorie, eller hadde de stort sett vært glemt, men funnet frem igjen da antisemittene fikk bruk for ham som autoritet i senere århundrer, særlig på 1800- og 1900-tallet? Ifølge Wallmann var Luthers anti-jødiske skrifter et eksempel på det siste. Han mente kirken gjorde sin historie mørkere enn den var.

Wallmann fikk støtte fra andre forskere, men han fikk også vitenskapelig motstand. Historikeren Werner Tress (f. 1975) undersøkte påstandene om de anti-jødiske tekstenes manglende virkningshistorie.²⁸ Eksemplene han gir, bekrefter i hvor stor grad Luthers tekster om jødene har spilt begge roller: De dukker opp med fornyet kraft til reformasjonens 300-årsjubileum, og da er de kommet for å bli, og blir inkludert i en rekke utgivelser med vid utbredelse. Den virkningshistoriske gjennomslagskraften sikres av den ideologiske mobiliseringen. Men året er ikke 1933, det er under forberedelsene til Luther-jubileet i 1817.

De eksemplene Tress gir, er hentet fra tekster av filosofen Jacob Friedrich Fries (1773–1843) og historikeren Christian Friedrich Rühs (1781–1820). Dette er tekster som, interessant nok i vår norske sammenheng, også Christian Magnus Falsen (1782–1830) viste til da han i 1817 i en debatt i tidsskriftet *Den Norske Tilskuer* skulle begrunne den såkalte jødeparagrafen som Eidsvoll-mennene hadde skrevet inn i Grunnloven tre år tidligere.²⁹ Rühs byr i 1816 på flere sider med Luther-sitater i sin argumentasjon for kravene om at jøder skulle bære gule stjerner, nektes borgerrett og i siste instans fordrives.³⁰ Rasjonalisten og nasjonalisten Fries byr på anvisninger som er enda voldsommere: «Jødekasten må utryddes, rub og stub», et sitat som Falsen riktignok unngikk å inkludere i sitt utdrag.³¹ Debatten i *Den Norske Tilskuer* fant sted tre år etter at jøder ble nektet adgang til Riket i Norges

27 Johannes Wallmann, «Die Evangelische Kirche verleugnet ihre Geschichte». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31.10.2013.

28 Werner Tress, «„Bekanntlich kein Freund der Juden“: Zur Rezeption der judenfeindlichen Schriften Martin Luthers im Umfeld des 300. Reformationsjubiläums 1817». *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67, no.3-4 (2015). <https://www.jstor.org/stable/43973993>

29 Den første tyske teksten av Rühs er fra 1815, Fries' anmeldelse, Rühs' neste bok og de danske oversettelsene er fra 1816 og 1817, og Falsens utdrag fra 1817: Christian Friedrich Rühs, *Om Jødernes Fordringer paa Borgerrret – eller: bør Jøderne gives Borgerrrett i kristne Stater; og, i saa fald, under hvilke Betingelser?* (Kjøbenhavn, 1816). Jacob Friedrich Fries, *Om den Fare vor Velfærd og Karaktere udsættes for ved Jødærne* (Kjøbenhavn, 1816). Christian Friedrich Rühs, *Christendommens og Det tydske Folks Rettigheder. Forsvarede mod Jødernes Fordringer og deres Forfægttere*, oversat af Thomas Thaarup (Kjøbenhavn, 1817). Jacob Friedrich Fries: i *Den Norske Tilskuer*, No. 43–44, 18. oktober 1817.

30 Jacob Friedrich Fries, *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks. Vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihre Verfechter* (Berlin, 1816) 17–23. Boken er et svar på kritikken av hans angrep på jødene i *Ueber die Ansprüche der Juden auf das Deutsche Bürgerrecht*, som utkom i Berlin året før, og hvor det gjøres et poeng ut av at Luther «som kjent ikke var en venn av jødene», 30.

31 Fries, *Om den Fare vor Velfærd og Karaktere udsættes for ved Jødærne*, 24.

Grunnlov. I materialet fra Riksforsamlingen på Eidsvoll er det derimot ikke noe som tyder på at Luthers antisemittisme ble brukt til å mobilisere forsamlingen.

Et av Luthers selvstendige bidrag til antisemittismens historie er ifølge historiker Paul Lawrence Rose (1944–2014) tanken om et *tysk* martyrium som følge av «den jødiske makt».³² Men den symbolske innvielsen av dette martyriet skjedde først på Luthers borg, Wartburg ved Eisenach i oktober 1817, på 300-årsdagen for Luthers teser. Markeringen avsluttes med bokbål og tale av bl.a. ovenfornevnte Jakob Friedrich Fries. Antisemittismens historie er også historien om slike gjentakelser, hvor gamle tekster kanoniseres i henhold til aktuelle behov i nye tider.

Et begrepshistorisk perspektiv på moderne antisemittisme

Hvordan man ser på brudd og kontinuitet i antisemittismens lange historie, avhenger av hvilke metodiske verktøy man anvender i omgang med materialet: Mens en idéhistorisk tilnærming vektlegger kontinuitet, vil en sosial- eller begrepshistorisk analyse i større grad vektlegge kontekstualitet, hvor begrepet er del av den sosiale sammenhengen det oppstår i.

Selve begrepet antisemittisme gjør seg først gjeldende som mobiliserende slagord rundt 1879. Det ble satt i sirkulasjon av den tyske agitatorene Wilhelm Marr (1819–1904) som honnørord for den sosial-politiske bevegelsen han ville gi støtet til. I februar samme år hadde han utgitt pamfletten *Jødedommens seier over germanismen*, hvor jøder hadde fått skylden for den sosiale krisen i det tyske keiserriket. Når begrepet så raskt etablerte seg som slagord, henger det sammen både med den aktuelle konteksten i Tyskland, som gjorde det ideologisk anvendbart, og med at det ble intuitivt forstått fordi bruken av begrepet «semittisme» allerede var innarbeidet. Og det er med kartleggingen av meningsendringen i begrepene «semitt» og «semittisme», «jøde» og «jødedom» forskerne Reinhard Rürup (1934–2018) og Thomas Nipperdey (1927–1992) innleder sin undersøkelse av antisemittisme-begrepet i Reinhardt Kosellecks (1923–2006) begrepshistoriske leksikon fra 1972.³³

Rürup og Nipperdey fører semittisme-begrepet tilbake til den teologisk-historiske litteraturen fra slutten av 1700-tallet. I denne perioden endres også betydningen av begrepene «jøde» og «jødedom». Frem til slutten av 1700-tallet var disse begrepene definert ut fra tilhørighet til religionssamfunn. Riktignok hadde «jøde» også tidligere vært betegnelse på et folk, men det var religionen som konstituerte folket. I løpet av 1800-tallet får «jøde» og «jødedom» en sterkere sekulær betydning. Samtidig intensiveres fremstillingen av jødedommen som motsetning til kristendommen blant teologiske tenkere og filosofer som Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) og Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

32 Paul Lawrence Rose, *German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton University Press, 1990).

33 Thomas Nipperdey og Reinhard Rürup, «Antisemitismus», i *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1, redigert av Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Klett-Cotta, 1972). Artikkelen er her sitert etter Reinhard Rürup, «Emanzipation und Antisemitismus – Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft», i *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, redigert av Reinhard Rürup (Vandenhoeck & Ruprecht, 1975). Begrepshistorie forbindes gjerne med dette store forskningsprosjektet. Koselleck var tydelig på at han selv oppfattet begrepshistorie som en disiplin av sosialhistorien. I den begrepshistoriske forskningen som utvikles i Tyskland fra slutten av 1960-tallet, undersøkes begrepene som historiske avleiringer: Sosiale kriser og institusjonelle strukturendringer ledsages av semantiske forandringer eller nydannelser hvor resepsjonshistoriske forskyvninger inngår.

Debatten om jødernes emansipasjon (frigjøring) pågikk i stadig nye offentlige feider fra kravene om likestilling og borgerrettigheter ble fremmet av Moses Mendelssohn (1729–1786) og Christian Wilhelm von Dohm (1751–1820) i 1781, til jøder hadde fått fulle borgerrettigheter i et samlet tysk keiserrike i 1871. Ett tiår senere oppstår de antisemittiske partiene. I løpet av denne 100-årsperioden er begrepene «jøde» og «jødedom» blitt sekularisert, men med mange av forestillingene fra den europeiske, kristne jødefiendtligheten bevart.

Helt siden slutten av 1700-tallet hadde jøder vært forstått som en «nasjon» med en egenartet «nasjonalkarakter». Dette var en følge av århundrer med undertrykkelse, hevdet emansipasjonens talsmenn. Når trykket lettet, ville jødedommen bli redusert til en ren konfesjon på linje med protestantismen, lød argumentet. Mot dette hevdet motstanderne at den jødiske «nasjonalitet» var opprinnelig og tilsynelatende uttryddelig. Den var definitivt ikke påtvunget dem utenfra, men nedfelt i folket siden oldtiden.

Nasjonaliteten var altså allerede ved inngangen til 1800-tallet gitt en egen vekt ved siden av religionen. Med tiden fikk den større betydning enn religionen, før den til slutt ble helt løsrevet. Jøder gjaldt som «et folk i folket», «en stat i staten», «en nasjon i nasjonen». Arthur Schopenhauer (1788–1860) konstaterte ganske enkelt at konfesjon er et grunnleggende falskt uttrykk om jødedommen. Det riktige uttrykket er «den jødiske nasjon».³⁴

Begrepet «nasjonalkarakter» anvendes side om side med begrepet «rase» som en betegnelse for avstammingsfellesskapet. I de fleste tidlige forekomstene brukes begge begrepene som én av mange faktorer som konstituerer jødisk identitet, men etter hvert skjer det en differensiering i ordbøkene. Om ren religionstilhørighet foretrekkes «israelitt», mens man fortsetter å bruke «jøde» når det siktes til noe mer enn religionstilhørigheten. Også dømte jøder blir gjerne omtalt som jøder, både av kristne og jøder.

Gjennom den økte utbredelsen av betegnelsen «semit» på begynnelsen av 1870-tallet etableres et nytt synonym for jøde. Dermed splittes det sammensatte begrepet «jøde» i to mer presise begreper: «israelitt» som språklig uttrykk for det jødiske trosfellesskapet og «semit» om det jødiske avstammingsfellesskapet.³⁵

Børskraket og gründerkrisen i 1873 frarøvet det tyske borgerskapet troen på en ordnet fremtid. Nasjonalismen som hadde fremmet emansipasjonen i den liberale fasen, ble nå forherdet til en illiberal statsideologi, som produserte ytre og indre fiendebilder. Et småborgerskap i panikk jaktet etter syndebukker og fant dem blant sosialister, katolikker og nasjonale minoriteter, men fremfor alt blant jøder, som ble utpekt som edderkopper i finansvesen og pengemarked. «Semittisme» ble synonymt med økonomisk liberalisme og moderne samfunnsutvikling. Det var bare et spørsmål om tid før mot-begrepet «anti-semittisme» kunne plukkes ned fra treet og serveres som en moden frukt til et samfunn i krise.

34 Hovedpunktene i redegjørelsen for det begrephistoriske perspektivet er basert på Nipperdey og Rürup, «Antisemitismus».

35 I det berømte oppslagsverket *Brockhaus* (11. utgave kom i perioden 1864–1868 og 12. utgave 1875–1879) fra denne tiden betegnes «semittisme» som en definisjon av jødedommen fra en rent etnologisk synsvinkel.

Antisemittisme-begrepet ble lansert uten bruksanvisning. Det var fra første stund et politisk slagord. Men selv om det kom i sirkulasjon som moteord om alle former for jødefiendtlighet i samtiden, ble det blant de radikale tydelig forankret i raselæren: Ikke jødernes påståtte, hardnakkede religiøse fordommer, men den semittiske rasens angivelige biologiske egenart stod i veien for integrasjonen av jødisk liv i det tyske samfunn.

Den rasebiologiske begrunnelsen har gjerne vært fremhevet som et kvalitativt nytt innslag i den anti-jødiske reaksjonen på identitetskrisen i det tyske keiserriket rundt 1880. Den utgjør også kjernen i den snevreste definisjonen av moderne antisemittisme. Slik ble begrepet brukt blant rasistiske purister i samtiden, og også blant de sekteriske restene av den antisemittiske bevegelsen etter at den hadde mistet sin politiske kraft tidlig på 1900-tallet. Den hadde da gått over i det man nok også i lys av den senere utviklingen har kalt en latent fase med bred forankring i samfunnet. Blant mer nøytrale observatører og liberale motstandere var definisjonen derimot bredere, og antisemittisme ble betraktet som en ny maske for den gamle uviljen mot jøder og jødedom.

Et idéhistorisk perspektiv på moderne antisemittisme

Historikeren og antisemittismeforskeren Christhard Hoffmann (f. 1952) har gjennomgått koblinger mellom kristen antijudaisme og antisemittisme i forskningslitteraturen og påpekt at balansen ofte har vist seg krevende å finne.³⁶ En ren sosial-historisk tilnærming får problemer med å forklare hvordan det gryteklare språket oppstod og hvorfor akkurat jødene skulle rammes – hvorfor jødene og ikke sykklistene, som det het i en vits fra mellomkrigstiden. En ren kultur- og idéhistorisk tilnærming får derimot problemer med å redegjøre for hvorfor forfølgelsene brøt ut akkurat på noen steder og ikke andre, hvor det heller ikke skortet på gamle altertavler, folkesagn og debatter om jøders rettigheter.

I en bok om emansipasjonsdebattens skyggeside slutter de tyske sosiologene Werner Bergmann (f. 1950) og Rainer Erb (f. 1945) seg til bekymringen for en kontekstfri bruk av antisemittisme-begrepet.³⁷ Samtidig bestrider de at grensen mellom gammelt og nytt kan trekkes for skarpt uten at andre vesentlige sammenhenger mørklegges. De gjør det på basis av konkrete og kontekstnære studier av kampen mot integreringen av jøder i Tyskland i perioden 1780–1860, og de gjør det i form av sosialhistoriske undersøkelser som integrerer idéhistoriske perspektiver. Kravet om at samfunnet må emansiperes fra jødene, som gjerne har vært fremhevet som et sentralt kjennetegn ved den moderne antisemittismen, dukker opp lenge før 1870-tallet. Forestillingen om at man befant seg i en forsvarskamp mot en jødisk makt oppstod ikke etter at jøder var rettslig emansipert, men som en reaksjon på planene om å styrke deres rettslige status nesten 100 år tidligere. Opplyst politikk som på slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet tok sikte på å forbedre de underprivilegerede jødernes rettsstatus, ble møtt med en motstand fra opinionsdannende agitatorer som var basert på anklager om jødisk overmakt. Forestillinger og argumenter som ble satt i sirkulasjon i den angivelige forsvarskampen, utgjorde et forråd av idéer som antisemittene i det mange år senere tyske keiserriket kunne gripe tilbake til.

36 Christhard Hoffmann, «Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus – Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung», i *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, redigert av Leonore Siegele-Wenschkewitz (Haag und Herchen, 1994).

37 Rainer Erb og Werner Bergmann, *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780–1860* (Metropol, Veitl, 1989).

Det har vært en utbredt oppfatning at den moderne antisemittismen ble unnfanget i romantikkens organiske tenkning om folkenes egenart – som en protest mot revolusjonstidens universelle frihets- og emansipasjonskrav (krav om like borgerrettigheter). Det er ikke usant, men det er misvisende – også fordi det underslår at spørsmålet om jøders borgerrettigheter var mye omdiskutert blant opplysningstenkere. Også blant dem som kjempet for jødisk borgerrett, var den underliggende ambisjonen gjerne å «frigjøre» jøder fra jødedommen. Forskjellen bestod i at disse forklarte jøders «kritikkverdige nasjonalkarakter» som en konsekvens av undertrykkelse og de uverdige vilkårene jødisk liv hadde vært underlagt i det kristne Europa.

Under Riksforsamlingen på Eidsvoll, for eksempel, var et knippe forestillinger om jøder i omløp, som få i dag vil nøle med å karakterisere som antisemittiske. Fordommene om «jødene» var både folkelig forankret i tradisjonen og teologisk forankret i kristen antijudaisme, men fant en sekulær begrunnelse i opplysningstidens religionskritikk – og da ofte med antikke kilder. Rasjonalistisk teologi og kulturkristen romantikk fant også moderne måter å begrunne de gamle «sannhetene» på: Jødene var Guds yndlingsfolk; jødene var ikke frie moralske individer; jødene var bitre av hat mot alle; jødernes mål var verdensherredømme; jødene var en stat i staten.³⁸

Den moderne antisemittiske mentaliteten oppstod derfor ikke med begrepet «antisemittisme» rundt 1879. Den moderne kampen for å holde jødene utenfor stat og samfunn ble utkjempet fra emansipasjonsdebattens begynnelse 100 år tidligere. I løpet av 1800-tallet ble grunnleggende motiver og argumentasjonsmønstre resirkulert i en rekke stridigheter om jøders rettigheter og tilpasset den rådende tidsånd av stadig nye generasjoner av radikale jødemotstandere. Hver gang var den sosialpolitiske utformingen og den sosio-økonomiske konteksten ny, men idéene og ideologien var preget av en forbløffende historisk tregghet.

En snevrere, rase-basert forståelse av det moderne antisemittisme-begrepet har vært mye anvendt også i idéhistorisk sammenheng. I oversiktsverk er det gjerne dette som er hovedkategoriene: Antijudaisme betegner den tradisjonelle religiøst funderte motstanden mot jødedom i Europa. Antisemittisme betegner det moderne rasistiske jødehatet. Mens det første gav jøder en nødhavn i dåpen, var alle veier stengt med den biologiske definisjonen.

Richard Wagner (1813–1883) har ofte vært fremstilt som tilhørende den siste kategorien. Med essayet *Jødedommen i musikken* (1850), som han utgav i kjølvannet av revolusjonsåret 1848, regnes han som en overgangsskikkelse, som omstøper den statiske forestillingen om «den evige jøde» til en revolusjonær ideologi. Mens det har vært vanlig å skille gammelt fra nytt ved hjelp av rasekriteriet, er det ifølge historiker Otto Dov Kulka (1933–2021) nettopp sammenkoblingen av raseelementet med messianske forestillinger som førte til en ny type antisemittisme som ledet frem mot «den endelige løsning» og Holocaust.³⁹

38 Håkon Harket, *Paragrafen, Eidsvoll 1814* (Dreyers forlag, 2014), 388.

39 Studien fra 1961, «Richard Wagner and the Origins of the Redemptive Antisemitism», er nylig gjenutgitt som kapittel 4 i Otto Dov Kulka, *German Jews in the Era of the 'Final Solution'* (De Gruyter Oldenbourg, 2020).

Tidligere nevnte Paul Lawrence Rose identifiserer det revolusjonære elementet i den sekulære anti-judaismen på første halvdel av 1800-tallet som en nødvendig nøkkel for å forstå antisemittismen i dens moderne form. Helt sentralt står påvisningen av kontinuitet i idématerialiet under et begrepsmessig hamskifte, som når den etniske idéen om «nasjonalkarakter» omdefineres til «rase». For det er ikke bare begrepene «jøde» og «jødedom» som sekulariseres på 1800-tallet. Det omfattende legendematerialet fra den kristne middelalderen med blodoffer-ritualer og forestillinger om «den vandrende jøde» blir også sekularisert og klargjort for ny bruk. Foranledningen er et rettslig, diplomatisk og menneskelig drama av internasjonale dimensjoner:

I 1840 innleder franske justismyndigheter rettsforfølgelse av det jødiske samfunnet i Damaskus. Basert på anklager om ritualdrap på en katolsk munk og hans arabiske tjener utsettes jøder for tortur i regi av den stedlige osmanske pasha. Mens Europa leser seg opp på siste nytt fra den såkalte Damaskus-affæren, mobiliseres middelalderens blodoffer-motiv som moderne metafor på jødedommens ofring av det menneskelige fellesskap. Venstre-hegelianernes store debatt om det såkalte jødespørsmålet⁴⁰ på midten av 1840-tallet handler om hvordan menneskeheten skal emansiperes fra jødedommens rovdyrkapitalisme.

I feiden, som blant andre mobiliserte teolog og filosof Bruno Bauer (1809–1882) og Karl Marx (1818–1883), kan man ifølge Rose se hvordan jødedommen – som hadde representert fornektelsen av gudskjærligheten i en kristen forestillingsverden – nå gjenoppstår som bilde på fornektelse av universell frihet, humanitet og fornuft, en fiende det var en moralsk plikt å bekjempe.

Det er ikke med begrepet «antisemittisme», men med begrepet «semittisme» det konseptuelle omslaget kommer. Det er dette begrepet, som på 1700-tallet hadde vært en språkhistorisk og etnologisk bestemmelse, som nå definerer jødene som en rase i biologisk forstand. Men forestillingene om den semittiske rasens fordervelige egenskaper er ikke hentet fra biologien, men fra kultur- og kirkehistorien. De er hentet fra den lange anti-jødiske tradisjonens forestillinger om spesifikt jødiske laster, som etter hvert gis sekulære fortolkninger fra slutten av opplysningstiden – fortolkninger som blir medbestemmende for samfunnets kriseforståelse. Begreper er altså ikke bare avleiringer av strukturendringer, men inngår også i sosiale kriser som fortolkende kraft. De tenkerne som bidrog til å forme det *moderne* språket om «den jødiske fare», rasjonalister så vel som tidligromantikere, var nettopp moderne. Hvis de henvises til en førmoderne klosterkjeller, forblir handlingene i deres samtid ubegripelige for oss.

40 «Jødespørsmålet» var et politisk uttrykk, som fra midten av 1700-tallet refererte til spørsmålet om jødenes integrasjon eller assimilasjon i de vesteuropeiske samfunnene. Det omfattet blant annet spørsmålet om jøder skulle få sivile og politiske borgerrettigheter. Premisset i debattene om «jødespørsmålet» var ofte at jøders livsstil og adferd var et problem. Utover 1800-tallet ble «jødespørsmålet» et viktig tema i antisemittisk propaganda.

Antijudaisme eller antisemittisme?

Alle som i årene etter andre verdenskrig har forsøkt å analysere og formidle jødehatets historie, har arbeidet i skyggen av ordet Holocaust. Når man rydder i de jødefiendtlige begrepene i dag, er det underliggende spørsmålet alltid i hvilken forstand forestillingene og fordommene var medansvarlige for folkemordet. Da kan det være nyttig å huske at selv ikke den moderne antisemittismen forstått i snevreste forstand var en *tilstrekkelig* betingelse for at det gikk som det gjorde. Sosialhistorien minner oss på at en rekke andre historisk unike faktorer spilte inn. Idéhistorien viser at en bred definisjon av begrepet kan være nødvendig for å forstå de *nødvendige* betingelsene.

Det kanskje mest overraskende poenget i Nipperdeys og Rürups begrepshistoriske analyse i *Geschichtliche Grundbegriffe* er undersøkelsen av språkbruken innenfor den nazistiske bevegelsen. Der gjøres forventningen om at utbredelsen av antisemittisme-begrepet når nye høyder etter 1933, til skamme. Under det tredje rike forble en jøde stort sett en jøde, og ikke en semitt.

I nazistpartiets tidlige fase hadde hele den esoteriske raseretorikken vært mobilisert, men det tok snart slutt. Etter hvert handlet det om jødene, bare unntaksvis om semittene, og under krigen ble det sendt ut dekreter om at begrepet semitt måtte unngås. Det var det også utenrikspolitiske grunner til. «Antisemitt» hadde fått en odios klang, og det kunne feiltolkes til å omfatte flere folkeslag enn jødene. Ingen måtte ta feil av at det var verdensjødedommen, og ikke araberne, som var nazistenes fiende.

I 1944 ble begrepet *Antisemitismus* byttet ut med *Antijudaismus* i nye opplag av Theodor Fritschs (1852–1933) gamle *Handbuch der Judenfrage*. Slike justeringer åpnet også for å styrke det retoriske fellesskapet med Tysklands store åndsmennesker som hadde gått foran «i den hellige strid» – fra Martin Luther til Richard Wagner.

Den nasjonalsosialistiske antisemittismen er av den ledende Holocaust-historikeren Saul Friedländer (f. 1932) blitt karakterisert som *frelsesantisemittisme*, som han ser som en ny form for jødefiendtlighet:⁴¹ Jødene stod i veien for den tyske gjenfødselen, jødernes demoniske makt måtte knuses. Hitlers retorikk om å tilintetgjøre jødene før de la hele menneskeheten under seg, kunne få så bred oppslutning fordi det sivilisatoriske immunforsvaret var nedbrutt av sosial og økonomisk krise, men også fordi den store utbredelsen av en mer moderat jødefiendtlighet gjorde folk lite motstandsdyktige mot demoniserende propaganda. Veien fra fordommer til folkemord ble kort, men ikke så forutbestemt som man kan være tilbøyelig til å tro. Nazistenes ideologer tilførte lite nytt idéstoff til antisemittismen. Stort sett alt som kunne sies om jødene var sagt før. Hva var det da som var nytt?

41 Saul Friedländer, *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution 1933–1939* (Harper Perennial, 1997), 73ff., gjengitt etter Einhart Lorenz, «Mordet på seks millioner jøder», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 491.

De store linjene i forskningsdiskusjonen skiller mellom *intensjonalistene*, som ser Holocaust som en konsekvens av et dypt forankret jødehat gjennom historien, og *funksjonalistene*, som vektlegger strukturelle trekk i det nasjonalsosialistiske Tyskland. Sosiologen Zygmunt Baumann (1925–2017) var opptatt av det moderne byråkratiets betydning. Ifølge ham var antisemittismen en nødvendig, men ikke tilstrekkelig forutsetning for byråkratenes handlinger.⁴² Den tyske sosiologen Werner Bergmann (f. 1950) mener det i dag langt på vei er en konsensus innenfor forskningen om at den fanatiske frelsesantisemittismen blant de nasjonalsosialistiske lederne vektlegges langt tyngre enn den generelt utbredte tyske antisemittismen.⁴³ Den israelske Holocaust-forskeren Yehuda Bauer (f. 1926) har på sin side fremhevet betydningen av at åpenbare og latente antisemittiske handlinger stod i veien for enhver seriøs motstand mot gjennomføringen av folkemordet. Helt vanlige mennesker ble del av et byråkratisk maskineri.⁴⁴

Hvor tidlig stod utslettelsen av jødene på nazistenes agenda, og hvor tidlig kunne verden vite hva som var i ferd med å skje? Etter Hitlers maktovertagelse i 1933 var politikken i det nasjonalsosialistiske Tyskland at jøder skulle bort, og de ble systematisk strippet for rettigheter som borgere og enhver mulighet til å livnære seg. Etter invasjonen av Polen og etter hvert som nazistene underla seg stadig større områder østover med store jødiske befolkningsgrupper, økte omfanget. Jødene skulle fortsatt vekk og måtte deporteres videre østover. Etter angrepet på Sovjetunionen sommeren 1941 ble det de neste månedene etablert et system av leirer, som etter hvert muliggjorde masseutryddelsen av Europas jøder.

Den operasjonelle planen ble kunngjort i Villa Wannsee den 20. januar 1942 av Reinhardt Heydrich (1904–1942) til 15 representanter fra de involverte departementer.⁴⁵ Blant deltagerne var Adolf Eichmann (1906–1962). Møteprotokollene etterlater ikke inntrykk av at det fant sted noen egentlig diskusjon. Og kanskje er dét det radikalt nye ved nazistenes «endelige løsning» på det såkalte jødeproblemet: Den krevde ingen begrunnelse.

Det er neppe skrevet en mer uhyggelig setning, og heller ikke en mer presis sammenfatning av det nazistiske lederskapets potenserte forestilling om jødene og jødedommen enn disse ord fra Rudolf Höss (1901–1947), kommandanten i Auschwitz, nedtegnet etter at krigen var tapt:

I dag innser jeg at jødeutryddelsen var en grunnfalsk feiltagelse. Nettopp på grunn av masseutryddelsen blir Tyskland nå hatet av en hel verden. Det er ikke antisemittismen tjent med. Tvert imot er jødedommen dermed kommet langt nærmere sitt endelige mål.⁴⁶

42 Lorenz, «Mordet på seks millioner jøder», i *Jødehat*, 490.

43 Lorenz, «Mordet på seks millioner jøder», i *Jødehat*, 491f.

44 Se Lorenz, «Mordet på seks millioner jøder», i *Jødehat*, 487–492.

45 Mark Roseman, *The Villa, the Lake, the Meeting – Wannsee and the Final Solution* (Penguin UK, 2002).

46 Nipperdey og Rürup, «Antisemitismus», i Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Siteret etter Rürup, «Emanzipation und Antisemitismus – Studien zur 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft».

Dermed understrekes også poenget som ovenfornevnte David Nirenberg (f. 1964) innskjerper i sin bok *Anti-Judaism: The Western Tradition* (2013):⁴⁷ Antijudaisme er den lange historien i vår kultur. Den fortsetter tvers igjennom utskillelsen og utryddelsen av faktiske jøder. Antijudaismen er historien om de judeosentriske projeksjonene i den vestlige lærdomskulturen, om konstruksjonen av det anti-jødiske språket som kritisk verktøy for å gi verden mening, identitet og sammenheng – fra oldtidens Egypt til det tredje rike og forbi. Antisemittismen er historien om konsekvensene det fikk – og får – for jøder iblant oss.

Holocaust som vendepunkt, men ikke sluttunkt. Fem diskursive felt, hvor antisemittisme kommer til uttrykk i dag

Kommunikasjonslatens og mer subtile former for antisemittisme

Etter 1945 ble store deler av verden bevisst om og rystet over folkemordet mot europeiske jøder. En konsekvens av dette var at søkelyset ble rettet mot antisemittismen som omdreiningspunkt i nazistenes raseideologi. I forbindelse med Nürnberg-rettssakene mot noen av de ledende tyske nazistene konstaterte dommerne at forsøket på å utrydde jødene som folkegruppe var uten presedens og utgjorde *forbrytelser mot menneskeheten*. Antisemittisme er siden blitt uløselig koblet til folkemord og blitt betraktet som uforenlig med de grunnleggende verdiene for demokratiske og menneskerettighetsbaserte samfunn.⁴⁸

Fra å ha vært en utstrakt og normalisert fordom i det europeiske samfunnet – inkludert det norske – fikk antisemittisme, og rasetenkning generelt, etter krigen status som noe moralsk forkastelig. Denne prosessen skjedde ikke over natten, og den foregikk ikke lineært og friksjonsfritt. Antisemittisme hadde i større eller mindre grad gjennomsyret samtlige europeiske samfunn i mange århundrer. Å anerkjenne at disse holdningene var mobiliserende ideologiske faktorer i et folkemord uten historisk sidestykke, var en krevende og smertefull bearbeidingsprosess og resulterte i både oppgjør og benektelse. I de tidligere okkuperte landene, inkludert Norge, kunne heroiske og delvis mytiske nasjonale grunnfortellinger om okkupasjon og motstand dekke over ubehagelige sider og utsette nødvendige oppgjør.⁴⁹ Det letteste var å plassere skylden hos nazistene.

Psykologene Margarete (1917–2012) og Alexander (1908–1982) Mitscherlich konstaterte også en manglende evne til å sørge i det tyske samfunnet.⁵⁰ Den var kjennetegnet av kollektiv benektelse og fortrenning, hvor fokus på egen lidelse og offerposisjon bidrog til å holde «de andres» lidelse på avstand. Dette kunne i enkelte sammenhenger bidra til en reversering av forholdet mellom offer og overgriper.

47 David Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition* (W.W. Norton & Company, 2013).

48 Se Philippe Sands, *Tilbake til Lemberg – om en forsvunnet by, og jakten på rettferdighet* (Press, 2019), for en historisk redegjørelse for opprinnelsen til begrepene *folkemord* og *forbrytelser mot menneskeheten* og om vesensforskjellen mellom dem.

49 Monika Flacke (Red.), *Mythen der Nationen. 1945 Arena der Erinnerungen*. Bände 1 und 2 (Deutsches Historisches Museum, 2004).

50 Alexander Mitscherlich og Margarete Mitscherlich, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* (Piper Taschenbuch, 1967).

1960-tallet var et omdreiningspunkt i den kollektive, vestlige bearbejdingen av Holocaust. Rettsprosessen mot Adolf Eichmann skapte stor oppmerksomhet, men også debatt: Hva kjennetegnet gjerningsmennene bak Holocaust? Ideologisk vrede og innbitt jødehat eller en byråkratisk, pliktoppfyllende likegyldighet for jødenes skjebne, som Hannah Arendt (1906–1975) kalte «ondskapens banalitet»?⁵¹ I forlengelsen av dette vokste det frem debatter om skyld og ansvar. 1968-generasjonen i Tyskland stilte ubehagelige spørsmål til foreldregenerasjonen og tok et oppgjør med hvordan nazi-eliteene med sitt tankegods nærmest uanfektet hadde kunnet opprettholde sine posisjoner i etterkrigssamfunnene. Denne prosessen, som på tysk kalles «Vergangenheitsbew ltigung» (  komme til rette med fortiden), har bidratt til utviklingen av en omfattende minnekultur, der raseideologi og antisemittisme som ideologisk grunnlag for Holocaust formidles i alt fra minnesteder og populær-kultur til undervisning i og utenfor skolen.

Men denne bearbejdingen har helt siden slutten av 1940-tallet også vært ledsaget av motstand og motstemmer, som tok til orde for å sette sluttstrek for den ubehagelige fortidsbearbejdingen og «komme seg videre» uten å tynges og begrenses av skyld. «Sluttstrekforfekterne» har blitt anklaget for å promotere både eksplisitt og mer skjult antisemittisme. Det antisemittiske har da særlig ligget i forestillingen om at Tyskland utnyttet og holdes nede gjennom terpingen på historisk skyld, der jødiske interesser og aktører figurerer som konspiratoriske krefter.⁵²

På tross av motstand og unnvikelse har fortidsbearbejding og en egen minnekultur relatert til Holocaust vokst frem i mange vestlige land og bidratt til etableringen av en tydelig norm mot antisemittisme: Antisemittisme er ikke akseptabelt. Men denne normen er primært basert på en forståelse av antisemittisme som er preget av de mest ekstreme utslagene av fordommen. I dette ligger en fare for at forståelsen av antisemittisme i dag begrenses til eksplisitt og åpenlyst jødehat.

51 Hannah Arendt, *Eichmann i Jerusalem: en rapport om ondskapens banalitet* (Bokklubben, 1961/2000).

52 Dette var også kjernen i den såkalte Walsler-Bubis-debatten i 1989, som ble utløst av den tale Martin Walsler holdt under utdelingen av bokhandelens fredspris, der han gav uttrykk for at det gjenforente Tyskland burde frigjøre seg fra arven etter nazismen. Som følge ble han beskyldt for antisemittisme av bl.a. lederen for «Zentralrat der Juden» i Tyskland, Ignaz Bubis. Se Robert C. Conard, «Inventing Tradition: the Holocaust and the Walsler-Bubis Debate», i *Seelenarbeit an Deutschland*, redigert av Stuart Parkes og Fritz Wefelmeyer (Brill, 2004) https://doi.org/10.1163/9789004333789_024.

Delegitimeringen av antisemittisme har ført til at åpenbare antisemittiske uttrykk har blitt negativt sanksjonert og dermed også blitt dempet i offentlige sammenhenger. Dette beskrives som «kommunikasjonslatens».⁵³ Dette betyr ikke at antisemittisme har forsvunnet, men i stedet er forskjøvet til mindre synlige områder og sammenhenger, og at den videre kobles til problemstillinger og tolkningsmønstre som betraktes som legitime.⁵⁴

Antisemittisme fortsetter dermed å være en tilpasningsdyktig fordom, også etter 1945. Flere av de gamle forestillingene og tropene går igjen og blir tilpasset og aktualisert i nye sammenhenger. I det følgende vil vi beskrive noen av de vanligste diskursive feltene hvor antisemittisme har kommet mer eller mindre åpent til uttrykk etter 1945. I tillegg til de fem feltene vi nevner her, tas fremdeles klassiske antisemittiske troper fra kristen tradisjon i bruk, som for eksempel «jødene drepte Jesus». Som vi skal komme tilbake til i senere kapitler, finner man fremdeles slike formuleringer og forestillinger både i kristen forkynnelse og som sekulariserte troper utenfor kristne sammenhenger.

Sekundær antisemittisme

Som nevnt var fortidsbearbeidingen i Tyskland og de tidligere okkuperte landene i Europa verken en selvfølge eller en enkel oppgave. Mens nesten alle former for avvísing og benektelse av delaktighet i jødeforfølgelsen er kjennetegnet av fravær av empati for jøders lidelse, går noen former lenger: De anklager jøder for å misbruke Holocaust til egen vinning. Dette har helt fra 1940-tallet hatt sammenheng med diskusjonene i Forbundsrepublikken Tyskland om restitusjonsbetalinger til overlevende jøder og etter hvert også til staten Israel. Forestillinger om at den israelske staten eller en antatt «jødisk lobby» bruker Holocaust som virkemiddel for å utøve illegitimt politisk press, har utviklet seg til en egen antisemittisk trope.

Det kan selvsagt være uenighet om hvordan og i hvor stor grad bevisstheten om Holocaust skal påvirke dagens politiske beslutninger. Referanser til historien og historisk urett blir i mange ulike kontekster brukt til å påvirke politiske prosesser. Men det blir problematisk når anklagene om misbruk av Holocaust gjør denne normale formen for politisk historiebruk til noe illegitimt, koblet til forestillinger om jødisk konspirasjon.

Psykologisk kan denne anklagen bidra til å snu fokuset fra jødernes lidelse til jødernes skyld. Denne formen for antisemittisme kommer dermed til uttrykk ikke til tross for, men *på grunn av* Holocaust, og den betegnes som «sekundær antisemittisme».⁵⁵ Sekundær antisemittisme, også kalt Holocaust-relatert antisemittisme, gjør det mulig å tilbakevise krav om bearbeiding av historisk medansvar. Denne mekanismen er heller ikke begrenset til Tyskland og den

53 Werner Bergmann og Rainer Erb, «Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der BR Deutschland». *Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie* 38, no. 2 (1986); Christhard Hoffmann og Vibeke Moe (Red.), *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Universitetsforlaget, 2020) <https://doi.org/10.18261/978-82-15-03468-3-2019>.

54 Det er heller ikke det samme som latente antisemittiske holdninger på et individuelt og psykologisk plan. Se Werner Bergmann, «Psychological and Sociological Theories of Antisemitism», *Patterns of Prejudice* 26, no.1-2 (28. Mai 2010) 37–47 <https://doi.org/10.1080/0031322X.1992.9970083>.

55 Einhart Lorenz, «Tyskland og Østerrike etter 1945», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 555.

umiddelbare etterkrigstiden.⁵⁶ Slike forestillinger er ofte koblet til en påstand om at omfanget og konsekvensene av Holocaust blir overdrevet for å fremme jødiske interesser. Statsviteren Clemens Heni (f. 1970) har identifisert tre ulike former for slike anklager som han betegner som «myk Holocaust-fornektelse»:⁵⁷

- Forvrengning (f.eks. at tallene er overdrevet).
- Universalisering (Holocaust er ikke unik og får for mye oppmerksomhet).
- Trivialisering (både brutaliteten i overgrepene og konsekvensene er overdrevet).

De to siste punktene kan fort tolkes dithen at det er problematisk i seg selv å sammenligne Holocaust med andre folkemord. Dette kobles også til spørsmålet om det unike ved Holocaust (singularitet). Men ettersom det har utspilt seg tallrike folkemord både før og etter 1945, ligger det viktige historiske innsikter i å undersøke likheter og ulikheter i mekanismene bak de ulike folkemordene. Det minsker ikke betydningen og det unike ved hvert enkelt folkemord. Det problematiske ligger i å bruke sammenligningen for å insinuere at Holocaust får uberettiget mye oppmerksomhet fordi noen jødiske aktører angivelig utøver illegitim makt og innflytelse.

Israel-relatert antisemittisme

I 1947 vedtok FN å opprette staten Israel og en palestinsk stat, som ennå ikke er realisert. Etter den første krigen med sine naboland (som ikke anerkjente FN-vedtaket) i 1948/49, okkuperte Israel i 1967 Vestbredden og Øst-Jerusalem (som frem til da hadde vært annektert av Jordan), samt Golanhøydene fra Syria og Sinai og Gaza fra Egypt.⁵⁸ Det vi her omtaler som «israelkritikk», kan enten dreie seg om kritikk av statens eksistens innenfor internasjonalt anerkjente grenser (ofte referert til som antisjonisme) eller om kritikk av israelsk okkupasjonspolitikk etter 1967.

Etter 1948 har kritikk av den israelske staten og dens okkupasjonspolitikk blitt et sted der det også reproduseres antisemittiske troper. Antisemittismeforsker ved Jødisk museum, Kjetil Braut Simonsen (f. 1981), har argumentert for at selv om den isrealkritiske diskursen fra slutten av 1960-tallet og fremover i norsk sammenheng vanligvis ikke har glidd over i antijødiske stereotypier, har den *også* fungert som arena for å artikulere fordommer mot jøder.⁵⁹ I vestlige samfunn, hvor åpenlys antisemittisme har vært sanksjonert og tabubelagt etter 1945, har det oppstått et ytringsrom innenfor rammene av Israel-Palestina-debatten hvor antijødiske motiver og troper kan slippe under radaren som «legitim» politisk og ideologisk kritikk.

56 Lars Rensmann, «Guilt, Resentment, and Post-Holocaust Democracy: The Frankfurt School's Analysis of 'Secondary Antisemitism' in the *Group Experiment* and Beyond», *Antisemitism Studies* 1, no. 1 (vår 2017), 4–37. doi:10.2979/antistud.1.1.01.

57 Clemens Heni, «Secondary Ant-Semitism: From Hard-Core to Soft-Core Denial of the Shoah», *Jewish Political Studies Review* 20, no. 3/4 (høst 2008), 73–92. <http://www.jstor.org/stable/25834800>

58 Israel trakk seg ut av Sinai og inngikk en fredsavtale med Egypt i 1981. I 1994 inngikk Israel en fredsavtale med Jordan. I 1980 annekterte Israel Øst-Jerusalem og i 1981 Golanhøydene.

59 Kjetil Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust. Antisemittisme i norsk historie 1945–2023* (Humanist forlag, 2023). Se særlig sidene 265–327.

Israel-Palestina-konflikten har for enkelte blitt definerende for internasjonalt politisk engasjement og identitet. Polariserte holdninger til konflikten skaper dessuten et klima hvor anklager om antisemittisme brukes for å stigmatisere legitim kritikk og opinionsdannelse,⁶⁰ men også feilaktig avfeies når de medfører riktighet.⁶¹ På denne måten blir det vanskeligere å etablere en samtale om grensdragninger mellom berettiget kritikk rettet mot en stats politikk og okkupasjon, og uttrykk for reell antisemittisme. Dette skal vi komme tilbake til i siste del av dette kapitlet, der vi drøfter noen dagsaktuelle antisemittismedefinisjoner.

Når blir så kritikken av Israel antisemittisk? Ifølge HL-senteret er kritikk av Israel eller israelsk politikk antisemittisk når den tar i bruk et antisemittisk språkrepertoar, når jøder gjøres kollektivt ansvarlige for Israels (negative) handlinger, eller når Israel omtales som «kollektiv jøde», det vil si at det at landet forstås som en «jødisk» stat, er viktig for kritikken.⁶² Det handler derfor ikke om kritikken er rimelig eller saklig. Som Håkon Harket (f. 1960) har påpekt, er det ikke «et spørsmål om kritikken er grov og krenkende, eller om den er uttrykk for en vrede som er berettiget. Det springende punkt er om den aktiverer antijødiske stereotypier som stigmatiserer jødene som 'jøder'.»⁶³

Når det gjelder antisionisme forstått som en avvisning av staten Israels eksistens, så finnes det to ulike begrunnelser for hvorfor dette kan betraktes som antisemittisme. Én posisjon går ut på at det å kreve avskaffelse av staten Israel innebærer en eksistensiell trussel mot Israels og hele verdens jøder. En annen går ut på at en avvisning av staten Israel blir antisemittisk dersom denne avvisningen skjer på grunnlag av at Israel kobles til genuin ondskap og dermed til antisemittiske troper.⁶⁴

Braut Simonsen har i sine studier av oppslag i norsk presse konkludert med at det ikke finnes noen nødvendig sammenheng mellom unyansert kritikk og antisemittisk tankegods. Ifølge ham har kritikken i Norge av den israelske statens politikk ikke vært *dominert* av antijødiske standpunkter.⁶⁵ En undersøkelse i ti europeiske land fra 2006 viste imidlertid at det blant respondenter som gav uttrykk for det som betegnes som «svært anti-israelske holdninger», også var en overrepresentasjon av antisemittiske holdninger som ikke handler om Israel eller israelsk politikk (f.eks. at jøder styrer finansverdenen).⁶⁶

60 Kenneth S. Stern, *The Conflict Over the Conflict: The Israel/Palestine Campus Debate* (University of Toronto Press, 2020).

61 Jon Anders Lindstrøm, «Om anti-antisemittisme», *Nordidactica* 10, no. 2 (2020), 1–25; Christhard Hoffmann og Claudia Lenz, «Om å slippe fordommene løs. Et motsvar til Jon A. Lindstrøm», *Nordidactica* 10, no. 4 (2020),: 164–174.

62 Christhard Hoffmann og Vibeke Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017 (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2017)*, 24. Se også Lars Dencik og Karl Marosi, «Different Antisemitisms: On Three Distinct Forms of Antisemitism in Contemporary Europe. With Special Focus on Sweden», *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 27, no. 2 (2016), 61–81. <https://doi.org/10.30752/nj.67611>.

63 Håkon Harket, «Den nye antisemittismen» i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 580.

64 Den første posisjonen tilsvarer Sharanskys «3D»-kriterium, mens den andre posisjonen finnes i Jerusalem Declaration on Antisemitism. Se senere i dette kapitlet.

65 Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 327.

66 Edward H. Kaplan og Charles A. Small, «Anti-Israel Sentiment Predicts Anti-Semitism in Europe», *Journal of Conflict Resolution* 50, no. 4 (August 2006), 548–561. <https://www.jstor.org/stable/27638506>.

I norsk sammenheng har vi sett forskjellige troper fra det antisemittiske repertoaret bli aktivert i ulike former for kritikk mot israelsk politikk. Blant disse tropene er for eksempel forestillingen om den blodtørstige og hevnlystige jøden – ofte assosiert med gammeltestamentlige uttrykk som for eksempel «øye for øye, tann for tann».⁶⁷ Som vi skal se i neste kapittel, eskalerte bruken av slike troper i norsk sammenheng etter Israels krigføring i Libanon i 1982 og i kjølvannet av den andre intifada på begynnelsen av 2000-tallet. Gjenbruk av troper fra kirkelig antijødisk tradisjon var også sentralt i kontroversen om Jostein Gaarders kronikk «Guds utvalgte folk» i *Aftenposten* i 2006.⁶⁸

En annen kjent antisemittisk trope, som tidvis dukker opp i debatter om Israel og Palestina, er reverseringen av offer-overgriper-posisjonene fra Holocaust. Israel fremstilles som det nye Nazi-Tyskland og palestinerne som de nye jødene. Et eksempel kan være demonstrasjoner hvor Davidsstjernen i det israelske flagget er byttet ut med hakekors. Det kan også dreie seg om karikaturtegninger, som viser Israels statsminister med hakekors eller separasjonsmuren som et piggrådgerde rundt en tysk utryddelsesleir. Slike visualiseringer har skapt intens debatt om grenser mellom ytringsfrihet, humor/satire og antisemittisme. Kritikken mot symbolske sammenligninger eller koblinger mellom Israel og Nazi-Tyskland består dels i at folkemordet på seks millioner jøder bagatelliseres, og dels i at den israelske staten demoniseres og «hitles»: Den fremstilles som noe genuint og gjennomgående ondt.

Bruken av Davidstjernen, som både er en del av det israelske flagget og et jødisk identitetssymbol, bidrar dessuten til en symbolsk utvisking av grensene mellom politisk kritikk av staten Israel og kritikk av «noe jødisk». Dette er et kjerneelement i mye Israel-relatert antisemittisme.

Det finnes også noen gråsoner, spesielt når det gjelder kritikk av Israel som stiller spørsmål ved statens eksistens. Bruken av parolen «fra elven til havet» («from the river to the sea»), som har blitt brukt under demonstrasjoner mot Gazakrigen i 2023/24, er et eksempel. Noen tolker uttrykket som et krav om palestinske rettigheter i hele området eller en énstatsløsning, mens andre tolker det som et maksimalistisk krav om fullstendig utslettelse av den israelske staten og – i lys av terrorangrepet 7. oktober 2023 – som en eksistensiell trussel mot jødisk nærvær i regionen.

Det at mange som støtter palestinere, også understreker at norske jøder ikke skal klandres for Israels krigføring, kan tyde på en fungerende sikringsmekanisme mot generalisering. Men når norske jøder sier at de opplever lite rom for å uttale seg om konflikten uten nettopp å bli stilt til ansvar for den, og når de rapporterer om

67 Det juridiske prinsipp som formuleringen «øye for øye, tann for tann» (2 Mos 21,24; 3 Mos 24,20; 5 Mos 19,21) bringer til uttrykk, er at forholdet mellom en ugjerning/forbrytelse og dens straff/kompensasjon skal være forholdsmessig (*lex talionis*). Eksemplifisert på en slave eller slavekvinne som på grunn av vold får ødelagt et øye eller slått ut en tann, viser allerede bibelteksten selv at «øye for øye, tann for tann» ikke mener en bokstavelig gjengjeldelse, men at den påførte skaden skal kompenseres for ved at slaven eller slavekvinnen som erstatning skal settes fri (2 Mos 21,26f). Praktiseringen av denne bibelske bestemmelsen i form av økonomisk kompensasjon i jødedommen er belagt bl.a. hos historikeren Josefus (Ant 4.280) og i Talmud (bBaba Qamma 83–84). I mye kristen tradisjon har uttrykket blitt brukt som et uttrykk for hevn. Det er da lett å skape en kontrast mellom en jødedom som angivelig godtar hevn, og Jesus, og underforstått kristendommen, som maner til tilgivelse.

68 Claudia Lenz og Theodor Vestavik Geelmuyden, «The Gaarder Debate Revisited: Drawing the Demarcation Line between Legitimate and Illegitimate Criticism of Israel», i *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, redigert av Christhard Hoffmann og Vibeke Moe (Universitetsforlaget, 2020), 51–75.

utstrakt hets og trakassering, peker det mot at grensene mellom kritikk av israelsk okkupasjon og krigføring på den ene siden og hat mot jøder og «det jødiske» på den andre siden er blitt flytende i lys av den eskalerende konflikten.

Antisemittisme i den arabiske og muslimske verden

De israelsk-arabiske krigene og Israel-Palestina-konflikten har også aktivert antisemittiske holdninger og uttrykk i arabiske land og blant muslimer andre steder i verden. Det dreier seg dels om nasjonalistisk, statsinitiert propaganda fra nasjoner i krig, men også om religiøs retorikk og identitetskonstruksjon.⁶⁹ I begge former blir den negative retorikken mot Israel ofte ensbetydende med negativ omtale av jøder, og i anklagene mot eller kritikken av Israel kan man finne klassiske antisemittiske forestillinger og motiver. Israel blir den generaliserte, ondskapsfulle og kollektive «jøden».

Helt siden 1800-tallet har holdninger til jøder i Midtøsten blitt påvirket av den fremvoksende moderne antisemittismen fra det imperialistiske Europa.⁷⁰ En del av de vestlige og kristne antisemittiske tropene har blitt eksportert og fått fotfeste i den arabiske verden. Oversettelsen og spredningen av den konspiratoriske pamfletten *Sions vise protokoller* har for eksempel hatt stor betydning. Skriftet, som først ble publisert som føljetong på russisk i 1903, fikk en storstilt spredning i Europa i kjølvannet av den første verdenskrig, til tross for at det i 1921 ble avslørt som en fabrikkasjon. Men skriftet nådde også Midtøsten, hvor det sirkulerte fra 1920-tallet av. Der fikk det et stort oppsving etter den første israelsk-arabiske krigen (1947–49). «Protokollene» ble aktivt promotert av ulike arabiske regimer, bl.a. den egyptiske presidenten Gamal Abdel Nasser (1918–1970) på 1950- og 1960-tallet.⁷¹ Opptrykk av teksten har frekventert ulike bestselgerlister i Iran eller arabiske land, og så sent som på 2000-tallet har ulike tv-serier basert på *Sions vise protokoller* blitt produsert og fått høye seertall i både Egypt og Libanon.⁷²

Forestillingene om en jødisk konspirasjon for å oppnå verdensherredømme er sentrale i mye anti-sionistisk retorikk, sammen med forestillinger om en sionistisk lobby som utøver illegitim politisk innflytelse, spesielt i USA. Antisemittismeforskeren Günther Jickeli (f. 1973) har forsket på holdninger til jøder blant europeiske muslimer. Han argumenterer for at konflikten mellom israelere og palestinere har hatt stor betydning for utviklingen av fiendtlige holdninger mot Israel og jøder, og at disse har hatt en identitets- og fellesskapskonstituerende funksjon i de landene han har undersøkt, spesielt for unge muslimer. Selv om mange muslimer ikke slutter opp om anti-jødiske forestillinger, er ifølge Jickelis undersøkelse slike holdninger likevel mer utbredt i muslimske deler av de europeiske befolkningene enn i majoritetsbefolkningene.⁷³

69 Günther Jickeli, *European Muslim Antisemitism. Why Young Urban Males Say They Don't Like Jews* (Indiana University Press, 2015). <https://www.jstor.org/stable/j.ctt16gzdvm>.

70 Jonathan Frankel, *The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840* (Cambridge University Press, 1997); Ethan B. Katz, Lisa Moses Leff og Maud S. Mandel (red.), *Colonialism and the Jews* (Indiana University Press, 2017).

71 Dagfinn Rian, *Den store løgner. Myten om den jødiske verdenssammensvergelse og de såkalte Sions vises protokoller* (Sjalom Forlag, 1992).

72 Esther Webman, «Adoption of the Protocols in the Arab Discourse on the Arab-Israeli Conflict, Zionism, and the Jews», i *The Global Impact of The Protocols of the Elders of Zion: a Century-old Myth*, redigert av Esther Webman. (Routledge, 2011), 175–195.

73 Jickeli, *European Muslim Antisemitism. Why Young Urban Males Say They Don't Like Jews*.

Som Braut Simonsen har påpekt, er det viktig i denne sammenhengen å minne om at antijødiske holdninger blant muslimer ikke springer ut av en muslimsk religiøs «essens», slik det gjerne påstås i antimuslimsk retorikk.⁷⁴ Selv om behandlingen av jøder i den muslimske verden har variert betydelig fra sted til sted opp gjennom historien, nådde de antijødiske holdningene eller handlingene som regel ikke samme intensitet og omfang som de gjorde i kristne, vestlige land. I norsk sammenheng har HL-senterets holdningsundersøkelser vist at det riktig nok er høyere forekomst av antijødiske holdninger blant muslimske respondenter enn i resten av befolkningen, men også at norske muslimers syn på jøder er preget av oppfatningen om å ha felles erfaringer og felles anliggender som minoriteter.⁷⁵ I kjølvannet av det islamistiske terrorangrepet mot synagogen i København i 2015 dannet unge muslimer «fredens ring» rundt synagogen i Oslo som en støtte- og solidaritetshandling overfor norske jøder. Under Gazakrigen i 2023/24 har det imidlertid vært offentlig debatt og mer konfrontasjon mellom Det Mosaiske Trossamfund og muslimske organisasjoner i fortolkningen av og retorikken om krigen.⁷⁶

Høyreekstremisme og normalisering av antisemittisme

Som tidligere nevnt forsvant verken antisemittisme eller et ideologisk jødehat etter Holocaust. På tross av at eksplisitt antisemittisme ikke lenger var stuerent i offentligheten, levde mye ekstrem og rasebegrunnet antisemittisme videre etter krigen i nettverk bestående av gamle nazister og fascister. Deres revisjonistiske motfortellinger ble også videreført til nyere generasjoner høyreekstremister, som oftest i form av revisjonistisk historieoppfatning og holocaustfornektelse. Men høyreekstrem antisemittisme har også fornyet og tilpasset seg i takt med samfunnsutviklingen.

Høyreradikale antisemittiske konspirasjonsteorier handler i dag ofte om jødisk makt bak de vestlige, liberale demokratiene og overnasjonale organisasjoner som FN eller Det internasjonale pengefondet. Konspirasjonsteoriene søker å legitimere en avvisning av så vel liberalt demokrati som globalt, politisk og økonomisk samarbeid. Bak dette finner man forestillinger om «den ødeleggende, kosmopolitiske jøden».⁷⁷

Lignende forestillingene finner man også i diskurser om migrasjons-, asyl- og flyktningpolitikk. I den ungarske valgkampen i 2018 drev regjeringspartiet Fidesz en kampanje mot den jødiske finansmannen George Soros (f. 1930). Han ble beskyldt for bevisst å ha initiert muslimsk masseinnvandring til Europa for å ødelegge «de kristne» europeiske nasjonene. Koblingen mellom antisemittisme og muslimfiendtlighet viser nok en gang hvordan antisemittismens uttrykk tilpasses samfunnsutviklingen og rådende politiske trender og utfordringer. I tillegg viser den hvor grunnleggende rasistisk begge fenomenene er. Bevegelsen rundt Donald Trump (f. 1946) viderefremidler i dag antisemittiske konspirasjonsteorier om

74 Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 316.

75 Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*; Claudia Lenz og Vibeke Moe, «Mellom det ikoniske og det symbolske. Fotografier som utgangspunkt for forskning og undervisning om holdninger til minoriteter», i *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, redigert av Marie von der Lippe (Universitetsforlaget, 2021); Vibeke Moe (red.), *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022. Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2022).

76 Blant annet i kronikker i Aftenposten i januar 2024.

77 Frode Ulvund, *Nasjonens antiborgere. Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964* (Cappelen Damm Akademisk, 2017).

blant annet George Soros. Og i USA viser studier at antisemittiske holdninger står sterkest hos unge voksne tilknyttet høyreekstremer miljøer, ofte i tilknytning til hvit-makt-ideologier.⁷⁸

Under COVID-19-pandemien har konspirasjonsteorier om at pandemien enten bare var et påfunn eller ble utnyttet av mektige aktører som ønsket å kontrollere verdensbefolkningen, også tatt i bruk antisemittiske troer.⁷⁹ Nye politiske kriser har alltid gitt gode vekstvilkår for antisemittisme. Blant anklagene mot Bill Gates (f. 1955) og den farmasøytiske industrien viste det seg raskt å være forestillinger om jødisk pengemakt. Og i protestbevegelsene mot vaksine eller statlige COVID-19-tiltak kunne tilhengere av alternativmedisin alliere seg med høyreekstremister med slike budskap.⁸⁰ Dette illustrerer hvordan antisemittiske troer og konspirasjonsteorier som er dypt forankret i høyreekstrem ideologi, også kan få fotfeste og bli normalisert i tider med politisk turbulens og sammenfallende overnasjonale kriser.

Antisemittisme på den politiske venstresiden

Selv om den åpenbare og rasebegrunnede antisemittismen har kommet tydeligst til uttrykk blant høyre-radikale, går heller ikke den politiske venstresiden fri hvis man studerer resirkuleringen av antisemittiske troer. På den ytre venstresiden har disse vært tydeligst artikulert i diskurser om antisjonisme og antikapitalisme.⁸¹

Antisjionismen er delvis omtalt ovenfor under den Israel-relaterte antisemittismen. Den politiske venstresiden har tradisjonelt vært delt i synet på Israel og det sionistiske prosjektet. Én del har vært skeptiske siden statens opprettelse. Selv om Sovjetunionen stemte for opprettelsen av staten Israel, gikk den kalde krigens geopolitiske skillelinjer etter hvert tvers gjennom Midtøsten og bidrog til et skille mellom Vesten og Israel på den ene siden og Sovjetunionen og en del allierte araberstater – inkludert PLO – på den andre. Denne skillelinjen synliggjorde et sterkt antisjionistisk engasjement, som blant noen gav seg utslag i en særegen form for antisemittisme. Blant enkelte deler av den ytre venstresiden i europeisk politikk har støtten til palestinerne nasjonale frihetskamp i ytterste konsekvens handlet om at staten Israel må opphøre å eksistere. En annen og mye større gruppe på venstresiden er sosialister, sosialdemokrater og fagbevegelser som lenge var entusiastisk engasjert i Israel som et moderne sosialistisk, politisk prosjekt, men som siden 1967 gradvis har blitt mer og mer kritiske til Israel på grunn av okkupasjonspolitikken.⁸² Studier fra både USA og Norge har påvist at sterk kritikk av Israel kan være en sosialt akseptabel måte å uttrykke anti-jødiske holdninger på i enkelte politiske miljøer på venstresiden.⁸³

78 Eitan Hersh og Laura Royden, «Antisemitic Attitudes Across the Ideological Spectrum», *Political Research Quarterly* 76, no. 2 (Juni 2022). <https://doi.org/10.1177/10659129221111081>.

79 Rakib Eshan, *Weaponising COVID-19: Far-Right Antisemitism in the United Kingdom and United States* (Henry Jackson Society, 2020); Hendrik Gunz og Isa Schaller, «Antisemitic Narratives on YouTube and Telegram as Part of Conspiracy Beliefs about COVID-19», i *Antisemitism on Social Media*, redigert av Monika Hübscher og Sabine von Mering (Routledge, 2022), 129–150.

80 Peter Hotez, «On Antisience and Antisemitism», *Perspectives in Biology and Medicine* 66, no. 3 (sommer 2023) 420–436.

81 For en god analyse av antisemittisme på svensk venstreside, se Henrik Bachner, *Återkomsten. Antisemittism i Sverige efter 1945* (Natur & Kultur, 1999/2010).

82 Amnon Cavari og Guy Freedman, «Partisan Cues and Opinion Formation on Foreign Policy», *American Politics Research* 47, no. 1 (Desember 2017), 29–57. <https://doi.org/10.1177/1532673X17745632>

83 Tom W. Smith og Benjam Schapiro, «Antisemitism in Contemporary America», i *American Jewish Yearbook 2018*, redigert av Arnold Dashefsky og Ira M. Sheskin (Springer, 2019), 113–162. https://doi.org/10.1007/978-3-030-03907-3_3. Se også Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022*.

Det andre brede diskursive feltet hvor man har sett reproduksjon av antisemittiske troper på den politiske venstresiden, er ulike former for populistisk maktkritikk, ofte i tilknytning til antiamerikanisme og kapitalisme- og imperialismekritikk. «Kapitalister» eller «imperialister» kan for eksempel settes opp mot «folket» på måter som aktiverer tropen om «den grådige finansjøden» eller troper om globale jødiske maktnettverk. Kritikkk av internasjonale kapitalkrefter har tidvis tatt i bruk motiver som den mørke og ødeleggende «jødiske» verdenskonspirasjonen.⁸⁴ Når slike motiver kobles til oppfatninger om at jøder er overrepresentert og/eller styrer finansverdenen, kan de latente antisemittiske tropene slå ut i eksplisitte jødefiendtlige holdninger. Konspiratoriske forestillinger om «jødiske nettverk» finnes i tilknytning til ellers legitime kapitalismekritiske, globaliseringskritiske, antikolonialistiske eller antiamerikanske ytringer.⁸⁵

Antisemittisme kan imidlertid stå i strid med venstresidens tradisjonelle antirasistiske engasjement.⁸⁶ Dette kan på den ene siden føre til at anklager om antisemittisme avfeies med henvisning til nettopp den antirasistiske tradisjonen. På den andre siden kan det føre til vilje til moderering.⁸⁷ Dette så man for eksempel forsøk på etter Gazakrigen i 2008/09, etter at det ble hevdet at den politiske venstresiden manglet vilje og evne til å konfrontere antijødisk tankegods.⁸⁸ Det ble viktigere for partier som Rødt og SV å være mer tydelige på hvor grensene for kritikk av Israel gikk. Allerede i 2004 hadde Rød valgallianse ekskludert Hans Olav Brendberg (f. 1969) på grunn av antisemittisme. En litt tilsvarende prosess, som førte til at en av Brendbergs støttespillere, Trond Andersen (f. 1947), meldte seg ut av partiet i 2009, kan forstås som at partiet ønsket å tydeliggjøre skillet mellom hva som var innenfor og utenfor i kritikken av Israel. Under den siste krigen i Gaza i 2023/24 har vi igjen fått bekreftet at det fortsatt er behov for større årvåkenhet om grenseoppgangen mellom berettiget israelskritikk og antisemittisme.

Norske jøders opplevde antisemittisme: ekstreme trusler og normaliserte troper

I HL-senterets holdningsundersøkelser finner man en tilbakegang av antisemittiske holdninger i den norske befolkningen fra 2011 og 2017 frem til 2022. Samtidig viser undersøkelsene at den jødiske befolkningen i Norge erfarer antisemittisme som et økende problem i samme periode. Norske jøders oppfatninger kan tyde på at det ikke dreier seg om generelle holdninger i befolkningen, men om helt konkrete erfaringer og hendelser. Disse kan være knyttet både til ekstreme, hatefulle og til mer subtile, normaliserte uttrykk for antisemittisme. Under Gazakrigen høsten

84 Mark Strauss, «Antiglobalism's Jewish Problem», *Foreign Policy*, no. 139 (Nov-Des, 2003), 58–67. <https://doi.org/10.2307/3183738>

85 Braut Simonsen gjør en viktig presisering: «Å kritisere mytologiske forestillinger om 'jødisk makt' innebærer selvsagt ikke å avvise at bestemte jødiske enkeltpersoner og organisasjoner kan besitte makt og innflytelse. ... Jøder i bestemte land [kan] gjennomsnittlig ha en sterk sosioøkonomisk posisjon. ... Dette atskiller imidlertid ikke jøder fra andre grupper og individer. Dermed ... er det problematisk når enkeltstående jøders eller jødiske organisasjoner makt fremstilles som en for jøder kollektiv egenskap. ... En underliggende konnotasjon i selve begrepet om 'jødisk makt' er nettopp tanken om at jødene utgjør et enhetlig kollektiv som opptrer 'jødisk' og ut ifra et samlet mål.» Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 303–304. Simonsen siterer delvis Ring og Bachner, og sitatet er delvis oversatt fra svensk. Se for øvrig Henrik Bachner og Jonas Ring, *Antisemitiska attityder och föreställningar i Sverige* (Forum för levande historia och Brottsförebyggande rådet, 2005).

86 Se Vibeke Moe (red.), *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022*, hvor tabell 3.24 på s. 92 viser antisemittisme og muslimfiendtlighet hos personer med ulike partisympatier.

87 Lenz og Geelmuyden, «The Gaarder Debate»; se også Ronny Kjelsberg, «Antisemittisme og venstresida». Venstresida.net. 28.01.2020. <http://venstresida.net/?q=node/4034> [Lest 14.08.2023].

88 Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 315–322.

2023/24 har Det Mosaiske Trossamfund meldt om at flere av deres medlemmer har opplevd sjikane, hatprat og angrep på eiendom eller forsøk på slike angrep. Slik hatkriminalitet viser at konflikten mellom israelere og palestinere genererer vold og trusler om vold også i Norge, særlig mot norske jøder. Terrorhendelser rettet mot jødiske individer og institusjoner, slik som skuddene mot synagogen i Oslo i september 2006, det islamistiske terrorangrepet mot synagogen i København i 2015 og det høyreekstremer terrorangrepet mot synagogen i den tyske byen Halle i 2019, viser at jøder også utgjør et sentralt fiendebilde i både høyreekstrem og islamistisk ideologi, og at enkelte grupper som definerer seg innenfor disse ideologiene, ikke nøler med å ty til vold.

Men det er ikke bare det ekstreme hatet som bidrar til erfaringen av å være sårbar og utsatt. Det er også erfaringen av å være utsatt for antisemittiske fordommer på ulike arenaer i storsamfunnet og i egen hverdag. Et talende eksempel på det siste er «Scrabble-sketsjen» i NRKs Satirix-program, som i 2019 endte med en beklagelse fra NRK overfor norske jøder. Tegnefilmen viste to Scrabble-spillere, der den ene var fremstilt som en gammel ortodoks jøde, mens den andre kviet seg for å legge ut ordet «jødesvin». Etter en opphetet debatt beklaget NRK bruken av det grovt antisemittiske ordet. Det var et sentralt ord i det nazistiske vokabularet, og mange pekte dessuten på at fremstillingen av jøden som hovmodig i sketsjen resirkulerte antisemittiske stereotyper. Under debatten kom det også frem hvordan «jøde» og «jødesvin» blir brukt som skjellsord, både i skolen og sosiale medier i dag.⁸⁹

Det at norske jøder erfarer antisemittisme i Norge som et økende problem, trenger ikke bare være koblet til voldelige eller de grovste antisemittiske manifestasjonene. Også en opplevelse av majoritetens manglende sensitivitet og hensyn til en minoritet som kjenner seg utsatt, kan oppleves belastende – ikke minst på grunn av historiske og samtidige erfaringer med at fordommer kan slå ut i hat og vold.

Krigen mellom Israel og Hamas 2023/24 aktualiserer også dette. Når man ser en økende aksept og normalisering av antisemittiske troer i karakteriseringen av Israel, så erfares dette som direkte truende av norske jøder. En spørreundersøkelse blant norske jøder gjennomført av NRK i november 2023 gir et skremmende bilde:⁹⁰ 69 prosent av respondentene har hatt ubehagelige opplevelser knyttet til sin jødiske identitet etter 7. oktober 2023, og 32 prosent av disse beskriver trakassering eller hatefulle ytringer direkte rettet mot seg. Når 81 prosent av dem som besvarte undersøkelsen én måned inn i krigen, har overveid om Norge faktisk er et trygt sted å bo for dem, bekrefter det en kjent mekanisme: antisemittisme, som ligger latent innarbeidet i kollektive kulturelle forestillinger, aktiviseres alltid i forbindelse med kriser og konflikter. Dette aktualiserer også behovet for et kontinuerlig arbeid med bevisstgjøring og grensesetting hos alle aktører som engasjerer seg i konflikten og krigen.

89 Claudia Lenz, «Om å beklage bruken av et ord – forhandlinger om satirens og antisemittismens grenser», i *Antisemittismens skiftende grenser*, redigert av Vibeke Moe, Øivind Kopperud, Kjetil Simonsen (Scandinavian Academic Press, under utgivelse 2024).

90 Tormod Strand, Ingeborg Rygh Hjorthen, Silja Björklund Einarsdóttir, Christian Breidlid. «Jødehatet», nrk.no.30.11.2023. <https://www.nrk.no/spesial/sporreundersokelse-blant-norske-joder-etter-7-oktober-1.16644625>. [Lest 15.03.2024].

Hva er antisemittisme? Uenighet om definisjoner

Kampen om definisjonen

Vi konstaterer at antisemittisme ikke forsvant etter Holocaust, og at antisemittiske uttrykksformer har fortsatt å tilpasse og aktualisere seg i ulike kontekster og i tråd med ulike utfordringer og kriser. I dette uoversiktlige landskapet er spørsmålet om hvordan antisemittisme kan *motarbeides* like omdiskutert som spørsmålet om hvordan antisemittisme skal *defineres*. Noen av spørsmålene som ulike forskere og skoleretninger svarer forskjellig på, er:

- Skal antisemittisme forstås som individuelle holdninger, kanskje også koblet til psykologiske «defekter» hos den fordomsfulle, eller skal det forstås som en samfunnsmessig forankret ideologi?
- Er antisemittisme kun rettet mot faktiske jøder eller mot alt som anses som «jødisk»?
- Handler antisemittisme alltid om åpenbart jødehat, eller dreier det seg om et videre spekter av stereotype forestillinger?
- Hvordan kommer antisemittisme til uttrykk i ord og/eller handlinger?

En innflytelsesrik definisjon som forener flere av disse spørsmålene, ble i 1987 introdusert av sosiologen og folkemordforskeren Helen Fein (1934–2022). Ifølge henne er antisemittisme

... en vedvarende, latent struktur av fiendtlige forestillinger om jøder som kollektiv, manifestert i *individer* som holdninger, i *kulturer* som myter, ideologi, folklore og bilder, og i *handlinger* – som sosial eller rettslig diskriminering, politisk mobilisering mot jødene, og kollektiv eller statlig vold – hvilket har som resultat og/eller målsetting å distansere, drive bort eller tilintetgjøre jøder fordi de er jøder.⁹¹

Selv om Feins definisjon språklig sett er ganske komplisert, får den godt frem at antisemittisme kan være både holdninger og handlinger, og at den kan anta ulike eksplisitte og mer subtile (latente) former og utslag. Definisjonen er også tydelig på at alle former for antisemittisme til syvende og sist har negative konsekvenser for jøder – fordi de er jøder.

91 Helen Fein, «Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations and Actions», i *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, redigert av Helen Fein. Current Research on Antisemitism, vol. 1 (De Gruyter, 1987), 67. Oversettelse til norsk ved Vibeke Moe i HL-senterets befolkningsundersøkelse 2012, 12 (se neste fotnote).

I HL-senterets første befolkningsundersøkelse (2012) om holdninger til jøder ble Feins definisjon brukt.⁹² I den andre undersøkelsen (2017) ble en enklere formulert arbeidsdefinisjon brukt:

Antisemittisme kan defineres som fiendtlige holdninger og handlinger rettet mot jøder eller det som oppfattes som «jødisk», basert på bestemte forestillinger om jøder.⁹³

Skiftet til denne mer generelle definisjonen gjenspeiler en prosess der ulike transnasjonale organisasjoner har prøvd å komme frem til en internasjonalt anerkjent arbeidsdefinisjon, som kan være et felles utgangspunkt for bestrebelsene på å motarbeide antisemittisme.

EUMCs arbeidsdefinisjon

En av disse aktørene var EUs organ EUMC (*European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia*, forgjenger til dagens *Fundamental Rights Agency*), som presenterte en arbeidsdefinisjon i 2004. Allerede da fanget arbeidet opp diskusjonen om i hvilken grad kritikk mot staten Israel kan eller skal inngå i definisjonen av antisemittisme. Samme år hadde den israelske politikeren Natan Sharansky (f. 1948) lansert den såkalte «3D-testen».⁹⁴ Den gikk ut på at kritikk mot Israel som enten er demoniserende, anvender dobbelte standarder eller delegitimerer statens eksistens bør betraktes som antisemittisk. 3D-testen ble anerkjent av blant andre USA, mens andre aktører kritiserte den for at kriteriene var så vage at de lett kunne misbrukes til å avfeie enhver kritikk av staten Israel og landets politikk.

I sitt arbeid vektla EUMC et annet aspekt enn 3D-testen. Senteret konkluderte med at kritikk mot Israel *kan* være antisemittisk hvis den for eksempel setter likhetstegn mellom Israel og jøder generelt, men at Israel skal kunne utsettes for kritikk som alle andre stater:

Hostility towards Israel as 'Israel' (as opposed to criticism of Israel as representative of the stereotypical 'Jew') should only then become a matter of general public concern, when there is explicit evidence that criticism of Israel as 'Israel' produces attacks on Jews as either 'the Jew' or 'Israeli'. If there is no such evidence, the case of criticism and hostility towards Israel as 'Israel' should not be part of monitoring activities under the heading of 'antisemitism'.⁹⁵

92 Christhard Hoffmann, Øivind Kopperud og Vibeke Moe, *Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2012).

93 Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23.

94 Natan Sharansky, «3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization», *Jewish Political Studies Review* 16, no. 3-4 (Høst 2004).

95 European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002–2003* (EUMC, 2004), 14. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/184-AS-Main-report.pdf.

IHRAs arbeidsdefinisjon

EUMC henla imidlertid arbeidet med å ferdigstille antisemittismedefinisjonen kort tid etter at den var foreslått. En annen internasjonal aktør, *The International Holocaust Remembrance Agency* (IHRA) tok stafettpinnen og bygget videre på den påbegynte definisjonen. IHRAs hovedforsamling vedtok følgende ikke-juridisk bindende arbeidsdefinisjon i 2016:

Antisemittisme er en bestemt oppfatning av jøder og kan komme til uttrykk som hat mot jøder. Språklige og fysiske former for antisemittisme rettes mot jødiske og ikke-jødiske enkeltpersoner og/eller deres eiendom, og mot jødiske institusjoner og religiøse samlingssteder.⁹⁶

Definisjonen har blitt møtt med ulik kritikk.⁹⁷ En av innvendingene er at antisemittisme er mer enn det som kobles til hat. Ved å koble antisemittisme primært til hat overser definisjonen mer dagligdagse former for diskriminering og ubeviste fordommer som kan være antisemittiske. Et annet problem er at definisjonen er veldig generell og vil være vanskelig å tolke i møte med konkrete utfordringer. I et forsøk på å bøte på denne svakheten ble definisjonen supplert med elleve eksempler, hvorav syv omhandler omtale av staten Israel.⁹⁸ Dermed ble definisjonen også anklaget for å fokusere for mye på forholdet mellom israelskritikk og antisemittisme. IHRAs hovedforsamling kom imidlertid ikke frem til enighet om eksemplene, og den vedtok derfor kun selve definisjonsteksten. Allikevel ble eksemplene innlemmet i sluttdokumentet som veiledende. Mye av den påfølgende debatten om IHRA-definisjonen har handlet om anvendelsen av disse eksemplene. Kritikken har gått på at de kan åpne for politisk misbruk og dermed stemple legitim kritikk av staten Israel som antisemittisk – noe som både truer ytringsfriheten og kampen mot antisemittisme. Det er særlig to av eksemplene som har vært omdiskutert, hvor to av kriteriene fra «3D-testen» finner gjenklang:

- å nekte jøder selvbestemmelsesrett, for eksempel ved å påstå at staten Israels eksistens er iboende rasistisk,
- å dobbeltmoralsk kreve at Israel skal oppføre seg på en måte som man ikke forventer eller krever av andre demokratiske nasjoner.⁹⁹

96 Arbeidsdefinisjon av antisemittisme. <https://www.holocaustremembrance.com/nb/resources/working-definitions-charters/arbeidsdefinisjon-av-antisemittisme> [Lest 02.02.2023].

97 Se f.eks. Jan Deckers og Jonathan Coulter, «What Is Wrong with the International Holocaust Remembrance Alliance's Definition of Antisemitism?», *Res Publica* 28, no. 4 (2022), 733–752. doi: <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09553-4>.

98 De syv eksemplene er:

- å anklage jødene som folkeslag eller Israel som land for å dikte opp eller overdrive Holocaust,
- å anklage jødiske borgere for å være mer lojale mot Israel eller mot jødernes påståtte prioriteringer verden over enn mot interessene til eget land,
- å nekte jøder selvbestemmelsesrett, for eksempel ved å påstå at staten Israels eksistens er iboende rasistisk,
- å dobbeltmoralsk kreve at Israel skal oppføre seg på en måte som man ikke forventer eller krever av andre demokratiske nasjoner,
- å bruke symboler og bilder som kan assosieres med klassisk antisemittisme (for eksempel påstanden om at jødene drepte Jesus eller blodanklage) for å karakterisere Israel eller israelere,
- å sammenligne dagens politikk i Israel med nazistenes politikk,
- å holde jøder som gruppe ansvarlige for Israels handlinger.

99 De to punktene er henholdsvis punkt 7 og punkt 8 i IHRAs eksempelliste. <https://holocaustremembrance.com/resources/arbeidsdefinisjon-av-antisemittisme>.

Mot det første punktet har innvendingene primært dreid seg om at det må være legitimt å kunne avvise etnisk, kulturell og/eller religiøst begrunnet nasjonalisme på prinsipielt grunnlag. Men da må man i så fall avvise det også i alle andre kontekster hvor man erfarer etnisk, kulturell og/eller religiøst begrunnet nasjonalisme. Og her kommer det andre punktet inn, altså spørsmålet om hvorfor kritikere dømmer Israel hardere, oftere eller mer fundamentalt enn andre land hvor det foregår graverende menneskerettighetsbrudd eller brudd på folkeretten. Selv om et sterkt og kritisk engasjement i akkurat denne ene blant verdens mange konflikter absolutt *kan* skyldes antisemittiske holdninger, *trenger* ikke det nødvendigvis å være tilfelle. Engasjementet kan også skyldes andre forhold, som f.eks. geografisk, kulturell eller religiøs tilknytning til Israel og Palestina (se ytterligere drøftinger av dette i kapitlene 4 og 5).

Selv om IHRA har presisert at definisjonen ikke er ment å være juridisk bindende, har den likevel stor juridisk og politisk påvirkningskraft. Per 2021 har 29 stater, EU og andre aktører og institusjoner (derav en rekke universiteter i Storbritannia og USA) vedtatt definisjonen, inkludert eksemplene. Definisjonen (og eksemplene) skaper dermed føringer for planverk og tiltak rettet mot antisemittisme. Norge er et av landene som har signert definisjonen, men ikke sluttet seg til eksemplene.

Jerusalem Declaration on Antisemitism

I lys av kritikken mot IHRA-definisjonen har en gruppe akademikere fra feltene jødiske studier og antisemittismeforskning, koordinert av Van Leer-instituttet i Jerusalem, initiert et arbeid med en alternativ inngang til å definere antisemittisme. Dette resulterte i *The Jerusalem Declaration on Antisemitism* (JDA), som ble lansert i 2021. Den definerer antisemittisme som «diskriminering, fordommer, fiendtlighet eller vold mot jøder som jøder (eller jødiske institusjoner som jødiske)».¹⁰⁰ Etter lanseringen har over 200 forskere fra hele verden signert, inkludert norske antisemittismeforskere som Christhard Hoffmann og Claudia Lenz (f. 1968). JDA presenterer seg som en respons på og et alternativ til IHRA-definisjonen (inklusive eksemplene) og oppgir at intensjonen er å unngå faren for politisk instrumentalisering av antisemittismedefinisjoner.¹⁰¹

En av de sentrale forskjellene mellom IHRAs tilnærming og JDA ligger i at sistnevnte plasserer antisemittisme innenfor rammene av et bredere felt knyttet til diskriminerende fordommer, gruppefiendtlighet og rasisme:

... we hold that while antisemitism has certain distinctive features, the fight against it is inseparable from the overall fight against all forms of racial, ethnic, cultural, religious, and gender discrimination.¹⁰²

Med dette velges en inngang som også preget arbeidsdefinisjonen til EUMC, nemlig å koble kriterier for antisemittisme til generelle og universelle fordomsfenomener og gruppefiendtlighet.

100 «Antisemitism is discrimination, prejudice, hostility or violence against Jews as Jews (or Jewish institutions as Jewish)». The Jerusalem Declaration on Antisemitism, 2021. <https://jerusalemdeclaration.org> [Lest 15.03.2024].

101 «We propose our non-legally binding Declaration as an alternative to the IHRA Definition. Institutions that have already adopted the IHRA Definition can use our text as a tool for interpreting it.» Fra innledningen (*Preamble*) til JDA.

102 Fra innledningen (*Preamble*) til JDA.

Selve arbeidsdefinisjonen til JDA er enda kortere enn IHRAs, men teksten den inngår i, består av tre seksjoner, som i likhet med eksemplene i IHRA-definisjonen hjelper til å anvende definisjonen i ulike konkrete kontekster. Seksjon A, med overskriften «retningslinjer» (*guidelines*), lister opp noen grunnleggende trekk som inngår i ulike former for antisemittisme, bl.a.

- rasistisk essensialisering,
- antisemittiske troper – slik som ondskap, konspirasjon,
- antisemittismens ulike uttrykksformer (ord, handlinger, diskriminering),
- relativisering og benektelse av Holocaust.

Uten å gi et entydig svar på spørsmålet om hva som kan betegnes som anti-semittisme, synes retningslinjene å bidra til å stille gode og analytiske spørsmål og til å skape et grunnlag for en mer kvalifisert og argumenterende samtale om antisemittisme. En styrke ved denne tilnærmingen er at konteksten må trekkes inn i analyser av antisemittisme.

De to etterfølgende seksjonene, B og C, kan betraktes som en respons på IHRA-definisjonen. De presenterer Israel-relaterte eksempler som tilsynelatende (*on the face of it*) fremstår som antisemittiske (seksjon B), eller som tilsynelatende **ikke** fremstår som antisemittiske (seksjon C). Tematikken angående BDS (boikott, desinvesteringer og sanksjoner) og bruken av begrepet apartheid om situasjonen i Israel og Palestina er noe av det som skaper avstand mellom JDA- og IHRA-definisjonene. Ifølge JDA er BDS ikke nødvendigvis antisemittisk: «Boycott, divestment and sanctions are commonplace, non-violent forms of political protest against states. In the Israeli case they are not, in and of themselves, antisemitic.»¹⁰³ Heller ikke bruken av begrepet apartheid er nødvendigvis antisemittisk, ifølge JDA:

In general, the same norms of debate that apply to other states and to other conflicts over national self-determination apply in the case of Israel and Palestine. Thus, even if contentious, it is not antisemitic, in and of itself, to compare Israel with other historical cases, including settler-colonialism or apartheid.¹⁰⁴

Et annet punkt dreier seg om doble standarder. JDA hevder at «criticism that some may see as excessive or contentious, or as reflecting a ‘double standard,’ is not, in and of itself, antisemitic. In general, the line between antisemitic and non-antisemitic speech is different from the line between unreasonable and reasonable speech.»¹⁰⁵

103 JDA, punkt 14.

104 JDA, punkt 13.

105 JDA, punkt 15.

Logikken i JDA er med andre ord at kritikk av israelsk politikk kan være hard, kontroversiell, uklok eller til og med feilaktig, uten at den dermed nødvendigvis er antisemittisk. For at den skal være det, må den preges av et grunnleggende trekk fra seksjon A, som seksjon B gir noen treffende eksempler på:

- At kritikken reproducerer symboler, bilder eller negative, klassiske antisemittiske stereotyper (punkt 6),
- at jøder holdes kollektivt ansvarlige for israelsk politikk (punkt 7),
- å be folk – fordi de er jødiske – om offentlig å fordømme Israel eller sionisme (punkt 8),
- å anta at ikke-israelske jøder har sterkere lojalitet til Israel enn til sitt eget hjemland (punkt 9),
- å nekte jøder i Israel retten til å eksistere og utvikle seg (*flourish*), kollektivt og individuelt (punkt 10).

Også JDA er blitt møtt med kritikk. Den går bl.a. ut på at det å lansere konkurrerende antisemittismedefinisjoner kan bidra til å svekke kampen mot antisemittisme. Initiativtagerne og undertegnerne anklages også for å relativisere antisemittisme ved å plassere den innenfor et videre felt av rasisme og for å legitimere og renvaske Israel-relatert antisemittisme.¹⁰⁶

Selv om JDA kanskje er det mest kjente forsøket på å nyansere relasjonen mellom antisemittisme og kritikk av Israel, er det ikke det eneste. I USA har for eksempel det akademiske prosjektet *Nexus Task Force* utgitt en betenkning med navnet «Understanding Antisemitism at its Nexus with Israel and Zionism» og en guide for å identifisere antisemittisme i debatter om Israel.¹⁰⁷ Dokumentene viser eksempler på hva som kan og hva som ikke kan betegnes som antisemittisk i forbindelse med kritikk av staten Israel. Kriteriene her ligner JDA, men Nexus går enda lenger i å konstatere at anklager om apartheid ikke automatisk kan betraktes som antisemittiske.

Den israelske avisen *Haaretz* skrev i 2021 en sak om de tre antisemittismedefinisjonene til IHRA, JDA og Nexus Task Force. Artikkelen konkluderte med at «[t]he new documents, then, may have achieved their goal of opening up the conversation, but consensus among Jews on what antisemitism is or looks like – and how it relates to how Israel is discussed – seems further away than ever».¹⁰⁸

106 Cary Nelson, «Accommodating the New Antisemitism: A Critique of ‘The Jerusalem Declaration’», *Fathom Journal*, April 2021. <https://fathomjournal.org/fathom-long-read-accommodating-the-new-antisemitism-a-critique-of-the-jerusalem-declaration/>.

107 The Nexus Task Force, *The Nexus Document*, Februar 2021. <https://israelandantisemitism.com/the-nexus-document/> [Lest 12.03.2024]; The Nexus Task Force, *Guide to Identifying Antisemitism in Debates about Israel*, <https://israelandantisemitism.com/guide-to-identifying-antisemitism-in-debates-about-israel/> [Lest 12.03.2024].

108 Jonathan Shamir, «Two Jews, Three Definitions: New Documents Challenge Mainstream View of Antisemitism», *Haaretz*, 18. april 2021. <https://www.haaretz.com/israel-news/2021-04-18/ty-article/.highlight/two-jews-three-definitions-new-documents-challenge-mainstream-view-of-antisemitism/0000017f-db27-db22-a17f-ffb71c8f0000?lts=1674173929738> [Lest 30.03.2023].

Oppsummering: Kjennskap til det antisemittiske språket er nødvendig for å gjenkjenne fenomenet

Kirken har en lang og mørk historie i møte med jøder og jødedom. I mange århundrer, frem til Holocaust, har antisemittisme vært en av kristendommens sentrale, identitetsskapende ytringsformer. Dette har ikke bare bidratt til at annengjøring, fordommer og hat mot jøder har fått prege kirkens teologi og praksis. Det har også bidratt til utbredelsen og legitimeringen av det europeiske jødehatet. Det innebærer at kirker i dag bærer et stort ansvar for å forebygge, identifisere og bekjempe antisemittiske holdninger og handlinger i samfunnet så vel som i kirkenes egne praksiser.

For å bekjempe antisemittisme i vår tid må man kunne sette fingeren på og vite hva antisemittisme er. Å forsøke å definere antisemittisme er derfor en del av kampen mot fenomenet. Alle definisjoner har imidlertid sine begrensninger. På den ene siden vil språklige forsøk på å definere og fiksere forståelser av antisemittisme til en viss grad alltid være mangelfulle. Definisjoner blir problematiske når de bidrar til for statiske forståelser av fenomener. Kontekst vil alltid ha stor betydning for analysen. Striden om definisjoner kan også lede til ideologiserte skyttergravskriger og bidra til å trekke oppmerksomheten vekk fra selve saken. På den andre siden er definisjoner viktige som tankeverktøy, blant annet for å kunne være handlingsrettet i forebyggende arbeid. Det er derfor viktig å ha en kontinuerlig faglig samtale og diskusjon om hva antisemittisme er for å skjerpe årvåkenheten om fenomenet. Historien har vist at antisemittisme stadig tar nye former.

Formålet med og funksjonen til antisemittismedefinisjonene bør være å bidra til og ikke stå i veien for økt sensitivitet og årvåkenhet for gamle så vel som nye varianter av fordommer, annengjøring og hat mot det som er, eller anses å være, jødisk. Da kan man ikke overse at antisemittisme og kritikk av israelsk okkupasjon er vesentlige *diskursive felt og arenaer* hvor antisemittisme kommer til uttrykk i dag, samtidig som man ikke knebler menneskerettslige diskusjoner og det som er legitim kritikk av en stats politikk. Forstår man kritikk av Israel utelukkende i lys av antisemittismens historie, er det fare for at legitim kritikk skandaliseres. Unnlater man å ta det i betraktning, er det omvendt en fare for at antisemittisme legitimeres. Hvorvidt anti-israelske utfall også er antisemittiske, kan bare avgjøres ved en analyse av det enkelte tilfelle. Det springende punktet er om de aktiverer anti-jødiske stereotypier. Antisemittisme må derfor forstås innenfor et større rasistisk rammeverk og bekjempes på universelle og antirasistiske premisser.

Den historiske gjennomgangen i dette kapitlet demonstrerer at antisemittisme har en tendens til å ta nye former og uttrykk, gitt skiftende kulturelle, politiske og sosiale kontekster. Fremfor å etablere kategoriske grenser mellom hva som er og hva som ikke er antisemittisk, er det viktig å bidra til en kritisk og årvåken samtale om hvordan antisemittisme kommer til uttrykk i dag og hvordan man kan gjenkjenne og bekjempe fenomenet. For å kunne gjøre det må kirken vite hvordan antisemittisme har manifestert seg i historien. Den må kort sagt kjenne det antisemittiske språket for å gjenkjenne fenomenet, og i mange århundrer har det vært et kristent språk.

Den norske kirke og jøder: 1814–2021

Etter det idé- og begrepshistoriske risset i forrige kapittel skal vi i dette kapitlet se nærmere på Den norske kirkes forhold til jøder og jødedom i Norge fra 1814 og frem til i dag. Det sier seg selv at en slik fremstilling ikke kan være uttømmende. Vi har prøvd å skrive frem det vi mener er de viktigste trekkene, hendelsene og endringene som har påvirket forståelsen av jøder og jødedom i kirken og hatt betydning for forholdet mellom Den norske kirke og den jødiske minoriteten i Norge.

I Oldssakssamlingen på Kulturhistorisk Museum kan man i dag se deler av det rikt dekorerte kortaket fra Ål stavkirke, som ble revet i 1880. Taket viser ulike scener fra bibelhistorien og er malt på 1400-tallet. I bildene fra pasjonshistorien ser man karikaturer av onde og voldelige «jøder», malt med karakteristiske «jødehatter» og «jødeneser», idet de driver Jesus frem mot Golgata med spyd og pisker. Disse karikaturene av jøder i kirkekunsten fra middelalderen er en viktig påminnelse om at antijødiske forestillinger kom til Norge lenge før de første jødene ankom landet. Dernest minner de oss også om at antijødiske forestillinger ble formidlet gjennom mange ulike media. Når vi nå tar fatt på en historisk fortelling om jøder og Den norske kirke, baserer vi oss hovedsakelig på tekstlige kilder og ser på hva utvalgte teologer, representanter eller institusjoner *skrev* om jøder. Med det avgrenser vi oss fra andre medier og kilder, som kanskje hadde vel så stor innvirkning på folks virkelighetsforståelse, som f.eks. folkelige fortellinger, vitser, sanger, bilder og illustrasjoner. I kapitlets siste del får vi et litt bredere kildetilfang når vi beskriver utviklingen av dialogen mellom Den norske kirke og de jødiske menighetene i Oslo og Trondheim.

1800-tallet

«Jødeparagrafen» 1814¹⁰⁹

I Christian V's (1646–1699) Norske Lov av 1687 ble det lagt strenge begrensninger på jøders mulighet til å oppholde seg i Norge. Da den norske Grunnloven ble vedtatt i 1814, ble dette strammet ytterligere inn. Tidligere hadde jøder kunnet få leidebrev, men Grunnlovens §2 gav et absolutt forbud mot jøders adgang til riket. Forbudet ble opphevet i 1851, etter at Stortinget hadde diskutert det i både 1842, 1845 og 1848.

Hvordan kunne det ha seg at mens Danmark i 1814 opphevet sitt forbud mot jøder, så ble forbudet skjerpet i Norge – i en tid som ellers var preget av idealer som likhet, frihet og brorskap? Det har festet seg et inntrykk av at paragraf 2 var en arbeidsulykke i en ellers liberal og moderne grunnlov. Forklaringen måtte være en kombinasjon av stort tidspres, intolerante bestemmelser i den gamle norske lov, religiøse fordommer i bondesamfunnet, handelsstandens motvilje og en luthersk stats religionsmonopol. Alt dette er det noe i, men det er ikke hovedforklaringen på hvorfor Norge fikk en jødeparagraf i Grunnloven.

109 Fremstillingen i denne delen bygger på Harket, *Paragrafen: Eidsvoll, 1814*.

Henrik Wergeland (1808–1845) gav i sitt forsøk på å få opphevet paragrafen i 1842 en fremstilling av forbudet som fikk prege ettertidens forståelse ikke bare av debatten i 1814, men også av selve paragrafen: den var en etterglemt sten fra den gamle verden, en forgangen tids fordom. Kildematerialet fra Eidsvoll forteller en litt annen historie. Også den handler om fordommer, men fordommene er «opplyste» og «moderne». Begrunnelsen for paragrafen var primært politisk og sekulær, ikke religiøs.

Håkon Harket har i sin forskning på paragraf 2 i Grunnloven argumentert for at det moderne språket om jødene, som man finner hos de mest toneangivende Eidsvollfedrene, er del av opplysningstidens og Napoleonstidens tankegods, akkurat slik kravet om jøders borgerrett også var det andre steder.¹¹⁰ Kildene til det beste i Grunnloven, idéene om frihet og likhet, sammenfaller på den måten med kildene til det verste, forakten for jødene. Voltaire inspirerte for eksempel til kamp for toleranse. Men han inspirerte også til hat mot jøder. Begrunnelsen for å utestenge jøder fra riket var opplysningstidens idéer om frihet og likhet, slik man finner dem blant engelske deister, franske rasjonalister og tyske idealister. Riksforsamlingens fremste intellektuelle skrev forbudet mot jøder inn som en av elleve grunnsetninger som inngikk i Grunnlovens fundament. Det skjedde ikke fordi de ikke visste bedre. Det skjedde fordi de visste bedre. Det opplysningsbaserte språket om jøder er et treffende eksempel på resirkuleringen og sekulariseringen av det århundrer lange antisemittiske tankegodset, som vi omtalte i forrige kapittel.

Grunnsetningen som ble vedtatt i Riksforsamlingen 16. april, rettet seg ikke mot andre religioner eller folkeslag. Den var kun rettet mot jøder. Tillegget om jesuitter og munkeordener ble først fremmet i Riksforsamlingen 4. mai. Blant de sentrale aktørene bak paragraf 2 i 1814 var Nicolai Wergeland (1780–1848, Henriks far), Georg Sverdrup (1770–1850) og Christian Magnus Falsen (1782–1830). Georg Sverdrups begrunnelse i Riksforsamlingen er klar: «Ikke av sekthet, men for deres politiske meningers skyld, som gjør at de alltid vil forbli en stat i staten».¹¹¹ Falsen gir utestengelsen av jødene en religionskritisk begrunnelse. Forbudet rettet seg mot jødene som medlemmer av et separatistisk politisk, religiøst og nasjonalt samfunn, mot en stat i staten og mot en handelskaste som ikke fremmet statens interesser og borgernes vel.

Innføringen av paragrafen innebar en radikal stillingtagen i en debatt om jøders borgerrett som var blitt ført siden 1780-tallet, og som Riksforsamlingens fremste medlemmer kjente svært godt. Den samme debatten som bidrog til at de danske jødene fikk sitt borgerlige fribrev 29. mars 1814, bidrog til at de ble nektet adgang til riket i den norske Grunnloven noen uker senere. Til grunn for beslutningen lå forestillinger som utgjør hovedelementer i det antisemittiske tankegodset. Forestillingene var både folkelig forankret i tradisjonen og teologisk forankret i kristen antijudaisme, men fant en sekulær begrunnelse i antikke kilder i opplysningstidens religionskritikk. Etter å ha studert kildemateriale fra 1814 oppsummerer Harket disse forestillingene på følgende vis:

110 Harket, *Paragrafen*, 386–389.

111 Valentin Christian Wilhelm Sibberns dagbok i *Historisk Tidsskrift*, første bind (Række I), Kristiania 1871, 221–222.

Jødene er Guds yndlingsfolk. Jødene er ikke frie moralske individer. Jødene er bitre av hat mot alle. Jødene arbeider med å ødelegge alt som ikke hyller jødedommen. Jødene er grådige. Jødene er slø. Jødene er hensynsløse mot alle andre enn sine egne. Jødene er dyktige handelsfolk. Jødene bruker sin pengemakt til å nå sine mål. Jødene er verdensherredømme. Jødene er samtidig kunnskapsløse, late, kulturelt tilbakestående, en rå hop, en horde av fattige som kan oversvømme landet. Jødene er en stat i staten.¹¹²

Opphevelsen 1842–1851

Det var flere av representantene på Eidsvoll som var prester. Prestene var riktignok ikke blant de mest aktive i diskusjonen om Grunnlovens § 2, selv om unge res. kap. Nicolai Wergeland var blant de ivrigste talsmenn for forbudet. De geistlige representantene befant seg på begge sider av debatten.

Falsen var den eneste av de nevnte forkjemperne for paragrafen som aldri endret mening; Nicolai Wergeland var den eneste som gjorde det i full offentlighet. I sin sluttprosedyre i «Den Constitutionelle» i 1842, hvor han tar sønnens parti, slår Nicolai Wergeland fast noe nær det motsatte av det han hadde forfektet på Eidsvoll: «Jøden viser sig som god Borger i den Stat, hvor han behandles godt, og kun er Forræder og fiendtligsindet, hvor han undertrykkes».¹¹³ Men han viser samtidig hvordan fordommer om jødene forblir virksomme selv om han skifter syn i spørsmålet om paragrafen. Et av sønnen Henriks mer risikable argumenter for jøders adgang er hans forsøk på å gjøre forestillingen om jødene nettverk og finansielle makt til et argument *for* å oppheve forbudet:

[...] et Folk, der har saa megen innbyrdes Kjærlighed og saa vidstrakte Forbindelser sig imellem, vil fra alle Kanter gjøre Alt for at redde sit bedste Asyl. Dets Guld vil fylde de udtørrede Hjælpekilder, og dets Mægtiges Indflydelse virke for dette i Kabinetterne.¹¹⁴

Nicolai tar poenget, men det interessante er *hvordan* han tar poenget. Han avviser nå at jøder utgjør noen fare av betydning *innenfor* landets grenser. Imidlertid vil det kunne by på problemer dersom grunnlovsforbudet gjør dem til Norges fiender *utenfor* landets grenser. «Den jødiske fare» er for Wergeland senior altså større med et forbud enn uten:

Ved at faa Jøderne til Fiender faae vi Fiender i alle Lande, i alle Verdens Deler. De vi havde banlyst, de vi med vore Love true at behandle som jøden Leja, kunne vist ikke have noget tilovers for vort Folk, vor Statsforfatning og vor Handel. Saameget vi foragter dem, kunne de dog skade os overalt paa Jorden, baade i Fred og Krig, i det Smaae og i det Store, i Statssager og Handelssager, og tilføie os Fortræd og Ulemper, som langt overgaae dem, der muligens kunde følge af deres frie Adgang til Riget.¹¹⁵

112 Harket, *Paragrafen*, 388.

113 Nicolai Wergeland, *Den Constitutionelle*, No. 325, november 1842.

114 Henrik Wergeland, «Indlæg i Jødesagen», i *Samlede skrifter IV*, 3. bind (Oslo 1918–1940), 244–245.

115 Nicolai Wergeland, *Den Constitutionelle*, No. 325, november 1842.

Avvisningen av fattige jøders adgang til riket, som Henrik Wergeland formulerer problemstillingen på sin fars vegne i konstitusjonshistorien, er nå bedre formulert som et spørsmål om risikoen ved å nekte rike jøder adgang. Paragrafen måtte vekk, og den måtte blant annet vekk fordi tanken om et tett forbund av jødiske konspiratører ikke hadde forlatt gamle prost Wergeland.

I 1842 ble det fremmet forslag om at paragraf 2 måtte endres. Det teologiske fakultet ble rådspurt av den konstitusjonelle komiteen på Stortinget. Fakultetet fant det utilbørlig at jøder ikke engang som reisende fikk oppholde seg i Norge. Det teologiske fakultets innstilling var positiv til at paragrafen ble endret, men samtidig mente fakultetet at en tillatelse til å bosette seg i landet ikke var det samme som at jøder skulle få fulle borgerrettigheter.¹¹⁶

Mange talte for en opphevelse av forbudet mot jøder, mens andre argumenterte mot. På Stortinget satt det før opphevelsen av jødeforbudet i 1851 mellom 10 og 20 prester i de ulike stortingsperiodene. Argumentasjonen og stemmegivningen deres fordelte seg på ulike sider i debatten og gjenspeilte i stor grad de øvrige synspunktene i Stortinget. Utover på 1800-tallet ble imidlertid prestenes argumentasjon stadig mer sekulær.

Hvem var så en jøde i dette klimaet? Konstitusjonskomiteen hevdet i 1842 at det hovedsakelig var en religiøs, ikke en nasjonal forskjell som lå til grunn for utestengelsen i 1814. Det var kanskje lettere å avskaffe gammel religiøs arv enn nyere politiske idealer? Men skillet skulle vise seg å være vanskelig å trekke. Nasjonale konsolideringsperioder er ofte preget av sterke forsøk på å skape religiøs homogenitet, og den religiøse karakteriseringen av jøder kan vanskelig ses løsrevet fra den nasjonale konsolideringsprosessen. Den antisemittiske mistanken om jøders nasjonale illojalitet preget i stor grad, mer eller mindre utilslørt, de ulike debattene utover 1840-tallet.

Et utslag av dette er at det i spørsmålet om jøders adgang til riket ofte fremkom vikarierende argumenter, som i behandlingen av grunnlovsforslaget i 1845. Her brukte prestene i langt mindre grad enn tidligere jødernes religion som argument. Argumentet fra dem av prestene som var imot å oppheve forbudet, var denne gangen at jøder var en fare for den norske økonomien. Flere av prestene hevdet at en økt tilstrømning av jøder til Norge ville føre til klare innskrenkninger i nordmenns næringsveier, og at de jødene som kom til Norge, ville være de minst bemidlede. Et annet argument som ble fremmet, var påstanden om at en hel del jøder lå seilklare i Gøteborg og nærmest ville invadere Norge hvis forslaget gikk igjennom.¹¹⁷

Den norske nasjonalismen i første halvdel av 1800-tallet hadde bestått av både protestantisme og patriotisme. Gud og fedreland var to sider av samme sak. Spørsmålet om jødene utfordret begge. Diskusjonen om jøder var et folk, en rase, en nasjon eller en religion, hadde Henrik Wergeland avgjort til religionens fordel: Slik erfaringen hadde vist ellers i Europa, hadde jøder stoff i seg til å bli lojale og gode landsmenn. Jøder var oppfostret til en virkestrang som det norske samfunnet sårt trengte, lød argumentet. Å gjøre jøders adgang til Norge til et spørsmål om

116 Betenkning fra Det teologiske fakultet 4. april 1842 til Stortinget (vedlagt SEP362,1848).

117 Håkon Harket, «Danmark-Norge: jødernes adgang til riket», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 231.

dåp fremmet dessuten hykleri: Dåpen gjorde ingen til nordmann, og en dåp på slike opportunistiske premisser gjorde ingen til kristne, argumenterte den unge Wergeland. Resultatet kunne sågar bli at man trakk til seg noen få dårlige jøder, mens de mange gode ble holdt utenfor. Derfor reagerte også Henrik Wergeland med raseri da to jøder hadde tatt seg inn i Norge fra Sverige i 1844 og satt Christiania på hodet med tuskhandel og bedrag. I avhør forsikret de myndighetene om at de hadde til hensikt å la seg døpe. De ble sendt tilbake til Sverige, men Wergeland var ikke tilfreds og reiste krav om at «synagogen i Sverige» skulle straffe dem.¹¹⁸ Han fryktet ettervirkninger i form av økt jødehat.

«Jødedom» og religionskritikk, eksemplet Heuch og Brandes

Som nevnt ble det i debattene i 1845 og 1851 hevdet at jøder ville strømme til landet i horder dersom man fjernet forbudet. I 1865 var det gått 14 år siden paragrafen ble opphevet. 25 jøder, hovedsakelig fra Danmark og Nord-Tyskland, hadde bosatt seg i Norge. Tilsynelatende var faren over. Og det skulle da også gå noen år før den norske offentligheten fikk en påminnelse om at det langt fra var tilfellet. I København hadde Georg Brandes (1842–1927), som hadde jødisk bakgrunn, slått seg opp som talsmann for moderne tankestrømninger og religionskritikk. Georg Brandes nektet å akseptere at jødedom var noe annet enn en religion som i likhet med kristendom ville forsvinne og gjøre plass for moderne rasjonalisme.

I 1876 ble Brandes nektet adgang til å tale ved Universitetet i Christiania under henvisning til at han skulle ha omtalt ofringen av Isak som en legende. I en tale i Studentersamfundet i desember samme år rettet han krass kritikk mot Grunnlovens § 92, som fastslo at man måtte være medlem av statskirken for å kunne bli embetsmann i Norge. Det var ifølge Brandes små utsikter til at nordmenn i noenlunde nær fremtid kunne oppnå «blot det tarvelige Fremskridt, som endog det lidet constitutionelle tyske Rige har opnået, at borgerligt Ægteskab er obligatorisk».¹¹⁹

Brandes' kritikk av mangelen på åndsfrihet i Norge utløste en storm, ikke bare mot religionskritikeren Brandes, men også mot jøden Brandes. Presten Johan Christian Heuch (1838–1904), senere biskop i Kristiansand, var lærer ved det praktisk-teologiske seminar i Christiania da Brandes besøkte byen. Året etter utkom hans skrift *Dr. G. Brandes' Polemik mod Kristendommen* (1877) i særtrykk på Gyldendal i København. Åpningslinjene kan stå som en avsluttende påminnelse om at antisemittismen i toneangivende kretser fortsatt passerte som en kristelig dyd et kvart århundre etter at den i 1851 ble visket ut av Grunnloven. Men også om at kirkelig antijudaisme ikke bare var en kamp mot en religion, men i like stor grad en kamp mot et folk som angivelig var født til å hate kristendommen. Heuch skriver:

At den antikristelige Strømning i vore Dage for en væsentlig Del er af jødisk Oprindelse, næres fra jødiske Kilder og i fødte Jøder har sin mest energiske Talsmænd, er Sætninger, som allerede er udtalte saa ofte, at de holde paa at blive forslidte. Og dog er det nødvendig stedse paany at fremhæve dette Faktum, at i vore Dage den i enhver Henseende mest glimrende, mest gjennemførte, mest fanatiske, og derfor ogsaa i alle Maader mest besnærende Reaktion mod Kristendommen ikke udgaar fra Frafaldet indenfor Kirkens

118 Yngvar Ustvedt, *Henrik Wergeland – en biografi* (Gyldendal, 1994), 458–459.

119 Georg Brandes, «Fri vilje», foredrag i Studentersamfundet, desember 1876.

Skjød, – dette frembringer i Reglen kun en mer eller mindre principløs og derfor slap, meningsløs Rationalisme, – men fra det Israel, som af sit Folks overleveringer og Tro kun har beholdt tilbage dets stolte Selvbevidsthed om at være alle andre Folk overlegent og dets uudslukkelige Had til den Kristendom, hvori det ser Aarsagen til, at det saa længe har været en Pariah mellem Nationerne.¹²⁰

Heuchs skrift utkom i 1877, nesten fødselsåret for *begrepet* «antisemittisme», og det bygger en bro mellom det gamle og det nye jødehatet. «Reformjøden» har tatt «talmudjødens» plass, men i bunn og grunn er den moderne «jøden» motivert av det samme uutslukkelige Kristus-hat som i sin tid fikk Jerusalems jøder til å «ihjelslaa den Herre Jesus».¹²¹

Et blikk på noen kirkelige tidsskrifter

Heuchs angrep på Brandes stod også på trykk i det nystartede, høykirkelige tidsskriftet *Luthersk Ugeskrift*, hvor Heuch for øvrig var én av to redaktører i 1877. Heuchs kraftige angrep på Brandes ble gjengitt flere steder og ble kjent også utenfor landets grenser. Den i Tyskland kjente antisemittiske presten og politikeren Adolf Stoecker (1835–1909) siterte Heuch i Riksdagen i Berlin.¹²²

At forbindelseslinjen mellom Stoecker og etablerte kirkelige miljøer i Norge ikke var ubetydelig, ser vi da *Luthersk Kirketidende* hyllet tyskeren for hans indremisjonsarbeid og hevdet at han ikke hadde fått den plassen han fortjente innenfor den tyske kristenhet.¹²³ I tillegg til konspiratorisk antisemittisme, hadde Stoecker profilert seg ved å starte *Christlich-soziale Partei* i 1878, som forente et protestantisk grunnlag med antikapitalistiske, antiliberaler og antisosialistiske standpunkter.

Luthersk Kirketidende holdt fast ved sin positive omtale av Stoecker. I 1909 synes også tidsskriftet å ha svaret på hvorfor Stoecker ikke fikk den plassen i tysk kristenliv som det mente han fortjente: «Man støder seg her på hans antisemittisme som synes mer tysk nasjonal enn kristelig berettiget, men man kan jo forstaa den varme kristen og fedrelands harme over jødepressens frygtelige blasfemiske Tone».¹²⁴

I *Luthersk Kirketidende* fra 1872 stod artikkelen «Den moderne jødedom» på trykk. Der ble det hevdet at jødedommen var gått fra å være en religion til å bli en makt i verden, og at den bevisst søkte makt for maktens egen skyld. I Frankrike og Tyskland var det angivelig «jødene» som hadde kapitalen og herredømmet over pressen; de inntok høyskolene og dominerte vitenskapen. Artikkelen kan leses som en advarsel til tidsskriftets lesere om ikke å la seg lure av den moderne jødedoms ånd. Ifølge artikkelen ville «jødene» undergrave kristendommen og måtte derfor mistenkeliggjøres som all åndsfrihets fiender. «Jødene» hadde alltid instinktivt slått inn på den vei som sikret dem størst innflytelse, ble det hevdet, og den innflytelse som den moderne jødedom gjennom kapital, presse og parlament utøvde over folks liv, gikk ut på å berøve dem deres kristendom og utslette deres nasjonalitet.

120 Johan Christian Heuch, *Dr. G. Brandes' Polemik mod Kristendommen* (Gyldendal, 1877), 5.

121 Heuch, *Dr. G. Brandes' Polemik mod Kristendommen*, 6.

122 Carl Fredrik Wisløff, *Norsk Kirkehistorie*, Bind III (Lutherstiftelsen, 1971), 18.

123 Karl Egil Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling». *Norske haldningar til jødane og staten Israel* (Portal, 2008), 232–233.

124 «Adolf Stöcker», *Luthersk Kirketidende*, 27.03.1909, 193–195.

Derfor var «jødene» også med på revolusjonene – for eksempel i Frankrike, og det ble hevdet at de arbeidet for å oppløse det folk de bodde iblant. Artikkelen understreket riktignok at pogromer ikke var den rette reaksjon mot den moderne jødedom. Den oppfordret i stedet til at misjonsvirksomhet kunne gjennomtrenge den moderne jødedomms ånd med evangeliets kraft.¹²⁵

Artikkelen var hentet fra et tysk, kristent tidsskrift, og sto på trykk i *Luthersk Kirketidende*. I 1872 var Gisle Johnson (1822–1894), professor ved Det teologiske fakultet og grunnlegger av Indremisjonsselskapet, også redaktør for *Luthersk Kirketidende*, som han hadde vært med å grunnlegge. Han var en av samtidens mest innflytelsesrike menn i norsk kristenhet og var altså ansvarlig for å få oversatt og publisert nevnte artikkel. Tidsskriftet var dessuten mye brukt til teologisk debatt, men det er ikke registrert noen protester mot denne artikkelen.

I 1879 stod det igjen en artikkel om «jødene» på trykk. Essensen var noenlunde den samme som i teksten fra 1872, og også denne gangen var artikkelen hentet fra et tysk tidsskrift. Men denne artikkelen relaterte i enda sterkere grad til situasjonen i Tyskland. I tillegg til angivelig å ha verdenshandelen i sine hender og være anførere for datidens kristusfornektere, kritiserte artikkelen rike jøder for ikke å ville hjelpe andre enn «sine egne». I Berlin kunne man lese at jødiske menigheter levde i overflod, mens de evangeliske menighetene led av pengemangel og var nær ved å måtte innstille alle gudstjenestene.¹²⁶

Luthersk Kirketidende var ikke enerådende på markedet for teologiske tidsskrifter. I 1894 kom tidsskriftet *Kirke og Kultur* ut for første gang, og allerede i det første nummeret stod det en lengre artikkel om «Jødefolket i Nutiden».¹²⁷ Denne artikkelen, som var av dansk opprinnelse, kritiserte den rådende, tyske, rasebaserte antisemittismen og fremhevet kirkens mange synder mot det jødiske folk. Slutten av 1800-tallet var ikke bare en tid for antisemittisk utvikling, men også for fremveksten av organisert sionisme. I 1898 tok tidsskriftet inn en artikkel om sionismen hvor det blant annet ble refererte fra den første sionistkongressen i Basel i 1897. Det ble skrevet at jøder levde i trengsel og fattigdom, at de alltid hadde vært syndebukker, og at de i «vår tid» fikk skylden for både kapitalisme og marxisme.¹²⁸

Forskjellen i omtalen av jøder mellom *Luthersk Kirketidende* og *Kirke og Kultur* er imidlertid langt fra entydig. I 1904 hadde *Kirke og Kultur* en formanende artikkel på trykk i forbindelse med julen.¹²⁹ Forfatteren skriver: «Vore tyske hustruer løber ind i Jødeforetninger og dermed besmitter [de] årets skjønneste fest.» Han ønsket en boikott av jødiske forretninger, for julen var en germansk og kirkelig fest, og da var det ikke riktig å handle hos en jøde, lød resonnementet. På samme måte som med artikkelen i *Luthersk Kirketidende*, kom det heller ikke reaksjoner på denne artikkelen i *Kirke og Kultur*.

125 «Den moderne jødedom», *Luthersk Kirketidende*, 29.06.1872, 401–406.

126 «Kirkelige etterretninger: Jøderne», *Luthersk Kirketidende* 19.04.1879, 166–167.

127 «Jødefolket i Nutiden», *Kirke og Kultur* 1894, 25–26.

128 Max Nordau, «Jødernes nuværende tilstand», *Kirke og Kultur* 1898, 96–107.

129 «Jøderne i det moderne Tyskland», *Kirke og Kultur* 1904, 89–101.

Også i Norge var kirken en sentral eksponent for den antisemittiske utviklingen. Den var én blant flere aktører som bidrog med premisser for og spredning av jødefiendtlig tankegodt. Samtidig gav flere av de bibelske fortellingene også et positivt syn på jøder, og mange kristne følte også en sterk, religiøs samhørighet med det jødiske folk. Men faktiske jøder var det fremdeles få av i Norge. Etter pogromene i Russland i kjølvannet av drapet på tsar Aleksander II (1818–1881) flyktet flere østeuropeiske jøder til Norge. I motsetning til de få dansk-tyske jødene som allerede bodde i landet, snakket de nye jødene jiddisk, hadde mer beskjeden økonomi og kom ofte med hele familien. De fleste slo seg ned i Oslo eller Trondheim. Etter at dissenterloven i 1891 ble utvidet til å gjelde andre religioner – ikke bare kristne trossamfund utenfor statskirken, ble det som senere kom til å hete Det Mosaiske Trossamfund stiftet i Kristiania i 1892. Etter å ha ansatt den første rabbiner i Trondheim i 1886, grunnla byens jøder Det Mosaiske Trossamfund i Trondheim i 1905 (i dag Det jødiske samfund i Trondheim). Mens Oslo var orientert mot Danmark, var det jødiske miljøet i Trondheim orientert mot Stockholm, blant annet på grunn av migrasjonshistorikken og togforbindelsen dit. Ifølge Oskar Mendelsohn (1912–1993) var det liten kontakt mellom Den norske kirke og de jødiske miljøene i Norge i de første tiårene av 1900-tallet.¹³⁰

Kirkelige aktørers omtale av jøder korresponderte i stor grad med samfunnet for øvrig. Argumenter som ble brukt – både positive og negative – gjenspeilte datidens holdninger og diskurser. Men samtidig som det moderne antisemittiske språket var preget av en sekularisering, fortsatte også klassiske, *teologiske*, antijødiske troper å leve videre i beste velgående i kirkens kommunikasjon og forkynnelse. Antijudaismens og erstatningsteologiens kanskje fremste logikk utgjorde fremdeles et grunnpremiss: Kristendommens legitimitet hvilte på jødedommens angivelige illegitimitet. Tanken var at hvis kristendommen var sann, så måtte jødedommen være usann.

I alterboken for Den norske kirke av 1889 ble det tatt inn en kollektbønn for Israel. Ved revisjonen i 1920 ble språket i denne ytterligere hardnet ved at «stunget» ble endret til «gjennemstunget». Bønnen i sin helhet lød i 1920:

Retfærdige og barmhjertige Gud! Du som har latt dine strenge domme komme over Israel og har adspredt dit utvalgte folk allevegne paa jorden for dets vantros skyld, vi beder dig, tag dækket bort fra dit folks øine, saa de med tro maa se op til ham som de har gjennemstunget, og naa det som var lovet fædrene, ved Jesus Kristus, din kjære Søn, vor Herre! Amen.¹³¹

130 Oskar Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*. Bind 1 (Universitetsforlaget, 1969).

131 *Alterbok for Den norske kirke* (Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1920), 67.

Mellomkrigstiden: Økende antisemittisme og frykten for bolsjevisme og ateisme¹³²

I etterkant av den russiske revolusjon spredte det seg en konspirasjonsteori om at revolusjonen var satt i gang av jøder. Det var en ganske utbredt oppfatning i Norge så vel som i resten av Europa. I kirkelige kretser så man for seg en allianse av jødedom, kommunisme og ateisme. Hvis bolsjevismen fikk fotfeste i folket, fryktet man at kirken og kristendommen ville tape terreng og gudløsheten øke. Dette førte til et hardere språk om og mot jøder, samtidig som vold mot jøder og mer aggressive former for antisemittisme økte i Europa.

En av de sakene hvor antisemittismen kom til overflaten i det offentlige ordskifte på slutten av 1920-tallet, var debatten om den jødiske slaktemetoden *sjekting* (*schächting*). Selv om flere av innleggene hadde dyrevelferd som fokus, dukket det ofte opp utsagn som hadde vel så mye å gjøre med antisemittisme som dyrevelferd. Bondepartiets Jens Hunseid (1883–1965)¹³³ skrev: «Vi har ingen forpliktelse til å utlevere våre husdyr til jødernes grusomheter, vi har ikke invitert jødene hit til landet, og vi har ingen forpliktelse til å skaffe jødene dyr til deres religiøse orgier.»¹³⁴

Også sentrale kirkelige aktører involverte seg. Biskopen i Oslo, Johan P. Lunde, insisterte på at jødene ikke hadde noen religiøs begrunnelse for sjekting, og oppfordret dem til å slutte med sin vrangtro.¹³⁵

Sions vises protokoller og Marta Steinsvik

I sine mange foredrag i 1920-årene gikk forfatteren, kvinnesakskvinnen og nynorskforkjemperen stud. med. og stud. theol. Marta Steinsvik (1877–1950) kraftig ut mot både jødedom, bolsjevisme og katolisisme. Steinsvik var en ivrig protestantisk forkynner og antisemittisk propagandist og er beskrevet av Trond Berg Eriksen som en av 1920-tallets mest aktive antisemitter i Norge.¹³⁶

Steinsvik hadde et stort engasjement for *Sions vises protokoller*, som kom ut på norsk i 1920 under tittelen *Den nye verdenskeiseren: Zions lærde ældstes protokoller*.¹³⁷ I 1921 ble *Sions vises protokoller* avslørt som falskneri av den engelske avisen *Times*. Det viste seg at de var forfattet av den russiske tsarens hemmelige politi omkring 1900. «Protokollene» var datidens *fake news* og er senere omtalt som «alle konspirasjonsteoriens mor».¹³⁸ Marta Steinsvik fortsatte likevel å forsvare og bruke teksten som et uttrykk for jødisk ånd og vesen. I et intervju med *Aftenposten* i 1925 hevdet Steinsvik at alle revolusjoner – fra den franske revolusjon til bolsjevikkrevolusjonen i 1917 – hadde hatt jøder som sine ledere, at jøder utgjorde 90 prosent av de ledende bolsjeviker, at «jødene» stod bak første

132 Takk til Torleiv Austad, som har levert flere tekstbidrag til delen om mellomkrigstiden.

133 Jens Hunseid ble i 1932 statsminister og meldte seg i 1940 ut av Bondepartiet og inn i Nasjonal Samling.

134 Tale i Odelstinget i 1929 i debatten om revisjon av dyrevernsloven.

135 Andreas Snildal, *An Anti-Semitic Slaughter Law?: The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890–1930*. Phd-avhandling (Universitetet i Oslo, 2014). <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-85524>

136 Trond Berg Eriksen, «Marta den ustoppelige», *Aftenposten*. 15.01.2012.

137 Ingeborg Solbrekken, *Kors og kårde. Marta Steinsviks liv og virke 1877–1950* (Vidar forlag, 2011), 329–332.

138 Ervin Kohn, «Det som leder til vold», *Vårt Land*. 02.08.2021. <https://www.vl.no/meninger/kommentar/2021/08/02/det-som-leder-til-vold/>. En av dem som utover på 30-tallet påpekte at *Sions vises protokoller* ikke var ekte, men falskneri, var misjonsprest Magne Solheim (1911–2000).

verdenskrig og at de styrte verdenskapitalen og verdenspressen.¹³⁹ Motivet var ifølge Steinsvik en streben etter verdensherredømme – drømmen om at «jødene» en gang skulle «herske over alle de andre jordens nationer».

Steinsvik reiste rundt og holdt flere foredrag om det hun mente var «jødenes» destruktive innflytelse og forsøk på å vinne verdensherredømme. Hun ivret for å gjeninnføre forbudet mot jøder og munkeordener i Grunnloven og fikk tale i både kirker og på bedehus. Hennes fordommer og advarsler mot «jøden» nørte opp under antijødiske holdninger og bidrog til å øke antisemittismen i Norge, spesielt ved å koble den til frykten for bolsjevismen. Kjetil Braut Simonsen har beskrevet Steinsvik som en «antisemittisk multiplikator» ved at hun evnet å akselerere jødefiendtlige holdninger i et bredt, norsk publikum.¹⁴⁰

Noen toneangivende teologer i Den norske kirke – mellom antisemittisme og likegyldighet

Men det var ikke bare lekfolket som spredte antijødiske holdninger i Den norske kirke i mellomkrigstiden. Også teologiske professorer og kirkeledere leverte solide bidrag. Professor i Det gamle testamentet ved Det teologiske fakultet, Sigmund Mowinckel (1884–1965), engasjerte seg i spørsmålet om hvorvidt den russiske revolusjon var drevet fram av jøder.¹⁴¹ I 1924 publiserte han en artikkel i *Tidens Tegn* under tittelen «Kommunismen som jødisk religionsdannelse». Her skrev han at kommunismen var «et helt igjennem ekte og ublandet utslag av jødisk sind».¹⁴² Han mente den var en videreføring av viktige grunntrekk i den jødiske religion. Mowinckel argumenterte med at Karl Marx (1818–1883) var jøde, og hevdet at det var meget sjelden at en som var oppvokst med det jødiske livs- og virkelighetssyn, kunne frigjøre seg fra «den jødiske mentalitet», selv om man gav seg ut for å være ateist. Ifølge Mowinckel gikk det en linje fra Lenin (1870–1924) og Marx og tilbake til profeten Esekiel, som karakteriseres som «ekstatiker og kataleptiker» (stivkrampe-syk) med en glødende fantasi.

Mowinckel ville ha frem at kommunistene hadde hentet sine instinkter fra «den mer eller mindre mumifiserte og virkelighetsfjerne jødedom». Kommunismen representerte «et dypt og forfærdelig tilbakefald i primitiv jødisk tankegang og syn». Selv om det ikke bare var jøder som stod for en slik livsfiendtlig og samfunns-skadelig mentalitet, var kommunismen likevel på flere måter blitt begunstiget av den jødiske rases særegne livsforhold, ifølge Mowinckel.¹⁴³

139 *Aftenposten*. 6. mai 1925. Se Kjetil Braut Simonsen, «En antisemittisk multiplikator». *Morgenbladet*. 20.01.2012.

140 Simonsen, «En antisemittisk multiplikator».

141 Sigurd Hjelde, *Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers*. Forschungen zum Alten Testament 50 (Mohr Siebeck, 2006). Se spesielt sidene 236–266.

142 Sigmund Mowinckel, «Kommunismen som jødisk religionsdannelse», *Tidens Tegn* 02.08.1924. Se også Terje Emberland, «Antisemittismen i Norge 1900–1940», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 401–420.

143 Jf. *Tidens Tegn* 29.09.1937; se Hjelde, *Sigmund Mowinckel und seine Zeit*, 263 n. 145.

I 1937 gav Mowinckel sin tilslutning til den oppfatning at det såkalte jødeproblemet bare kunne løses ved at jøder oppgav sin egenart og lot seg fullstendig assimilere med folket de levde blant, uten historiske, nasjonalistiske og rasemessige fordommer.¹⁴⁴

I *De store religioner*, et vitenskapelige oppslagsverk redigert og utgitt av Eivind Berggrav (1884–1959) i 1938, skrev Mowinckel at jødedom, forstått åpenbarings-historisk, var «blitt en blindgate» og dømte «sig selv åndelig talt til evig ghetto» fordi den «forkastet sin største sønn og fornyeren av profetreligionen, profeten fra Nasaret».¹⁴⁵ Mowinckel var en internasjonalt anerkjent teolog og var ansatt som professor ved Det teologisk fakultet til han gikk av med pensjon i 1954.

En av dem som støttet Mowinckels tanke om at kommunismen ikke bare var «et typisk jødisk åndsprodukt», men også «en jødisk religionsdannelse», var den aktive skribenten, forskeren og presten Thorleif Boman (1894–1978). I en serie artikler i avisen *Dagen* i 1933 om «Den nye ånd i Tyskland» viste han forståelse for yrkesforbudet for jøder i offentlige stillinger og hevdet at jødene selv måtte bære den største skyld for dette. De hadde angivelig sviktet sin historiske misjon som religiøs og moralsk instans i verden. I stedet hadde de brukt sine evner til å sikre seg jordisk makt og ære, lød argumentet. Midt i den dramatiske utviklingen i Tyskland gledet Boman seg over at tyskerne foretrakk Hitler fremfor Stalin. Det kunne redde Vestens kristenhet fra åndelig undergang, mente han. Samme året mottok han kongens gullmedalje for sine teologiske arbeider og ble forstander på Misjonshøgskolen i Stavanger året etter. Etter krigen var han prest i Oslo og underviste ved Det teologiske fakultet.¹⁴⁶

En annen viktig teologisk stemme på denne tiden var Ole Hallesby (1879–1961), professor ved Menighetsfakultetet og formann i Indremisjonsselskapet fra 1923 til 1956. I motsetning til Mowinckel, som befant seg på den liberale siden i den norske kirkestriden, var Hallesby pietist og teologisk konservativ. Hallesby engasjerte seg sterkt utover 1930-tallet som motstander av den sosialdemokratiske utviklingen i Norge, og da særlig mot «de røde» og arbeidernes «forakt og hat mot kristendommen», slik han formulerte det i en tale i 1932.¹⁴⁷ Arvid Nærø (f. 1944) har argumentert for at flere av Hallesbys teologiske taler og tekster i mellomkrigstiden inneholdt nasjonalkonservative standpunkter, til dels også med ytterliggående høyrepolitisk trekk, blant annet i kritikken av det parlamentariske system, det liberale demokrati, arbeiderbevegelsen og sosialismen og mot jødedom.¹⁴⁸

144 Emberland, «Antisemittismen i Norge 1900–1940», 410.

145 Sigmund Mowinckel, «De vestasiatiske religioner», i *De store religioner*, redigert av Eivind Berggrav (Gyldendal, 1938), 213, hentet fra Anders Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939. Mellom støtte og antisemittisme», *Kirke og Kultur* 128, no. 4 (November 2023), 376.

146 Thorleif Boman, «Den nye ånd i Tyskland, II», *Dagen*. 27.04.1933. Jf. Øyvind Foss, *Antijudaisme, kirke og misjon* (Ad Notam Gyldendal, 1994) 148–149, og Johansen, *Jødene inntar en særstilling*, 351.

147 Ole Hallesby, «Tidens tale til Guds folk», *For Fattig og Rik*. 23.06.1932.

148 Arvid Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», *Teologisk Tidsskrift* 10, no. 1 (april 2021), 41–61. Utvalget viser for øvrig til debatten om fortolkningen av Hallesby som har pågått mellom Arvid Nærø og Hans Bringeland i bl.a. *Teologisk Tidsskrift og Vårt Land*.

På kirkeledermøtet på Geilo i 1934 omtalte Hallesby Mussolini som en befrier fra et «karikert folkestyre» og Hitler som en stor leder, hvis folkebevegelse hadde gitt ham et kall til å rydde opp i det moralske forfall og forhindre en nært forestående kommunistisk maktovertakelse. Hallesby roste Hitlers politikk generelt, men avsluttet talen på Geilo-møtet med å uttrykke håp om at Hitler fikk «mot til å erkjenne sine feilgrep overfor kirken».¹⁴⁹ Hallesby var nemlig bekymret for den tyske kirkens frihet vis-à-vis den nazistiske stat. Det var ikke behandlingen av jødene som voldte Hallesby bekymringer for situasjonen i Tyskland. Men det betyr ikke at han ikke var kjent med deres situasjon. Indremisjonsselskapet og de fleste norske teologer kjente godt til jødeforfølgelsene i Tyskland i 1934. Allerede i 1933 hadde generalsekretær i Indremisjonsselskapet og Hallesbys høyre hånd, Johan Martin Wisløff (1873–1944), skrevet om forfølgelsen av jøder i Tyskland i misjonstidsskriftet *For Fattig og Rik*, men Wisløffs poeng var da «vil de nå bøie sig under Guds dom og vende forbandelsen om til velsignelse? Eller vil de atter forherde sig?»¹⁵⁰

I Hallesbys holdning til jødene ble det politiske og det teologiske koblet sammen. Politiske hendelser som første og andre verdenskrig ble tolket som tegn i tiden, som Guds straffende dom over syndige mennesker. Gud tukter og straffer i kjærlighet, og menneskene må vende om for sin frelses skyld. Kritikken og fordømmene mot jødene baserte seg på klassisk kristen antijudaisme og erstatningsteologi, hvor kirken hadde overtatt de bibelske løfter til det jødiske folk, mens jødene i den nye pakts tid mottok Guds straff fordi de ikke bøyde seg og tok imot det kristne frelsesbudskapet. Eller som Hallesby skrev i *Den kristelige troselære II* i 1938: «Så lenge de [jødene] ikke omvender seg til kristendommen, vil de sitte i historiens skammekrok.»¹⁵¹ På denne måten ble jødeforfølgelsene i Tyskland så sent som i 1938 tolket i lys av klassisk kirkelig antisemittisme. Hallesby tok aldri noe oppgjør med sine uttalelser om jøder eller sine Hitler-sympatier etter krigen og fortsatte som professor ved MF frem til 1952 og som formann av Indremisjonsselskapet frem til 1956.

En annen konservativ professor ved Menighetsfakultetet, Olaf Edvard Moe (1876–1963), synes langt ut på 1930-tallet å ha hatt en tro på kristendommens og nasjonalsosialismens felles front mot kommunismen. Moe var en innbitt motstander av den liberale staten og hadde dessuten et sterkt engasjement for kristne som ble forfulgt i Russland. I synet på jøder derimot går han langt i å vise forståelse for at det var et reelt «jødeproblem» i Tyskland, og at nazismen var en forståelig reaksjon på angivelig jødisk innflytelse og nedbryting av nasjonen.¹⁵² Så sent som i desember 1938 – etter Krystallnatten – anklaget Moe reformjøder for å være marxistiske «propagandister for gudløsheten i verden» og hevdet at de hadde erstattet håpet om Messias med «håpet om jødefolkets verdensherredømme».¹⁵³

149 Ole Hallesby, «Står vi overfor en skjebnetime i Guds rikes historie», *For Fattig og Rik*. 28.01.1934. Se også Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 43.

150 Wisløff i *For Fattig og Rik*, 21. mai 1933, hentet fra Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 44.

151 Ole Hallesby, *Den kristelige troselære II* (Lutherstiftelsens forlag, 1938), 525–26, hentet fra Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 45.

152 Olaf Moe, «Jødernes religiøse og nasjonale krise og evangeliet», *Misjonsblad for Israel* 112 (1938), 271 og 273, hentet fra Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939», 377.

153 Moe, «Jødernes religiøse og nasjonale krise og evangeliet», hentet fra Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939», 376.

Anders Martinsen (f. 1983) har argumentert for at det var en relativt utbredt ambivalens til Hitler og nasjonalsosialismen blant norske kirkeledere tidlig på 1930-tallet, men at denne – med noen unntak – stort sett avtok etter midten av 30-tallet, da også de tyske kirkene ble pålagt store restriksjoner av diktaturet.¹⁵⁴ Ett av unntakene er imidlertid en annen toneangivende og konservativ teolog, Leiv Aalen (1906–1983). I likhet med Hallesby omtalte også han Hitler i positive ordelag utover 1930-tallet. Men i motsetning til Hallesby oppholdt Aalen seg ved tyske universiteter i siste halvdel av 1930-tallet og hadde dermed en langt større nærhet til og innsikt i hva som faktisk foregikk i Tyskland på denne tiden.¹⁵⁵ I en artikkelserie i avisen *Dagen* så sent som i oktober og november 1938 hevdet Aalen, som da bodde i Tübingen, at Hitler utvilsomt var «den største statsmann Tyskland har hatt siden Bismarck». Aalen viste til at Hitler ofte talte om Den Allmektiges godhet, og la til at en burde forstå «den høie moralske gehalt i Hitlers makeløst heroiske kamp for Tyskland, for sitt folk».¹⁵⁶ Om det jødiske folk skrev Aalen:

Jødene er sosialt og kulturelt et merkelig rotløst folkeferd som synes å virke åndelig og materielt oppløsende når de får bestemmende innflytelse på et annet folks sociale og kulturelle utvikling.¹⁵⁷

Aalen hevdet at «de kulturbolsjevistiske oppløsningstendenser, den marxistiske klassekamppropaganda, den internasjonale jobbkapital og ting som var enda verre», var mer eller mindre båret av jøder.¹⁵⁸ Derfor var det en selvfølge at deres innflytelse måtte fjernes om den nasjonalsosialistiske revolusjon skulle nå sitt mål. Slike synspunkter gjorde seg ifølge Torleiv Austad (f. 1937) i en viss grad også gjeldende i Luther-laget i Norge i 1930-årene.

Dagen tok på lederplass skarp avstand fra Aalens artikler.¹⁵⁹ Avisen undret seg over at Aalen kunne se fullstendig bort fra konsentrasjonsleirer, pressesensur og andre former for undertrykkelse «for ikke å tale om hele den antikristelige ideologi i nazismen med dens raceteorier, racehovmod, menneskedyrkelse og statsdyrkelse».¹⁶⁰

Fra 1945 var Aalen dosent i systematisk teologi ved Menighetsfakultetet. I 1957 ble han professor ved samme fakultet, en stilling han hadde til han nådde pensjonsalder i 1976. Som teologiprofessor i en mannsalder hadde han stor betydning for én generasjon av prester i Den norske kirke. Han tok aldri noe offentlig oppgjør med sine holdninger om verken jøder eller Hitler.

154 Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939».

155 Aalen arbeidet som teologisk forsker først i Erlangen i 1935–1936 og så i Tübingen i 1938–1939.

156 Torleiv Austad i foredraget for utvalget 30.11.2021. Austad viser til Leiv Aalens avisinnlegg «Tysk uten- og innenrikspolitikk, I-IV», publisert i *Dagen* 15., 18., 25. og 28. oktober 1938, her sitat fra innlegget 15.10.1938.

157 Leiv Aalen, «Tysk uten- og innenrikspolitikk, IV» *Dagen* 28.10.1938.

158 Leiv Aalen, «Tysk uten- og innenrikspolitikk, IV» *Dagen* 28.10.1938.

159 Lederartikkelen 29.10.1938 har overskriften «Sort eller hvitt?»

160 Leder. «Seks artikler». *Dagen* 30.11.1938.

Men det var ikke bare teologer med Hitler-sympati før krigen som formidlet anti-jødiske holdninger. Problemet var langt mer omfattende. Den kjente Oslo-presten, motstandsmannen, og medarbeideren i *VG* og *Morgenbladet* Arne Fjelberg (1907–1960) kan tjene som et eksempel.¹⁶¹ I en påskeandakt i *Aftenposten* i april 1939 tok han utgangspunkt i en reise til Roma og omtalte «jødene» på følgende måte:

Det er en som har sagt om dette veldige rundbygg [Colosseum] at her har jødiske hender lagt enda en tornekroner om Kristi panne. Men det skulde bli en seierskrans. Nu står det et kors derinne hvor martyrene stod foran Cæsars tribune.

Den som i dag følger ham oppover Via Sacra og stanser på samme sted, han står nu under Titusbuen, som blev reist til ære for ham som ødela Jerusalem og spredte det ustyrlige jødefolket utover grensen og gjorde ende på dets fanatiske religion.¹⁶²

Fjelberg var ingen Hitler-beundrer, men en høyt respektert prest, som engasjerte seg sterkt i kirkekampen og motstandsbevegelsen og var med i Den midlertidige kirkeledelse fra 1943 til 1945. Etter krigen var han med på å starte forlaget *Land og kirke*, og i 1953 ble han rektor ved Det praktisk-teologiske seminar ved Universitetet i Oslo.

Fjeldbergs tekst illustrerer kjente kristne, antijødiske holdninger hvor jødene karikeres, essensialiseres og kontrasteres mot kirken. Denne klassiske kirkelige antisemittismen var ikke noe særegent for mellomkrigstiden. Som vi så i forrige kapittel, hadde den preget kristen forkynnelse i mange århundrer. Men at den uten betenkelighet kunne gjentas av en helt vanlig norsk prest i en påskeandakt i 1939, et knapt halvår etter Krystallnatten i Tyskland, sier for det første noe om hvor utbredt og allment akseptert slike antijødiske holdninger var i kirken og i befolkningen. For det andre sier det noe om hvor lite prester og teologer evnet å se sammenhenger mellom klassisk kristen antijudaisme og jødehatet i samtiden. Det var som om disse tingene ikke hadde noe med hverandre å gjøre. Det beste kirken angivelig kunne gi jøder i den fortvilte situasjonen de var i, var dåp og evangeliet om Jesus.

I mellomkrigstiden var det kirkekamp og sterke motsetninger blant teologene i Norge, men det var ikke synet på jøder som skapte splid. Akkurat der var de noenlunde samstemte, uavhengig av teologisk og kirkelig profil. Anders Martinsen har argumentert for at ledende norske teologer og biskoper i stor grad kjente til forholdene i Tyskland utover 30-tallet, men i liten grad var opptatt av jødernes situasjon – bortsett fra et vekslende humanitært engasjement for flyktninger og en prinsipiell avvisning av nazistenes raselære. Det var den tyske kirkekampen og trusselen som nazismen utgjorde for kirkens autonomi som opptok norske teologer. Det manglende engasjementet for jøder skyldtes altså ikke mangel på kunnskap. Torleiv Austad har beskrevet kirkens forhold til jøder før krigen som først og fremst kjennetegnet av likegyldighet.¹⁶³

161 Takk til Aud Tønnessen, som delte denne teksten i foredraget hun holdt for utvalget 30.11.2021.

162 Arne Fjelberg, «Påskefest i Roma». *Aftenposten*. 08.04.1939.

163 Torleiv Austad, «Sviktet kirken jødene under krigen?» i *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen*, redigert av Torleiv Austad, Ottar Berg og Jan Ove Ulstein (Akademika, 2012), 47–48.

Krystallnatten i november 1938 fikk riktignok mye oppmerksomhet også i Norge. Da var det ikke bare avisen *Dagen* som protesterte mot den umenneskelige behandlingen av jøder, men også flere av de teologiske tidsskriftene. Bispemøtet oppfordret i en notis i *Morgenbladet* 15. november 1938 til at det måtte bes for jødene, og flere teologer og organisasjoner tok til orde for økt humanitær innsats og mottak av flere flyktninger.¹⁶⁴

Israelsmisjonen – mellom antisemittisme og sympati

I 1864, bare to år etter at Norges eldste misjonsorganisasjon var blitt dannet, ble Forening af Israels venner stiftet i Stavanger. Den var forløperen til det som i dag heter Den Norske Israelsmisjon (DNI). Organisasjonen ble på 1860-tallet en av de første nasjonale sammenslutningene for jødemisjon i Europa.¹⁶⁵

Som vi har sett, var mange norske teologer i mellomkrigstiden dypt preget av tradisjonell kirkelig antisemittisme og erstatningsteologi. Antisemittiske stereotypier var vanlige i befolkningen, og forestillingen om at jøder utgjorde en reell trussel mot befolkningene og nasjonene i Europa var utbredt.¹⁶⁶ Dette tankegodset stod også sterkt blant flere av teologene i Israelsmisjonen. Men til forskjell fra andre teologer hadde Israelsmisjonens utsendinger førstehånds erfaring med jøder og kjennskap til samtidig jødedom. En av organisasjonens pionerer på første halvdel av 1900-tallet var Gisle Carl Torsten Johnson (1876–1946).¹⁶⁷ Han var nevø av tidligere nevnte professor Gisle Johnson (1822–1894). Som mangeårig misjonær for Israelsmisjonen i både Romania (1903–1921) og Ungarn (1922–1946) ble Gisle C. T. Johnson vitne til vold og pogromer mot jøder, i begynnelsen som oftest folkelige pogromer i tilknytning til ortodoks påskefeiring, men utover på 30-tallet i større grad også fascistiske pogromer og mer organisert forfølgelse. Under krigen tok han personlig stor risiko og engasjerte seg i å redde jødiske liv fra nazistene.

Men kjærligheten og engasjementet han hadde for jøder, var dypt sammensatt. Oskar Skarsaune (f. 1946) har i sin bok om Israelmisjonens historie beskrevet misjonæren som en motsetningsfylt person.¹⁶⁸ For samtidig som Johnson kunne uttrykke sorg og fortvilelse i møte med det aggressive jødehatet og mente dette var dypt ukristelig, beskrev han jøder og jødedom på måter som ikke bare reproduserte klassisk kristen antijudaisme, men også tok opp i seg elementer fra samtidens rasetenkning. Johnson var dessuten en iherdig skribent og rapporterte hyppig hjem til Norge. I 1923 skrev han blant annet i *Kirke og Kultur*:

[D]et, som inderst inde driver dem, blir dog de jødiske instinkter og den jødiske livsopfatning ... Her er altsaa det springende punkt: Kan man fra folkeslagenes standpunkt have tillid til disse jødiske instinkter, denne jødiske livsopfatning, dette inderste hos jøden? Eller kan man ikke? Nu, saa meget er sikkert, at der findes ikke noget folk paa jorden, som er saa magtskygt som jøderne ... Det er ialfald altid et sygdomstegn hos et folk eller en tidsperiode,

164 *Morgenbladet*, 15.11.1938; se Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939», 382.

165 I 1861 etableres Comiteen for Jødemissionen i Christiania. Dette var første skritt i retning av en landsdekkende organisasjon. Se Oskar Skarsaune, «*Israels Venner*». *Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844–1930* (Luther Forlag, 1994), 90–113, og Johansen, *Jødene inntar en særstilling*, 237.

166 Øivind Kopperud, «Jøden som kulturell konstruksjon i Den norske kyrkje 1814–1920», i *Forestillinger om jøder – aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814–1940*, redigert av Vibeke Moe og Øivind Kopperud (Unipub, 2011); Bjørn Westlie, *Mørke år. Norge og jødene på 1930-tallet* (Res Publica, 2022).

167 Se for øvrig biografien hans, skrevet av László G. Terray, *Et liv i grenseland. Gisle Johnson 1876–1946. Et liv for Israel i Romania og Ungarn* (Lunde Forlag, 2003).

168 Skarsaune, «*Israels venner*». *Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844–1930*, 226–241.

naar jøderne blir overmægtige ... [H]vor religionsjøden er blitt afløst af racejøden, hvor han ikke har noget andet at operere med end sine race-egenskaber, der er det at den egentlige fare sætter ind.¹⁶⁹

Johnson ser at den gamle «religionsjøden» i samtiden har blitt erstattet av «rasejøden», en utvikling han ikke liker. Han fordømte økningen i det aggressive jødehatet, men var selv sterkt påvirket av samtidens rasetankegang. Hans beskrivelser av jøder og jødedom kunne være både konspiratoriske og antisemittiske.¹⁷⁰ Han hevdet for eksempel, så sent som i 1938, at jøder selv måtte ta noe av skylden for jødehatet, da det lå til deres rase å ikke slå seg ned noe sted og dermed pådrog de seg folks sinne. Den grunnleggende årsaken til «Den evige jøde» og jødernes flukthistorie var ifølge Johnson at de aldri hadde godtatt Jesus som Guds sønn.¹⁷¹

For Johnson var kristendom og jødedom totalt forskjellige og kunne ikke forenes. En konvertering til kristendom måtte innebære et totalt brudd med alt jødisk. Johnson fryktet derfor også jødisk assimilasjon, som han mente ville kunne føre til at jødiske impulser ble integrert i storsamfunnet. Han advarte i 1935 om assimilasjonsfare ved at jøder søkte dåp for å unngå forfølgelse.¹⁷² Som misjonær var han trolig mer opptatt av jødefolkets kollektive omvendelse enn av individuelle jøder som lot seg døpe.¹⁷³

Men Johnson var ikke den eneste blant Israelsmisjonens sentrale skikkelser som hadde et sammensatt syn på jøder. Professor i systematisk teologi ved Universitet i Oslo, Christian Ihlen (1868–1958), preget mer enn noen andre Israelsmisjonen i første del av 1900-tallet. Han var formann i organisasjonen fra 1909 til 1948 og satt dessuten som redaktør i nesten 50 år (1908–1956) i Misjonsblad for Israel, organisasjonens viktigste skriftlige organ.

Heller ikke Ihlen hadde noen tro på at jøder kunne assimileres – som jøder. Derfor mente han så sent som i 1938 at det var berettiget å snakke om en «jødefare».¹⁷⁴ For Ihlen var kristen evangelisering eneste løsning på spørsmålet om jødernes integrering og assimilering i samfunnet. Samtidens nød for jødene ble tolket som en mulighet for dem til åndelig fornyelse. Ihlen var ikke like raseorientert som Johnson, og han opponerte sterkt mot den rasefikserte og deterministiske antisemittismen, som ikke tillot jødisk konvertering og religiøs endring, samtidig som han flittig reproduserte andre antisemittiske stereotyper og karikerte fiendebilder.¹⁷⁵

169 Gisle Johnson, «Jødisk magtlyst og magtutfoldelse», *Kirke og Kultur* 30 (1923), 515–517.

170 Se for eksempel Gisle Johnson, «Fra jødernes verden: I. Antisemittismen, II. Magtlyst og magtutfoldelse, III. Jødisk mystik, IV. Missjonen», *Kirke og Kultur* 30 (1923), 296–300, 513–518, 518–523, 619–625; Gisle Johnson, «Messianisme», *Kirke og Kultur* 38 (1931); Gisle Johnson, «Rasespørsmålet», *Kirke og Kultur* 40 (1933).

171 Gisle Johnson, «Jødespørsmålet», *Misjonsblad for Israel* 112 (1938), 67. Se også Foss, *Antijudaisme, kirke og misjon*, 146.

172 Gisle Johnson, «Jødisk krise – et overblikk», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 35 (1935), 95. Se også Gisle Johnson, «Varg i Veum», *Misjonsblad for Israel* 112 (1938), 147.

173 Jf. Terray, *Et liv i grenseland*, 64.

174 Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939», 378. Martinsen refererer til Christian Ihlen, «Israelsmisjonen og dens fremtid i Bibelens lys», i *Israel idag og i morgen* (I kommisjon hos Lutherstiftelsens forlag, 1938).

175 I et foredrag fra 1934 hevdet f.eks. Ihlen at «jødene» var ledere for alt som virket oppløsende og nedbrytende, og at de – sammen med kommunismen – utgjorde den største og farligste antikristelige makt i «vårt kristne Europa». Se Johansen, *Jødefolket inntar en særstilling*, 239.

Parallelt med disse holdningene finner vi også mye sympati og medfølelse for jøder i Israelsmisjonen, og det ble oppfordret til å be for og hjelpe jødiske flyktninger utover 1930-tallet. Organisasjonen vedtok blant annet på landsmøtet i 1933 en offisiell protest mot «det prinsipielle rasehat».¹⁷⁶ Men i sympatierklæringene lå det stadig forbehold om at jødene selv hadde en del av skylden for problemene, og at omvendelse og misjon var løsningen på «problemet».¹⁷⁷

Selv om Ihlen var mindre opptatt av rase enn Johnson, var han desto mer opptatt av frelseshistorien. Ihlen var blant annet inspirert av dispensasjonalistisk tankegods (se kapittel 10). Dette innebar et særegent syn på historien og endetiden, hvor jødefolket fikk tildelt en særegen rolle i Guds store drama. Etter hvert som den jødiske innvandringen til Palestina økte utover 1920- og 1930-tallet, ble folk i Israelsmisjonen mer opptatt av at man måtte etablere menigheter for jesustroende jøder også i Palestina. Dette var Ihlen kritisk til, og han gjorde det han kunne for å forhindre effektiviteten av et vedtak i tråd med dette, som hadde fått flertall på et av landsmøtene under første verdenskrig. Som dispensasjonalist tolket nemlig Ihlen Bibelen på en slik måte at jøder måtte omvende seg *før* de kom til Israels land. Først ved en omvendelse ville Gud brått gripe inn «og føre dem som på ørnevinger opp til dets land», som Ihlen selv uttrykte det.¹⁷⁸

Mens flertallet i Israelsmisjonen etter hvert mente at jesustroende jøder kunne beholde sin jødiske identitet, stilte Johnson og Ihlen seg avvisende til dette. For dem kunne kristendom og jødedom verken kombineres eller forenes. Dermed havnet de i intens debatt med blant andre Arne Ole Nikolai Jonsen (1885–1969), en annen av Israelsmisjonens misjonærer.¹⁷⁹ Han fremhevet kirkens jødiske røtter og hevdet at en jøde som kommer til tro på Jesus, fortsatt vil kunne være jøde fullt ut. Det var Arne Jonsens linje som vant frem, og dette ble etter hvert Israelsmisjonens holdning i etterkrigstiden.

Krigen: Motstand, forsømmelse og for sen tydelighet

I 1940 bodde det om lag 2000 jøder i Norge. Flere av dem – kanskje rundt 400 – var flyktninger og statsløse.¹⁸⁰ En hel del av disse ønsket å dra til Amerika. Den jødiske minoriteten levde stort sett et stille liv og var nokså isolert. Mange av dem var forretningsdrivende. Noen få hadde sentrale posisjoner, blant annet som musikere, leger og advokater. Det var lite kontakt mellom Den norske kirke og de jødiske menighetene i Norge.

Det gikk ikke lang tid etter den tyske invasjonen før jødehetsen akselererte i Norge. Ikke mange ukene etter 9. april 1940 var jødene de første som ble fratatt sine radioapparater. I 1941 ble ni utenlandske jøder i Trondheimsområdet fratatt sin legelisens, og et par jødiske advokater fikk ikke lenger lov til å praktisere. Jødiske kunstnere ble hetset. Synagogen i Trondheim ble beslaglagt 21. april 1941 og tatt i bruk som innkvarteringssted for tyske soldater. Få dager senere skaffet tyskerne

176 Martinsen, «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939», 378–379.

177 Westlie, *Mørke år. Norge og jødene på 1930-tallet*, 45.

178 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 239.

179 Om ham se Skarsaune, «Israels Venner». *Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844–1930*, 219–233.

180 Det var langt flere enn 400 som hadde søkt om å få komme til Norge som følge av de omfattende forfølgelsene andre steder i Europa, men den norske regjeringen insisterte på en veldig «streng» innvandringspolitikk for jødene vedkommende. Dette kan det leses om i Per Ole Johansen, *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914–1943* (Gyldendal Norsk Forlag, 1984).

seg oversikt over en rekke leiligheter i byen som tilhørte jøder. Hensikten var å kaste ut jødene som bodde der. Etter hvert ble det tatt opp fortegnelse over all fast jødisk eiendom. I løpet av noen måneder ble eiendommene beslaglagt.

Etter at synagogen ble beslaglagt, gav Metodistkirken i all hemmelighet jødene adgang til å bruke kirkeloftet som synagoge da det ble for farlig for dem å samles i private hjem. Kirkens pastor, Einar Anker-Nilsen (1904–1986), hadde allerede før krigen etablert god kontakt og vennskap med rabbiner Abraham Israel Jacobsson (1891–1955) og det jødiske miljøet i Trondheim. Den «hemmelige synagogen» i metodistkirken var i virksomhet frem til deportasjonen av jødene i oktober 1942. Det ble også feiret Bar Mitsva der. Den jødiske menighetens toraruller og andre liturgiske gjenstander ble gjemt under gulvet på kirkeloftet under hele krigen og returnert til gjenåpningen av synagogen 14. oktober 1947.¹⁸¹

I overgangen mellom april og mai i 1941 oppsøkte lektor Oskar Mendelsohn i Trondheim domprost Arne Fjellbu (1890–1962) og fortalte ham at deres helligdom var skjendet og eiendommer registrert. Fjellbu forsøkte å hjelpe det jødiske samfunnet i Trondheim, og sammen med Mendelsohn kontaktet han både den avsatte fylkesmannen i Sør-Trøndelag og ordføreren i Trondheim. Fjellbu og Mendelsohn gikk også til den NS-innsatte fylkesmannen for å protestere mot at jøders hjem skulle beslaglegges. Fjellbu sa: «Hvis det skjer, kan jeg forsikre Dem [om] at kirken skal alarmeres fra landsende til landsende. Her står Den norske kirke 100 % samlet, noe slikt finner vi oss ikke i.»¹⁸² Fjellbu hadde støtte i presteskapet i byen for sin protest mot det som skjedde med jødene der. Han rapporterte til biskop Berggrav om jødeforfølgelsen i Trøndelag.

Den 18. juni 1941 ble alle jødiske menn i Nord-Norge arrestert. Sommeren 1941 foreslo Kirke- og undervisningsdepartementet, i tråd med den antisemittiske lovgivningen i Tyskland, å forby ekteskap mellom nordmenn og jøder og mellom nordmenn og samer. På vegne av de norske biskopene protesterte biskop Berggrav mot forslaget i en uttalelse, hvor han blant annet sa: «Rasebiologiske eller 'eugeniske' teorier eller rasebiologiske forføyninger som frakjenner enkelte folk eller raser dette menneskeverd og bryter denne enhet, er i åpenbar strid med den kristne kirkes grunnsyn.»¹⁸³ Etter protesten ble forslaget om endring av ekteskapsloven lagt til side. Men et forbud mot ekteskap mellom nordmenn og jøder ble vedtatt i desember 1942.

Den 20. januar 1942 stod en kunngjøring i avisene om at alle jøder i landet skulle få en rød «J» i sine identifikasjonspapir. Folk i mange byer og bygder var vitne til at det skjedde, men fra sentralt kirkelig hold kom det ingen reaksjon. Den 12. mars 1942 vedtok Quisling-regjeringen å ta inn igjen forbudet mot jøder i Grunnlovens § 2.

Prester i Bergen og Stavanger ville at kirken skulle protestere mot denne endringen av Grunnloven i bekjennelseserklæringen *Kirkens Grunn*, som de da visste var under arbeid. Både fra Bergen og Stavanger kom det tekst til et avsnitt om saken.

181 Muntlig kilde: Ole Einar Andersen.

182 Austad, «Sviktet kirken jødene under okkupasjonen?», 62–63.

183 Austad, «Sviktet kirken jødene under okkupasjonen?», 59–60.

Kristent Samråd¹⁸⁴ tok protesten med i et tidlig tekstutkast. Men til slutt valgte samrådet å droppe den. Eivind Berggrav, som var hovedarkitekten bak *Kirkens Grunn*, opplyste etter krigen at grunnen var at han mente det ville være strategisk uheldig for kirkens sak i kampen mot okkupasjonsmakten å ta opp også spørsmålet om jøders rettigheter. Det kunne føre Terboven (1898–1945) og Quisling (1887–1945), som ikke var gode venner, sammen i en felles holdning mot kirken. Det ville være bedre for kirkens egen kamp å spille på motsetningen mellom Terboven og Quisling-styret.¹⁸⁵

I *Kirkens Grunn* artikkel III står det: «Hvis noen – og det uten at retten kan påkalles – blir forfulgt og plaget for sin overbevisnings skyld, da er kirken samvittighetens vokter og må stå sammen med de forfulgte.» Prinsippet for handling var klart hvis noen uten rettsgrunnlag ble forfulgt, men i april 1942 våget ikke Kristent Samråd å følge opp sitt program og protesterte ikke mot forfølgelsen av de norske jødene.

Like etter embetsnedleggelsen 1. påskedag 1942 kom antinazisten Helmuth James Graf von Moltke (1907–1945) sammen med Dietrich Bonhoeffer til Oslo – angivelig for å vurdere om fengslingen av biskop Berggrav (i forbindelse med offentliggjøringen av *Kirkens Grunn*) kunne skape vanskeligheter for de tyske styrkene i landet. De to tyskerne var i byen fra 12. til 16. april 1942 og hadde kontakt med både norske kirkeledere og Hjemmefronten. Von Moltke arbeidet i tysk etterretningstjeneste og var høyst sannsynlig kjent med Wannsee-konferansen av 20. januar der «den endelige løsning» hadde blitt vedtatt.¹⁸⁶ Samtidig var han med i den hemmelige tyske motstandsgruppen Kreisauer-kretsen, som også Bonhoeffer tilhørte. De to tyskerne skal ha varslet om at det ville komme en aksjon mot de norske jødene og bedt de norske kirkelederne om å være forberedt.¹⁸⁷ Von Moltke kom tilbake til Norge i september 1942 og møtte igjen norske motstandsfolk og kirkeledere, blant annet biskop Berggrav, som da satt i husarrest i sin hytte i Asker. Von Moltke skal ha gjentatt varselet om en forestående storaksjon mot de norske jødene, uten å kunne si når og hvordan denne aksjonen ville bli satt i verk. Den tyske antinazisten Friedrich Schauer (1891–1958) skrev etter krigen at nordmennene ikke forstod eller trodde på meldingen om en kommende storaksjon mot de norske jødene.¹⁸⁸

Ole Hallesby ble (fungerende) leder av Den midlertidige kirkeledelse etter at Eivind Berggrav var blitt arrestert i april 1942. Hallesby hadde sluttet seg til den kirkelige motstanden mot okkupasjonen ved å tilslutte seg Kristent samråds

184 «Kristent samråd var en norsk kirkelig rådslagningsgruppe som var i virksomhet fra oktober 1940 til april 1942, under andre verdenskrig. Medlemmene var Eivind Berggrav, Ole Hallesby, Ludvig Hope, Kristian Hansson, Ragnvald Indrebø, Ingvald B. Carlsen, lærer Hans Høeg og misjonsprest Einar Smebye. Opprettelsen av rådet innebar et intimt samarbeid mellom biskopene og lederne av de frivillige kristelige organisasjonene, noe som la grunnlaget for kirkens kamp mot nazismen i Norge, kirkekampen. Kristent samråd utarbeidet dokumentet *Kirkens grunn*. Rådet gikk i oppløsning i april 1942 da Den midlertidige kirkeledelse overtok.» Fra «Kristent samråd», *Store norske leksikon* (snl.no).

185 Austad, «Sviktet kirken jødene under okkupasjonen?», 66–69.

186 Sven Oluf Sørensen, *Søren. Henrik Sørensens liv og kunst* (Andersen & Butenschøn Forlag, 2003), 178.

187 Austad i foredrag for utvalget 30.11.2021. Historiker Hans Olaf Brevig har også argumentert for at den tyske motstands mannen oberstløytnant Theodor Steltzer, som pleiet nær kontakt med norske motstandsfolk og kirkeledere, hadde fått nyss fra von Moltke allerede i mars 1942 om at de norske jødene skulle arresteres. Se Hans Olaf Brevig, *Oberstløytnant Theodor Steltzer. En tysk motstandsmann i Norge* (E.K. Hansen Trykk, 2008) 74.

188 Friedrich Winter, *Friedrich Schauer 1891–1958. Seelsorger – Bekenner – Christ im Widerstand* (Wichern-Verlag, 2011), 124.

uttalelse 25. oktober 1940. Til tross for varslene fra de tyske antinazistene og til tross for at det fra sommeren 1942 var rapportert i flere utenlandske aviser om jødeforfølgelsen på Østfronten, kom det ingen protester fra Den midlertidige kirkeledelsen. Møteprotokollene fra sommeren og høsten viser at jødeforfølgelsen heller ikke var tematisert på noen av kirkeledelsens møter i denne tiden.¹⁸⁹ Først etter at alle jødiske menn over 15 år i slutten av oktober 1942 var arrestert og internert i en leir utenfor Tønsberg, reagerte kirkeledelsen. Det skjedde først etter at selv NS-biskopen Lars Andreas Frøyland (1888–1970) hadde protestert mot interneringen i en radiotale 1. november og med det var blitt den første norske «kirkelederen» som offentlig protesterte mot interneringen.¹⁹⁰ Etter initiativ fra generalsekretær Arnhold T. Øhrn (1889–1963) i Baptistsamfunnet reagerte Den midlertidige kirkeledelse med Hallesby i spissen med å forfatte et protestbrev til Quisling: «Den norske kirkes protest mot jødeforfølgelsene». Brevet ble omtalt som «Hebreerbrevet». Det var datert 10. november 1942, sendt til Quisling dagen etter, og ble lest opp i mange av landets kirker 22. november 1942. I brevet sto det blant annet:

De straffes for sin avstamning, ene og alene fordi de er jøder. Denne myndighetenes underkjennelse av jødernes menneskeverd er stikk i strid med Guds ord som fra perm til perm forkynner at alle folkeslag er av ett blod, ...

Altså ifølge Guds ord har alle mennesker prinsipielt samme menneskeverd og dermed samme menneskerett. Og dette grunnsyn er våre statsmyndigheter ved lov forpliktet til å respektere. Ti Grunnlovens § 2 sier at Den Evangelisk-Lutherske religion forblir statens religion. ...

I kraft av dette vårt kall formaner vi derfor den verdslige myndighet og sier i Jesu Kristi navn: Stans jødeforfølgelsen og stopp det rasehat som gjennom pressen spredtes i vårt land.

På samme vis formaner vi i forkynnelsen vårt eget folk til å avholde seg fra urett, vold og hat. Den som lever i hat og egger frem det onde nedkaller Guds dom over seg.¹⁹¹

Protesten nevnte eksplisitt manglende rettssikkerhet for jøder, beslagleggelsen av jødernes eiendommer og ulike former for sjikanering og forfølgelse av dem, men sa ingenting om faren for deportasjon eller utryddelse. Brevet ble fulgt opp av en anordning fra kirkeledelsen om en særlig fredsbønn for Israel ved gudstjenesten 1. juledag. I fredsbønnen inngikk blant annet tidligere nevnte kollektbønn for Israel av 1920. Så i norske kirker ble det 1. juledag 1942, litt over fire uker etter deportasjonen (se nedenfor), bedt om at Gud måtte forbarme seg over sitt ulykkelige folk Israel og gi det sin nådige hjelp i all ytre forfølgelse og lidelse – og at «det [folket Israel] må se opp til Ham som det har gjennomstunget».¹⁹²

189 Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 56.

190 Frøyland reagerte mot interneringen i en radiotale 1. november 1942, ti dager før Hebreerbrevet ble sendt. Se Geir Thorsdahl, *Quislings biskoper – en norsk kirke i nazismens tjeneste* (Kagge forlag, 2017), 132–133.

191 Ole Hallesby, «Den norske kirkes protest mot jødeforfølgelsene», 10.11.1942. <https://www.norghistorie.no/kilder/andre-verdenskrig/K1719-Kirkens-hebreerbrev.html> [Lest 02.02.2024].

192 Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 57, som igjen siterer Oskar Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*. Bind 2 (Universitetsforlaget, 1986), 103.

«Hebreerbrevet» ble forfattet av lederskapet i Den midlertidige kirkeledelsen i Den norske kirke. Biskoper og professorer ved de teologiske fakulteter, en rekke kristelige frivillige organisasjoner og kristne trossamfunn utenfor Den norske kirke skrev også under.¹⁹³ Brevet var den eneste protesten mot interneringen av de norske jødene fra en sentral institusjon i det norske samfunnet. Men protesten kom for sent til å danne en opinion som kunne ha vanskeliggjort den planlagte deportasjonen. Den 26. november 1942 seilte transportskipet *Donau* med 532 jøder til Stettin. Derfra ble jødene fra Norge sendt med tog til utryddelsesleiren Auschwitz. Senere ble ca. 200 andre jøder sendt fra Norge til konsentrasjonsleirer i Tyskland og Polen. Kvinner, barn og eldre ble drept i gasskamre etter ankomst. Arbeidsføre menn ble satt i tvangsarbeid. Samlet sett ble 767 jøder deportert fra Norge. Bare noen ganske få av disse overlevde – et anslag er 37. For Norge som helhet regner en med at om lag 42 prosent av de norske jødene ble drept under krigen.

Interneringen ble foretatt av norsk politi, og deportasjonen ble utført av norske taxisjåfører, togpersonell og andre. Til sammenligning ble dansk politi selv internert av tyskerne da de nektet å arrestere danske jøder. Torleiv Austad har spurt seg hvorvidt en kirkelig protest, hvis den var kommet tidligere, kunne ha påvirket norske tjenestemenn og opinion for øvrig og ført til at deportasjonen og fengslingen av de norske jødene hadde blitt vanskeligere, og kanskje muliggjort at flere jøder hadde klart å flykte.¹⁹⁴ I etterkant ser man at kirken gjorde *noe* for å komme de forfulgte norske jødene til hjelp under krigen. Men, som biskop Alex Johnson sa en rekke ganger etter krigen: Kirken gjorde ikke nok.¹⁹⁵ Kirkens manglende initiativ forhindret dog ikke at enkeltpersoner, både innenfor og utenfor kirken, påtok seg et risikofylt arbeid med å redde jøder i sikkerhet. For eksempel organiserte Hallesby enkelte av sine studenter slik at de hjalp jøder over grensen til Sverige.¹⁹⁶ Men kirkens ledelse og organisasjon som sådan var ikke til stede og deltok ikke i det arbeidet.

Man kan spørre seg hvorfor kirkelederne ikke gjorde mer, især etter det siste varselet i september 1942. Austad har argumentert for at omsorgen for den jødiske minoriteten ikke var en prioritert oppgave i kirken da de første varslene kom, og at kirkeledelsen trolig ikke forstod alvoret i varslene og heller ikke trodde det var grunn til å forvente en massedeportasjon av de norske jødene.¹⁹⁷ Taushten vitnet primært om likegyldighet overfor jødene. Andre har argumentert for at man heller ikke kan se bort fra at den teologisk begrunnede antisemittismen hos deler av kirkeledelsen spilte en rolle, ikke bare med tanke på Hebreerbrevets sene lansering og begrensede betydning, men også med tanke på at kirkens selvstendighet var det som hadde høyest prioritet ut fra en klassisk luthersk toregimentstenkning, og at man dermed også valgte ikke å legge seg for mye opp i «verdslige» anliggender som statens behandling av jøder.¹⁹⁸

193 Oslo katolske biskop skrev ikke under, men sendte i stedet et eget brev til NS-myndighetene hvor han ifølge Bjørn Westlie bad om at jøder som hadde konvertert til katolisismen ble spart. Se Bjørn Westlie, *Mørke år. Norge og jødene på 1930-tallet* (Res Publica, 2022).

194 Blant annet i Austad «Sviktet kirken jødene under krigen?».

195 Austad i foredrag til utvalget 30.11.2021.

196 Hallesbys prestestudent Hans C. Mamen hjalp blant annet Ivar Berman over grensen. Mamen fikk senere den israelske hedersbetegnelse *Righteous Among the Nations* og ble æresborger av staten Israel som en takk for sin innsats.

197 Austad i foredrag til utvalget 30.11.2021.

198 F.eks. Nærø, «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen», 58. Se også Bjarte Bruland, *Holocaust i Norge*, (Dreyer, 2017) 386–387.

Selv om kirken i Norge inntok en tydelig rolle i motstanden mot den tyske okkupasjonen, ledet den ikke tilsvarende an i å stå opp mot behandlingen av norske jøder. Kirken forholdt seg taus både da jødiske innbyggere fikk «J»-stempel i identifikasjonspapirene sine, og da forbudet mot jøders adgang til riket ble tatt inn igjen i Grunnloven. I 2012 erkjente Bispemøtet for Den norske kirke

at også kirken var unnfallende i sitt forhold til jødene før og under okkupasjonen, og at den var for sent ute med sin protest mot antisemittismen og jødeforfølgelsen.

Den norske kirke må ta sin del av ansvaret for folkemordet som rammet norske jøder under okkupasjonen. I årene før krigen var en på ledende kirkelig hold i Norge kjent med antisemittismen og jødeforfølgelsen som bredte seg i Tyskland, uten at det til å begynne med førte til noen samlet kirkelig opposisjon i vårt land.¹⁹⁹

Slutten av 1940-tallet: Et manglende oppgjør og opprettelsen av staten Israel

Et manglende oppgjør etter Holocaust

I ettertid må man spørre seg om i hvilken grad de svært utbredte antijødiske holdningene fra mellomkrigstiden, også blant prester og kirkeledere, påvirket kirken til ikke å protestere i tide mot tyskernes og NS' ideologiske og politiske rasisme. En kan også lure på i hvilken grad norske teologer og misjonsledere med åpenbart antijødiske synspunkter før krigen reviderte holdningene sine under eller etter krigen.

Utvalget kjenner ikke til at Den norske kirke etter krigen har tatt et offentlig og tilstrekkelig grundig oppgjør med mellomkrigstidens utbredte antisemittisme. Mellomkrigstidens teologiske jødefiendtlighet medførte etter krigen verken konsekvenser for teologer som hadde målbåret den, eller endringer i kirkens forkynnelse. Rettsoppgjøret etter krigen handlet om NS-medlemskap og samarbeid med okkupasjonsmakten – ikke om jøder eller antisemittisme. NS-prestene måtte f.eks. gi sin tilslutning til *Kirkens grunn* for å få tilbake stillingene sine etter krigen, men de måtte ikke ta noe oppgjør med sine antijødiske holdninger. Det måtte heller ikke andre prester og teologer. De tidligere nevnte profilerte teologene fra 30-tallet fortsatte å gjøre karriere – både på Menighetsfakultetet, Det teologiske fakultet og i de kristne organisasjonene. Bispemøtet behandlet aldri saker etter krigen om kirkens antijødiske holdninger på 1930-tallet, jødeforfølgelser før eller under krigen eller det norske Holocaust. Ifølge Anders Martinsen ble disse temaene heller ikke diskutert i de kirkelige tidsskriftene *Kirke og Kultur* og *Luthersk Kirketidende* i løpet av 1940- og 1950-tallet.²⁰⁰

Tidligere nevnte professor Mowinckel kan tjene som et eksempel på manglende oppgjør og selvkorrigering. I 1949 utgir han boken *Israel. Rase, folk – eller hva?* Det er en liten bok hvor han diskuterer begrepet rase i forbindelse med det jødiske folk og det etniske mangfoldet i antikkens Palestina. Til tross for tematikken og til tross for at boken utkommer fire år etter krigen, nevner Mowinckel Holocaust

199 Bispemøtet i Den norske kirke, BM 37/12: «Kirken og jødene». I denne saken vedtok Bispemøtet uttalelsen «Kirken forholdt seg til jødene under okkupasjonen 1940–1945». https://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/kr_01_13_protokoll_bm_mote_okt_2012.pdf [Lest 02.02.2024].

200 Anders Martinsen til utvalget, på utvalgsmøte 29.11.2022.

ikke med et ord. Derimot skriver han, mot slutten av boken, om opprettelsen av staten Israel: «Det er mulighet for at de [jødene] nå kan bli et folk, eller iallfall få en grunnstamme som er et folk. Det ønsker alle som vil dem vel. Men vanskelighetene er fortvilende mange og store – og man kan vanskelig unngå å føye til: for en stor del selvforskyldte.»²⁰¹

Kirkens manglende oppgjør med jødefiendtlige holdninger og tausheten i møte med jødeforfølgelsen samstemte godt med storsamfunnet ellers. Heller ikke her var det noe oppgjør. Det norske narrativet etter krigen har inntil nylig vært at Holocaust var noe tyskerne var ansvarlige for, selv om det var organisert av norsk politi. Anne Sender (f. 1956) har beskrevet hvordan hennes jødiske svigerfar ikke bare ble møtt med øredøvende taushet da han returnerte til Norge som holocaustoverlevende etter krigen. Familien fikk heller ikke tilbake eiendelene og inventaret som naboene i borettslaget på Carl Berner hadde forsynt seg med etter at familien var arrestert.²⁰²

Historiker ved NTNU, Jon Reitan (f. 1973), har forsket på hvilken plass Holocaust har hatt i den norske felleshukommelsen etter 1945.²⁰³ Han har argumentert for at selv om jødeutryddelsene kunne nevnes i årene rett etter krigen, særlig som retorisk ressurs i debatter om opprettelsen av staten Israel eller om jødiske flyktninger i Europa, er den minnekulturelle hovedlinjen at kunnskapen og erkjennelsen av Holocaust vokser frem sent og gradvis mot vår egen tid. Internasjonale hendelser som Anne Franks dagbok (oversatt til norsk i 1952), rettssaken mot Adolf Eichmann i Jerusalem (1961), den amerikanske TV-serien Holocaust (sendt på NRK våren 1979) og den kalde krigens slutt er viktige milepæler i en gradvis norsk og europeisk erkjennelse og tematisering av Holocaust.

Det er altså lite som tyder på at den klassiske kirkelige antisemittismen og erstatningsteologien utfordres i de første årtiene etter krigen. Den allerede omtalte kirkebønnen for Israel fortsetter å bli brukt i Den norske kirke også etter Holocaust, til tross for at flere etter hvert kritiserer den. Blant annet kritiserte Det Mosaiske Trossamfund i Oslo bønningen i *Morgenbladet*, både 1963 og 1970.²⁰⁴ Den ble stående uforandret i kirkens gudstjenestebok frem til den nye gudstjenesteordningen i 1977.

Kirkelige holdninger til opprettelsen av staten Israel²⁰⁵

Mens Arbeiderpartiet i 1945 mente at jøder skulle assimileres i de respektive europeiske landene, endret partiet holdning frem mot 1947. Det resulterte i at Norge støttet FNs delingsvedtak for Palestina, og at Norge som ett av 37 land anerkjente den nye staten Israel. Også det nyetablerte Kirkenes verdensråd ga sin støtte til staten Israel på sin første generalforsamling i 1948. I kirke-Norge var derimot støtten til den nye staten skiftende. Bispemøtet uttalte seg aldri om saken.

201 Sigmund Mowinckel, *Israel. Rase, folk – eller hva?* (Land og kirke, 1949), 39. I den siste boken han utgav, *Palestina før Israel* (Universitetsforlaget, 1965), skriver Mowinckel: «Grisen har israelitten aldri tatt inn i sin verden og har dermed bevist at 100 prosent bonde har han aldri blitt; han har alltid hatt den ene hælen igjen i ørkenen – kanskje det var derfor han til slutt havnet i den åndelige ørken som heter Talmud» (s. 39). Her har den tidløse «jøden» blitt til den like tidløse «israelitten».

202 Anne Sender, *Vår jødiske reise* (Cappelen Damm, 2014).

203 Jon Reitan, *Møter med holocaust. Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur*. Phd-avhandling (NTNU, 2016).

204 Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*. Bind 2, 353–354.

205 Store deler av avsnittene «Kirkelige holdninger til opprettelsen av staten Israel» og «1950–70-tallet: Landet som elsket Israel» bygger på fremstillingen i Karl Egil Johansens bok fra 2008, «*Jødefolket inntar en særstilling*». *Norske haldningar til jødane og staten Israel*.

Professor Mowinckel er derimot tydelig på hva han mener. Han avslutter boken sin *Israel. Rase, folk – eller hva?* (1949) med å skrive:

Men det mål de nå har satt seg kan iallfall ikke påberope seg på Bibelen. Forjettelsene hos profetene sikter hverken til sionisme eller Balfourekklæringen eller terrororganisasjoner eller bomber eller kommunistiske agenter. Enhver tale om den nåværende «staten Israel i profetiernes lys», og som mener at det som skjer i dag er noen «oppfyllelse av profetiene», viser bare at vedkommende er blottet for enhver både historisk og åpenbaringshistorisk forståelse av profetien i Israel. Forjettelsene i Bibelen er gjort uttrykkelig avhengige av at Israel omvender seg.²⁰⁶

Som vi har vist, var også sentrale aktører i Israelsmisjonen før krigen skeptiske til sionismen og jødiske forsøk på statsdannelse. I 1948 skrev Israelsmisjonens formann Christian Ihlen i *Misjonsblad for Israel*: «Da jødene kysset hverandre på gatene av glede over kunngjøringen om dannelsen av en jødisk stat på grunn av beslutningen i De Forente nasjoner, tok vi ikke del i gleden, men sa: Nå kommer den svarte død. Uten Kristus ingen jødisk nasjonalstat.»²⁰⁷ I flere artikler blant annet i Lunde forlags nystartede kristne tidsskrift *Fast Grunn* tok Ihlen opp flere av disse standpunktene. Samtidig synes det som Ihlen etter hvert antyder at opprettelsen av staten Israel kanskje er en forberedelse til jødernes omvendelse til Kristus, og at det er derfor Gud har latt dem komme til Palestina og fått opprette en stat. Ihlen var også opptatt av den desperate situasjonen jøder hadde havnet i (uten at han eksplisitt nevner Holocaust), og beundret den kraft og oppofrelse for «saken» som de viste. Noen historisk rett på landet hadde jøder likevel ikke, ifølge Ihlen, og ut ifra slike vurderinger lå Ihlens politiske sympati mer hos arabere enn hos jøder.²⁰⁸

Ihlen var ikke alene om en slik posisjon. Misjonsdirektør Birger Pernow (1888–1973) i den svenske Israelsmisjonen gav ut en pamflett med tittelen *Palestina, judarne och vi* (1948). Pernow så den kristne dåpen som den eneste redningen for jøder, og mente, som Ihlen, at jøder ikke hadde noen historisk rett til å bosette seg i Palestina.

Både Ihlens og Pernows syn på dåp som den eneste redningen for jøder fikk ikke stå uimotsagt. Misjon overfor jøder var i det hele tatt begynt å bli mer omdiskutert etter krigen. Den norsk-jødiske forfatteren Chaim Gordon skrev for eksempel i den nyetablerte avisen *Vårt Land* i august 1948 at det nå var «på høy tid å innstille enhver misjonsvirksomhet blant jødene».²⁰⁹

206 Mowinckel, *Israel – Rase, folk – eller hva?*, 39–40.

207 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 247.

208 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 247.

209 *Vårt Land* 10.08.1948.

Vårt Land støttet i det store og hele perspektivet som Ihlen og Pernow forfektet. John Nome (1904–1980), som på dette tidspunkt var en av redaktørene i den nystartede kristne dagsavisen, hevdet at sionistiske jøder lett ble drevet inn i en kamp «mot alt og alle som ikke godkjenner hans rases fortrinn».²¹⁰ Nome mente at sionismen hadde vært til stor skade, og at den nyopprettede israelske regjeringen direkte motarbeidet kristen misjon og jesustroende jøder. *Vårt Land* hevdet også at regjeringen i Israel burde vise en større vilje til forsoning både med «arabere og kristne».²¹¹

Kritikken mot den nyopprettede staten nådde et tidlig klimaks i forbindelse med drapet på Folke Bernadotte (1895–1948). Den svenske diplomaten og FN-utsendingen ble skutt av den ytterliggående høyreorienterte jødisk gruppen *Stern*, og attentatet vakte stor internasjonal oppmerksomhet. I lederartikkelen «Jerusalem ... Jerusalem» i *Vårt Land* ble ikke bare jødene gjort kollektivt ansvarlige for udåden, men avisen brukte også et teologisk språk om hendelsen og koblet den til Jesu gråt over Jerusalem:

Jerusalem er byen som en gang vår Herre og Mester gråt over ... Hvor mange nye tårer skal renne som følge av denne udåd? Hvilken ny skyld har du brakt over ditt hode, du ulykksalige by, som nå igjen er blitt striden og krigens bolig? Dine brosteiner er igjen våte av uskyldige menns blod. Du har blitt kalt en «gullskål full av skorpioner» og du sanner ditt rykte. Skorpionene har du i din egen undergrunn. Du har grunn til å samle dine sønner og døtre ved Klagemuren i dag for at de kan gråte over seg selv og sitt Israel.²¹²

Lederartikkelen vakte sterke reaksjoner, spesielt i de store sekulære dagsavisene. Journalist i Dagbladet Ragnar Kvam (1917–2006) kalte den for en «forgiftning av folkeopinionen» og hevdet at Folke Bernadottes navn ble tråkket på.²¹³ *VG* skrev et tilsvaer på lederplass:

Disse utbruddene «Jerusalem ... Jerusalem» virker som det skulle være noe særlig dypsinidig mening med voldsdåden som er øvd i den gamle jødiske hovedstaden. Vi er ute av stand til å skjønne at historie og geografi spiller den ringeste rolle for synet på en forbrytelse. Om det skulle skje et mord i selve domkirken i Trondheim, tror vi ikke noe mosaisk presseorgan i en annen verdensdel ville utbryte: «Nidaros...Nidaros».²¹⁴

Men det var ikke bare denne lederartikkelen i *Vårt Land* som illustrerte avisens lunkne holdning til den nyopprettede staten. I flere artikler med titler som blant annet «Israel kan bli en fare for verdensfreden» ble dette tydelig kommunisert.²¹⁵

210 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 248.

211 *Vårt Land* 16.06.1948.

212 «Jerusalem ... Jerusalem», *Vårt Land* 18.09.1948.

213 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 249.

214 *VG* 21.09.1948.

215 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 249.

Den andre kristne dagsavisen i Norge, *Dagen*, viste derimot en helt annen holdning til den nye staten. *Dagen* var den første avisen i Norge som tok til orde for at man skulle anerkjenne staten Israel. Allerede 14 dager etter opprettelsen skrev redaktør Johannes Lavik (1919–1952):

Det går i dag gjennom hele verden en bølge av sympati for dette ulykkelige og omtumlede folket, som ble lovet et nasjonalt hjem i Palestina og som nå kjemper en fortvilet kamp for sin nasjonale eksistens. Det har hendt før at verdenspolitikken har hugget over storpolitikkenes gordiske knute. Men da må den komme klart til uttrykk. Det skulle ikke falle vanskelig for regjeringen i Henrik Wergelands fedreland å ta standpunkt i denne striden – og gjøre det hurtig.²¹⁶

Til forskjell fra Ihlen eller Mowinckel er Laviks argumentasjon blottet for religiøs eller teologisk argumentasjon. Den argumenterer realpolitisk. Professor i historie, Karl Egil Johansen (f. 1947), har riktignok påpekt at opptakten til statsdannelsen ikke var et hyppig omtalt tema i *Dagens* kommentarer og lederartikler mellom 1945 og 1948. Sannsynligvis var også *Dagen* litt avventende med å tolke det som skjedde, både politisk og teologisk.²¹⁷

Den fremste forkjemperen for opprettelsen av og støtten til staten Israel blant norske kristne på slutten av 1940-tallet var utvilsomt teologen og grunnlegger av Karmel-instituttet, Per Faye-Hansen (1916–1992). Til forskjell fra Lavik nølte ikke Faye-Hansen med å argumentere teologisk om den nye staten. For ham var statens opprettelse først og fremst en oppfyllelse av bibelske profetier. På tross av mye debatt rundt Faye-Hansen er det liten tvil om at han påvirket mange kristnes syn på jøder og Israel også langt utenfor den bevegelsen han selv stod i spissen for. Vi kommer tilbake til Faye-Hansen i kapittel 10, hvor vi beskriver kristenionisme.

1950–70-tallet: Landet som elsket Israel

Utover på 1950- og 1960-tallet økte interessen for Israel generelt i den norske befolkningen, og de positive holdningene til staten ble også langt mer utbredt. Dette gjenspeiles i både Arbeiderpartiet, kulturlivet, media og Den norske kirke. I Arbeiderpartiet så man Israel som virkeliggjøringen av en sosialdemokratisk utopi. Einar Gerhardsen (1897–1987) hadde vært den første vestlige statsministeren som besøkte landet i 1948, og i 1959 bidrar Norge i all hemmelighet til utviklingen av Israels atomprogram ved å selge tungtvann til landet. I kristenfolket er det flere og flere som tolker statens opprettelse som en oppfyllelse av bibelske profetier, eller som sympatiserer med staten rent politisk – enten som et fristed for jøder etter Holocaust eller som en vestlig alliert blant det man så som fiendtlig innstilte, sovjet-allierte, arabiske naboland.

Også den kristne lekmannslitteraturen bærer preg av endringene. Blant annet vokser det frem en egen sjanger med bøker hvor bibelhistorie, reiseskildringer og politiske tanker smelter sammen.²¹⁸ Størst betydning fikk kanskje boken skrevet av den danske presten Poul Borchsenius (1897–1983), *Sol. Stå stille*, fra 1951. I løpet av de første par årene kom boken ut i fire opplag og solgte stort i både Danmark

²¹⁶ *Dagen* 27.05.1948.

²¹⁷ Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 250.

²¹⁸ Blant annet Olaf Duesund, *Israel i går og i dag* (Lutherstiftelsen, 1957); Peder A. Bredvei, ...og Israel lever videre (Lutherstiftelsen, 1960); Monrad Norderval, *Sangen i Eilat* (Land og kirke, 1967).

og Norge. Grunnleggeren og redaktøren av tidligere nevnte *Fast Grunn*, Oscar Handeland (1890–1967), omtalte boken på følgende måte:

Ingen bok om jødefolket har gjort et slikt inntrykk på meg. Da jeg leste den, ble det så klart for meg som aldri før at vi nærmer oss et avgjørende vendepunkt i verdenshistorien: jødene begynner igjen å samle seg i sitt gamle land. Hva det bærer med seg forteller Bibelen.²¹⁹

Slik sett står det Handeland skriver, i sterk kontrast til Ih lens budskap i samme tidsskrift, slik det ble referert tidligere.

Jødefiendtlige aksjoner i Vest-Tyskland på slutten av 1950-tallet var også med på å øke den offentlige bevisstheten om antisemittisme som et vedvarende europeisk samfunnsproblem. På 1950- og 1960-tallet fant flere antijødiske hendelser sted, også i Norge, som for eksempel hets av jødiske skolebarn, skjending av graver på jødiske gravlunder og tilgrising av synagogen i Oslo. Flere biskoper i Den norske kirke og ledere for de store lekorganisasjonene uttrykte sorg og uro for slike utbrudd av antisemittisme.²²⁰ Biskop Johannes Smemo (1898–1973) engasjerte seg også mot jødeforfølgelsene i Marokko. Samtidig ble han i 1961 også utfordret i Dagbladet av forfatter Carl Fredrik Prytz (1922–2002) til å endre kirkebønnen om Israel. Ifølge Prytz virket kirkebønnen direkte sårende overfor den «Israels rest» i Norge som hadde overlevd gasskamrene.²²¹ Oskar Mendelsohn skriver i sitt historieverk at selv om støtten til staten Israel var markant og det var en økende interesse for jødisk religion og jødiske tradisjoner blant norske kristne, så var både kirkebønnen, fremstillinger av «jødene» i skolens religionsundervisning – da primært som statister i den kristne pasjonshistorien – og synet på misjon betente temaer mellom norske jøder og kirken i tiårene etter krigen.

Også i Israelsmisjonen ser man en gradvis endring og et mer positivt syn på staten Israel. Noen artikler i *Dagen* i 1960 kan indikere at organisasjonen hadde fått et varmere forhold til Israel enn den hadde hatt under Ih lens ledelse. I disse artiklene, som var skrevet av den nye generalsekretæren Sven Edvin Wisløff Nilsen (1911–1960), uttrykkes det at Gud hadde lovet jødene landet. At de nå hadde fått det tilbake, var en oppfyllelse av de profetiske løftene jødene hadde fått.²²² Til tross for en ny linje i Israelsmisjonen i synet på bibelske profetier og staten Israel hersket det likevel teologisk uenighet om hva dette hadde å si for misjon blant jøder. En mer dialogisk linje som mente at jøder måtte ses på som trospartnere i større grad enn bare «misjonsobjekter», fikk etter hvert flere tilhengere. Selv om organisasjonen offisielt fastholdt en tydelig misjonslinje, utviklet det seg etter hvert en holdning om «både og» – både misjon og dialog.

En eksponent for denne nye linjen var misjonæren Magne Solheim (1911–2000), som i nærmere 40 år var utsending for Israelsmisjonen. Sammen med blant andre lederen for landsstyret i Israelsmisjonen, Magne Sæbø (f. 1929), var Solheim sentral i å styre organisasjonen bort fra dens antijødiske tradisjon. I 1971 var Sæbø en av initiativtagerne til en stor nordisk teologikonferanse med temaet «Israel, kirken og verden». I et hefte som kom ut noen år senere, bekreftet Sæbø denne

219 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 255.

220 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 255.

221 Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, Bind 2, 353.

222 *Dagen* 29.06.1960.

nyorienteringen. Der skriver Sæbø blant annet at kirken har sagt mye om kirken, men altor lite om jødene som Guds folk.²²³

Andre fremtredende teologer som Sverre Aalen (1909–1980), som etter krigen var blitt professor ved Menighetsfakultetet, og Erling Utne (1920–2006), lærer ved Misjonshøgskolen (og senere rektor ved praktisk-teologisk seminar ved MF og biskop i Agder), forfektet en mer tradisjonell erstatningsteologisk linje. I to artikler i *Fast Grunn* gikk Utne hardt ut imot dem som ikke ville drive tradisjonell misjon blant jøder.²²⁴ Men det skal nevnes at selv om Utne var imot dialoglinjen, så uttalte han at det var et mål at jesustroende jøder selv kunne ta over misjoneringen overfor andre jøder og på den måte gjøre Israelsmisjonen overflødig.

På tross av ulike syn i spørsmålet om misjon blant jøder og andre teologiske spørsmål stod det kirkelige lederskapet og lekmannsbevegelsene stort sett samlet bak en solid støtte til Israel frem til slutten av 1970-tallet. Mens man andre steder i Europa etter seksdagerskrigen i 1967 hadde sett fremveksten av antisjonistiske holdninger og protestaksjoner, særlig på den politiske venstresiden, representerer ikke seksdagerskrigen på samme måte et vendepunkt i støtten til Israel i norsk sammenheng – og i hvert fall ikke i kirke-Norge. Tvert imot førte krigen til konsolidering i støtten til Israel. Blant annet sendte tre av biskopene i Den norske kirke, Alex Johnson (1910–1989), Kristian Schjelderup (1894–1980) og Monrad Norderval (1902–1976) (som hadde skrevet *Sangen i Eilat*, se note 218), en hilsen i 1967 til Israels statsminister med bønn om fred og Guds velsignelse over Israels land og folk.²²⁵

Det er også etter seksdagerskrigen at fenomenet med norske gruppereiser til Israel for alvor setter inn. I Kristiansand ble et eget reisebyrå for slike reiser etablert: Fokus reiser. Kristne fra så godt som alle grener av den norske kristenhet var med på én eller flere slike reiser. Kort sagt: de sprang ut av og forsterket en stor grad av Israel-entusiasme, noe som også kunne smitte over i en våknende nysgjerrighet på jødisk tro og praksis. Menighetsfakultetet arrangerte sin første studiereise til Israel i 1969. Senere ble slike reiser ofte et populært innslag i fakultetets undervisnings-tilbud. Generelt førte studiereisene til at mange norske kristne, som aldri hadde besøkt en av de norske synagogene, nå fikk se levende jødedom i ulike former på nært hold.

Støtten til Israel ser man også i forbindelse med Yom Kippur-krigen i 1973. I *Vårt Land* og *Dagen* gis det uforbeholden og samlet støtte til Israel, og bibelske allegorier blir hyppig brukt, f.eks.: «lille David som ble rent ned av sine langt sterkere motstandere».²²⁶

I det hele tatt lar det seg spore et begynnende oppgjør med kirkens antijødiske arv utover 1970-tallet. Det lutherske verdensforbund arrangerte i 1975 i samarbeid med Den norske kirke en konferanse i Oslo, hvor for første gang representanter fra Det Mosaiske Trossamfund var invitert. Ifølge Oskar Mendelsohn var man fra kristent

223 Foredragene på konferansen ble utgitt som bok året etter: Magne Sæbø (red.), *Israel, kirken og verden. Nordisk teologikonferanse Utstein kloster 1971* (Forlaget Land og Kirke, 1972). Den siterte uttalelsen er fra Magne Sæbø, *Israel i fortid og fremtid. Hva sier Bibelen?* Sjalomhefte nr. 6 (Den Norske Israelsmisjon/Luther Forlag, 1983), 59.

224 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 257.

225 Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, Bind 2, 388.

226 Lederartikkel i *Vårt Land* 08.10.1973.

hold nå interessert i å bli gjort oppmerksom på holdninger og sider ved kristen forkynnelse som kunne oppfattes som nedsettende mot jøder.²²⁷ Mendelsohn nevner også betydningen av en økt kontakt utover på 1970-tallet mellom Det jødiske samfunn i Trondheim og det religionsvitenskapelige instituttet ved NTNU, hvor blant annet den unge Dagfinn Rian (1942–2020) arbeidet.

Også i forbindelse med liturgirevisjonen i 1977 kan man merke en økt sensitivitet overfor klassisk kristen antisemittisme og en økt interesse for kirkens jødiske røtter. Den nevnte kollektbønnen for Israel ble omsider endret, og fra da av lød den i stedet: «Se i nåde til det folk som du gav dine løfter i den gamle pakt.» Davidssalmene ble dessuten gjeninnført som liturgiske ledd, og det samme ble lesetekster fra Det gamle testamentet i søndagens tekstrekker. Nå var det et ønske om at det også skulle leses fra GT hver søndag i kirkeåret.

1980–90-tallet: Økt polarisering og økt vennskap

Til tross for at antisjonistiske holdninger ikke fikk samme oppblomstring i Norge som i andre europeiske land etter 1967, begynner likevel sympatien for Israel å slå sprekker mot slutten av 70-tallet. I 1977 ser Bispemøtet seg nødt til å behandle saken «Om holdningen til Israel som folk og stat», hvor biskopene sier at de «ser med dyp uro på handlinger og uttalelser som i den senere tid er blitt rettet mot det jødiske folk og mot Israel som stat». Bakgrunnen var både en rekke lokale antisemittiske handlinger, som hærverk på den jødiske gravlunden i Oslo, og den større debatten om hvorvidt sionisme var en form for rasisme og rasediskriminering, som et flertall i FN's hovedforsamling hadde fastslått i 1975 (og som for øvrig ble forkastet av et nytt flertall i 1991). Kirkenes verdensråd hadde protestert høylytt mot FN-resolusjonen i 1976, og nå fulgte Bispemøtet etter. Biskopenes uttalelse er såpass interessant at vi gjengir store deler av den her:

Antisemittismen er et gammelt og verdensomspennende fenomen med mange årsaker, og den kristne kirke er ikke uten skyld i at denne holdning også har formørket vår vestlige kultur gjennom århundrer. Men likesom under 2. verdenskrig vil kirken nå igjen slå utvetydig fast at all antisemittisme er synd og at den uten forbehold må bekjempes.

Bispemøtet er klar over at den politiske konflikt i Midtøsten er komplisert og har ikke noe ønske om å ta reservasjonsløs stilling for den ene eller for den andre av partene. Vi ser det som uoppgivelig nødvendig både at Israel sikres rett til å overleve som egen stat innenfor trygge, anerkjente grenser og at de arabiske innbyggerne i området garanteres fulle rettigheter til å utvikle sin egenart og sine tradisjoner.

Vi må imidlertid alvorlig understreke faren så vel ved den form for aksjoner som har fremkommet i senere tid, som ved de argumenter de baserer seg på. Selv om slagordene har vekslet, har antisemittisme og jødeforfølgelse gjennom tidene alltid bunnet i mangel på forståelse overfor jødefolkets historiske egenart: dets bevissthet om å være et utvalgt folk med et bestemt guddommelig kall og med en spesiell tilknytning til «Løftets land». I nyere tid er denne bevissthet om en jødisk egenart utformet i den sjonistiske ideologi som står bak den jødiske nasjonalstat. Å karakterisere denne jødiske selvforståelse med det moderne, sterkt følelsesladede slagord «rasisme» vitner både om mangel på historisk og religiøs forståelse og om intoleranse.

227 Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, Bind 2, 356.

Historisk og teologisk står kirken i et nært forhold til det jødiske folk. Der har den kristne tro sine røtter. Kirken har derfor særlige forutsetninger for å forstå det jødiske folks religiøse bundethet til sine fedres land. Den har samtidig også et særlig ansvar for å bidra til at jøder, hvor de måtte bo i verden, får kår å leve under som gir dem mulighet for å bevare sin åndelige egenart.

Selv om det innen kirken gjør seg gjeldende ulike forståelser av profetenes løfter og deres forhold til dagens stat Israel, kan det på kristne premisser bare herske én mening om jødernes rett til å eksistere i troskap mot sin åndelige arv uten å bli gjenstand for forståelsesløse beskyldninger med tilhørende agitasjon og aksjoner.

Vi vil derfor oppfordre vårt folk til å vise en klar og uredd holdning mot enhver form for antisemittisme, også den aggressive antisjonisme.²²⁸

Uttalelsen er interessant av mange grunner. Det er den første offisielle bispemøteuttalelsen mot antisemittisme i Norge og viser hvordan kirken nå omtaler jøder på en helt annen måte enn tidligere. Den er også interessant fordi biskopene her tar en viss form for selvkritikk på kirkens vegne, selv om fortolkningen deres av krigen fremdeles bærer preg av en kirkelig heltehistorie. Men gjennom avvisningen av karakteristikken «rasisme» om sionismen viser uttalelsen også bevissthet om at antijødiske holdninger og tankemønstre var i fremvekst i samfunnet.

På Menighetsfakultetet ble det i 1977 dannet en palestina-gruppe blant preste-studentene. Lokallaget utgjorde det største medlemslaget til Palestinafronten, som hadde blitt dannet etter et skisma i Palestinakomiteen året før. På et allmøte støttet 43 studenter et opprop mot sionisme. Argumentasjonen var begrunnet både i politikk og teologi og var symptomatisk for et nytt menneskerettslig engasjement som opptok en ny generasjon teologer. Gruppen ble av Arthur Berg (1916–1998), redaktør i *Dagen*, beskyldt for erstatningsteologi.²²⁹

Da den palestinsk-lutherske biskopen i Jerusalem, Daoud Haddad (1914–2007), besøkte Den norske kirke i 1983, uttalte han til *Aftenposten* at «Den norske kirke gjør stor skade mot alle kristne i Midtøsten, ved å være ensidig for Israel og ikke se de kristnes og arabernes problemer».²³⁰ Daværende preses i bispemøtet, Andreas Aarflot, kommenterte i samme avisartikkel «at det nå er ønskelig å markere klarere enn før at Den norske kirke ønsker fellesskap med de kristne palestinerne, på samme måte som den har kontakt med de kristne jødene».

Det kan diskuteres når endringene i synet på Israel-Palestina-konflikten for alvor gjorde seg gjeldende i norsk offentlighet. Gradvise endringer som følge av det norske engasjementet i UNIFIL – FNs fredsbevarende styrker i Libanon – fra 1978 er en av faktorene som har hatt stor betydning. Med UNIFIL fikk også norske feltprester førstehåndserfaring med palestinske flyktninger og med Israel som okkupasjonsmakt i Libanon. Iver B. Neumann (f. 1959) har videre hevdet at den israelske invasjonen av Sør-Libanon i 1982 og særlig massakrene i flyktningleirene Sabra og Shatila markerte «et vendepunkt i norsk Midtøsten-forståelse».

228 Bispemøtet i Den norske kirke, BM sak 4/77: «Om holdningen til Israel som folk og stat».

229 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 259.

230 Sven Thore Kloster, «Norske persepsjoner av kristne i Midtøsten: Fremmede, fiender, forfulgte eller følgesvenner?», i *De kristne i Midtøsten. Kampen for tilhørighet*, redigert av Berit Torbjørnsrud (Cappelen Damm Akademisk, 2015), 238.

Før Sabra og Shatila fremsto Israel som den svake part. Etter Sabra og Shatila fremsto Israel i stigende grad ... som den sterke, som okkupanten.»²³¹

Etter Israels invasjon av Sør-Libanon sommeren 1982 meldte *Vårt Land* at kristne ledere i Norge var delt i synet på invasjonen, og at «kristnes sympati for Israel kan slå sprekker».²³² Samme år tok avisen på lederplass for første gang til orde for opprettelsen av en egen palestinsk stat og la seg dermed på nytt på en annen linje enn avisen *Dagen*. Den nystartede kristensosialistiske organisasjonen Kristne for Palestina arrangerte i september 1982 det som må anses for å være den første norske solidaritetsgudstjenesten for det palestinske folket. Det skjedde i Trefoldighetskirken i Oslo, og gudstjenesten inneholdt forbønner for både kristne, jøder og muslimer. I Bergen var frontene hardere. Der gav en kristen palestina-gruppe i 1983–84 ut et studiehefte om Palestina-konflikten hvor karikaturtegninger drog paralleller mellom sionisme og nazisme.²³³

Kjetil Braut Simonsen har i boken *I skyggen av Holocaust. Antisemittisme i norsk historie 1945–2023* gravd i pressearkivene, og han påpeker at mesteparten av artiklene, innleggene og kommentarene som omhandlet Libanon-krigen i nasjonale aviser, «var fullstendig fri for antijødiske stereotypier».²³⁴ Likevel finner han flere eksempler på antisemittiske omtaler av det israelske felttoget, og de kan stort sett kategoriseres i to grupper: enten sammenligninger med Nazi-Tyskland og Holocaust eller sekulariserte språklige forestillinger med røtter i kristen antijudaisme, som for eksempel «israelernes krigerske Gud», «de som korsfestet Jesus», «Guds utvalgte folk» og «øye for øye».

Synet på Israel endret seg gradvis i den norske befolkningen utover 1980-tallet – også i Den norske kirke. Økt kontakt med palestinske kristne innebar at kirken fikk nye kilder til fortolkningen av den politiske og menneskerettslige situasjonen i regionen. Da biskop Haddad besøkt Norge igjen i 1986, kunne NTB melde at biskop Andreas Aarflot (f. 1928) og generalsekretær i Mellomkirkelig råd, Trond Bakkevig (f. 1948), var glade for at Den norske kirke nå hadde bedre kontakt med kristne palestinerne.²³⁵ Etter hvert skulle også den første intifadaen i 1987 og Osloprosessen og fredsprisen i 1994, hvor PLO ble anerkjent av Vesten, bidra til holdningsendringene i den folkelige og kirkelige opinionen. Situasjonen ble på mange måter snudd opp ned fra det den hadde vært på 1960-tallet. Nå var det Israel som ble ansett som den sterke part, mens palestinerne ble forstått som de undertrykte og svake. Både Kirkens Nødhjelp og KFUK/M hadde lenge vært involvert i humanitært arbeid i palestinske områder og rapporterte flittig hjem til norske støttespillere. Den økende kritikken mot israelsk okkupasjon kom ofte fra de deler av kirken og blant kristne organisasjoner som var aktivt involvert i solidaritets- og menneskerettsarbeid.

231 Iver B. Neumann, «Den religiøse stemme som taler sannhet til makten», i *Sannhetens øyeblikk. Israel, Palestina og Den norske kirke*, redigert av Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim og Beate Fagerli (Akademika forlag, 2013), 195.

232 *Vårt Land* 18.juni 1982. Se Kloster, «Norske persepsjoner av kristne i Midtøsten: Fremmede, fiender, forfulgte eller følgesvenner», 239.

233 Johansen, «Jødefolket inntar en særstilling», 260.

234 Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 276.

235 Kloster, «Norske persepsjoner av kristne i Midtøsten: Fremmede, fiender, forfulgte eller følgesvenner», 238.

Selv om holdningsendringen og kontakten med palestinske kristne var størst blant miljøer og aktører i Den norske kirke, mens frikirkene og *Dagen* i større grad opprettholdt sin uforbeholdne støtte til Israel, er bildet ikke entydig. Et godt eksempel på at holdningsendringen også gjorde seg gjeldende i kristne miljø utenfor Den norske kirke, er evangelisten Aril Edvardsen (1938–2008). Sommeren 1982 var han en av dem som gikk lengst i forsvaret av Israels invasjon av Sør-Libanon. Til tusener av stevnedeltakere i Sarons dal sa han: «Israelske soldater blir mottatt av jublende menneskemasser med blomster når de befrir innbyggerne fra det helvete som de har levd under de siste årene. ... Størsteparten av ruinene som vises i film og bilder er fra tidligere kriger ...»²³⁶ Men etter et møte med Yasir Arafat (1929–2004) i Gaza på slutten av 1990-tallet uttalte Edvardsen at muslimer hadde møtt for lite kristen nestekjærlighet og respekt, og at kristnes støtte til Israel hadde vært for ensidig. Og i et temanummer av bladet til Troens Bevis i 2003 hevdet Edvardsen at kristne burde distansere seg fra den politiske høyresiden i Israel, som han mente drev med apartheidlignende politikk, og især fra ortodokse jøder, som han beskrev som evangeliets fiender.²³⁷

Men det var ikke bare polariseringen i synet på Israel og sionisme som økte utover 80-tallet. Også kjennskap og vennskapelige relasjoner mellom kristne miljøer og aktører i Det Mosaiske Trossamfund økte. De jødiske menighetene i Oslo og Trondheim hadde i lange perioder i etterkrigstiden manglet rabbinere, men i 1980 ble Michael Melchior (f. 1954) innsatt som rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund i Oslo. Med ham fikk Det Mosaiske Trossamfund en tydeligere og mer profilert offentlig stemme, og ifølge *Store norske leksikon* brøt Melchior «med en selvpålagt lav profil i offentligheten som det jødiske samfunnet hadde utviklet i mellomkrigstiden og opprettholdt etter andre verdenskrigs slutt».²³⁸ Melchiors arbeid i menigheten har blitt beskrevet som avgjørende for fortsatt jødisk liv i Norge. Forenings- og menighetslivet økte markant; det ble etablert en jødisk barnehage; menigheten fikk en avtale med en kjøpmann som kunne selge *kosher* mat, og det ble også etablert en *kosher* cateringvirksomhet.

Melchior utviklet også kontakt og relasjoner med kirkelige aktører og med personer i Israelmisjonen. Som tidligere nevnt hadde Israelmisjonen allerede startet en teologisk nyorientering i synet på forholdet mellom jødedom og kristendom, og Teologisk Nemnd i Den Norske Israelmisjon arbeidet frem det som i 1986 skulle bli en ny prinsipperklæring: «*For jøde først*». *Prinsipputtalelse om vitnetjeneste blant jøder fra landsstyret i Den Norske Israelmisjon*. Erklæringens tittel inneholdt ikke termen misjon blant jøder, men talte i stedet om «vitnetjenesten blant jøder». Dette kan være påvirket av en lignende endring i selve navnet på den større tyske foreningen med samme navn som Israelmisjonen.²³⁹ Sentrale aktører i dette arbeidet fra Den norske kirke var blant annet Oskar Skarsaune, Ole Christian Kvarme (f. 1948) og Helge Aarflot (1945–1997).

236 Johansen, «*Jødefolket inntar en særstilling*», 263.

237 Johansen, «*Jødefolket inntar en særstilling*», 263.

238 «Jødernes historie i Norge», *Store norske leksikon* (snl.no). https://snl.no/J%C3%B8denes_historie_i_Norge [Lest 07.12.2023].

239 *Evangelisch-Lutherischer Centralverein für Mission unter Israel* grunnlagt i 1871 av Franz Delitzsch. I 1985 ble navnet endret til *Evangelisch-Lutherischer Zentralverein für Zeugnis und Dienst unter Juden und Christen*, for deretter, i 2002, å få sin nåværende form: *Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Begegnung von Christen und Juden*. Dette gjenspeiler en gradvis endring fra «misjon» til «dialog».

Den kalde krigens slutt var igjen med på å sette Holocaust og antisemittisme på dagsorden i Europa. Grunnene til dette var dels økt bevissthet om Holocaust-historien etter at Polen åpnet sine grenser, og dels Sovjetunionens kollaps og emigrasjonen av jøder derfra. I Norge gav dette seg utslag i en innsamlingsorganisasjon til hjelp for sovjetiske jøders utreise og bosetting i Israel, Hjelp Jødene Hjem-aksjonen (HJH). Den ble stiftet i 1990 og skulle få betydelige dialogiske breddevirkninger. Blant organisasjonene som sluttet seg til aksjonen, var Den Norske Israelmisjon, Det Mosaiske Trossamfund, Internasjonale Kristne Ambassade Jerusalem – Norsk Avdeling, Komiteen for jødene i Ex-Sovjet, Med Israel for fred, Norge/Israel-foreningene, Ordet og Israel, Pinsebevegelsen i Norge, i tillegg til flere sentrale personer fra Den norske kirke. Dette var en samling av organisasjoner som tidligere ville ha vært utenkelig. Daglig leder for HJH, Anne Sender, og Israelmisjonens daværende generalsekretær, Helge Aarflot, ble dyktige brobyggere fra hver sin side, og på det personlige plan oppstod flere nære vennsapsrelasjoner. Slikt skapte klimaforandring, og det fikk flere praktiske resultater. Kristne på besøk i synagogen i Bergstien lærte mye om jødisk tro og praksis, og sentrale kirkeledere ble invitert til større begivenheter, for eksempel Yitzhak Rabins (1922–1995) og Shimon Peres' (1923–2016) deltagelse i sabbatsgudstjenesten i forbindelse med Nobelprisutdelingen i 1994.

Det må her også nevnes at noen måneder før Det Mosaiske Trossamfunds 100-årsjubileum i 1992 ble det dannet en kirkelig komite for en norsk innsamling av en nasjonalgave til det jødiske jubileet.²⁴⁰ Komiteen fikk samlet inn ca. 1 million kroner, hvorav halvparten ble gitt som pengegave ved jubileumsfeiringen i Konserthuset i Oslo, og den andre halvparten ble brukt til produksjon av en informasjonsavis om jøder og jødedom i Norge, som ble utdelt til alle 6.-klassinger i den norske grunnskolen.

I tilknytning til innsamlingsaksjonen ble det også utgitt et hefte med tittelen *Vår eldre bror: Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge*.²⁴¹ Her markeres bl.a. femtiårsminnet for deportasjonen av de norske jødene i november 1942, dels med et nytrykk av «Hebreerbrevet» fra 1942, dels med en ny solidaritetserklæring datert 26. oktober 1992, der blant annet følgende står å lese:

Sann kristendom kan ikke forenes med antisemittisme. Guds ord forplikter oss ... til å møte Frelserens landsmenn, jødene, med ydmykhet og kjærlighet. Det formaner oss til ærefrykt for Guds plan og vei med det jødiske folk. «Vær ikke overmodige, men frykt Gud» (Rom 11,20). I dag ser vi klarere enn før at vår egen tro har jødiske røtter. Større fortrolighet med Det nye testamentes jødiske bakgrunn og tankeverden beriker og utdypet vår forståelse av dets budskap. ... Vi som stiller oss bak denne erklæring, ønsker å lytte med respekt til det jødiske folks vitnesbyrd om Israels og folkenes Gud.²⁴²

240 Komiteens medlemmer: Knut Andresen (direktør i Kirkerådet), Inger Margrethe Gaarder, Ole Christian M. Kvarme, Oskar Skarsaune, Ole Abel Sveen, Daniel Østby, Helge Aarflot.

241 Oskar Skarsaune og Inger Margrethe Gaarder (red.), *Vår eldre bror: Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge* (Credo Forlag, 1992).

242 Skarsaune og Gaarder (red.), *Vår eldre bror: Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge*, 40–42. Underskriverne var: Andreas Aarflot, preses for Bispemøtet i Den Norske Kirke; Oddbjørn Evenshaug, formann i Kirkerådet; Sigrun Møgedal, leder for Mellomkirkelig råd; Jens-Petter Johnsen, formann for Organisasjonenes Fellesråd; Enok Bye, formann i Norges Frikirkeråd; Gerhard Schwenzer, Den Katolske Kirke.

Kort sagt: 1970-, 1980- og begynnelsen av 1990-årene var en tid preget av nye vennskap, nye kontakter, ny tillitsbygging, ny gjensidig respekt for og bedret kjennskap til hverandre. Samtidig førte begivenheter utenfor Norges grenser, særlig i Midtøsten, til en annen og delvis motsatt utvikling.

2000-tallet: I spennet mellom styrket dialog og økt kritikk av Israels okkupasjon

Styrket institusjonalisert samarbeid og økt oppmerksomhet om kirkens problematiske arv

På 1990-tallet startet det opp ulike former for institusjonalisert dialogsamarbeid mellom ulike tros- og livssynsamfunn i Norge. Kontaktgruppen for Mellomkirkelig råd og Islamsk Råd Norge hadde eksistert siden 1993, og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) ble etablert i 1996. Det sprang ut av «Aksjon livssynsfrihet i skolen» – et samarbeid mellom Det Mosaiske Trossamfund, Buddhistforbundet, Islamsk Råd Norge, Human-Etisk Forbund og Alternativt nettverk om deres rettigheter i forbindelse med religionsundervisningen i skolen.²⁴³ Den norske kirke ved Mellomkirkelig råd støttet dette arbeidet og gikk tungt inn i organisasjonen fra starten av. STL har siden starten vært et multilateralt dialogforum for nasjonale tros- og livssynssamfunn i Norge, som gjennom dialog har engasjert seg i religionspolitiske saker, tros- og livssynsminoriteters rettigheter og bygd fellesskap, blant annet gjennom et eget tros- og livssynslederforum fra og med 2008. I 2006 ble STL-Trondheim etablert. Den norske kirke i Trondheim og Det jødiske samfunnet i Trondheim var to av grunnleggerne. Vi kommer tilbake til en nærmere beskrivelse av dialogarbeidet i kapittel 4.

Kirkemøtet bad i 1995 Mellomkirkelig råd om å initiere en bilateral dialog med Det Mosaiske Trossamfund i Oslo (DMT). Mellomkirkelig råd behandlet saken i 1996 og gav daværende generalsekretær Stig Utne (f. 1948) mandat til å prøve å få etablert en offisiell dialog med DMT. Selv om kontaktgruppen ikke ble etablert offisielt før i 1998, pågikk det mye dialog fra 1996. Spesielt arbeidet knyttet til restitusjonsoppgjøret førte til at dialogen mellom MKR og DMT utviklet og styrket seg.

Det såkalte jødebooppgjøret, også omtalt som restitusjonssaken, var en viktig sak for det nystartede dialoginitiativet mellom MKR og DMT i 1997. NOU 1997:22 *Inndragning av jødisk eiendom i Norge under den 2. verdenskrig* ble avgitt 23. juni 1997 og var delt i et mindretall på to og et flertall på fem. Flertallets forståelse var at mandatet kun innebar å kartlegge verdien til det som var stjålet, mens mindretallets syn var at oppgjøret måtte ha en langt bredere tilnærming.

I 1997 var det tre dialogmøter mellom MKR og DMT, og det var enighet om at MKR skulle arbeide opp mot politikerne for «et raskt og anstendig oppgjør». I dagene før fremleggelsen av NOU 1997:22 hadde mindretallet (Berit Reisel og Bjarte Bruland) tilkjennegjort sitt syn i offentligheten og forklart hvorfor de måtte ta dissens. Dette medførte at arbeidsutvalget i MKR vedtok det som i *Vårt Land* 23. juni 1997 – samme dag som NOU 1997:22 ble lagt frem – ble omtalt som «Skarp kyrkjeprotest

²⁴³ Cora Alexa Døving, *Å insistere på likebehandling – STL som politisk aktør gjennom 20 år (1996–2016)* (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, 2016), <https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/a-insistere-pa-likebehandling-STL-som-politisk-aktor-gjennom-20-ar-1996-2016.pdf>

mot Holocaust-utval». ²⁴⁴ I intervjuet med *Vårt Land* uttaler MKR-generalsekretær Stig Utne: «Vi er forferda...» og «Vi er forskrekka...» i omtalen av flertallet. Siste avsnitt i intervjuet lyder: «Vi må leggja vekt på å lytta til den minoriteten som var offer for forsøket på utrydding, seier Utne.» Denne utfordringen tydeliggjøres: «Han bed regjeringa søkja ei løysing i tett dialog med den jødiske minoriteten.»

Regjeringsbehandlingen skjedde under regjeringen Bondevik, som 26. juni 1998 avgav St.prp. nr. 82 (1997–98) *Et historisk og moralsk oppgjør med behandlingen i Norge av den økonomiske likvidasjon av den jødiske minoritet under den 2. verdenskrig*. Her var det mindretallets syn som ble lagt til grunn, noe som også ble fulgt opp av Stortinget. Vedtaket var både en kollektiv og en individuell oppreisning.

Den bilaterale kontaktgruppen møttes med ujevne mellomrom fra 1998 og frem til 2016. Ut fra protokollene å dømme har den behandlet saker om alt fra KRL(E)-undervisning, antisemittisme, ytringsfrihet, religionspolitikk, omskjæring, kosherslakting, tilgang til koshermat i offentlige institusjoner, ekteskapslovgivning, tverreligiøse familier, Israel-Palestina-spørsmål, grunnlovsjubileet (2014), 70-årsmarkeringen av deportasjonen av norske jøder (2012), eutanasi, vern av skaperverket, menneskerettighetskonferanse (1998) til terror- og ekstremismesporsmål (skytingen mot synagogen i 2006 og dommen mot Tore Tvedt i 2008). Mange av sakene dreide seg om at DMT som religiøst minoritetssamfunn fikk religionspolitisk eller annen form for støtte fra Den norske kirke. Da for eksempel den ganske opphetede debatten om rituell omskjæring av guttebarn pågikk i 2011, gikk Mellomkirkelig råd ut og støttet jøders og muslimeres adgang til å få utført dette inngrepet. ²⁴⁵

Anne Sender – én av de jødiske representantene i kontaktgruppen – skriver i boken *Vår jødiske reise* (2014): «Gjennom femten år har dialogen med MKR bidratt til å styrke den jødiske minoritetens stemme i Norge. Rådet har tatt en rolle som de fortjener respekt for – både som pådriver for et flerreligiøst samfunn, men også som samlingspunkt for minoritetenes dialog med hverandre.» ²⁴⁶

I 2009 meldte kontaktgruppen seg inn i organisasjonen *International Council of Christians and Jews* og begynte å orientere seg mer også i forhold til internasjonal kristen-jødisk dialog. Den norske kirke har gjennom arbeidet til Trond Bakkevig og Mellomkirkelig råd også vært involvert i et arbeid med religionslederdialog i Jerusalem, *Council of Religious Institutions of the Holy Land* (CRIHL) fra begynnelsen av 2000-tallet. Dette rådet samlet både muslimske, jødiske og kristne ledere i Jerusalem og har gitt inspirasjon også til nasjonalt dialogarbeid i Norge.

I 2011 ble det også etablert en nasjonal trepartsdialog mellom jøder (Det Mosaiske Trossamfund), muslimer (Islamsk Råd Norge) og kristne (Mellomkirkelig råd og Oslo katolske bispedømme). Formålet for gruppen var å «formalisere og styrke den allerede eksisterende dialogen mellom jødiske, kristne og muslimske ledere i Norge, og skape et forum hvor den tillitsbyggende samtalen også kunne åpne

²⁴⁴ *Vårt Land*-oppslaget omtales av Berit Reisel, *Hvor ble det av alt sammen? Plyndringen av jødene i Norge*. (Forlaget Press, 2021), 288.

²⁴⁵ Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, «Høringssvar fra Mellomkirkelig råd fra Den norske kirke på høringsnotat om rituell omskjæring av gutter», 14.09.2011 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/for-medarbeidere/horingsuttalelser/rituell_omskjaering_09_2011.pdf.

²⁴⁶ Anne Sender, *Vår jødiske reise* (Cappelen Damm, 2014), 152–153.

opp for en nødvendig kritisk samtale om de spenninger som eksisterer mellom jøder, kristne og muslimer i Norge og internasjonalt.»²⁴⁷ Dialoggruppen drog i 2013 på en felles dialogtur til Israel og Palestina med den hensikt å lære mer om hvordan jøder, kristne og muslimer kunne snakke om Midtøsten-konflikten uten å importere antisemittisme eller islamofobi til Norge. Turen synliggjorde imidlertid en del spenninger, og det planlagte oppfølgingsprosjektet ble ikke gjennomført. Trepartsdialogen har, i likhet med den bilaterale kontaktgruppen, heller ikke hatt møter siden 2016.

Som tidligere nevnt hadde den norske oppmerksomheten om Holocaust vokst etter 1980-tallet, og det hadde også vært en økt erkjennelse av norsk delaktighet i Holocaust, særlig etter Per Ole Johansens (f. 1945) bok i 1984: *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914–1943* og restitusjonsoppgjøret i 1998. I tråd med dette hadde også flere i kirken fått en økt bevissthet om kirkens antijødiske arv. I 2012 behandlet Bispemøtet for andre gang i historien en større sak om jøder og antisemittisme. I sak 37/12: «Kirken og jødene» tok biskopene selvkritikk for kirkens unnfalighet under andre verdenskrig og bad menigheter i Den norske kirke om å minnes 70-årsdagen for deportasjonen av norske jøder 26. november 1942. Bispemøtet bad også de teologiske lærestedene om å arbeide med antisemittisme og det bildet som tegnes av jøder i kristen forkynnelse og undervisning. Det Mosaiske Trossamfund hadde allerede bedt Den norske kirke arbeide mer med det sistnevnte, og i 2013 gav Kirkelig dialogsenter i Oslo på oppdrag fra Mellomkirkelig råd ut ressursheftet *Sier vi*, som er et ressursmaterieell for ungdom om antisemittisme, muslimfiendtlighet og rasisme mot romfolk.

I opptakten til reformasjonsjubileet i 2017 behandlet Bispemøtet for tredje gang en sak om jøder og antisemittisme. I uttalelsen «Arven fra Luther og det jødiske folk» (25. november 2016) tok biskopene avstand fra Luthers antisemittisme. Luthers kanskje mest antisemittiske skrift, *Om jødene og deres løgner*, ble også oversatt til norsk og tatt med i et etterutdanningspensum for prester i anledning reformasjonsjubileet.²⁴⁸ Standardverket *Martin Luther. Verker i utvalg* (1979), som hadde preget minst to generasjoner av lutherske prester i Norge, hadde i liten grad tematisert Luthers antisemittisme, og de mest antisemittiske skriftene var utelatt der. Biskopene erklærte

Et oppgjør med den antijødiske arven fra Luther i reformasjonsåret 2017 gir oss en mulighet til å fornye den positive respekten og ærbødigheten for det jødiske folk og jødisk tradisjon. I dag uttrykker vi derfor også vår takknemlighet for kontakten og samarbeidet med Det Mosaiske Trossamfund i vårt land.²⁴⁹

247 Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, MKR sak 32/13: «Rapport fra jødisk-kristen-muslimsk delegasjonsreise til Israel og Palestina 4.–10. februar 2013» https://www.kirken.no/globalassets/kirken/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2013/sakspapirer%20onovember/mkr%2032_04_rapport%20fra%20reise%20abrahams%20barn.pdf.

248 Per Kristian Aschim og Tarald Rasmussen (red.), *Reformasjon nå. Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke* (Fagbokforlaget, 2016).

249 Uttalelse fra Bispemøtet i Den norske kirke, «Arven fra Luther og det jødiske folk», 25.11.2016 https://www.kirken.no/globalassets/kirken/no/bispemotet/2016/dokumenter/bm/luther_og_joedene_bmuttalelse_2016.pdf [Lest 28.02.24].

Samtidig var det deler av uttalelsen som kunne leses som en underdrivelse. Blant annet ble den forholdsvis store utbredelsen av antijødiske holdninger hos norske teologer på 1930-tallet underkommunisert. «Like viktig for oss er det at enkelte norske teologer på slutten av 30-tallet skrev mot jødene og direkte eller indirekte støttet tysk antisemittisme.» Slik sett viser uttalelsen at det fremdeles gjenstår et arbeid i kirken knyttet til kunnskap om fortidens synder.

Også økt polarisering

De siste 25 årene er på mange måter en historie om økt institusjonelt samarbeid og dialog mellom Den norske kirke og jøder i Norge, og da særlig med Det Mosaiske Trossamfund i Oslo. Samtidig er det også historien om en relasjon og et samarbeid som har blitt preget av et stadig større konfliktbilde knyttet til den økte spenningen i Midtøsten. På den måten kan vi si at begge trendene som begynte å utmeisle seg på begynnelsen av 1980-tallet, har vedvart de siste 25 årene: Både dialogen og polariseringen har økt. Når det gjelder polariseringen, vil vi i det følgende kort vise til to tendenser som vi mener har hatt betydning for utviklingen: økt konfliktnivå i samfunnet generelt som følge av diverse kriger i Midtøsten og økt kontakt og vennskap mellom Den norske kirke og palestinske kristne.

Under og etter den andre intifadaen på begynnelsen av 2000-tallet eskalerer på nytt antisemittiske ytringer og holdninger i Europa så vel som i Norge. Kjetil Braut Simonsen har også i forbindelse med denne konflikten funnet at kritikken av Israel i norske aviser i all hovedsak ikke inneholdt antijødiske påstander. Men også denne gangen finner han en del eksempler på antijødiske stereotyper og retorikk. Fremdeles er det noen nazi-sammenligninger og i større grad konspirasjonsteorier om «jødisk makt», men også kjente troper med røtter i kristen antijudaisme. *Vårt Land* skriver for eksempel på lederplass i 2001:

Med tanke på Midt-Østenkonflikten som hatets motor for terror og krig vil dette være en global ulykke (...) Sharon ble valgt som den sterke mann med sitt løfte om å få slutt på terroren. Generalen som ble politiker, sverger fortsatt til en *øye for øye*-gjengjeldelse som har gjort ham blind for andre løsninger.²⁵⁰

Bruken av antisemittiske troper med røtter i kristen antijudaisme var særlig fremtredende i Jostein Gaarders kronikk «Guds utvalgte folk», som stod på trykk i *Aftenposten* i sluttfasen av Israel-Libanon-krigen sommeren 2006. Teksten var formet som en domsprofeti og tolket den israelske politikken som et utslag av «gammeltestamentlig» grusomhet og barbari. Kronikken utløste en stor offentlig diskusjon om grensedragninger mellom kritikk av israelsk politikk og anti-semittisme. Mens det var forskjellige oppfatninger i offentligheten, tok kirkelige ledere og aktører tydelig avstand fra Gaarders kronikk.²⁵¹

250 Lederartikkel, *Vårt Land* 15.12.2001.

251 Generalsekretær i Mellomkirkelig råd, Olav Fykse Tveit, «Ikke misbruk kirkens arv», *Aftenposten* 09.08.2006; representant i dialoggruppen mellom Den norske kirke og Islamsk Råd Norge, stipendiat Anne Hege Grung, «Å blande politikk og religion», *Aftenposten* 09.08.2006, og representant i dialoggruppen mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund, professor Oskar Skarsaune, «(Jostein Gaarder) latterliggjør jødernes tro», *Vårt Land* 28.03.2007.

Under demonstrasjonene mot Gaza-krigen i 2008/2009 ble forholdet mellom israelskritikk, antisjonisme og antisemittisme igjen aktualisert. Da fikk man for første gang i nyere tid se antisemittiske paroler og slagord godt synlig i demonstrasjonstog i Oslos gater. Dette var også den første krigen i Midtøsten etter at sosiale media hadde blitt vanlige, og det ble rapportert om utstrakt sirkulering av antisemittiske troper der. Mange norske jøder uttalte at de følte seg utrygge, og Det Mosaiske Trossamfund anmeldte en pamflett som oppfordret til å hetse jøder og jødiske religiøse symboler. Pamfletten som ble distribuert i demonstrasjonstog, tok blant annet til orde for å tømme søppel ved synagoger og skjende jødiske gravsteder med grisehoder.²⁵² Den politiske venstresiden fikk kritikk for ikke å ha et godt nok forsvarsverk mot antisemittiske ytringer. Under Gazakrigen i 2014 så man igjen antisemittiske troper koblet til kritikk av Israels krigføring, særlig i sosiale media, men ikke så åpenlyse som i 2009.

En medieundersøkelse publisert av HL-senteret i 2016 konkluderte med at et tydelig flertall av de israelskritiske tekstene som var undersøkt, ikke rommet anti-jødiske klisjeer. Likevel var fremstillinger av jøder som en «kollektiv størrelse og ansvarliggjøring av jøder for Israels politikk» de antijødiske motivene som hadde høyest forekomst i materialet. Undersøkelsen pekte også på sammenligninger av Israels behandling av palestinere med Holocaust, troper som genererte forestillinger knyttet til jødisk religion, samt upresise beskyldninger om jødisk makt.²⁵³

Oppsummert kan vi si at jøder i Norge erfarte en økning i antisemittisme og følte seg mer utrygge etter hvert som polariseringen knyttet til Israel og Palestina økte utover 2000-tallet. Frykten var ikke ubegrunnet. I 2006 ble det funnet en brannbombe utenfor synagogen i Trondheim, og senere samme år avfyrte islamister skudd mot synagogen i Oslo. I 2009 høynet politiet nok en gang beredskapen etter at ukjente menn hadde filmet sikkerhetsinstallasjonene utenfor synagogen i Trondheim, og i 2015 ble en dansk jøde drept i et islamistisk terrorangrep mot synagogen i København – noe som naturlig nok ga frykt for at det samme kunne skje også i Norge.

Parallelt med denne større samfunnsmessige polariseringen i Norge og at palestineres livsvilkår stadig ble verre, styrket Den norske kirke relasjonene med kristne palestinere utover 2000-tallet. Etter å ha hatt et formalisert samarbeid med Borg bispedømme siden 1999 ble Den evangelisk-lutherske kirke i Jordan og Det hellige land (ELCJHL) offisiell søsterkirke med Den norske kirke i 2006. Det ble etablert flere relasjoner mellom menigheter i Norge og menigheter i Palestina. I 2008 behandlet Kirkemøtet saken «Kyrkjene i Midtausten og vårt ansvar», som rettet søkelyset mot kristen emigrasjon og kirkenes livsvilkår både i arabiske land og i Israel og Palestina. Kirkemøtet bad blant annet om at det måtte gjennomføres flere kirkelige delegasjonsreiser til Israel og Palestina, og at flere kirkelige ansatte kunne delta i ledsagerprogrammet initiert av Kirkenes verdensråd. Alle disse momentene førte til at flere medlemmer og ansatte i Den norske kirke har fått økt førstehånds kjennskap til kristne palestinere under okkupasjonen. Dette har også i økende grad blitt videreformidlet i kirkelige sammenhenger i Norge.

252 Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 313–314.

253 HL-senteret, *Medieanalyse i dag. Rapport på oppdrag for Kommunal- og moderniseringsdepartementet* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2016), 9, referert til i Braut Simonsen, *I skyggen av Holocaust*, 323 (<https://www.hlsenteret.no/om/aktuelt/nyheter/eldre-saker/medieanalyse-av-antisemittisme-i-norge-i-dag-2016.pdf>).

I 2008 ble også «Kirkeuka for fred i Palestina og Israel» arrangert for første gang i Norge, etter at Kirkenes verdensråd etablerte «World Week for Peace in Palestine and Israel» etter en henvendelse fra kirkeledere i Midtøsten i 2007. Kirkeuka har siden bestått av arrangementer i form av gudstjenester, temamøter, utstillinger og seminarer, i all hovedsak i Osloregionen, Bergen og Trondheim. Bak kirkeuka står blant annet Mellomkirkelig råd, Kirkens Nødhjelp, KFUK-KFUM Global, Norske kirkeakademier, Kvekersamfunnet, Stiftelsen Karibu og Norges Kristelige Studentforbund. Kirkeuka har siden starten omtalt seg som en kirkelig aksjons- og solidaritetsuke som har vektlagt en blanding av bønn og fredsgudstjenester og politisk engasjement mot den israelske okkupasjonen (se drøfting av Den norske kirkes menneskerettighetsengasjementet i kapittel 4).

I 2009 ble det palestinske Kairos-dokumentet lansert i Betlehem. Dokumentet omtaler den israelske okkupasjonen som en synd mot Gud og ber vestlige kirker ta tydeligere avstand fra den. Det tar også til orde for økonomiske sanksjoner og boikott rettet mot Israel. Den norske kirke ved Mellomkirkelig råd gav i 2010 en offisiell respons på dokumentet, der det gav uttrykk for at det anerkjente de kristne palestinerne «beskrivelse av den fortvilete situasjonen for befolkningen i Det okkuperte palestinske området». Rådet advarte imidlertid mot å sammenligne situasjonen i Palestina med den i Sør-Afrika under apartheid. Det støttet heller ikke en generell boikott, men gikk inn for deinvesteringer fra og boikott av bedrifter som bidrog til å opprettholde okkupasjonen.²⁵⁴ Mellomkirkelig råd og andre organisasjoner fra Kirkeuka oversatte og distribuerte Kairosdokumentet i Norge.

Det Mosaiske Trossamfund i Oslo reagerte kraftig på både Kairosdokumentet og den norske utgivelsen av det, som blant annet inneholdt forholdsvis ladede bilder, f.eks. av palestinere med budskapet «Nakba-survivor». Utover 2010-tallet reagerte DMT også på innholdet og kommunikasjonen i en del av Kirkeuka-arrangementene, som de mente var for ensidige, og på enkelte biskopers og andre kirkelige aktørers engasjement (se drøfting av dette i kapittel 5). Etter 2016 har det ikke vært flere møter i den bilaterale kontaktgruppen mellom DMT og Mellomkirkelig råd, og i 2021 skrev rabbiner Joav Melchior i *Vårt Land*:

Etter flere hendelser, i første omgang knyttet til Kirkeuka, Kairosdokumentet, BDS m.m., har dialogen imidlertid vært frosset. Det ble for vanskelig for DMT å ha et fast samarbeid med DNK, når de har kommet med uttalelser som vi opplever som demoniserende og hatskapende. Denne ensidig stemplende retorikken blomstrer nå i Norge, og hjelper med å importere hatet fra Midtøsten til våre norske gater. ... Mange av våre medlemmer, spesielt de unge, føler seg redde og bekymret. De skjuler sine davidstjerner av frykt, og opplever at det ikke er noe plass for deres stemmer. Spesielt ikke når de også

254 «MKR er imot en generell økonomisk, kulturell eller akademisk boikott av Israel. Vi merker oss de sammenlikninger som gjøres med apartheid i Sør-Afrika, og vi ser flere likhetstrekk mellom Israels diskrimineringspolitikk og apartheidpolitikken. Men i Sør-Afrikas tilfelle var det selve statsforfatningen vi ikke anerkjente, derfor måtte hele staten boikottes. Dette er ikke tilfelle i Israel. Her anerkjenner vi staten, men ikke okkupasjonspolitikken den har ført etter 1967. Vi vil advare mot å trekke forhastede sammenlikninger med Sør-Afrika under apartheid, fordi vi tror det kan avspore, snarere enn å hjelpe oss til å forstå det unike i Midtøsten. I dagens situasjon tror vi ikke en generell boikott av Israel er et godt egnet middel for å fremme fredsbyggingen. Vi støtter derimot Kirkenes verdensråds oppfordring, og gjentar vårt tidligere krav, om at ingen norskeide selskaper eller statlige fond investerer i firmaer som bidrar til å opprettholde den ulovlige okkupasjonen. Likeens ber vi om at man ikke handler varer som er ulovlig produsert i Det okkuperte palestinske området, og at norske myndigheter arbeider for en merkeordning som gjør dette mulig. Gjennom dette ønsker vi å tydeliggjøre at det er okkupasjonen vi er imot.» Uttalelse fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, «'Et sannhetens øyeblikk' – en respons», 20.05.2010 (<https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2010/sakspapirer%20september/mkr%2030%20protokoller.pdf>).

ønsker å uttrykke sin empati eller støtte med israelere i denne vanskelige tiden. ... Vi kunne ønske at DNK også var modig nok til å ta et oppgjør med hatretorikk i bevegelser som kjemper for palestinsk sak. DNK har full rett til å støtte palestinerne politisk, men det er sjokkerende og skuffende å se at noen av de mest ensidige, stemplende og demoniserende uttalelsene blir fremmet av ledende biskoper i DNK, og legges ut på deres hjemmesider.²⁵⁵

Etter dette har det fortsatt vært dialog mellom Det Mosaiske Trossamfund og Den norske kirke i andre fora, men altså ikke i den bilaterale kontaktgruppen.

Oppsummering: Ikke et tilstrekkelig oppgjør

Den norske kirkes holdninger til jøder og jødedom har i stor grad vært flettet sammen med de holdninger som opp gjennom historien har vært rådende innenfor samfunnsliv, kultur og politikk. I flere perioder har sentrale teologer og kirkeledere bidratt aktivt til antijødiske fordommer og antisemittisme. Noen ganger har enkelte kirkeledere stått opp for jødernes menneskeverd. Andre ganger har kirkelige aktører utvist passivitet og likegyldighet overfor nedsettende omtale, diskriminering eller til og med forfølgelse av jøder. Siden 1980/90-tallet har vi sett en økende erkjennelse av kirkens historiske feiltrinn, også blant kirkelige aktører.

Fra 1996 har dialogarbeidet mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund blitt styrket og mer formalisert, både gjennom den bilaterale kontaktgruppen og gjennom Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn i Oslo og etter hvert også i Trondheim. Parallelt med denne utviklingen har kirken også styrket kontakten med palestinske kristne og engasjert seg tydeligere mot israelsk okkupasjon. Det har ikke vært møter i den bilaterale kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Mellomkirkelig råd siden 2016, og i 2021 meldte DMT at dialogen i denne gruppen «var frosset».

Utvalget har sett hvor innarbeidet antijødiske holdninger har vært i brede lag av Den norske kirke – også i mellomkrigstiden – mens jødeforfølgelsene tiltok i Europa. Utvalget mener det er påfallende at Bispemøtet ikke foretok seg noe i forbindelse med den eskalerende antisemittismen på 1930-tallet, verken den som ble formidlet fra Tyskland, gjennom NS' propaganda, i norske aviser eller hos norske prester og teologer. Bispemøtet synes å ha vært ganske likegyldig overfor den økende antisemittismen i mellomkrigstiden og engasjerte seg også for sent mot forfølgelsen av jøder under andre verdenskrig.

Først med uttalelsen «Kirkens forhold til jødene under okkupasjonen 1940–1945» (BM sak 37/12: «Kirken og jødene») i 2012 tok biskopene selvkritikk for kirkens unnfalighet under krigen, og i uttalelsen «Arven fra Luther og det jødiske folk» i 2016 tok Bispemøtet et oppgjør med Luthers antisemittisme. Selv om biskopene der også erkjente at «enkelte norske teologer ... direkte eller indirekte støttet tysk antisemittisme», mener utvalget at denne uttalelsen ikke er dekkende for å beskrive hvor utbredt de antijødiske holdningene faktisk var i Den norske kirke i mellomkrigstiden. Antisemittisme var ikke primært et tysk anliggende, som enkelte norske teologer var influert av. Antisemittisme hadde dype teologiske, kulturelle og politiske røtter i Den norske kirke så vel som i det norske samfunnet. Uttalelsen overser også at det aldri ble tatt et oppgjør med kirkelig antisemittisme etter krigen.

255 Melchior, «Biskopene heller bensin på hat-bålet», *Vårt Land* 21.05.2021.

Sentrale teologer som før krigen hadde formidlet eksplisitt antisemittisk tankegods eller til og med hadde vist sympatier for Hitler, ble aldri stilt til ansvar etter krigen. Derimot fikk de fortsette i sentrale posisjoner innenfor kirke, akademia og organisasjonsliv. Ved å begrense de antijødiske holdningene til «enkelte norske teologer på slutten av 30-tallet» viser uttalelsen at det fremdeles gjenstår et betydelig arbeid knyttet til kunnskap, bearbeiding og oppgjør med Den norske kirkes bidrag til antisemittisme og antijødiske holdninger.

Man kan også spørre seg om den manglende sensitiviteten overfor antijødiske stereotyper ikke bare er et historisk anliggende, men også viser seg i deler av kirkens palestinaengasjement i dag. Det avhenger av hvordan man vurderer dette menneskerettighetsengasjementet, og det vil vi nå se videre på i de neste to kapitlene.



Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid i Norge og Midtøsten

I dette kapitlet vil vi se nærmere på utviklingen av Den norske kirkes menneskerettighets- og solidaritetsarbeid og på hva slags betydning dette har hatt for relasjonen til norske jøder. I første del gir vi en kort historisk skisse av fremveksten av Den norske kirkes menneskerettighetsengasjement og av hvilke prinsipper kirken har lagt til grunn for dette arbeidet. I andre del ser vi nærmere på to områder som har betydning for Den norske kirkes relasjon til jøder og jødiske trossamfunn i Norge.

Det første området er menneskerettighetsarbeidet i Norge, og særlig knyttet til de ulike nasjonale dialog-arenaene Den norske kirke har vært og er involvert på. Vi spør oss i hvilken grad dette arbeidet har omfattet norske jøder og deres menneskerettigheter, særlig retten til religionsutøvelse. Deretter beskriver vi hvordan Den norske kirkes engasjement for situasjonen i Israel og Palestina har vokst frem, og hvordan dette arbeidet har kommet til uttrykk gjennom strategier og uttalelser. Dette danner igjen basis for en kort vurdering av omfanget av Den norske kirkes engasjement i akkurat denne konflikten, fordi nettopp spørsmålet om doble standarder er en del av diskusjonene om antisemittisme-definisjoner, jf. kapittel 2.

I kapittel 5 diskuterer utvalget så noen aktuelle og kontroversielle eksempler fra Den norske kirkes Israel-Palestina-engasjement slik det er kommunisert i en norsk sammenheng. Vi vurderer om det er sider ved dette arbeidet som er problematiske i lys av drøftingene om antisemittisme, stereotypisering og annengjøring av jøder som vi har foretatt i de foregående kapitlene.

Fremveksten av det økumeniske menneskerettighetsengasjementet i Den norske kirke

Den norske kirke forankrer sitt engasjement for menneskerettigheter i troen på at alle mennesker er skapt i Guds bilde og dermed har en unik verdi.²⁵⁶ Dette menneskesynet er grunnleggende for både kristne og jøder og munner ut i et felles oppdrag til å leve etter Guds vilje og kjempe for rettferdighet.

Den norske kirkes fredsengasjement og etter hvert arbeid for menneskerettigheter fikk sine første organisatoriske uttrykk gjennom internasjonalt økumenisk arbeid. Etter første verdenskrig ble «Norske presters fredsbevegelse» dannet, med Bjørgvin biskop som formann. Bevegelsen støttet bl.a. arbeidet til den internasjonale, økumeniske bevegelsen World Alliance. Allerede i 1934 og –35 drøfter Bispemøtet (BM) hvordan «Den norske kirkes utenrikske representasjon» kan organiseres gjennom det som ble oppnevning av tre medlemmer til utvalget «Den norske kirkes utvalg for mellomkirkelige forbindelser».²⁵⁷ Retningslinjene for arbeidet

²⁵⁶ Den teologiske begrunnelse for dette finner vi i utredningen «Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene», (Den norske kirke/Mellomkirkelig råd, 2014). https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/global/2014/dokumenter/sett_undertrykte_fri.pdf [Lest 12.01.2024].

²⁵⁷ Overskrifter fra Bispemøtets protokoller i nevnte saker.

i utvalget (med to biskoper og Presteforeningens formann som medlemmer) ble vedtatt i 1936. Etter andre verdenskrig fortsatte arbeidet gjennom tilslutningen til Kirkenes verdensråd (KV) i 1948.²⁵⁸ Den sosialetiske bevisstheten som vokste frem i kirkene i Europa og resten av verden etter krigen, med det andre Vatikankonsil (1962–65) som en særlig viktig pådriver, bidrog til å endre kirkenes arbeidsfelt og engasjement. Gjennom KV kom dette også til å prege Den norske kirke. KVs generalforsamling i Uppsala i 1968 medførte at sosialetiske spørsmål kom på kirkenes dagsorden på en tydeligere måte enn tidligere. Etter generalforsamlingen ble programmet for å bekjempe rasisme etablert, og det fikk stor betydning i den økumeniske kampen mot apartheid i årene som fulgte. Den norske kirkes biskoper kom med uttalelsen «I menneskerettighetenes år» (BM sak 25/68), som var en oppfølging av KVs generalforsamling. Dette var et bidrag til å øke bevisstheten om og legitimere arbeidet med menneskerettigheter i kirken.

I 1970 ble Mellomkirkelig råd opprettet, og samme år ble Det lutherske verdensforbunds (LVF) generalforsamling avholdt i Evian, Frankrike. I resolusjonen om menneskerettigheter fra Evian ble medlemskirkene oppfordret til å se på forhold i eget land og aktivt støtte opp om arbeid for menneskerettighetene. I Den norske kirke ble oppfordringen fra Evian fulgt opp av Mellomkirkelig råd gjennom Komiteen for internasjonale spørsmål (KISP). KISP oppnevnte i 1972 et menneskerettighetsutvalg, som i november 1974 la frem en rapport for komiteen. Den ble ferdigbehandlet av Mellomkirkelig råd i juni 1975 og har lagt store deler av grunnlaget for Mellomkirkelig råds videre arbeid på menneskerettighetsfeltet. Følgende prinsipper lå til grunn for kirkens menneskerettighetsengasjement i dette dokumentet:

- Menneskerettighetsarbeid skulle være en permanent del av Den norske kirkes anliggende og skulle ivaretas av Komiteen for internasjonale spørsmål (under Mellomkirkelig råd)
- Menneskerettighetsengasjement skulle komme til uttrykk i en aksjonslinje og aktivt informasjonsarbeid
- Kirken skulle prioritere nord-sør-konflikten og med et særlig engasjement for den 3. verden
- Religionsfrihet var naturlig å ha på dagsorden
- Det var viktig å samarbeide med både statlige og ikke-statlige aktører. Samtidig ble det understreket at kirken har et tydelig mandat som springer ut av forholdet mellom tro og gjerninger.²⁵⁹

258 For en gjennomgang av Bispemøtets engasjement i økumeniske fora og i internasjonalt arbeid fra 1917 frem til 1977, se Andreas Aarflot, *Bisperåd og bispestyre. Bispemøtets rolle i den norske kirkestrukturen 1917–1977* (Eide forlag, 2011), særlig kapittel 11: «Bispemøtet som pådriver i det økumeniske arbeidet», 118–143.

259 «Kirken og menneskerettighetene», sluttrapport fra Særutvalg for Menneskerettigheter under Komiteen for Internasjonale Spørsmål (KISP), datert 11. november 1974, ble behandlet i KISP 7.–8. mars 1975 og vedtatt av MKR 20. juni 1975 (MKR sak 26/75: «Mellomkirkelig råd og menneskerettighetene»).

Disse prinsippene ble gjennomgått og videreutviklet første gang i 1983. De har senere blitt revidert og gjennomgått, men har i grove trekk fulgt KISPs prinsippdrøfting fra 1975.²⁶⁰

Som en følge av kirkenes ulike utspill i forbindelse med kampen mot apartheid utover 1980-tallet vokste det også frem motstemmer som beskyldte Mellomkirkelig råd (MKR) og andre kirkelige aktører for å lansere for konkrete politiske posisjoner. Et symptomatisk uttrykk for dette var en debatt mellom daværende statsminister Kåre Willoch (1928–2021) og Oslo biskop, Andreas Aarflot (f. 1928), som også var leder i MKR på den tiden. Aarflot forsvarte det kirkelige engasjementet.²⁶¹ Men også stemmer internt i rådet ytret slik kritikk, noe som førte til at det ble initiert en utredning som skulle gi en mer omfattende og teologisk bakgrunn for menneskerettighetsengasjementet som lå til grunn for rådets virksomhet.

En slik helhetlig fremstilling av Den norske kirkes menneskerettighetsengasjement kom i 1988 med utredningen «*For menneskelivets skyld ...*». *Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement*.²⁶² Utredningen tar for seg menneskerettsfeltet i bred forstand. Etter en første del om menneskerettighetenes historie og innhold følger en del om menneskerettighetenes teologiske grunnlag og deretter en beskrivelse av den økumeniske bevegelsen og Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement.

Med bakgrunn i denne utredningen la Mellomkirkelig råd følgende kriterier til grunn for sine prioriteringer på menneskerettighetsfeltet i 1988 (MKR sak 26/88, punkt 7):

- Samlet engasjement bør gjenspeile saklig bredde og geografisk spredning med søkelys på enkelte regioner eller enkelte rettigheter
- Særlig søkelys på forfølgelse på grunn av kristen tro og religionsfrihet/ religiøs intoleranse, «glemte» konflikter og brudd på menneskerettighetene
- Et særlig ansvar for saker som kommer som resultat av henvendelser fra økumeniske organisasjoner eller kirkesamfunn
- Oppfølging av andre kirkelige organers engasjement
- Saker som står sentralt i internasjonale menneskerettighetsorganer, og «tjenligheten» av at kirken uttaler seg blant annet på grunnlag av hvor graverende krenkelsene er.²⁶³

260 Mye av gjennomgangen er hentet fra følgende kilder: Jan-Olav Henriksen, «*For menneskelivets skyld ...*» *Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement* (Nordiska ekumeniska instituttet, 1988); Aarflot, Bisperåd og kirkestyre. *Bispemøtets rolle i den norske kirkestrukturen 1917–1977* (2011); Aud Tønnessen, «*Et trygt og godt hjem for alle?*» *Kirkelederens kritikk av velferdsstaten etter 1945* (Tapir Akademisk Forlag, 2000).

261 Se i *Kirke og Kultur* 92/3 (1987) Kåre Willoch, «Kirkens politiske engasjement», 130–138; Andreas Aarflot, «Skal kirken tale eller tie?», 139–150 og «Replikkeksling mellom Kåre Willoch og Andreas Aarflot», 151–158.

262 Henriksen, «*For menneskelivets skyld ...*» *Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement*.

263 Henriksen, «*For menneskelivets skyld ...*», 111–112. Kjønn- og likestillingsarbeid har også vært en viktig del av Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid, blant annet gjennom tilslutningen til Det økumeniske tiåret 1988–1998 «Kirker i solidaritet med kvinner» (KM 17/90 og KM 15/93).

Hovedlinjene i MKRs engasjement for menneskerettigheter fra 1975, 1983 og senere i utredningen fra 1988 går igjen i gjeldende retningslinjer for Den norske kirkes menneskerettighetsengasjement, vedtatt på Kirkemøtet i 2014: «Den norske kirke og menneskerettighetene» (KM sak 09/14).²⁶⁴ Kriterier for hvilke menneskerettighets saker kirken skal involvere seg i, er i all hovedsak videreført med en del presiseringer og flere tilleggspunkt fra utredningen i 1988 (punkt 7 i vedtaket):

- Der kristen tro brukes for å legitimere menneskerettighetsbrudd, eller der kirken selv står ansvarlig for overgrep
- Henvendelser fra økumeniske organisasjoner som Den norske kirke er medlem av, samt henvendelser fra andre kristne kirker og organisasjoner
- Brudd på urfolks rettigheter
- Saker som glemmes av andre, og ikke er på dagsorden lokalt, nasjonalt og internasjonalt
- Religionsfrihet
- Særlig omfangsrike, grove og sammensatte menneskerettighetsbrudd
- Saker der den norske stat eller andre norske aktører er ansvarlige for menneskerettighetsbrudd
- Geografisk og saklig bredde i det samlede engasjement
- Mulighet for gjennomslag.²⁶⁵

I punkt 4 i 2014-vedtaket finner vi følgende formulering om det internasjonale engasjementet («Menneskerettighetene har en juridisk og en moralsk side»):

Kirken skal holde staten (den juridiske pliktbereren) ansvarlig for å beskytte og oppfylle menneskerettighetene. Maktkritikk og beslutningspåvirkning er aktuelle metoder. Kirken skal også styrke rettighetsholdernes evne til selv å kjempe for sine rettigheter.

Punkt 1 i 2014-vedtaket har en teologisk begrunnelse for menneskerettighetsengasjement. En mer omfattende redegjørelse finnes i kapittel 4 i 2014-utredningen *Sett undertrykte fri!*.²⁶⁶ Her fremgår også bredden av engasjementet i utredningens del II, hvor de tolv kapitlene inkluderer menneskerettigheter og miljø; menneskerettigheter og fattigdom; rettighetsbasert utvikling; urfolksrettigheter; kastediskriminering; kvinner, menn og menneskerettigheter; LHBT og

264 Menneskerettighetsutvalget under Mellomkirkelig råd utarbeidet utredningen *Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene*, som lå til grunn for Kirkemøtets behandling av saken. Utredningen ble anbefalt av KM som grunnlag for videre arbeid i Den norske kirke på feltet. Både utredningen og KMs vedtak er oversatt til engelsk: *Set The Oppressed Free! The Church of Norway and Human Rights* https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/global/2014/dokumenter/menneskerettigheter_innmat_eng_korr2c.pdf [Lest 10.03.2024].

265 Listen ble opprinnelig formulert i 2014-utredningen *Sett undertrykte fri!*, 42–43.

266 *Sett undertrykte fri!*, 27–33. Det er her også relevant å peke på KM sak 12/98, «Arbeid med menneskerettar i Den norske kyrkja», der del II i komiteens innstilling gir en teologisk begrunnelse for menneskerettigheter. Saksfremlegget til komiteen uttrykker det slik: «Menneske er skapte i Guds bilete. Det gjev kvart menneske ein verdi som er der før vår refleksjon over dette. Slik sett kan ingen ta menneskeverdet frå eit menneske, men berre oversjå det eller krenkje det. Samtidig er det sentralt at menneske er skapte av Gud til fellesskap. Eit slikt fellesskap gjeld alle, utan omsyn til eiga deltaking og bidrag. Slik den treeinige Gud er fellesskap og inviterer til fellesskap, slik er også menneske avhengige av fellesskapet med andre menneske. Menneskerettane kan i kristen tyding sjåast som eit historisk og politisk uttrykk for intensjonen om å verne om det likeverdet som er gjeve alle menneske.» Protokoll fra Kirkemøtet 8.–13. november 1998, 95–96.

menneskerettigheter; rettighetene til mennesker med nedsatt funksjonsevne og barns rettigheter.²⁶⁷

Mellomkirkelig råd, med tilhørende utvalg, er det organ i Den norske kirke som følger opp arbeidet med menneskerettigheter. Dette følges eventuelt opp med vedtak i Kirkerådet og på Kirkemøtet. Det menneskerettslige arbeidet er både rettet utover mot internasjonale forhold og innover mot forhold i Norge. Det finnes en rekke forpliktelser som Den norske kirke har i denne sammenheng.²⁶⁸ Mellomkirkelig råd har i dag tre strategier på felt som faller inn under menneskerettighetsarbeidet:²⁶⁹

- «En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred. Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023», vedtatt av MKR 28. april 2021 (MKR sak 21/21).
- «Policydokument om Den norske kirkes arbeid med migrasjon, asylpolitikk og solidaritet med mennesker på flukt», vedtatt av MKR 15. oktober 2021 (MKR sak 34/21).
- «Strategi for Mellomkirkelig råds arbeid for tros- og livssynsfrihet», vedtatt av MKR 5.–7. september 2018 (MKR sak 19/18). Herunder «Plan for besøk fra Den norske kirke 2020-2021».²⁷⁰

267 I tillegg finner vi de tre menneskerettighetsfeltene som er tradisjonelt kjente kirkelige temafelt: Menneskerettigheter og liv/død-spørsmål, menneskerettigheten til religions- og livssynsfrihet og menneskerettigheter og migrasjon.

268 Disse forpliktelsene er blant annet:

- Forpliktelser gjennom medlemskap i økumeniske organisasjoner og i relasjonen til samarbeidspartnere (f.eks. Kirkenes verdensråd, Det lutherske verdensforbund, Konferansen av europeiske kirker, *Churches Commission for Migrants in Europe*, Konferansen av reformerte europeiske kirker (*Conference of Reformed Churches in Europe*), *European Christian Environmental Network*, osv.).
- Forpliktelser som kirken selv velger å gå inn i som del av arbeidet i disse organisasjonene eller gjennom andre samarbeidsrelasjoner (f.eks. oppfølging av *Det økumeniske tiåret mot vold – bygg freden!* som ble lansert i 2001, og arbeidet med *Fredens og Rettferdighetens pilegrimsvandring* fra 2013, samt ledsagere til *Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel* (EAPPI), for å nevne noen av Kirkenes verdensråds langsiktige arbeider som Den norske kirke har forpliktet seg på.
- Forpliktelser gjennom personlige og historiske kontakter og kirke-til-kirke-samarbeid (relasjoner til f.eks. den syrisk-ortodokse kirken i Tyrkia, til den pakistansk-lutherske kirke og til de tre søsterkirkene i henholdsvis Sør-Afrika, Brasil og Jordan og Det hellige land).
- Forpliktelser gjennom partnerskap med eller eierskap i organisasjoner og institusjoner som arbeider med menneskerettigheter (f.eks. Kirkens Nødhjelp, Stefanusalliansen).
- Forpliktelser som ligger i oppfølgingen av kirkelige vedtak og handlingsplaner (f.eks. tidligere nevnte vedtak fra Kirkemøtet: «Den norske kirke og menneskerettighetene» (KM sak 09/14)). Herunder i særlig grad samarbeid med Samisk kirkeråd om kirken og urfolks rettigheter.

269 Det er også verdt å merke seg at de arbeidsfelt som har blitt løftet frem i Mellomkirkelig råd over årene, i mange tilfeller kommer inn i andre sentralkirkelige dokumenter på et senere tidspunkt. I denne sammenheng kan det være verdt å nevne to dokumenter med tyngde i kirkens arbeid: Den norske kirkes «Plan for diakoni» (første gang vedtatt på Kirkemøtet i 2007: KM sak 6.2.1/07), med et tydelig punkt om kamp for rettferdighet (Kap. 4.4 «Kamp for rettferd») og Den norske kirkes visjonsdokument «Mer himmel på jord» (f.eks. for perioden 2019–2021, KM sak 14.1/18), som også har et eget punkt 3 med tittelen «Kirken engasjerer seg i samfunnet».

270 Dette dreier seg om solidaritetsbesøk. Dokumentet er planlagt revidert i 2024.

Ut over disse strategiene har noen av Mellomkirkelig råds forpliktelser de siste årene vært knyttet til medlemskap, representasjon og faglig arbeid i ulike menneskerettighetsfora, initiativ og organisasjoner.²⁷¹

Den norske kirke har gjennom de siste 50–60 årene hatt et bredt engasjement for menneskerettigheter, religions- og livssynsdialog og interreligiøst fredsarbeid. Dette arbeidet har foregått både lokalt, nasjonalt og internasjonalt og er forankret i sentralkirkelige strategier, planarbeid og arbeid i komiteer og utvalg, uttalelser og ressursmateriale.²⁷² Arbeidet har vært både formelt og uformelt, bilateralt og multilateralt.

Nasjonalt arbeid med menneskerettigheter og tros- og livssynsdialog i Norge

Vi skal nå gi en kort fremstilling av hvordan Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid har kommet til uttrykk i kirkens dialogarbeid, da med et særlig fokus på jøder i Norge. For mens kirkens menneskerettighetsengasjement i stor grad skjer i samarbeid med etablerte menneskerettighetsorganisasjoner, gjøres det også et betydelig menneskerettslig arbeid i rammene av det institusjonaliserte dialogarbeidet. Vi vil i denne gjennomgangen legge vekt på interreligiøs dialog, arbeidet for tros- og livssynsfrihet og likebehandling.

271 Noen av de mest sentrale, pågående arbeider er gjennom: Menneskerettighetsfondet (NHRF), Det norske Dalit-solidaritetsnettverk (DSN-Norge) – den norske grenen av *International Dalit Solidarity Network* (Mellomkirkelig råd var også representert i det internasjonale styret for IDSN frem til utgangen av 2023), Oslo-koalisjonen for tros- og livssynsfrihet, *The Nordic Ecumenical Network on Freedom of Religion or Belief* (NorFoRB), Forum for utvikling og miljø (ForUM), *Tax Justice Norge*, Den internasjonale kampanjen for å avskaffe atomvåpen Norge (ICAN), Asylpolitisk forum, NGO-forum for menneskerettigheter, «Tro, håp og forfølgelse»-initiativet for kristne konvertitters troverdighetsvurdering i asylbehandlingen (med et særlig fokus på Iran og iranske konvertitter), Koalisjonen for ansvarlig næringsliv, Global uke mot moderne slaveri (gjennom Norges kristne råd), Rettsferdskonferansen (2018–2022), KVs arbeidsgruppe om urfolks rettigheter, koordinatorfunksjon for dialogprosjekt på Sri Lanka gjennom *National Christian Council of Sri Lanka* (NCCSL) i perioden 2000–2023, kartlegging av muligheten for interreligiøst samarbeidet på Balkan (2017–2022) og Interreligiøst klimanettverk. En oppdatert oversikt over Mellomkirkelig råds og Den norske kirkes menneskerettighetsengasjement finnes blant annet i KM sak 09/21: «Den norske kirkes globale oppdrag» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2021/saksdokumenter/km_09_0_21_den%20norske%20kirkes%20globale%20oppdrag.pdf. Se også vedlegg 1: «Den norske kirkes økumeniske og internasjonale engasjement», https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2021/saksdokumenter/km_09_1_21_vedlegg%201.pdf og vedlegg 2: https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2021/saksdokumenter/km_09_2_21_vedlegg%202.pdf [Alle lest 23.01.2024].

272 Mellomkirkelig råds tre utvalg, Teologisk Nemnd, Menneskerettighetsutvalget og Komiteen for internasjonale spørsmål, er særlig aktuelle her og alle tre har, i ulik grad og med forskjellig inngang til feltet, tematisert menneskerettigheter. Den norske kirke har i tillegg menneskerettighetsbasert planarbeid og vedtak på nasjonalt nivå, jf. de ulike feltene for menneskerettighetsarbeid som finnes beskrevet i *Sett undertrykte fri!* (se samling av plandokumenter og strategier for Den norske kirke: <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/plandokumenter/>). Her kan særlig nevnes «Strategiplan for samisk kirkeliv – livskraftig og likeverdig» (2019–2027), «Mer himmel på en truet jord – Kirkerådets handlingsplan 2022–2024» (KR sak 09/22; denne saken handler om Den norske kirkes arbeid med klima, miljø og bærekraft), «Den norske kirkes plan for diakoni» (særlig kap. 4.4: Kamp for rettferdighet), «Likeverdig tilgjengelighet og tilhørighet – universell utforming av og i kirken» (KM sak 07/23), «Handlingsplan for likestilling, inkludering og mangfold» (KR sak 95/21), «Ny plan for kirkelig undervisning og læring» (særlig kap. 6. Planen inkluderer barns rettigheter og spørsmål knyttet til oppfølging av *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*).

Når det gjelder de konkrete resultatene av dialogarbeidet, finnes det relativt lite dokumentasjon. At deler av dialogene oppstår og foregår uformelt og udokumentert, er en del av dialogarbeidets natur. Til tross for disse begrensningene mener utvalget det likevel er mulig å tegne et overordnet bilde av hvordan tros- og livssynsdialogene i Norge som Den norske kirke har vært og er involvert i, har skjedd i samarbeid med og hatt betydning for norske jøder. Vi vil se nærmere på følgende dialogarenaer:

- Det nasjonale Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) (1996–)
- Religions- og livsnyderforum, uavhengig nettverk administrert av STL (2008–)
- Det lokale Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn i Trondheim (2008–)
- Dialogsenteret Emmaus/Kirkelig dialogsentre Oslo (1991/2010–) og Kirkelig dialogsentre Trondheim (KDT, 2018–)
- «Abrahams barn» mellom Islamsk Råd Norge, Det Mosaiske Trossamfund, Oslo katolske bispedømme (OKB) og Den norske kirke (2011–2016)
- Den bilaterale kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Mellomkirkelig råd for Den norske kirke (1998–)

Oversikten viser at Den norske kirke og de jødiske samfunnene i Norge har møttes og møtes i ulike dialogsammenhenger. I tillegg til den bilaterale dialogen i den nasjonale kontaktgruppen mellom de to trossamfunnene, synes det som om særlig det nasjonale STL og det lokale STL i Trondheim har vært viktige møtepunkter.

Det nasjonal Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL, 1996–)²⁷³

Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL), som ble etablert i 1996, sprang ut av et felles initiativ fra Det Mosaiske Trossamfund, Buddhistforbundet, Islamsk Råd Norge, Human-Etisk Forbund og Alternativt Nettverk (nåværende Holistisk Forbund) om deres rettigheter i forbindelse med religionsundervisningen i skolen. Det var særlig fagets vektlegging av kristendommen i lys av skolens formålsparagraf samt manglende fritaksrett som gav opphav til en organisert protest: «Aksjon livssynsfrihet i skolen». Den norske kirke ved Mellomkirkelig råd har vært medlem i STL helt siden opprettelsen.

STL har i dag 15 medlemmer, hvorav tre er paraplyorganisasjoner,²⁷⁴ mens de øvrige er tros- eller livssynssamfunn. Dette multilaterale samarbeidsorganet driver både med dialog og politisk arbeid for likebehandling i lov og praksis. Dette har vært med på å prege tros- og livssynssamfunnene som er medlemmer i STL, inkludert Den norske kirke.

²⁷³ Gjennomgangen er basert på *Om å være tros- og livssynssamfunn i Norge*, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (2021; utgitt i forbindelse med 25-årsjubileet for STL), https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/STL_jubileumsrapport_21.pdf; Døving, *Å insistere på likebehandling – STL som politisk aktør gjennom 20 år (1996–2016)*, og *STL 1996–2016. En kronike*, Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (2016), <https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/KRONIKE-STL.pdf> [Alle lest 08.03.2024].

²⁷⁴ Norges Kristne Råd, Muslimsk Dialognettverk og Buddhistforbundet.

I vedtektene til STL er formålet firdelt: å fremme gjensidig forståelse og respekt mellom tros- og livssynssamfunn, å arbeide for fremme av likestilling mellom tros- og livssynssamfunn i Norge basert på FNs konvensjoner om menneskerettigheter og Den europeiske menneskerettighetskonvensjon, å arbeide internt og eksternt med sosialetiske spørsmål i et tros- og livssynsperspektiv og å arbeide med tros- og livssynspolitiske spørsmål. STLs arbeid har også vært avgrenset til primært å omhandle norske forhold. På den måten har man konsentrert engasjementet om en norsk kontekst og forøkt å unngå å importere saker eller konfliktstoff fra utlandet.

Uansett størrelse har alle deltagere én stemme, og rådet tilstreber representasjon på samme nivå for alle tros- og livssynssamfunn. Lederrollen går på omgang blant medlemssamfunnene, noe som skal sikre et myndig mangfold og gjensidig ansvar. STL har som mål å ta opp alle tema som er viktige for medlemssamfunnene, inkludert tema som er kontroversielle og krevende. I STLs selvpresentasjon vektlegges ofte flere «suksesskriterier» som grunnlag for STLs posisjon i det norske samfunnet i dag. Blant disse er blant annet konsentrasjonen om norske forhold, at Den norske kirke som majoritetstrossamfunn deltar på samme ledelsesnivå og med samme innflytelse som de andre samfunnene, deriblant Det Mosaiske Trossamfund, og at Human-Etisk Forbund er aktiv i dialogen og bidrar til at dialogens språk er sekulært, menneskerettslig og allment tilgjengelig.

Et eksempel på hvordan ett samfunns særlige anliggender aktiverer andre samfunn gjennom påvirkningsarbeid og en opparbeidet solidaritet, er spørsmålet om forbud mot tildekking av ørene på passbilder og nasjonale ID-kort, som Justis- og beredskapsdepartementet ønsket å innføre i 2019. Dette ville ramme sikker og en del muslimske kvinner med hijab. Muslimske trossamfunn og sikhmiljøene i Norge fikk tydelig støtte fra tros- og livssynssamfunn som selv ikke hadde noen egeninteresse av å argumentere mot forskriften, blant annet Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund.²⁷⁵

I forbindelse med STLs 25-årsjubileum i 2021 uttalte daværende generalsekretær Ingrid Rosendorf Joys (f. 1971) at «ingen andre land i verden kan vise til en tros- og livssynssektor med samme grad av samarbeid og samhold».²⁷⁶ I den norske tros- og livssynsdialogen har STL hatt en tydelig tillitsbyggende funksjon og bidratt til gjensidig solidaritet og forståelse mellom ulike tros- og livssynssamfunn.

275 Forslaget til forskrift gikk bort fra kravet om synlige ører på pass og ID-kortbilde. Se f.eks. *Vårt Land* 2. oktober 2020: «Trossamfunn jubler for regelendring. Nå kan du ha turban på passbildet» [Lest 12.02.2024]. Kirkerådet sier i sitt høringssvar blant annet: «Den norske kirke ser det likevel som viktig å bidra til å vurdere helheten i de reguleringer som berører uttrykk for tros- eller livssynstilhørighet i offentligheten. Dette inkluderer synlige tegn på trostilhørighet. Den norske kirke har mange bilaterale relasjoner til andre tros- eller livssynssamfunn nasjonalt, regionalt og lokalt, samt at kirken er medlem i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. Gjennom kontakt med andre tros- og livssynssamfunn ser vi konsekvensene av reguleringer som bl.a. berører klesplagg som uttrykker tilhørighet til en tro eller et livssyn. ... Kirkerådet stiller seg med dette bak Unge Sikhers og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn sine høringssvar. Unge Sikhers høringssvar ivaretar også religionsfriheten i EMK, utdyper ulike argumenter grundig og har konstruktive forslag til løsninger som også gir trygg, rask og mer presis identifisering.» Høringssvar datert 3. juni 2019: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing-ny-forskrift-om-pass-og-nasjonalt-id-kort/id2631484/Download/?vedleggId=fa33c765-bb82-43fb-ab01-843c6cfd65ce> [Lest 12.02.2024].

276 Ingrid Rosendorf Joys: «Sesong for å fikse ting som ikke er ødelagt»: <https://stl.no/nyheter/sesong-for-a-fikse-ting-som-ikke-er-odelagt/> [Lest 17.02.2024].

Religions- og livssynslederforum, uavhengig nettverk administrert av STL (2008 –)

I 2008 ble det etablert et Religions- og livssynslederforum, for kontakt og mer overordnet samtale mellom medlemssamfunnenes toppledere. Dette lederforumet administreres av STL, men fungerer som et uavhengig nettverk. Selv om dialogen er forankret i et menneskerettslig språk, tar forumet også opp teologiske tema.

I en uttalelse fra Religions- og livssynslederforum i etterkant av Hamas' terroraksjon mot Israel 7. oktober 2023 poengterte lederforumet sin rolle i å bidra til å bygge et livssynsåpent samfunn og et uenighetsfellesskap i Norge. Når det gjaldt den konkrete situasjonen, fremhevet de at «[v]i står sammen om retten til liv», «tar avstand fra drap og bortføringer», «har ofrene og de berørte på begge sider i våre tanker», og at situasjonen ikke måtte få ødelegge for fellesskapet og dialogarbeidet i Norge.²⁷⁷

I en oppfølgende uttalelse 30. oktober la lederforumet særlig vekt på at den aktuelle situasjonen på Gaza, Vestbredden og i Israel ikke må bidra til polarisering, jødehat og muslimhat.²⁷⁸ Dialogarbeidet ble ytterligere intensivert i november 2023 da jødiske, kristne og muslimske ledere, inkludert unge voksne, var sammen i to døgn for å snakke om hvordan krigen i Israel og Palestina påvirket forholdene i Norge. Dette samarbeidet tydeliggjør hvilken rolle lederne i tros- og livssynssamfunnene kan ha i den norske offentligheten, også når akutte situasjoner oppstår.

Det lokale STL Trondheim (2008–)²⁷⁹

Det finnes i dag 15 uavhengige lokale og/eller regionale samarbeidsråd som samarbeider med det nasjonale STL, som bistår lokale dialoggrupper med kompetanse og veiledning. I STL Oslo²⁸⁰ er Det Mosaiske Trossamfund representert, mens Det jødiske samfunn i Trondheim er medlem i STL Trondheim.

STL Trondheim ble opprettet i 2008 og presenterer seg som en møteplass som fremmer fredelig livssynsmessig og kulturelt samvirke. Den norske kirke og Det jødiske samfunn i Trondheim er to av totalt 17 medlemssamfunn, hvor mange av kontaktpersonene er religiøse ledere. STL Trondheim arrangerer halvårslige forumsamlinger, hvor man diskuterer tema som «innenforskap og utenforskap», «livssyn og avstand» (i lys av pandemien), misjon, mening, endring og det livssynsåpne samfunn. De organiserer også dialogkafé under Olavsfestdagene, med debatter om tema som tillit, rettferdighet og den norske kulturarven. Videre arrangerer STL Trondheim filmvisninger, diskusjonskvelder om religion, kunst og vitenskap og ulike møter mellom medlemssamfunnene. Den 22. juli 2021 arrangerte de en markering på Vestfrontplassen, kalt «Et livssynsmangfoldig samarbeid om håp, refleksjon, tilbakeblikk, framtid, bønn og samhold». I forbindelse med ulike terrorangrep viser medlemssamfunnene sin solidaritet med dem som er rammet.

277 «Uttalelse fra Religions- og livssynslederforum om situasjonen i Israel og Palestina», 10. oktober 2023. <https://stl.no/nyheter/uttalelse-fra-religions-og-livssynslederforum-om-situasjonen-i-israel-og-palestina/> [Lest 17.02.2024].

278 «Uttalelse fra Religions- og livssynslederforumet i STL», 30. oktober 2023. <https://stl.no/nyheter/uttalelse-fra-religions-og-livssynslederforumet-i-stl/> [Lest 17.02.2024].

279 Denne gjennomgangen er basert på STLs nettsider (<https://stltrondheim.no>) og samarbeidsrådets Facebook-profil («Samarbeidsrådet for tros- og livssynsamfunn, Trondheim»).

280 STL Oslo ble formelt etablert 21. oktober 2021.

STL Trondheim arbeider for gjensidig respekt og likebehandling mellom medlemssamfunnene. De ønsker å bidra til å synliggjøre mangfoldet av religioner og livssyn i Trondheim og fremhever hvordan kontakt mellom medlemssamfunnene kan bringe forståelse og fremme inkludering. Deltagerne blir kjent med hverandre og hverandres religiøse høytider og tradisjoner, utforsker andre med ulik religiøs tilhørighet og arbeider utadrettet med felles prosjekter som angår tros- og livssynsamfunnene og storsamfunnet. Slik ønsker denne lokale dialoggruppen å forebygge og dempe mulige konflikter, og de ser seg også som en ressurs for offentlige myndigheter, skoler, institusjoner og organisasjoner.

Dialogsenteret Emmaus/Kirkelig Dialogsenter Oslo (1991/2010–) og Kirkelig Dialogsenter Trondheim (2018 –)²⁸¹

Den norske kirke driver også dialogarbeid gjennom egne dialogsentre. Dialogsenteret Emmaus ble opprettet i 1991, og fra 2010 videreført gjennom Kirkelig Dialogsenter Oslo. I dag finnes det slike sentre også i Bergen (2011–), Stavanger (2012–), Drammen (2018–), Trondheim (2018–) og et søstersenter i Dialogforum Østfold (2015–), som ikke er et kirkelig senter, men et forum som ulike kristne og muslimske trossamfunn eier sammen. Dialogsentrene er ressurs- og kompetansesentre som bistår menigheter, skoler og lokalsamfunn i arbeidet med tros- og livssynsdialog. Til forskjell fra STL er dialogsentrenes virksomhet forankret i Den norske kirke og drives i samarbeid med Areopagos og de enkelte bispedømmene i tillegg til lokale samarbeidspartnere.

I materialet fra Kirkelig Dialogsenter Oslo er det ikke konkrete henvisninger til jødedom og jøder i Norge. Men i egenskap av å ha både et lokalt og nasjonalt ansvar utgav Kirkelig Dialogsenter Oslo, i samarbeid med Mellomkirkelig råd, i 2013 ressursheftet «*Homo-hore-jøde-terrorist-svarting*» – *Sier vi*.²⁸² Dette materialet ble utarbeidet etter at Det Mosaiske Trossamfund hadde utfordret Den norske kirke gjennom kontaktgruppen på hva den gjør i sin egen undervisning overfor (konfirmant-) ungdommer når det gjelder bruk av skjellsord og reproduksjon av fordommer mot minoriteter i Norge. Ressursheftet retter seg særlig mot konfirmanter og ungdommer som har tilknytning til Den norske kirke, men materialet har også blitt brukt av DMT både i undervisning som forbereder de unge på *bat mitzvah* og *bar mitzvah*, og i arbeidet med Jødiske veivisere. Ressursheftet har et hovedfokus på antisemittisme, samtidig som fenomenet ses på som en del av et større holdningsskapende arbeid mot rasisme og fordommer, særlig islamofobi og antisiganisme.

Forskerne Hannah Strømmen og Ulrich Schmiedel har pekt på hvordan ressursheftet vektlegger en kirkelig selvkritikk med tanke på hvordan bibelbruk, teologiske formuleringer og kristendommens historie har fått nedslag i dagsaktuelle uttrykk for antisemittisme, muslimfiendtlighet og rasisme mot rom.²⁸³

Kirkelig Dialogsenter Oslo er medeier i prosjektet Dialogpilotene.²⁸⁴ Dette er et holdnings- og utdanningsprosjekt, som retter seg mot arbeid i skoler, institusjoner

²⁸¹ Gjennomgangen er basert på selvpresentasjon av de kirkelige dialogsentrene og Dialogforum Østfold slik den foreligger på <https://kirkeligdialogsenter.no/> og <https://dialogforumostfold.no/> [Lest 12.12.2023].

²⁸² Heftet kom i revidert og utvidet utgave i 2021 og som nettressurs i 2023.

²⁸³ Hannah Strømmen og Ulrich Schmiedel, *The Claim to Christianity. Responding to the far right* (SCM Press, 2020).

²⁸⁴ Opprettet i 2015, sammen med Human-Etisk Forbund Oslo og moskeene Tauheed Islamic Centre, Minhaj-ul-Quran International Norge og Islamic Cultural Centre Norway.

og organisasjoner, og som har som formål å forebygge utenforskap, intoleranse, konflikter og ekstreme holdninger. Dialogpilotstudiet drives i samarbeid med Det teologiske fakultet, UiO. Denne dialogutdannelsen står i en trosbasert dialogtradisjon («faith-based tradition»), der deltagerne ikke representerer tros- eller livssynssamfunnet de tilhører, og der dialogen baseres på hva de erfarer religionen eller livssynet betyr i deres hverdag og i store begivenheter i livet. Vi vil drøfte denne dialogmodellen nærmere i kapittel 11.

Abrahams barn/Abrahams Forum²⁸⁵

I 2011 ble det etablert en nasjonal trepartsdialog mellom jøder (Det Mosaiske Trossamfund), muslimer (Islamsk Råd Norge, IRN) og kristne (Mellomkirkelig råd og Oslo katolske bispedømme). Dialoggruppen fikk navnet *Abrahams barn*. Gruppens formål var å formalisere og styrke den allerede eksisterende dialogen mellom jødiske, kristne og muslimske ledere i Norge og skape et forum, hvor den tillitsbyggende samtalen også kunne åpne opp for en nødvendig kritisk samtale om de spenninger som eksisterte mellom jøder, kristne og muslimer i Norge og internasjonalt. I dialoggruppen var de ulike religiøse gruppene i stor grad representert av personer i leder- eller andre sentrale posisjoner.

Gruppen delte orienteringer om aktiviteter fra de enkelte trossamfunnene, men drøftet også saker de samarbeider om, som f.eks. halal- og koshermat i DMT og IRNs tilfelle. Gruppen hadde også en lengre samtale hvor de ulike trossamfunnene tematiserte omtalen av «den religiøse andre» i egen tradisjon.

I gruppens møtevirksomhet var det en pågående samtale om antisemittisme, rasisme og muslimfrykt, samt «hvordan snakker vi om hverandre?». Innen rammen av dette foretok gruppen en delegasjonsreise til Israel og Palestina i 2013. For denne reisen var «Det overordnede formålet [...] å se nærmere på konflikten og dens konsekvenser i fellesskap, for om mulig å kunne bidra til å bygge ned noen spenninger mellom jøder, kristne og muslimer i Norge, eventuelt også i Midtøsten».²⁸⁶ Det var ikke et mål å komme frem til en felles forståelse av konflikten eller virkeligheten, men et ønske om å utforske måter å snakke om konflikten på som ikke bygget opp under eller bidrog til hat og stereotyper, antisemittisme eller islamofobi. Under besøket ble det klart at situasjonen og konflikten i Israel og Palestina ble vurdert ulikt av delegasjonsdeltagerne og skapte kontroverser om ulike tema.²⁸⁷ Store deler av det planlagte felles oppfølgingsprosjektet ble avlyst, og intensjonen om å arrangere en seminarserie de to påfølgende årene, der gruppen skulle diskutere tema fra reisen, ble ikke fulgt opp. Turen sammenfalt i tid med den økende interne konflikten i IRN mellom generalsekretær og styret, og IRN deltok ikke på oppfølgingsmøtet som MKR og DMT arrangerte etter reisen. Dermed ble ikke målene med reisen oppnådd slik man hadde tenkt seg på forhånd. Rapportene fra de ulike deltagerne går i ulike retninger og viser blant annet til det som ble oppfattet å være skjevheter i programmet og ulike forutsetninger fra deltakerne. Blant annet hadde ingen av de muslimske deltagerne vært i området før til forskjell fra de jødiske og kristne.

285 Denne gjennomgangen er basert på foreliggende protokoller fra møtene i «Abrahams barn».

286 «Rapport fra jødisk-kristen-muslimsk delegasjonsreise til Israel og Palestina 4.–10. februar 2013». Rapport nr. 29/2013. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2013/sakspapirer%20onovember/mkr%2032_04_rapport%20fra%20reise%20abrahams%20barn.pdf [Lest 12.03.2024] 1.

287 Se «Rapport fra jødisk-kristen-muslimsk delegasjonsreise til Israel og Palestina 4.–10. februar 2013».

Erfaringene under reisen og i etterkant var medvirkende til at møtevirksomheten opphørte i 2016, etter at to oppfølgingsmøter var blitt avholdt. Det fremgår ikke klart fra referater eller andre dokumenter hvorfor møtene sluttet, men ulike forståelser av konflikten i Israel og Palestina var sannsynligvis medvirkende, sammen med blant annet den daværende konflikten i IRN.²⁸⁸

Trepartsdialogen og delegasjonsreisen viser at det var godt kjent at situasjonen i Israel og Palestina påvirket relasjonen mellom jøder, kristne og muslimer i Norge, og at det var stor vilje til å prøve å gjøre noe med dette blant de muslimske, jødiske og kristne lederne. Samtidig viser også delegasjonsreisen at møtet med situasjonen i Israel og Palestina genererte større frustrasjon og sterkere følelser enn man hadde regnet med på forhånd.

Kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Mellomkirkelig råd²⁸⁹

Gjennom Mellomkirkelig råd er Den norske kirke engasjert i ulike bilaterale kontaktgrupper med andre tros- og livssynssamfunn.²⁹⁰ Én av disse har vært Kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund (DMT) og Mellomkirkelig råd (MKR). Som omtalt i kapittel 3, bad Kirkemøtet i 1995 MKR om å ta initiativ til en dialog med DMT, og dette resulterte i at den bilaterale kontaktgruppen formelt ble opprettet i 1998.

I kontaktgruppen har både Den norske kirke og DMT vært representert ved både ansatte og frivillige. Sammensetningen har endret seg i løpet av de årene kontaktgruppen har vært virksom. Fra Den norske kirkes side har deltagerne stort sett vært ansatte i kirken eller personer med mye kompetanse på jødedom eller dialogarbeid.

Det finnes protokoller fra en del av møtene i kontaktgruppen. Disse viser at det har vært varierende møtefrekvens fra det første møtet i 1998 og frem til det siste i januar 2016. Protokollene viser videre at kontaktgruppen var en arena for å formidle kunnskap til Den norske kirke om og forståelse for DMTs virksomhet og norske jøders hverdagsutfordringer. I en stor del av sakene fikk Den norske kirke informasjon og kjennskap til minoritetserfaringer fra DMT, som kirken så kunne gi sin religionspolitiske støtte til, f.eks. religiøse minoriteters vanskeligheter med det nye kristendomsfaget, undervisning i jødedom på lærerutdanningen ved høyskoler, mindretallet i jødebyrået (fra 1997), omskjæring, slakting (*sjekting/schächting*), tilgang til koshermat i offentlige institusjoner, ekteskapslovgivning, tverreligiøse familier, samt formalisering av en lokal gruppe i Trondheim.

Kontaktgruppen engasjerte seg også mot frifinnelsen av Tore Tvedt (f. 1943) i Borgarting lagmannsrett i 2007. Tvedt var tiltalt etter rasismeparagrafen for grov antisemittisk hatretorikk. Høyesterett opphevet senere frifinnelsen i lagmannsretten. Andre saker kontaktgruppen engasjerte seg i, var den rettslige oppfølgingen etter skytingen mot synagogen i 2006, undersøkelsen om antisemittisme i Oslo-skolen (2011), 70-årsmarkering av deportasjonen av

288 Islamsk Råd Norge gikk gjennom krevende interne prosesser, som til slutt resulterer i splittelse i de muslimske miljøene (Muslimsk Dialognettverk etableres i 2017), og i samme periode først en pause fra STL (2017) og deretter utmelding (2018).

289 Denne gjennomgangen er basert på foreliggende protokoller fra kontaktgruppens møter.

290 Kontaktgruppen mellom Human-Etisk Forbund og Mellomkirkelig råd for Den norske kirke (2014–), Kontaktgruppen mellom Islamsk Råd Norge og MKR (1993–), Kontaktgruppen mellom Muslimsk Dialognettverk og MKR (1993/2019–) og Kontaktgruppen mellom Buddhistforbundet og MKR (fra 1995 som Dialoggruppen mellom Karma Tashi Ling buddhistsamfunn og Dialogsenteret Emmaus, og fra 2011 mellom Buddhistforbundet og Mellomkirkelig råd).

norske jøder (2012), jødeparagrafen (2012) og grunnlovsjubileet (2014). Gruppen diskuterte også etiske spørsmål om f.eks. eutanasi, vern av skaperverket og menneskerettigheter (Oslo-konferansen i 1998 i forbindelse med markeringen av 50 år for menneskerettighetene).

Kontaktgruppen diskuterte også mer kontroversielle spørsmål, som f.eks. kristne misjonsforståelser og situasjonen i Israel-Palestina. Men heller ikke i disse spørsmålene var gruppens arbeid preget av bare uenighet. I 1998 ga kontaktgruppen en støtteerklæring til 50-årsfeiring av staten Israel, og i 2008 refereres det til at et medlem fra DMT deltok på bønneuke for fred for Jerusalem i en menighet i Den norske kirke, som medlemmet opplevde som positivt. I forlengelsen av lanseringen av Kairosdokumentet i 2010 diskuterte kontaktgruppen spørsmålet om hvordan MKR forholder seg til boikott av Israel.

Det siste møtet i kontaktgruppen fant sted i januar 2016, og i mai 2021 skrev rabbiner Joav Melchior (f. 1978) i et avisinnlegg i *Vårt Land* at DMT ønsket å legge dialogen på is.²⁹¹ Melchior oppgav Kairosdokumentet, BDS og Den norske kirkes medvirking i Kirkeuka for fred i Palestina og Israel som årsaker til dette, og særlig kirkens kommunikasjon om konflikten mellom israelere og palestinere. Den norske kirke meldte tilbake at man ønsket å fortsette dialogen.

Bruddet i kontaktgruppen har generert ulike forklaringer ut over det Melchior selv skriver i sine innlegg i *Vårt Land*.²⁹² Utvalget har ikke hatt mulighet til å undersøke disse, men konstaterer at tilliten hos ledelsen i DMT til sentrale personer i Den norske kirke har blitt svekket som følge av hvordan disse personene har kommunisert rundt Israel-Palestina-konflikten. Som vi kommer tilbake til i kapittel 13, vil det være nyttig om kontaktgruppens arbeid blir undersøkt nærmere, blant annet for å vurdere om det var noe ved gruppens arbeid som kunne ha vært gjort annerledes for å unngå tillitsbruddet, eller om dette lå utenfor kontaktgruppens kontroll.

Protokollene tyder på at målet for kontaktgruppen ikke har vært å artikulere enighet, men søke kontakt, støtte, respekt og fellesskap. Det har dreid seg om å bekrefte og beskytte religiøse tradisjoner på gruppenivå, sikre plass til forskjellighet og skape en møteplass for informasjon, oppklaring og drøfting av uenigheter. Utvalget ser ikke at dette behovet har blitt mindre de siste årene.

I juni 2023 ble det gjennomført en kollokvie mellom Det Mosaiske Trossamfund og Den norske kirke om ulike forståelser av antisemittisme. Deltagelsen var bred fra begge sider og inkluderte både ledere og unge voksne. Kollokvien hadde et uttrykt felles ønske om å forstå og diskutere nye former for antisemittisme, blant annet i tilknytning til Israel-Palestina-konflikten, og det deltok eksterne innledere fra både HL-senteret og *Anti-Defamation League*. En oppfølging og fordypning av første kollokvie ble avtalt, men utsatt av Det Mosaiske Trossamfund etter Hamas' og Islamsk Jihads terrorangrep i Israel 7. oktober.

291 Joav Melchior, «Biskopene heller bensin på hat-bålet», *Vårt Land* 21. mai 2021. Se utdrag av Melchiors innlegg i forrige kapittel.

292 I tillegg til innlegget referert til i forrige fotnote, skrev Joav Melchior også innlegget «Brobygging krever forståelse», *Vårt Land* 4. juni 2021.

Jødisk religiøs praksis og Den norske kirke: Religionsfrihet versus andre rettigheter

Omskjæring (*brit milah*)

De siste årene har det både i Norge og internasjonalt vært fremmet krav om at muslimske og jødiske tradisjoner med rituell omskjæring av guttebarn (hebr. *brit milah*) må forbys og utsettes til barnet er blitt 15 år og har nådd religiøs myndighetsalder. Debatten har blant annet handlet om hvor langt foreldreretten går i møte med irreversible kroppslige inngrep. Ifølge jødisk tradisjon vil ikke guttebarn kunne defineres som jøder før etter *brit milah*, som vanligvis skjer åtte dager etter fødsel. Fra jødisk hold har det vært argumentert med at et krav om en endring og forbud mot en sentral religiøs praksis som *brit milah* utvilsomt vil være en eksistensiell trussel for jødisk liv i Norge. Det har også blitt hevdet at krav om forbud vitner om manglende forståelse for betydningen av religiøs praksis, identitet og tradisjon og kan ses som uttrykk for en generell antireligiøs tendens. Mellomkirkelig råd støttet innvendingene fra Det Mosaiske Trossamfund og Islamsk Råd Norge mot et forbud da Helse- og omsorgsdepartementet i 2011 hadde et forslag til lovregulering av rituell omskjæring av gutter på høring:

MKR erkjenner at både trosfriheten og foreldreretten er rettigheter som må veies opp mot andre rettigheter, i dette tilfellet barnets rettigheter, men er av den oppfatning at foreldreretten og retten til å oppdra barn i samsvar med egen religiøs tradisjon i dette tilfellet vil veie tyngst, slik at et evt. forbud [mot omskjæring] høyst sannsynlig ville vært i strid med EMK [Den europeiske menneskerettskonvensjonen]. Ut fra et trosfrihetsanliggende mener derfor MKR at det er viktig at rituell omskjæring av gutter reguleres på ansvarlig vis i Norge.²⁹³

DMT har kommunisert at MKRs støtte i denne saken er viktig, noe blant annet rabbiner Joav Melchior uttrykte overfor utvalget på møte 28. april 2022. Utvalget mener det er grunn til å forvente at Den norske kirke fortsatt vil stå sammen med norske jøder og muslimer dersom forbud mot rituell omskjæring av guttebarn igjen skulle bli aktualisert.

Sjekting (*schächting*)

En viktig del av jødisk, religiøs praksis, og grunnlaget for å kunne overholde kosherforskrifter, er *sjekting*. Dette er en slaktemetode som innebærer at dyr avlives uten forutgående bedøvelse, og den er derfor kontroversiell ut fra enkelte moderne forestillinger om dyrevern. Sammen med Sverige, Belgia og Sveits er Norge et av få land i Europa som i dag har forbud mot sjekting.

Som vist i kapittel 3, ble det norske forbudet innført i 1929. Den offentlige debatten frem mot innføringen av loven tok utgangspunkt i økt fokus på dyrevern, men ble etter hvert en arena for sterk antisemittisk retorikk. Fra kirkelig hold insisterte biskopen i Oslo, Johan P. Lunde, på at jødene ikke hadde noen religiøs begrunnelse for sjekting, og oppfordret dem til å slutte med sin vantro. Politimesteren i Aker kalte jødene for umoralske og usedelige og kategoriserte dem sammen med

²⁹³ Se «Høringssvar fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke på høringsnotat om rituell omskjæring av gutter», 14. september 2011, https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/for-medarbeidere/horingsuttalelser/rituell_omskaering_09_2011.pdf [Lest 12.01.24]. Kirkerådet gjentar også MKRs standpunkt i sitt høringssvar til NOU 2013:1 *Det livssyns åpne samfunn*.

prostituerte.²⁹⁴ Under realitetsbehandlingen i Stortinget uttalte Jens Hunseid (1883–1965), representant for Bondepartiet og senere statsminister: «Vi har ingen forpliktelse til å utlevere våre husdyr til jødernes grusomheter, vi har ikke invitert jødene hit til landet, og vi har ingen forpliktelse til å skaffe jødene dyr til sine religiøse orgier.»²⁹⁵ I kampen mot å innføre et forbud mot sjetking fikk Det Mosaiske Trossamfund støtte fra blant andre veterinærene og Fridtjof Nansen (1861–1930).

Forbudet ble vedtatt med stort flertall og er i dag en del av Loven om dyrevelferd.²⁹⁶ Selve ordlyden er i dag nærmest identisk med den som ble vedtatt i 1929. Forbudet inneholder ikke referanser til jøder eller rituell slaktning, men historiker Andreas Snildal (f. 1984) argumenterer for at loven må ses i sammenheng med debatten som ledet opp til den, og at den «er et produkt av mellomkrigstidens syn på jøder mer enn av reelle dyrevernhensyn».²⁹⁷

I dag må Det Mosaiske Trossamfund importere kosherkjøtt fra utlandet, noe som enkelte dyremiljøer også ønsker å forby. Det Mosaiske Trossamfund har gjentatte ganger bedt om å få dispensasjon fra forbudet mot slaktning av dyr uten bedøvelse, delvis begrunnet i lovens antisemittiske forhistorie og delvis forankret i prinsippet om religionsfrihet.

Utvalget vil legge til at norske samer får unntak fra forbudet i sin tradisjonelle slaktning av reinsdyr, noe som styrker mistanken om usaklig forskjellsbehandling av jødisk tradisjon. Utvalget er glad for at Kirkerådet, i sitt høringsvar på *NOU 2013:1 Det livssyns åpne samfunn*, argumenterte for et unntak for slakt uten bedøvelse nettopp for å imøtekomme jødernes behov for kosher-slakt. Dette til forskjell fra *NOU 2013:1*, som foreslo at dagens importmulighet var tilstrekkelig for norske jøder:

Kirkerådet er enig i dagens generelle påbud om bedøvelse før slakt, men mener ut fra en helhetsvurdering at det bør innføres et spesifikt unntak for rituelt basert slakt for å imøtekomme matforskrifter til religiøse minoriteter, i denne sammenheng særlig jøder. ... Kirkerådet støtter derfor ikke [Stålsett] utvalgets konklusjon om at det er tilstrekkelig å videreføre dagens praksis, og mener at det ikke er tilstrekkelig grad har tatt hensyn til religionsfriheten og ikke-diskrimineringsprinsippet.²⁹⁸

Helligdager

Den 1. januar 2021 trådte ny lov om tros- og livssynssamfunn i kraft. Loven fullfører skillet mellom stat og kirke og har som formål å understøtte tros- og livssynssamfunn og legge til rette for et livssynsåpent samfunn. I dag er det tolv offentlige fridager i den norske kalenderen, hvorav ti av disse er kristne hellig- og høytidsdager. Det er gode argumenter for at denne praksisen videreføres: Norge

294 Snildal, *An Anti-Semitic Slaughter Law?*, 210–226.

295 Oskar Mendelsohn, *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*. Her sitert etter nyutgivelsen i Forlaget Press (2019), 434.

296 Lov om dyrevelferd, paragraf 12: «Dyr som eies eller på annen måte holdes i menneskelig varetekt, skal bedøves før avliving. Bedøvningsmetoden skal gi bevissthetstap, og dyret skal være bevisstløs fra avlivingen påbegynnes og til døden inntrer.»

297 Andreas Snildal, «En antisemittisk slaktelov», *Vårt Land* 18.06.2014. <https://www.vl.no/meninger/verdebatt/2014/06/18/en-antisemittisk-slaktelov/> [Lest 12.03.2024].

298 Høringsuttalelse til NOU 2013:1 *Det livssyns åpne samfunn* fra Kirkerådet, 30.09.2013, 20–21. https://www.regjeringen.no/contentassets/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef0e4/338-kirkeradet-for-den-norske-kirke_.pdf?uid=Kirkeradet_for_Den_norske_kirke [Lest 12.03.2024].

har en lang kristen kulturarv; flertallet av befolkningen er medlemmer i Den norske kirke eller andre kristne trossamfunn, men også fordi felles fridager er viktige fellesskapsarenaer.

Samtidig må det være et grunnleggende prinsipp at lovverket sikrer tros- og livssynsminoriteters rett til å praktisere sin religion på egne premisser. I dagens lovverk er dette ordnet slik at man har rett til opptil «to selvvalgte dager hvert år i forbindelse med høytider etter sin religion» (Lov om tros- og livssynssamfunn, paragraf 18). Prinsippet er at disse selvvalgte fridagene erstatter andre, noe som betyr at man ikke får flere fridager enn andre.

Både Det Mosaiske Trossamfund og andre religiøse minoriteter har påpekt at to selvvalgte fridager ikke alltid er tilstrekkelig til at man kan overholde sine religiøse forpliktelser i forbindelse med helligdager og høytider. Det har vært påpekt at dette kan være brudd på menneskerettighetene, prinsippet om likebehandling og den grunnlovsforankrede retten til fri religionsutøvelse.

Utvalget viser til at Kirkerådet i sitt hørings svar til *NOU 2013:1 Det livssyns åpne samfunn*, argumenterte for at to dager var for lite, i motsetning til *NOU 2013:1*:

Kirkerådet erfarer gjennom sine dialoger med ulike tros- og livssynssamfunn at mer fleksible ordninger om fri under religiøse høytider, er noe som nettopp betyr mye for mange minoriteter. Dagens ordning er etter Kirkerådets mening en reell begrensning av religionsutøvelsen til mennesker tilhørende alle andre religioner enn kristendommen. Kirkerådet deler derfor ikke [Stålsett]utvalgets konklusjon, og vil heller argumentere for å utvide dagens ordning med noen dager.²⁹⁹

En historisk gjennomgang av Bispemøtets og Mellomkirkelig råds menneskerettighetsarbeid i Israel og Palestina

Etter å ha sett på hvordan Den norske kirke har arbeidet med menneskerettigheter i en norsk kontekst med tros- og livssynsdialog, særlig i relasjon til norske jøder, vil vi i kapitlets siste del se på hvordan Den norske kirkes menneskerettighetsarbeid i Israel og Palestina har vokst frem og utviklet seg de siste 70 årene. Vi vil avslutningsvis også gi en kort vurdering av omfanget av dette arbeidet.

I 1956 finner vi den første uttalelsen fra Bispemøtet etter andre verdenskrig om utenrikspolitiske spørsmål (sak 01/56: «Situasjonen i Ungarn og Midt-Østen»), som omhandler Sovjetunionens intervensjon i Ungarn og Suezkrisen.³⁰⁰ Neste gang Bispemøtet uttaler seg om internasjonale spørsmål er i 1963 (sak 15/63) om «Sør-Afrikas rasepolitikk».³⁰¹ Menneskerettighetssituasjonen i Sovjetunionen, Midtøsten og Sør-Afrika får økt oppmerksomhet i de kirkelige rådene de påfølgende tiårene.

299 Høringsuttalelse til NOU 2013:1 *Det livssyns åpne samfunn* fra Kirkerådet, 30.09.2013, 15.

300 Uttalelsen har følgende ordlyd om situasjonen i Midtøsten: «Biskopene som nettopp er samlet til årets Bispemøte, vender seg i dagens dypt alvorlige situasjon til vår kirkes menigheter. [Først om situasjonen i Ungarn ...]. Og samtidig er vi fulle av bekymring over de maktskritt som i Midt-Østen er blitt gjort utenom og i strid med F.N.'s prinsipper og bestemmelser» (BM sak 01/56).

301 Dette skjer i en henvendelse til den norske regjering, hvor biskopene sier at de «... er kjent med den vanskelige rasemessige situasjon i Sør-Afrika. Vi ser ikke bort fra de positive tiltak som landets regjering [den sør-afrikanske regjering] og kirker har satt ut i livet, men må dypt beklage at Apartheid-politikken – stikk i strid med kristent grunnsyn – setter stadig større skille mellom rasene og fører til økende voldspolitik. ... De norske biskoper ønsker å henstille til Sør-Afrika-Sambandets regjering at den lar det kristne syn på menneskeverdet – med brorskapstanken og kjærlighetsbudet om å elske sin neste som seg selv – føre til en radikal kursendring og omlegging av hele sin rasepolitikk før det er for sent» (BM sak 15/63).

Et tydeligere engasjement knyttet til menneskerettigheter i Midtøsten, herunder Israel og Palestina, viser seg utover på 1970-tallet gjennom arbeidet til Mellomkirkelig råd og utvalgene Komiteen for internasjonale spørsmål (KISP) og komiteens Menneskerettighetsutvalg (MRU). Som vist i kapittel 3, behandler Bispemøtet i 1977 saken «Om holdningen til Israel som folk og stat», hvor Bispemøtet anerkjenner det jødiske folks tilhørighet til landet og tar avstand fra antisjonisme. Engasjementet i Den norske kirke for palestinere vokser i tråd med den større endringen i norsk opinion på denne tiden. Våren 1998 gjennomfører Mellomkirkelig råd en delegasjonsreise til Midtøsten med mandat til å finne ut mer om samarbeid med kirkene i regionen. Rapporten fra reisen inngår i bakgrunns materialet i Mellomkirkelig råds behandling av en «Midt-Østen policy» (MKR sak 22/98), der det konstateres at den voksende interessen for palestineres sak ikke hadde ført til økt fokus på kristne palestinere og de kristnes nærvær i området.³⁰²

I 1998 besluttet Mellomkirkelig råd å utarbeide en egen Midtøsten-strategi. Den dekker Israel, de palestinske selvstyreområdene, Jordan, Libanon, Syria, Tyrkia og Egypt. Målsettingen var å bidra til å styrke et levende kristent nærvær i regionen, og man definerte tre satsningsområder: Økumenisk samarbeid innen regionen, religionsdialog og religionsfrihet i regionen og til slutt Jerusalem-spørsmålet.³⁰³

Under delegasjonsreiser vinteren 1997 og våren 1998 ble det etablert forbindelser til den armensk-ortodokse kirke i Libanon, de koptiske kristne i Egypt, de syrisk-ortodokse i Tyrkia, samt de palestinske kristne. Menneskerettighetsarbeid i regionen var krevende, og strategien ble derfor at man, i samforståelse med *Middle East Council of Churches* (MECC), støttet virksomheter som arbeidet uavhengig av MECC: «Det norske MR-fondet bør ses på som et viktig instrument for kanalisering av midler til MR-organisasjoner i andre deler av regionen enn kun palestinske områder.»³⁰⁴

Bispemøtets og Mellomkirkelig råds engasjement i Midtøsten og i Israel og Palestina var også forankret gjennom arbeidet til Kirkens Nødhjelp (KN) og Det lutherske verdensforbund (LVF).³⁰⁵ KN var blitt engasjert i hjelpearbeid for palestinske flyktninger i Jordan og Syria, og Augusta Victoria-sykehuset i Øst-Jerusalem ble støttet gjennom LVF allerede fra 1952.³⁰⁶ I sin bok om Kirkens Nødhjelp skriver Aud Tønnessen (f. 1964) at det var krevende å få gjennomslag for andre narrativer enn det israelske i norske medier, og at det frivillige hjelpearbeidet ble et av få steder hvor en alternativ stemme kunne høres. Til tross for det lange nærværet i regionen var KN likevel ikke noen aktiv stemme i den norske debatten om Israel og Palestina. «Det skjedde først på 2000-tallet», påpeker Tønnessen.³⁰⁷ Dette sammenfaller, som vi skal se, med Den norske kirkes økende oppmerksomhet om kristne palestinere.

302 MKR sak 22/98: «MKRs Midtøsten-policy». <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/1998/mai/mkr%2022%20mkr%20mid%C3%B8sten-policy.pdf> [Lest 10.03.24. På nett ligger rapporten fra delegasjonsreisen først, og selve saksbehandlingen av MKR sak 22/98 ligger på side 15].

303 MKR sak 33/98: «Midt-Østen-strategi for Mellomkirkelig råd». Vedtatt på møtet 8.–9. september 1998. <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/1998/september/mkr%2033%20mkr%20mid%C3%B8stenstrategi.pdf>.

304 MKR sak 22/98, 6.

305 Se <https://www.kirkensnodhjelp.no/om-oss/slik-er-vi-organisert/representantskapet/> [Lest 12. januar 2024].

306 Aud Tønnessen, *Kirkens Nødhjelp. Bistand, tro og politikk* (Gyldendal Akademisk, 2007), 55–57.

307 Tønnessen, *Kirkens Nødhjelp*, 56.

Fire år senere (2002) vedtok Mellomkirkelig råd en oppdatert Midtøsten-strategi. Her rapporteres det at Kirkens Nødhjelp har styrket sitt engasjement i Midtøsten,³⁰⁸ og det blir samtidig slått fast hva rådet mener bør være et hovedfokus i Den norske kirkes engasjement i Midtøsten: «Hovedvekten av arbeidet har vært i Israel og Palestina ... Slik situasjonen nå er, synes det opplagt at den samme prioriteringen bør ligge til grunn.»³⁰⁹ Det synes som om denne prioriteringen siden den gang har vært førende for Mellomkirkelig råds engasjement i Midtøsten.

I 2008 behandlet Kirkemøtet saken «Kyrkjene i Midtausten og vårt ansvar» (KM sak 09/08). Der ble også «Ropet fra Amman» presentert. Det var en tekst som var blitt vedtatt på Kirkenes verdensråds fredskonferanse sommeren før, og var formulert som en appell til handling: «De palestinske kristne, fra Gaza til Jerusalem og til Nazaret, har ropt til sine brødre og søstre denne bønningen om håp som haster: Nok er nok. Ikke flere ord uten gjerninger. Det er tid for handling.»³¹⁰ Sammen med denne teksten fulgte en orientering som redegjorde for situasjonen til de kristne i hele regionen. I sin respons på «Ropet fra Amman» påpeker Kirkemøtet blant annet at de kristnes situasjon i Irak, Iran og Egypt er forverret som følge av Vestens kamp mot terror. Men i de konkrete handlingsplanene som skisseres, og i Kirkemøtets oppfordringer til menighetene uttrykkes det et tydelig fokus på solidaritetsarbeid med palestinske kristne.³¹¹

Mellomkirkelig råds Midtøsten-strategi har siden blitt oppdatert flere ganger og har blitt fulgt opp av prosjekter som uttrykker støtte og solidaritet med kristne palestinere. *The Evangelical Lutheran Church in Jordan and The Holy Land* (ELCJHL) er én av tre nasjonale kirkesamfunn som Den norske kirke har søsterkirkesamarbeid med.³¹² Samarbeidet med kirken ble formalisert gjennom en samarbeidsavtale i 2009. Den norske kirke har blant annet støttet ELCJHLs arbeid for kvinner, med likestilling og barne- og ungdomsarbeid, og har lagt til rette for besøksutveksling og etablering av vennskapsmenigheter. Siden 2008 har Den norske kirke også deltatt i Kirkeuka for fred i Palestina og Israel,³¹³ sammen med en rekke andre aktører. Gjennom det økumeniske ledsagerprogrammet (*Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel*, EAPPI) har mange norske deltakere fått erfaring med og bidratt til å formidle inntrykk tilbake til Norge fra palestinernes vanskelige kår under okkupasjonen. Mandatet til EAPPI er å rapportere om overgrep som palestinerne utsettes for under israelsk okkupasjon.³¹⁴

308 MKR sak 40/02: «MKRs Midtøsten-strategi».

309 «Midtøsten-strategi for Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2003–2006», 1.

310 «Ropet fra Amman», KM sak 9.1.2/08, 1. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/km_9_1_2_08_ropet-fra-amman.pdf [Lest 10.03.2024].

311 KM sak 09/08.

312 De to andre nasjonale kirkesamfunnene Den norske kirke har søsterkirkesamarbeid med er *The Evangelical Lutheran Church of Southern Africa* (ELCSA) og *The Evangelical Church of the Lutheran Confession in Brazil* (IECLB).

313 Protokollene og sakspapirene fra Mellomkirkelig råd viser at Den norske kirkes deltagelse i Kirkeuka har vært drøftet internt i rådet ved flere anledninger de siste årene (f.eks. MKR 31/21, MKR 05/22 og MKR 14/22).

314 EAPPIs mandat er tredelt: 1) beskyttende tilstedeværelse til sårbare samfunn, 2) overvåke og rapportere menneskerettighetsbrudd, og 3) støtte til palestinske og israelske sivilsamfunnsorganisasjoner som med ikke-voldelige midler sammen arbeider for fred, hentet fra <https://www.oikoumene.org/what-we-do/eappi> [Lest 15.03.24. Norsk oversettelse ved utvalget]. På denne nettsiden står det videre: «EAPPI is guided by 'principled impartiality': it takes no side in the conflict nor discriminates against anyone, but it is not neutral in terms of human rights and respect for international humanitarian law.»

I 2014 presiserte Mellomkirkelig råd at arbeidet og strategiene alltid har hatt «et spesielt fokus på konflikten mellom Israel og Palestina».³¹⁵ I 2018 ble engasjementet for «rettferdig fred i Palestina og Israel» skilt ut som en separat strategi i Mellomkirkelig råd, med begrunnelsen at «dette engasjementet har en annen karakter enn engasjementet for Midtøsten for øvrig».³¹⁶ Det har ikke blitt gitt noen nærmere utdypning i strategidokumentet for hvorfor man vurderer engasjementet i Israel og Palestina som annerledes enn annet Midtøsten-engasjement.

I 2021 vedtok Mellomkirkelig råd posisjonsdokumentet «En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred. Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023». Dokumentet oppdaterer Mellomkirkelig råds posisjoner og analyser i både historiske, teologiske og aktuelle spørsmål knyttet til situasjonen i Israel og Palestina.

Som vi ser av denne gjennomgangen, hadde Den norske kirkes første Midtøsten-strategi (1998) et fokus på flere land i regionen. Siden begynnelsen av 2000-tallet har dette engasjementet i økende grad vært uttrykt som solidaritet med kristne palestinere som ofre for okkupasjon, før det i 2018 ble det dominerende perspektivet.

Ser vi på de økumeniske nettverkene og partnerne som Den norske kirke samarbeider med, er engasjementet bredere. Noen av Den norske kirkes viktigste samarbeidspartnere i Midtøsten er Kirkenes verdensråd (med arbeid i Iran, Irak, Egypt, Jordan, Libanon, Syria), *Middle East Council of Churches* (hele regionen, men med hovedvekt på Libanon, Egypt, Iran, Irak, Jordan, Syria), Det lutherske verdensforbund (Irak, Jordan, Palestina [Vestbredden og Øst-Jerusalem]), Kirkens Nødhjelp (Irak, Libanon, Syria), Det norske Bibelselskap (Palestina, Israel, Egypt, Irak, Iran, Syria, Libanon, Tyrkia), Stefanusalliansen (Tyrkia, Egypt, Syria, Libanon, Irak, Iran) og Det Norske Misjonsselskap (Egypt). Den norske kirkes ledelse har opp gjennom årene gjennomført flere delegasjonsreiser i Midtøsten, også i samarbeid med en eller flere av partnerne.

En gjennomgang av uttalelser fra Bispemøtet og Mellomkirkelig råd

I norsk debatt har Den norske kirke fra enkelte hold blitt anklaget for å ha et uforholdsmessig stort fokus på Israel og Palestina sammenlignet med andre konflikter.³¹⁷ Dette kan knyttes til spørsmålet om at et ensidig og uforholdsmessig stort fokus på Israel sammenlignet med andre land som bryter menneskerettighetene, innebærer en form for «dobbel standard» (se kapittel 2).

Utvalget har sett på Mellomkirkelig råds og Bispemøtets uttalelser om Israel og Palestina opp mot det samlede antall uttalelser om menneskerettighetsspørsmål utenfor Norge som disse kirkelige organene har bidratt med. På den måten kan vi danne oss et bilde av om Mellomkirkelig råd og Bispemøtet gjennom sine offisielle uttalelser har vært mer opptatt av Israel-Palestina-konflikten enn av andre konflikter hvor menneskerettigheter brytes.

315 «Mellomkirkelig råd for Den norske kirkes arbeid i Midtøsten. Posisjonsnotat 2015–2017», 1. Vedtatt på MKRs møte 27.–28. november 2014 i MKR sak 35/14.

316 Saksvedlegg til MKR sak 37/17: «Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2018-2020».

317 Se for eksempel Med Israel for freds (MIFF) temasider om Den norske kirke: «Den anti-israelske norske kirke», <https://miff.no/den-anti-israelske-norske-kirke> [Lest 12.03.2024].

Det hefter flere utfordringer ved en slik kvantitativ gjennomgang av antall kirkelige uttalelser. En vesentlig svakhet er manglende analyser av innholdet i uttalelsene, som utvalget ikke har hatt kapasitet til å gjøre tilstrekkelig grundig. En annen utfordring er at uttalelsene ikke nødvendigvis reflekterer helheten av Bispemøtets eller Mellomkirkelig råds arbeid på menneskerettighetsfeltet eller for den saks skyld sier noe om engasjementet til andre aktører i Den norske kirke.³¹⁸ Det er ofte uttalelser i enkeltsaker (såkalte «symbolsaker») som synes å skape oppmerksomhet og debatt om kirkens rolle i offentlige og internasjonale spørsmål. Likevel mener utvalget at en kvantitativ gjennomgang kan gi en *indikasjon* på omfanget av Israel-Palestina-engasjementet målt opp mot det øvrige menneskerettighetsengasjementet i Mellomkirkelig råd og Bispemøtet.

Utvalget har i sin gjennomgang sett på uttalelser om internasjonale spørsmål. Utvalget har også inkludert pressemeldinger, brev til offentlige myndigheter som har et større publikum, og brev til landets menigheter med bred offentlig interesse, f.eks. til opplesning under gudstjenester. Vi har imidlertid ikke sett på svar på offentlige høringer, vedtakssaker om internasjonale spørsmål, avisdebatter og innlegg på sosiale medier eller uttalelser fra utvalg under Mellomkirkelig råd.³¹⁹

Utvalgets gjennomgang viser at **Bispemøtet (BM)** i årene 1945–2020 med jevne mellomrom har uttalt seg i saker som berører menneskerettsfeltet, mens uttalelser om utenrikspolitiske forhold forekommer sjeldnere. I vår gjennomgang finner vi totalt 49 uttalelser som omtaler forhold utenfor Norge i løpet av disse årene, og av disse omhandler 36 menneskerettigheter direkte eller indirekte.³²⁰ Seks av uttalelsene har referanse til Midtøsten, to eksplisitt til Israel (BM sak 04/77: «Om holdningen til Israel som folk og stat», BM sak 08/78: «Om lovgivningen i Israel») og én til Israel og Palestina (BM sak 66/20: «Kristensionisme»).³²¹ BM sak 04/77, som vi i sin helhet gjenga i kapittel 3, handler hovedsakelig om bekymring for fremvekst av antisemittisme i Norge på grunn av konflikten mellom Israel og

318 Særlig gjelder dette større utredninger og strategier knyttet til diakonalt, internasjonalt og menneskerettslig engasjement. Store deler av Mellomkirkelig råds Kjønn- og likestillingsarbeid dekkes inn, f.eks. gjennom tilslutningen til Det økumeniske tiåret 1988–1998: «Kirker i solidaritet med kvinner» (KM sak 17/90 og KM sak 15/93). Arbeid på Sri Lanka, i Guatemala, i «frontlinjestatene» (nabostatene til Sør-Afrika under apartheid) og gjennom søsterkirker i Brasil og Pakistan dekkes også i liten eller ingen grad av disse uttalelsene. Det samme gjelder større prosjekter som for eksempel deltagelse i KVs programmer og tilslutning til uttalelser i økumeniske organisasjoner som Kirkenes verdensråd, Det lutherske verdensforbund, Konferansen av europeiske kirker, Konferansen av reformerte kirker i Europa, *Churches Commission for Migrants in Europe* og *European Christian Environmental Network*. I tillegg var MKR var sekretariat for Idégruppen om *Ny økonomisk verdensorden* en periode på 1980-tallet, noe som medførte et omfattende engasjement i andre utenrikspolitiske spørsmål knyttet til denne gruppens fokus og mandat.

319 Komiteen for internasjonale spørsmål (KISP) og Menneskerettighetsutvalget (MRU).

320 Saker fra BM i perioden 1945–2020 som vedrører menneskerettigheter, er relativt omfattende (inkludert spørsmål om fattigdom, migrasjon og flyktnings situasjon i Norge, konvertitter, miljøspørsmål, osv.). Når det gjelder forhold utenfor Norge finner vi følgende: BM 39/16: «Bønn for Syria og Irak», BM 26/15: «Nestekjærlighet og gjestfrihet» (om situasjonen i Syria og flyktningkrisen), BM 50/11: «Støtte til de kristne i Egypt», BM 45/07: «Støtte til demokratibevægelsen i Burma», BM 31/01: «Sammen mot terrorisme», BM 18/99: «Fredens sjans på Balkan», BM 23/80: «Kristne assyres flyktningestatus i Norge», BM 08/78: «Om lovgivning i Israel» (omhandler «Penal Code Amendment [Enticement to Change of Religion]» vedtatt i Knesset 27.12.77), BM 04/77: «Om holdning til Israel som folk og stat» (omhandler fremvekst av antisemittisme), BM 26/72: «Forfølgelser i Etiopia», BM 14/71: «Om undertrykkelse» (der bl.a. undertrykkelsen av den jødiske minoritet i Sovjetunionen blir spesifikt nevnt), BM 25/68: «I menneskerettighetenes år», BM 15/63: «Sør-Afrikas rasepolitikk», BM 01/56: «Situasjonen i Ungarn og Midt-Østen».

321 BM sak 04/77: «Om holdningen til Israel som folk og stat»; BM sak 08/78: «Om lovgivningen i Israel». I brev til den israelske ambassade uttrykker biskopene bekymring for trosfrihet på vegne av de kristne kirker i Israel under den nye «Penal Code Amendment (Enticement to Change of Religion)», vedtatt i Knesset 27.12.1977. Ifølge Bispemøtet er loven «... in fact meant to address itself to the legitimate life and work of the Christian churches in Israel»; og BM sak 66/20: «Kristensionisme» (se nærmere omtale i kapittel 10).

Palestina. Flere av Bispemøtets uttalelser handler om eller omtaler arbeid mot rasisme og antisemittisme.³²²

I perioden 1945–2020 hadde Bispemøtet én uttalelse om Sør-Afrika, ni om flyktning-, asyl- og migrasjonsspørsmål, ni om hatkriminalitet og rasisme (inkludert antisemittisme) og ni om land og regioner (inkludert Israel og Israel-Palestina).³²³

For **Mellomkirkelig råds (MKR)** del har utvalget sett på perioden fra rådets etablering i 1970 og frem til 2022.³²⁴ Det kan synes som at Mellomkirkelig råds menneskerettighetsengasjement og freds- og forsoningsarbeid har beveget seg fra et tyngdepunkt i Sør-Afrika under apartheidtiden til en rekke land med krig og flyktningssituasjoner på 1990-tallet og til et tydeligere fokus på Israel-Palestina-spørsmål utover på 1990- og 2000-tallet.³²⁵ I tillegg har Øst-Europa et relativt stort fokus helt frem til murens fall i 1989. Vi ser at aktuelle saker har fått mye oppmerksomhet over en begrenset tidsperiode.³²⁶

På i alt 148 rådsmøter i perioden 1970–2022 ble det gitt 103 offisielle uttalelser fra rådet. Av disse er 14 uttalelser knyttet til Israel-Palestina-konflikten,³²⁷ hvorav åtte er kommet etter henstilling fra samarbeidspartnere i inn- eller utland eller som oppfølging av vedtak i økumeniske organer eller som forberedelse til behandling i disse organene.³²⁸ I perioden 1970–2022 hadde Mellomkirkelig råd åtte uttalelser om Sør-Afrika,³²⁹ 17 om flyktning-, asyl- og migrasjonsspørsmål, ni om hatkriminalitet og rasisme inkludert antisemittisme. Tre av Mellomkirkelig råds

322 Av Bispemøtets uttalelser handler ni om arbeid mot rasisme, inkludert antisemittisme. Herunder nevnte BM sak 04/77: «Om holdningen til Israel som folk og stat». I tillegg er det en uttalelse kun om antisemittisme, BM sak 37/12: «Kirken og jødene» og en BM sak 14/71: «Om undertrykkelse» i det tidlige Sovjetunionen som inkluderer undertrykkelse av jøder.

323 Noen uttalelser vil komme under flere av de nevnte kategoriene. Hensikten med kategoriene er å vise noe av det tematiske omfanget i uttalelsene. Det finnes flere kategorier enn de som er nevnt (f.eks. atomvåpen, våpenkappløp og våpenindustri, miljø og bærekraft, verdispørsmål, helse- og oppvekst, osv.).

324 Unntaket her er høstmøte(ne) 1976, møtene i 1977 og de to møtene i 1991, der protokoller fra møtene verken foreligger i Kirkerådets arkiv eller på Riksarkivet.

325 Berit Hagen Agøy, «Den norske kirkes engasjement for fred. Mellomkirkelig råds arbeid med krigs- og fredsspørsmål», PACEM 19:2 (2016).

326 For eksempel fikk motstanden mot apartheidregimet i Sør-Afrika stor oppmerksomhet i perioden 1974–1986, men ble avsluttet da apartheidregimet falt. Tilsvarende var situasjonen i Syria og syriske flyktninger sterkt i søkelyset mellom 2011 og 2014.

327 MKR 30. november 1987: Uttalelse om LVFs eksekutivkomites uttalelse om Midt Østen; 13. juni 1990: «Uttalelse om Midt-Østen» (svært bred uttalelse som også omhandler situasjonen i Israel/Palestina); 18. oktober 1994: Uttalelse til støtte for tildelingen av Nobels fredspris til Yasir Arafat, Shimon Peres og Yitzhak Rabin; 8.–9. september 1998: «Jerusalem - en åpen by for alle»; 6.–7. mai 2002: «Mellomkirkelig råd for Den norske kirke og konflikten i Midtøsten»; 8.–9. september 2003: «Mellomkirkelig råd og konflikten i Midtøsten»; 16.–17. februar 2004: «Uttalelse i forbindelse med 'Riv muren'-kampanjen»; 1.–2. juni 2004: «Mellomkyrkjeleg råd fordømmer aksjonane i Rafah»; 6.–7. september 2005: «Investeringar og handel – Vestbreidda» (uttalelse i form av offentlig brev til Utenriksdepartementet, Opplysningsvesenets fond og Statens pensjonsfond utland [«Petroleumsfondet»]); 13.–14. mai 2009: «Rettfærd og fred i Aust-Jerusalem»; 19.–20. mai 2010: «'Et sannhetens øyeblikk' - en respons»; 22.–23. november 2012: «Be om varig og rettfærdig fred i Israel og Palestina»; 5.–6. mars 2019: «Observatører borte fra Hebron – forverret situasjon for lokalbefolkningen»; 26.–27. november 2019: «Forsvar internasjonal rett».

328 Dette gjelder i særlig grad Det lutherske verdensforbund (LVF), Kirkenes verdensråd (KV) og de historiske kirkene i Israel og Palestina, inkludert Den norske kirkes søsterkirke Den lutherske kirke i Jordan og Det hellige land (ELCJHL). Den siste uttalelsen er en kritikk av Trump-administrasjonens beslutning fra 18. november 2019 om å gå bort fra å se på de israelske bosetningene på okkupert land som ulovlige.

329 «Mellomkirkelig råd – Sør-Afrika – og Crotale» (14. oktober 1974), «Uttalelse fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke om de Sør-Afrikanske myndigheters overgrep mot det kristne institutt» (20. juni 1975), «Uttalelse i forbindelse med Steve Bikos død i september (1977)», «Hendelsene i Sør-Afrika [med bannlysning av 18 organisasjoner]», (19. oktober 1977), «Oljeboikott av Sør-Afrika» (MKR 14/81), «Uttalelse om Sør-Afrika» (MKR 01/82), Uttalelse i anledning av at Nobelkomiteen har tildelt biskop Desmond Tutu og Det Sør-Afrikanske Kirkerådet Nobels Fredspris for 1984» (MKR 34/84), «Norske tiltak mot Sør-Afrika» (MKR 12/86).

uttalelser om Israel og Palestina tematiserer også utfordringen med antisemittisme i kjølvannet av konflikten.³³⁰ 39 av uttalelsene omhandler land og regioner (inkludert Israel og Israel-Palestina).³³¹ Av disse er det totalt åtte uttalelser om land i Midtøsten utenom Israel og Palestina og elleve uttalelser om forhold i det tidligere Øst-Europa i perioden 1976–92.

Mellomkirkelig råds første uttalelse om situasjonen i Midtøsten kom i 1987 og er en oppfølging av FNs fredskonferanse samme år. I 1990 kommer det en uttalelse om sovjetiske jøders situasjon og muligheten for å bosette seg i Norge og i Israel, den tilspissede situasjonen i Gaza og på Vestbredden og behovet for fredssamtaler, samt omtale av situasjonen i Libanon. Denne uttalelsen uttrykker bekymring for økt antisemittisme og argumenterer for at sionisme er en legitim, og ikke rasistisk, politisk ideologi.³³²

I forbindelse med fredspristildelingen til Yasir Arafat (1929–2004), Shimon Peres (1923–2016) og Yitzhak Rabin (1922–1995) i 1994 kom en uttalelse som uttrykker støtte til den pågående fredsprosessen, og i 1998 gav rådet en uttalelse om behovet for en løsning på Jerusalem-spørsmålet, særlig for de kristne i byen. I 2002 ble ordbruken spisset i retning av tydeligere krav og forventninger til både Israel og de palestinske selvstyremyndighetene.³³³ Mellomkirkelig råd ber palestinske ledere om å ta klart og entydig avstand fra selvmordsbombere og andre aksjoner som terroriserer den israelske sivilbefolkningen, og Israel kritiseres for manglende oppfølging av Sikkerhetsrådets vedtak om øyeblikkelig tilbaketrekning fra okkuperte områder, kollektive avstraffelser og manglende respekt for helsepersonell.

De påfølgende uttalelsene fastholder et tilsvarende tydelig språk med forventninger til de ulike politiske aktørene, og synspunktene blir ytterligere utdypet i uttalelsen fra 2010 om «'Et sannhetens øyeblikk' – en respons». Denne uttalelsen var en respons på det palestinske Kairos-dokumentet som ble lansert i Betlehem året før.³³⁴ I uttalelsen blir spørsmål som okkupasjon, bosettinger, palestinsk terror, ansvarlighet hos israelske og palestinske myndigheter, proporsjonalitet og skjevhet i maktforholdene, antisemittisme, landløftet, boikott og spørsmålet om bruken av begrepet apartheid tatt opp. Kairos-dokumentet ble kritisert for å være erstatningsteologisk, for å ha en ensidig palestinsk fremstilling av historien og konflikten, for manglende oppgjør med palestinsk terror og for at man overså jøders tilknytning til Israel. Tilsvarende ble Mellomkirkelig råds uttalelse om dokumentet

330 Under uttalelsene som omhandler hatkriminalitet, rasisme og antisemittisme er to uttalelser om antisemittisme, hvor den ene tematiserer antisemittisme i kjølvannet av israelsk politikk overfor Palestina (5.–6. mars 2015: «Slå ring om jødene») og den andre uttalelsen kommer på samme møte som uttalelsen med fordømmelsen av aksjonene i Rafah, uten at dette tematiseres ytterligere eller settes i noen sammenheng i protokoller fra MKR (1.–2. juni 2009: «Nei til jødehat»).

331 Det finnes selvfølgelig flere kategorier enn de som er nevnt i brødteksten (f.eks. atomvåpen, våpenkappløp og våpenindustri, miljø og bærekraft, urfolksspørsmål, verdispørsmål, helse, kjønn og oppvekst i et menneskerettslig perspektiv, osv.). De fleste av uttalelsene har klart menneskerettslig profil med et tydelig sekulært språk i tillegg til den kristne referansen (ref. behandlingen av MKR og BMs MR-engasjement ovenfor).

332 «Det er på ny nødvendig å avvise det likhetstegn som FN's generalforsamling i 1974 i en resolusjon satte mellom sionisme og rasisme. Sionisme kan forstås som en legitim frigjøringsideologi og kan ikke sidestilles med ideologier som brukes for å fremme rasemessig overlegenhet. Å sidestille sionisme og rasisme vil lett kunne gi basis for antisemittisme. Sionismen kan på sin side heller ikke brukes til å fremme eksklusive, rasemessige eller religiøse rettigheter på en slik måte at andre folks rettigheter skyves til side.»

333 MKR sak 25/02: «Mellomkirkelig råd for Den norske kirke og konflikten i Midtøsten».

334 Se nærmere omtale av Kairos-dokumentet i kapittel 3.

kritisert for ikke å ta et oppgjør med disse temaene.³³⁵ Det Mosaiske Trossamfund reagerte også på bildene som ble brukt i den norske utgivelsen.³³⁶ På bakgrunn av utfordringene som ble reist i Kairos-dokumentet og debatten rundt det, publiserte Mellomkirkelig råd i 2013 en vitenskapelig antologi som et bidrag til å diskutere og sette dokumentet inn i en større sammenheng. Her kom ulike stemmer til orde.³³⁷

I Mellomkirkelig råds 14 uttalelser om Israel og Palestina omtales følgende tema direkte: okkupasjon (12 ganger), ulovlige bosettinger (5), palestinsk terror mot israelske mål (6), palestinske myndigheter og deres ansvar (4), israelske myndigheter og deres ansvar (8) og et felles israelsk og palestinsk ansvar (8). Åtte av uttalelsene omtaler eller omhandler de kristne kirkenes situasjon i området, inkludert tre uttalelser som også omtaler Den evangelisk-lutherske kirke i Jordan og Det hellige land. Fire ganger uttrykker Mellomkirkelig råd anerkjennelse av Israels behov for trygghet innenfor anerkjente internasjonale grenser. Alle uttalelsene knytter seg til konkrete hendelser og/eller kommer etter henstilling fra samarbeidspartnere.

Utvalgets oppsummering: Sterkere fokus gir økt ansvar

Vi har i dette kapitlet sett på hvordan Den norske kirkes menneskerettighetsengasjement har vokst frem, hvordan dette har kommet til uttrykk i tros- og livssynsdialogarbeidet i Norge, samt hvordan Bispemøtet og Mellomkirkelig råds menneskerettighetsengasjement i konflikten mellom Israel og Palestina har utviklet seg de siste 70 årene. Vi har også sett på antall uttalelser fra Bispemøtet og Mellomkirkelig råd om Israel-Palestina-konflikten og sammenlignet med antall uttalelser om andre konfliktområder.

Utvalget ser at Den norske kirke har engasjert seg for likebehandling og trosfrihet for tros- og livssynsminoriteter i Norge, særlig gjennom Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn og i den bilaterale kontaktgruppen med Det Mosaiske Trossamfund. I disse foraene har kirken engasjert seg i saker som har vært viktige for Det Mosaiske Trossamfund og Det jødiske samfunn i Trondheim. Utvalget vil understreke at Den norske kirke må fortsette å involvere seg i denne type saker, som f.eks. mulighet for rituell omskjæring av gutter, tilgangen til koshermat i offentlige institusjoner, dispensasjon fra slakteforbudet og en mer fleksibel helligdagsordning. Det er viktig at Den norske kirke gjennom tett kontakt med norske jøder, dialogarbeid og politisk påvirkningsarbeid bidrar til å gjøre det lettere for jøder å leve og praktisere jødisk kultur og religion i Norge i fremtiden.

Utvalget har ikke foretatt en systematisk, kvalitativ undersøkelse av uttalelsene om Israel og Palestina fra Mellomkirkelig råd og Bispemøtet og anbefaler at dette gjøres. Men det vi har lest av uttalelser, gir ikke grunnlag for å hevde at disse er antisemittiske eller formidler underliggende antisemittiske holdninger. Uttalelsene som utvalget har lest, er preget av et sekulært og menneskerettslig språk og har en tydelig politisk fortolkning av konflikten.

335 Se f.eks. John Solvik, «Sterk kritikk av Kairos-dokumentet», *Dagen* 30.03.2010. <https://www.dagen.no/okategoriserade/sterk-kritikk-av-kairos-dokumentet/> [Lest 14.03.2024].

336 Se omtale av dette i kapittel 3.

337 *Sannhetens øyeblikk. Israel, Palestina og Den norske kirke*, redigert av Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim og Beate Fagerli (Akademia Forlag, 2013).

Når det gjelder spørsmålet hvorvidt Den norske kirke de siste årene har blitt mer opptatt av konflikten mellom Israel og Palestina, konstaterer utvalget at når det gjelder Mellomkirkelig råds strategier, kan en slik utvikling bekreftes. Fra i begynnelsen å rette søkelyset på menneskerettighetene til kristne minoriteter i flere land i Midtøsten, har Den norske kirkes senere Midtøsten-strategier i stor grad konsentrert fokuset om menneskerettighetssituasjonen i Israel og Palestina og levekårene for palestinske kristne.

Utvalget vurderer dette ulikt. Noen tolker det som problematisk og mener det konsentrerte fokuset på palestinernes situasjon fremstår som lite konsistent i lys av hvordan menneskerettighetssituasjonen er for kristne minoriteter andre steder i Midtøsten. Det kan også stilles spørsmål ved om det sterke engasjementet i Israel-Palestina-konflikten ivaretar den geografiske og saklige bredden i det samlede engasjementet som kirken har forpliktet seg selv på. Formen engasjementet tidvis får fremstår dessuten ubetenksomt i lys av kirkens antijødiske arv, ikke minst på bakgrunn av det vi vet om hvordan antisemittisme i dag kobles til blindsoner og ensidige diskurser om denne konflikten, og hva det kommuniserer til norske jøder. Engasjementet er ikke problemet. Bekymringen er at hvis ensidigheten blir for massiv, øker risikoen for å utløse antisemittiske reaksjoner.

Andre i utvalget tolker det som en viktig prioritering og konsentrasjon om en konflikt i et område som betyr mye for kirken. Den kristne tro har sine historiske røtter i området som i dag er Israel og Palestina. Den norske kirke har tette bånd til kirkesamfunn og institusjoner i området, inkludert Den norske kirkes palestinske søsterkirke, og det er derfor naturlig at Den norske kirke har et særlig engasjement her. Menneskerettighetene og levekårene for palestinere og palestinske kristne har blitt kraftig forverret i løpet av de siste tiårene, og situasjonen i dette området er kritisk per mars 2024. Et argument er også at Norges nyere historie og engasjement overfor Israel og palestinerne har gitt mange nordmenn et økt engasjement, som også gjenspeiles i Den norske kirke.

Til tross for forskjellige syn i utvalget når det gjelder hvordan man stiller seg til omfanget av kirkens menneskerettighetsarbeid i Israel-Palestina, er utvalget enig om at det er verdt å reflektere over noen mulige *konsekvenser* av et sterkt fokus: Et sterkt fokus på menneskerettighetssituasjonen i Israel og Palestina forplikter. Kommunikasjonen rundt dette engasjementet i Norge må være kunnskapsbasert. Engasjementet må formidle hvor kompleks og sammensatt konflikten er, og bidra til nedbygging av fiendebilder og stereotype fremstillinger som kan nøre opp under antisemittiske holdninger eller hat mot palestinere og muslimer. En del av dette bildet er faren for delegitimering av staten Israel eller en relativisering av palestineres rettigheter. Undersøkelser viser at også i Norge erfarer jøder utstrakt hets og trakassering som følge av den polariserte debatten om situasjonen i Israel og Palestina. Den norske kirke har, som gjennomgangen ovenfor viser, inntatt tydelige posisjoner i kampen mot antisemittisme og rasisme og har et tydelig engasjement for palestineres rettigheter. Da er det viktig at kirken samtidig mobiliserer et effektivt forsvarsverk mot antijødiske holdninger og er årvåken for grenseoppgangen mellom legitim kritikk av israelsk politikk og antisemittisme. Som vi skal se i neste kapittel, har ikke dette forsvarsverket alltid fungert tilfredsstillende.

En drøfting av omstridte eksempler fra Den norske kirkes Israel-Palestina-engasjement

Antisemittisme og kritikk av israelsk politikk

Som vi så i kapittel 2, har opprettelsen av staten Israel og den israelsk-palestinske konflikten gitt en ny referanseramme for forestillinger om jøder etter Holocaust. Siden Mellomkirkelig råd, Bispemøtet og andre aktører i Den norske kirke engasjerer seg i denne konflikten, både gjennom menneskeretts-, freds- og solidaritetsarbeid, ønsker utvalget å undersøke noe av dette arbeidet kritisk.

I det følgende vil vi blant annet se nærmere på noen kontroversielle utspill fra våre oppdragsgivere, Bispemøtet og Mellomkirkelig råd. Eksempelene har vært gjenstand for omfattende debatt og vil i denne sammenheng bli løftet frem som pedagogiske eksempler der vi kan definere noen læringspunkter. Videre vil vi komme med innspill til hvordan Den norske kirke kan forholde seg til debatten om apartheid og boikott. Til slutt i kapitlet vil vi med utgangspunkt i Mellomkirkelig råds anbefalinger for reiser til Israel og Palestina gi en vurdering av hvordan kirkelige studiereiser til området legges opp, og hvordan erfaringer fra disse reisene i etterkant formidles i Norge.

HL-senteret slår fast at kritikk av Israel ikke må forveksles med antisemittisme, heller ikke isolert sett dersom kritikken er kraftig eller eventuelt feilaktig.³³⁸ Kirken bør naturligvis sette en høyere standard for sitt menneskerettslige engasjement enn at det ikke skal være antisemittisk, men poenget her er at kritikk av israelsk politikk og okkupasjon i seg selv er legitimt og faller innenfor en demokratisk politisk praksis. Samtidig ser vi at det i Vest-Europa etter årtusenskiftet er registrert en økning i antisemittiske manifestasjoner, særlig i forbindelse med demonstrasjoner og i ytringer mot israelsk politikk.³³⁹ Derfor kreves en særlig årvåkenhet om grenseopp ganger mellom legitim kritikk av israelsk politikk og antisemittisme for alle som engasjerer seg i denne konflikten.

Antisemittiske forestillinger og instrumentalisering og essensialisering av jøder forekommer også blant aktører som støtter israelsk okkupasjonspolitikk.³⁴⁰ Men fordi Den norske kirkes Israel-Palestina-engasjement på nasjonalt nivå i stor grad har vært et menneskerettighets- og solidaritetsengasjement *mot* israelsk okkupasjonspolitikk, er det koblinger mellom kritikk av israelsk politikk og antisemittisme utvalget har valgt å konsentrere seg om.

338 Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*, 23–24.

339 European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Antisemitism – Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2011–2021* (2022), 94, https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2022-antisemitism-overview-2011-2021_en.pdf; Anti-Defamation League, «ADL Audit Finds Antisemitic Incidents in United States Reached All-Time High in 2021» (25.04.2022), <https://www.adl.org/news/press-releases/adl-audit-finds-antisemitic-incidents-in-united-states-reached-all-time-high-in> [Lest 28.02.2024].

340 F.eks. hos enkelte kristensionistiske aktører gjennom ukritisk støtte til problematiske sider ved israelsk politikk i kombinasjon med å gi jøder instrumentell verdi i en frelseshistorisk fremstilling. Se kapittel 10.

Som nevnt i kapittel 2, og ifølge HL-senterets forskergruppe, er kritikk av Israel eller israelsk politikk antisemittisk (a) når kritikken tar i bruk et antisemittisk repertoar, (b) når jøder gjøres kollektivt ansvarlige for Israels (negative) handlinger, eller (c) når Israel omtales som «kollektiv jøde».

I et fremlegg for utvalget 28. april 2022 presenterte antisemittismeforsker ved HL-senteret, Vibeke Moe (f. 1976), også fire såkalte «gråsoner», der israelskritikk kan, men ikke må, være antisemittisk: (i) sterkt antiisraelske ytringer. (ii) Antisemittismens evne til å endre seg og slik dukke opp i nye uttrykksformer tilpasset hendelser i vår egen samtid. Dette gir rom til å fremme antisemittisme på nye måter: (iii) antisjonisme, og (iv): kritikk med referanse til jødisk historie/jødedom.

Moe har også understreket at den israelsk-palestinske konflikten påvirker bildet av «jøden» i retning av mer fysisk makt og vold enn det som har vært vanlig i tradisjonelle fremstillinger i Vest-Europa.³⁴¹ Konflikten mellom Israel og Palestina er til tider svært voldelig, og for mange nordmenn bidrar nettopp den konflikten tungt i forestillingen om hva eller hvem en jøde er. HL-senterets befolkningsundersøkelse avdekket eksempelvis i 2017 at 11,7 prosent mente at følgende påstand stemmer helt eller nokså godt: «Når en tenker på hvordan Israel behandler palestinerne, kan trakassering og vold rettet mot jøder forsvares». I 2022 er tilsvarende tall 9,9 prosent.³⁴² Dette viser med stor tydelighet hvor viktig det er å kjenne til og være bevisst på antisemittiske troper når man engasjerer seg i Israel-Palestina-konflikten.

Noen problematiske eksempler fra kirkelig kritikk av israelsk politikk

For å identifisere noen av de utfordringene som kan oppstå i kirkelig kritikk av israelsk politikk, har utvalget sett nærmere på noen omdiskuterte utspill fra sentrale aktører i Den norske kirke de siste årene. I det følgende vil vi drøfte disse i lys av det vi skrev i kapittel 2.

a) Bruk av kristne symboler og bibelske motiver

Det er lang tradisjon blant kristne å bruke kristne symboler og bibelsk språk i politiske konflikter. Enhver slik bruk befinner seg i spenningen mellom på den ene siden å teologisere en politisk konflikt og på den andre siden å anvende religiøse ressurser i det som oppleves å være en avgjørende kamp for f.eks. rettferdighet og menneskeverd. Spesielt i frigjøringssteologiske tradisjoner har det vært benyttet kristne symboler i et politisk-religiøst samfunnsengasjement. En viktig grunn til dette er erfaringen av undertrykkelse som er legitimert av nettopp kirker, bibeltekster eller religiøs symbolikk.

Når bruk av kristne symboler og bibelsk språk skjer i konteksten av Israel-Palestina-konflikten, melder det seg imidlertid noen andre problemstillinger enn i mange andre sammenhenger. Fordi den tradisjonelle kirkelige antisemittismen nettopp har vært *teologisering* mot det jødiske, risikerer en kirkelig bruk av kristne symboler å aktivere antijødiske holdninger og antisemittiske troper i sammenhenger hvor det er israelsk politikk som skal kritiseres. Et eksempel på dette er den frigjøringssteologiske tropen «Vi er det korsfestede folk», som brukes av undertrykte folk i mange konflikter på forskjellige steder i verden.

341 Presentasjon av Vibeke Moe på utvalgsmøte i Kirkens hus 28. april 2022.

342 Moe (red.), *Holdninger til jøder og muslimer i Norge i 2022*, 46.

Under Kirkeuka for fred i Palestina og Israel i 2021 ble denne tropen benyttet i tekstene til fotoutstillingen «The Holy Land» i St. Jakob kirke i Bergen, der det ble stilt ut fotografier tatt på Vestbredden og i Gaza. I omtalen av utstillingen het det at den «fanget både skjønnheten og grusomheten i øyeblikksbilder». Videre stod det: «For landet har en hellighet over seg. Ikke minst blir dette tydelig når vi ser på menneskene. De som lever med daglige 'korsfestelser', men som likevel blir.» Omtalen vakte kraftige reaksjoner,³⁴³ og Kirkeuka beklaget ordbruken og erkjente at formuleringen kunne gi assosiasjoner til antijødiske holdninger i kirkens historie.³⁴⁴

Når palestinere omtales som «et korsfestet folk» i lys av Israel-Palestina-konflikten, risikerer man å kommunisere at det er Israel som har korsfestet dem, og på den måten aktivere den gamle antijødiske tropen om at «jødene drepte Jesus». Dette er også et eksempel på at Israel blir «den kollektive jøden». Her ville et mer generelt utsagn som f.eks. at «Kristus lider med dem som lider i Palestina», ha ivarettatt det teologiske poenget, samtidig som man ville ha unngått risikoen for å spille på antijødiske forestillinger.

Hvem som ytrer seg, har også betydning i denne sammenhengen. Det er forskjell på når palestinske kristne, som lever under okkupasjon, i sine kontekster bruker bibelsk språk og kristne symboler, og når det samme språket og de samme bildene benyttes i en norsk kontekst av norske kristne, som lever langt unna konflikten i Israel og Palestina, selv om de har nær kontakt og tilknytning til mennesker som lever i konfliktene. Palestinske kristne har erfaring med at noen vestlige kristnes bibelforståelse underkjenner deres eksistensberettigelse, og ønsker å vise at de ikke aksepterer slik bibelbruk. Den amerikanske teologen Peter Pettit har argumentert for at det er stor forskjell mellom innenfra-kritikk og utenfra-kritikk i slike sammenhenger.³⁴⁵ Det er altså en forskjell på om koblingen av kristne symboler og kritikk av Israel kommer fra parter som selv er rammet og står midt oppi konflikten, eller om den kommer fra aktører langt unna, for eksempel fra kristne i Norge, som har en helt annen historie og representerer en majoritetskultur i et land hvor jøder er en liten minoritet.

Et annet og nærliggende eksempel er kirkelige markeringer mot den israelske separasjonsmuren. Blant palestinske kristne og kristne palestinavenner i Norge har det vært arrangert politiske protestmarkeringer mot separasjonsmuren på Vestbredden. Det er i seg selv ikke problematisk. De delene av muren som er ført opp på palestinsk territorium, er av Den internasjonale domstolen i Haag dømt for å være i strid med folkeretten.³⁴⁶ Men av og til har det bibelske julekrybbemotivet vært koblet sammen med slike protester. Da har man i konkrete julekrybber,

343 Se f.eks. Kenneth Fjell Rasmussen, «– Palestinerne lever med daglige 'korsfestelser'», *Dagen* 24.09.2021. <https://www.dagen.no/nyheter/palestinerne-lever-med-daglige-korsfestelser/> [Lest 14.03.2024].

344 «Kirkeuka beklager at teksten 'De som lever med daglige 'korsfestelser', men som likevel blir' ble brukt i beskrivelsen av fotoutstillingen 'The Holy Land' i Bergen. En slik språkbruk var ubetenksom og svært uheldig. Vi erkjenner at 'korsfestelse' brukt i denne sammenheng, kan fortolkes slik at det gir assosiasjoner til kristnes anklager mot jøder opp igjennom historien. Vi forsikrer at hentydninger til dette aldri var hensikten med utstillingsteksten. Den ønsket å tydeliggjøre de lidelser palestinere opplever i dag. Men dette kunne kommet fram gjennom å bruke andre ord», 27.09.2021. <https://kirkeukaforfred.no/kirkeuka-beklager-ordbruk/> [Lest 07.02.2024]

345 Peter A. Pettit, «Old Whines with New Spins», i *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, redigert av Jesper Svartvik og Jakob Wirén (Palgrave Macmillan, 2013).

346 International Court of Justice, *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion*, I.C.J. Reports (2004), 136. <https://www.icj-cij.org/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-BI.pdf> [Lest 11.01.2024].

gateteater eller på bilder i sosiale medier skapt scener og motiver hvor Josef og Maria ikke har fått adgang til Betlehem, hindret av enten muren eller israelske soldater.³⁴⁷

På den måten har man klart å bruke bibelske motiver på en effektiv politisk måte. Men man har også iscenesatt israelske soldater som representanter for gudsfiendtlige krefter. Eksemplet er komplekst, og hva som aktiveres av fortolkninger, vil variere fra kontekst til kontekst. Også i denne sammenhengen vil det ha stor betydning hvem som står bak julekrybben eller hvor den er plassert. Er det palestinske kristne som bedriver kontekstualisering og ikke-voldelig motstand mot muren og mot innskrenkninger i sin bevegelsesfrihet? Eller er det kristne fra Den norske kirke, og dermed også representanter for norsk, kristen majoritetskultur, som bidrar til å teologisere en politisk konflikt et annet sted i verden? Og videre, hvis julekrybben spilles ut som f.eks. et gateteater, i hvilken grad vil assosiasjoner til antijødiske pasjonspill aktiveres?

I adventstiden 2023 ble julekrybben i *Christmas Lutheran Church* i Betlehem, en av menighetene i Den evangelisk-lutherske kirke i Jordan og Det hellige land, fremstilt i solidaritet med de sivile ofrene på Gaza og som et uttrykk for kontekstuell palestinsk frigjøringssteologi. Jesusbarnet ligger svøpt i et palestinaskjerf midt i en ruinhaug av betong og stein, med klar referanse til et utbombet Gaza.³⁴⁸ Bakgrunnen for julekrybben er erfaringer av å leve under okkupasjon, og i dette tilfellet også uttrykk for solidaritet med palestinerne som opplever en brutal krig på Gaza. Installasjonen skjedde i en kontekst hvor det politiske ytringsrommet for palestinere har blitt ytterligere begrenset på grunn av krigen.

Julekrybben ble kjent i Norge primært fordi tilsvarende installasjoner ble satt opp i enkelte menigheter her til lands, blant annet i Bragernes kirke i Drammen.³⁴⁹ Utvalget mener en slik julekrybbe blir problematisk i en norsk kontekst. For hva innebærer det hvis Jesusbarnet i Norge fremstilles som et palestinsk offer for israelsk aggresjon? Julekrybbene gjør Jesus til palestiner i konflikten mot Israel. Dermed risikerer man å påvirke nordmenns syn på jøder og å aktivere antijødiske forestillinger, blant annet om barnedrap og mordet på Jesus. Selv om dette ikke er intendert fra menighetenes side, illustrerer det like fullt hvordan et engasjement som prøver å mobilisere sterke virkemidler, ikke synes å ha tatt med i vurderingen vesentlige momenter om nærliggende, uønskede budskap. Et budskap som skifter politisk, historisk og kulturell kontekst, risikerer også å skifte mening. Det er en underliggende risiko for at denne typen kristen symbolbruk i kritikken av israelsk politikk kan bidra til å spille på og forsterke antijødiske forestillinger som ligger dypt i den norske majoritetskulturen.

347 Se Gunnar Haalands drøfting av en kirkelig demonstrasjon mot separasjonsmuren på Jernbanetorget i 2005. Gunnar Haaland, «Fra kristen til hedningkristen. Refleksjoner i møte med jødedommen», i *Dialogteologi på norsk*, redigert av Beate Fagerli, Anne Hege Grung, Sven Thore Kloster og Line Marie Onsrud (Verbum Akademisk, 2016), 89.

348 Bjørgulv K. Bjåen. «– Barnet ligg i ruinane, seier pastor Munther Isaac», *Vårt Land* 08.12.2023. <https://www.vl.no/nyheter/2023/12/08/barnet-ligg-i-ruinane-seier-pastor-munther-isaac/> [Lest 18.01.2024].

349 Jor Hjulstad Tvedt, «Israels ambassade langer ut mot den norske prestens julekrybbe», *Vårt Land* 21.12.2023. <https://www.vl.no/religion/2023/12/17/israels-ambassade-langer-ut-mot-den-norske-prestens-julekrybbe/?R=NWfIcFfnN&R=KFrJKABwo&subscriberState=valid&action=loggedin> [Lest 18.01.2024]

Et tredje eksempel på bruk av kristne symboler er den mye omtalte bønningen som ble lansert under Kirkeuka for fred i Palestina og Israel i 2015. Bønningen ble beskyldt for å aktivere antisemittiske troper både om at jøder ikke er menneskelige, og om at de har harde hjerter, og den fikk massiv kritikk blant annet fra Det Mosaiske Trossamfund. Etter denne kritikken fjernet de norske arrangørene av Kirkeuka bønningen fra nettsidene. Bønningen var opprinnelig lagt ut på Kirkeukas nettsider som en ressurs til gudstjenestefeiring og siteres her i sin helhet:³⁵⁰

*Å Gud, du kom for å bryte ned skillene mellom mennesker,
for å grunnlegge fred og forene hjerter,
for å skape et nytt menneske som ikke kjenner fiendskap, bare kjærlighet.
Se til oss alle, vi som lever i dette landet som du selv gjorde hellig.
Du gjorde det til et land av møter og forsoning mellom alle mennesker.*

*Se til oss i Det hellige land.
Vi lever fremdeles adskilt av murer,
selv om vi tror at du elsker oss alle, med den samme kjærligheten for alle.*

Vær oss nådig, Gud, og hør våre bønner. (Sal 4,2)

*Å Gud, murene eksisterer fremdeles, og de er høye,
ikke til forsvar, men til isolasjon og adskillelse, uvitenhet,
diskriminering og drap.
Murene er tause, men de skaper vold og driver kjærligheten bort.*

*Å Gud, dine barn slåss,
forvandle du deres hjerter.
Forvandle du deres utgifter til murer og la i stedet disse utgiftene bli til bygging av
felleskap og kjærlighet mellom dine barn.*

Vær oss nådig, Gud, og hør våre bønner.

*De sier om oss: De er redde.
De sier om oss: De er fornøyde og tilfredse.
De sier om oss: De vil ikke vite noe om det som er på murens andre side.*

*Vi sier: Vi er beleiret og lever i et stort fengsel.
Det er angst i våre hjerter og forvirring i vår tale.
Vi er alle dine barn, født til å elske og bli elsket.*

Vær oss nådig, Gud, og hør våre bønner.

Vi tror at din time vil komme, timen for fred og rettferdighet.

*Vi er tålmodige.
Fyll vår tålmodighet med din kjærlighet.
Gi oss styrke til å gjøre det du vil vi skal gjøre.*

³⁵⁰ Bønningen er oversatt til norsk fra engelsk, og opprinnelig versjon er mest sannsynlig skrevet på engelsk eller arabisk.

*Gud, fyll våre hjerter med din trygghet og din makt.
Slik at frykten vil forsvinne og sjelene møtes i deg.
La murene falle og bli til broer som binder dine barn sammen.*

Vær oss nådig, Gud, og hør våre bønner.

*Å Gud, du har sørget for alt som tjener til kjærlighet.
Mennesket skapt i ditt bilde har evne til kjærlighet,
slik som du selv er kjærlighet.*

*Mennesket har evne til fred og rettferdighet.
Men mennesket nekter å være menneskelig, med evne til kjærlighet, fred og
rettferdighet.
Denne oppsetsige nektingen kan bare du forandre.*

*Slik du triumferte over intethet og død, skapte du mennesket.
Du gjenskapte mennesket på korset.
Å Gud, bring tilbake menneskenes kjærlighet.*

Vær oss nådig, Gud, og hør våre bønner.

*Helbred vår lammelse, vår manglende kjærlighet, fred og rettferdighet.
Du er Skaperen og vår Far, du er «den som elsker alle mennesker» (bysantinsk
hymne) på tross av deres synder.
Å Gud, i dette landet er det én stor synd: Ett folk undertrykker et annet.*

*Dine barn undertrykker dine barn.
La oss alle få se deg,
slik at hver og en av oss kan se seg selv som skapt av deg,
se den andre slik du skapte ham/henne i ditt bilde, i stand til å elske slik du elsker oss,
se at begge, de og vi, er ditt selvsamme bilde, den samme kjærlighet som du er selv,
se oss selv som byggere av rettferdighet og fred med kraften av din kjærlighet.
Inntil da, se oss, Gud, se oss fra det høyeste,
og vær oss nådig, Gud, vær oss nådig.*

Som vi ser, begynner bønningen med referanser til et stort menneskelig «vi», som etter en innledning differensieres i to grupper: et «de» som bygger murer, og et «vi» som er beleiret av murer. «Vi-et» er tålmodig og ber om fred og rettferdighet. Avslutningsvis utvides subjektet til «mennesket» igjen, men den tidligere todelingen mellom et «de» og et «vi» farger fortolkningen av «mennesket» når det gis skiftende kvaliteter. På den måten er en nærliggende fortolkning at «de»-menneskene, dvs. de som bygger murer, nekter å være menneskelige og dessuten bedriver en «oppsetsig nekting».

I tillegg til de antisemittiske tropene som risikerer å bli aktivert av bønningen, er utvalget også kritisk til selve bønnens logikk med å dele mennesker i et «vi» og et «de». Hvis den som ber bruker bønningen til å konstruere en motstander som man hever seg moralsk og teologisk over, er det ingen god kristen bønn. Bønn er i det hele tatt et veldig sårbart sted for å markere politisk stillingtagen i en aktuell konflikt.

Alt i alt vil utvalget oppfordre kirkelige aktører i Norge til å vise stor varsomhet når det gjelder å fremføre kritikk av israelsk politikk i et bibelsk språk eller ved hjelp av kristne symboler. Selv om det finnes mange kirkelige tradisjoner hvor politisk engasjement legitimeres ved hjelp av bibelsk språk og symbolbruk, risikerer man på en særlig måte å aktivere kristne antijødiske stereotypier ved å bruke et slikt språk i Israel-Palestina-konflikten.³⁵¹ Kritikk av okkupasjonen og menneskerettsbrudd bør i denne konflikten derfor artikuleres først og fremst i et menneskerettslig språk. Samtidig er bønn om fred, rettferdighet, måtehold og klokskap hos politiske ledere og andre med makt viktig å fremføre i gudstjenester eller sammenhenger også der Israel-Palestina-konflikten er tematisert.

b) Referanser til andre verdenskrig og tysk okkupasjon i Norge

Som nevnt i kapittel 2, er det en antisemittisk trope å sammenligne Israel med Nazi-Tyskland og den israelske politikken mot palestinerne med Holocaust. Det skapte derfor stor oppmerksomhet da daværende biskop Solveig Fiske (f. 1952) som del av en appell under en solidaritetsmarkering med folket i Gaza i mai 2021, sa: «Nå i mai har vi markert frigjøringsdagen vår på 8. mai og vi skal feire demokrati, frihet og fred på 17. mai. Det vi i Norge opplevde i 5 år under andre verdenskrig, har palestinerne levd med i over 50 år siden seksdagerskrigen. Da gikk israelske styrker inn og overtok makten i store deler av Vestbredden og Gaza, som respons på en spent situasjon med nabolandene, og innledet perioden med okkupasjon som nå har vart i over 50 år. I nyhetsbildet er okkupasjonen storpolitikk. For palestinerne preger okkupasjonen hverdagen.»³⁵²

I Norge lever ennå erfaringen med okkupasjon under den andre verdenskrig i det kollektive minnet. Det kan derfor virke nærliggende, nærmest av pedagogiske grunner, å gjøre en slik sammenligning. Derfor er det desto viktigere å peke på årsakene til at en slik sammenligning ikke bør gjøres.

For det første er sammenligningen faktisk feil. Det som skjedde i Norge under den andre verdenskrig, er ikke det samme som har skjedd i de okkuperte palestinske områdene de siste 50 årene. Det norske Holocaust kan for eksempel ikke sammenlignes med israelsk okkupasjonspolitikk på Vestbredden. Poenget om det norske Holocaust understreker enda en problematisk side ved uttalelsen, for hvem ekskluderes fra det norske «vi-et» i setningen «Det vi i Norge opplevde i 5 år»? Det er jo nettopp de gruppene av det norske folk som ble utsatt for det norske Holocaust: de norske jødene og de norske romene.

351 Se f.eks. Amy-Jill Levine, «When the Bible Becomes Weaponized: Detecting and Disarming Jew-hatred», *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 75:2 (2021), 182–204.

352 «Biskopen krever handling», oppslag under oversikten over biskopens prekener og appeller, med hele biskopens appell på Hamar bispedømmes nettside 15.05.2022, <https://kirken.no/nb-NO/bispedommer/Hamar/biskopen/prekener-og-appeller/biskopen%20i%20hamar%20krever%20handling/> [Lest 22.11.2023].

For det andre etableres det en subtil kobling mellom Israel og Nazi-Tyskland. I slike koblinger skal det mye til for at Israel ikke blir det nye Nazi-Tyskland, og dermed sammenlignes staten Israel med det regimet som var ansvarlig for den verste forbrytelsen mot jøder i historien. En slik kobling, med det norske Holocaust i minne, er derfor også en hån mot ofrene fra Holocaust. Dette får en særlig sterk effekt i Norge der den jødiske minoriteten er svært liten og ble hardt rammet av Holocaust.

Etterspillet som uttalelsen fikk i media, gjør den viktig som eksempel for utvalgets drøfting. For biskopen var uenig i at uttalelsen var antisemittisk, og viste til at appellen også inneholdt eksplisitte oppfordringer til å motarbeide antisemittisme. Biskopen tok likevel selvkritikk på sammenligningen:

At Melchior [rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund] tolker min appell i retning av å være antisemittisk er grunnløs. ... Jeg forstår reaksjonen på sammenligningen av okkupasjonen i Norge med det palestinerne opplever i dag. Jeg ser at det kan misforstås og derfor var det en uheldig formulering. Opplevelsen folk har av å leve under okkupasjon kan sammenlignes, men selvsagt ikke det nazistiske regimet og israelske myndigheter.³⁵³

Denne saken viser noen viktige poeng: For det første er det ikke antisemittisk å delta i solidaritetsmarkeringer for palestinere eller å kritisere israelsk okkupasjon, heller ikke i harde ordelag. Men å koble, både direkte og indirekte, Israel og Nazi-Tyskland bidrar til å reprodusere antisemittisme. At biskopen ikke så dette og heller ikke ble offentlig imøtegått av andre ledere i Den norske kirke, tyder på at kunnskapen om disse antisemittiske tropene ikke er god nok i Den norske kirkes lederskap.

For det andre er det lett å trå feil i opphetede debatter om Israel og Palestina. Men nettopp derfor er det viktig ikke å bagatellisere det hvis man har uttrykt seg uklokt. Det offentlige rom og sosiale media er fulle av antisemittiske troper og annen hatretorikk, og de bagatelliseres og ufarliggjøres stadig i ord, tenkemåter og bilder. Erkjennelse og oppgjør med feiltrinn er avgjørende for at tropene skal gjenkjennes og ikke normaliseres.

Å sammenligne en norsk og palestinsk *opplevelse* av å leve under okkupasjon, er i seg selv ikke antisemittisk. Men okkupasjoner arter seg ulikt, og historiske sammenligninger er kompliserte. Fremfor å sammenligne bør man heller søke å beskrive hva som faktisk kjennetegner den aktuelle okkupasjonen det er tale om. I norsk sammenheng er det vanskelig å unngå å skape koblinger mellom Israel og Nazi-Tyskland selv om man «bare» sammenligner «opplevelsen av å leve under okkupasjon». Det kan være annerledes andre steder, men den siste okkupasjonen av Norge skjedde nettopp under andre verdenskrig. I en kontekst hvor det florerer av nazisammenligninger, spesielt i sosiale media, er det i praksis nesten umulig å foreta slike hårfine distinksjoner som biskopen i ettertid viste til.

353 Solveig Fiske, «Israel sitter med nøkkelen», *Vårt Land* 21.05.2021, <https://www.vl.no/meninger/verdidibatt/2021/05/21/israel-sitter-med-nokkelen/> [Lest 05.03.2024].

c) Apartheid og boikott

Som vi så i kapittel 2, er spørsmål om boikott, desinvesteringer og sanksjoner (BDS) og bruken av begrepet apartheid noe av det som skaper avstand mellom antisemittisme-definisjonene til *International Holocaust Remembrance Alliance* (IHRA) og *Jerusalem Declaration on Antisemitism* (JDA). Hvorvidt man skal støtte BDS eller omtale den israelske politikken i Israel, Øst-Jerusalem, på Vestbredden og i Gaza som «apartheid», er omdiskuterte spørsmål, også i Den norske kirke.

Når det gjelder bruk av begrepet «apartheid», hevdet allerede daværende biskop i Stavanger, Ernst Baasland (f. 1945), i 2007 at «palestinernes hverdag bare kan sammenlignes med forholdene i Sør-Afrika under apartheid». Uttalelsen kom etter en delegasjonsreise til Israel og Palestina, der norske kirkeledere hadde besøkt Hebron på Vestbredden og var «rystet over det de ser og får høre om palestinernes traumatiske hverdag». ³⁵⁴ De senere årene har diskusjonen om begrepet blitt aktualisert gjennom rapporter fra menneskerettighetsorganisasjoner som bruker begrepet om israelsk politikk. ³⁵⁵ Den norske kirkes søsterkirke i Jordan og Det hellige land (ELCJHL) har tatt til orde for å bruke begrepet. ³⁵⁶

Under Kirkenes verdensråds generalforsamling i 2022 i Karlsruhe i Tyskland vedtok man en uttalelse der det understrekes at medlemskirkene er uenige om bruken av begrepet, og man oppfordrer til respektfulle samtaler om hvordan man skal beskrive situasjonen i Israel og Palestina. ³⁵⁷ Verken Mellomkirkelig råd eller Bispemøtet har per i dag tatt til orde for å bruke apartheid om situasjonen i Israel og Palestina. De har snarere uttrykt en forsiktig skepsis mot det. ³⁵⁸ Utspillene i etterkant av besøket i 2007 synliggjorde hvor krevende opplevelser og erfaringer fra steder som Hebron kan være, og hvilke umiddelbare reaksjoner og inntrykk slike opplevelser avfører.

De som protesterer eller er skeptiske mot bruken av begrepet «apartheid», påpeker at begrepet er særskilt for det rasistiske, hvite regimet i Sør-Afrika. De mener at en sammenligning av staten Israels politikk overfor palestinerne med apartheidregimet

354 VG, 25. april 2007, 30.

355 Dette gjelder blant annet de israelske menneskerettighetsorganisasjonene *Yesh Din* (juli 2020) og *B'Tselem* (2021) og internasjonale organisasjoner som *Human Rights Watch* (april 2021), *Amnesty International* (februar 2022), FNs spesialrapportør for menneskerettigheter (2022) og *The International Commission of Jurists* (april 2022).

356 Støtte til å bruke begrepet apartheid ble uttrykt i brev datert 20. januar 2022 fra biskop i ELCJHL, Sani Ibrahim Azar, til daværende erkebiskop i Svenska kyrkan, Antje Jackelén.

357 “Recently, numerous international, Israeli and Palestinian human rights organizations and legal bodies have published studies and reports describing the policies and actions of Israel as amounting to ‘apartheid’ under international law. Within this Assembly, some churches and delegates strongly support the utilization of this term as accurately describing the reality of the people in Palestine/Israel and the position under international law, while others find it inappropriate, unhelpful and painful. We are not of one mind on this matter. We must continue to struggle with this issue, while we continue working together on this journey of justice and peace. We pray that the WCC continues to provide a safe space for its member churches for conversation and collaboration in pursuing truth, and working for a just peace among all people of the region” (*Seeking Justice and Peace for All in the Middle East*, statement of the WCC 11th Assembly in Karlsruhe, Germany, 08.09.2022). <https://www.oikoumene.org/resources/documents/seeking-justice-and-peace-for-all-in-the-middle-east> [Lest 11.01.2024].

358 I uttalelsen «‘Et sannhetens øyeblikk’ – en respons» (2010), skriver Mellomkirkelig råd: «Vi merker oss de sammenlikninger som gjøres med apartheid i Sør-Afrika, og vi ser flere likhetstrekk mellom Israels diskrimineringspolitikk og apartheidpolitikken. Men i Sør-Afrikas tilfelle var det selve statsforfatningen vi ikke anerkjente, derfor måtte hele staten boikottes. Dette er ikke tilfelle i Israel. Her anerkjenner vi staten, men ikke okkupasjonspolitikken den har ført etter 1967. Vi vil advare mot å trekke forhastede sammenlikninger med Sør-Afrika under apartheid, fordi vi tror det kan avspore, snarere enn å hjelpe oss til å forstå det unike i Midtøsten.» (For et enda lengre sitat fra denne uttalelsen se n. 254.)

både er villedende og saklig feilaktig og kan bidra til å fremstille staten Israel som ondskapsfull. Videre er begrepet lite benyttet i andre sammenhenger der det foregår systematisk diskriminering av en folkegruppe i et land. Derfor kan det være uttrykk for «dobbel standard» å bruke det utelukkende om israelsk politikk. Når begrepet brukes om israelsk politikk overfor palestinerne, har det primært en demagogisk funksjon og bidrar til å skape følelsesmessig negative og moralske assosiasjoner for å sverte Israel; konflikten konseptualiseres som et spørsmål om rasisme.

De som på den andre siden mener at apartheid kan brukes om israelsk politikk overfor palestinere, viser til at begrepet primært er et folkerettslig, juridisk begrep, som har fått en særlig status med Romastatuttene fra 1998. De som står for denne posisjonen, vil også understreke at begrepet apartheid brukt om israelsk politikk ikke innebærer at staten Israel på denne måten stemples som ondskapsfull. De mener begrepets innhold dekker den strukturelle diskrimineringen palestinerne blir utsatt for, og at det på en sakssvarende måte beskriver israelsk politikk slik den faktisk utøves. At begrepet opprinnelig ble benyttet om den rasistiske politikken i Sør-Afrika under apartheidperioden, har ikke til følge at det er upassende eller illegitimt å bruke det i andre kontekster. Blant dem som støtter bruken av begrepet, er det noen som anvender det spesifikt for situasjonen i Øst-Jerusalem, på Vestbredden og om politikken overfor Gaza, mens andre ønsker å benytte det i tillegg om det de mener er etnisk forskjellsbehandling av palestinere som er israelske statsborgere.

Utvalget understreker at det finnes ulik politikk overfor ulike grupper avhengig av hvor de bor: israelske palestinere, palestinske innbyggere i Øst-Jerusalem og palestinere på Vestbredden og i Gaza. Forholdene varierer og har sine unike utfordringer som fortjener selvstendig gjennomgang og forskjellige løsninger. Begge sider vil henvise til denne kompleksiteten. Som nevnt ovenfor er det også debatt om begrepet er nok innarbeidet og i tilstrekkelig grad i bruk innen folkeretten til å benyttes overfor israelsk politikk.³⁵⁹ Selv de som finner det sakssvarende å bruke begrepet om israelsk politikk, ser faren for at begrepet kan misbrukes i generell anti-israelsk og anti-jødisk retorikk. Selv om flere i utvalget er klare motstandere av å bruke begrepet «apartheid» på israelsk politikk, er medlemmene i utvalget enige om at det må være konteksten og begrunnelsen som avgjør om eventuell bruk av begrepet kan sies å være antisemittisk eller ikke (jf. JDA).

Også spørsmålet om boikott, desinvesteringer og sanksjoner, ofte omtalt under sekkebetegnelsen «BDS», er konfliktfylt. På den ene siden argumenteres det for at dette er legitime ikke-voldelige virkemidler mot aktører som bryter internasjonal lov og rett, senest innført av deler av verdenssamfunnet mot Russland etter invasjonen av Ukraina i 2022. På den andre siden hevdes det at bruken av disse virkemidlene overfor Israel kan utgjøre en «dobbel standard», særlig hvis man ikke går inn for boikott av andre stater som er ansvarlige for tilsvarende eller grovere brudd på menneskerettighetene. Et poeng som blir særlig tydelig i debatter om ulike former for boikott av staten Israel, er at både begrepet og virkemidlet kommuniserer svært dårlig på grunn av historien om nettopp boikott av jødiske butikker i europeisk og norsk historie.

359 For ytterligere informasjon om denne debatten se bl.a. Carola Lingaas, «The Crime against Humanity of Apartheid in a Post-Apartheid World», *Oslo Law Review*, Issue 2 (2015), 86–115, og Carola Lingaas, *The Concept of Race in International Law* (Routledge, 2020).

I debatter om boikott av staten Israel er det noen som mener at en boikott bør begrenses til varer fra okkuperte landområder og virksomheter som aktivt bidrar til okkupasjonen, mens andre går inn for en generell boikott av staten Israel. Den norske kirke er imot en «generell økonomisk, kulturell eller akademisk boikott av Israel», men har i likhet med bl.a. Kirkenes verdensråd gått inn for desinvestering fra firmaer og fond som bidrar til å opprettholde okkupasjonen, og boikott av varer som er produsert på okkupert område.³⁶⁰

Utvalget er enig om at boikott og økonomiske sanksjoner er legitime ikke-voldelige former for politisk protest mot staters politikk. Det er derfor ikke i seg selv et uttrykk for antisemittisme å argumentere for boikott av varer eller virksomheter der det er saklig begrunnet og inngår i et noenlunde konsekvent handlingsmønster. En slik vurdering må avgjøres ut fra den konkrete konteksten og i hvert enkelt tilfelle (jf. JDA). Utvalget er også enig om at det er forskjell på en generell, økonomisk, kulturell og akademisk boikott av staten Israel og en boikott av virksomheter og varer fra de okkuperte områdene. Uansett er det avgjørende at Kirken målbærer samme prinsipper i forhold til andre stater som i forhold til Israel.

d) Engasjement for palestinere versus selvkritikk av Den norske kirkes antijødiske arv

Den 12. september 2022 inviterte utvalget til en åpen konsultasjon på HL-senteret, der temaet var «Kirkelig selvransakelse i møte med jødedom og jøder». Utvalget hadde utfordret fire forskere til å vurdere om det er sider ved de gudstjenestelige praksisene og i trosopplæringen i Den norske kirke i dag som reproducerer antisemittiske troper, erstatningsteologiske motiver eller andre negative stereotyper av jøder og jødedom. Forskerne hadde med dette som utgangspunkt sett nærmere på salmer, liturgier, preker/tekstforberedelse og barnebibler.³⁶¹ I tillegg hadde nestleder i utvalget, Anne Hege Grung (f. 1965), en refleksjon om Den norske kirkes menneskerettslige engasjement og uttalelser om Israel-Palestina-spørsmål.

Konsultasjonen var preget av at forskningsbidragene var grundige, viktige og tillitsskapende bidrag til Den norske kirkes selvkritiske refleksjon og oppgjør med antijødiske elementer i egen praksis. I etterkant uttalte en av de jødiske deltagerne at det hadde vært «en veldig oppløftende dag, der jeg følte at Den norske kirke tok flere grep som pekte fremover».³⁶² På slutten av dagen var det en panelsamtale, der fem deltagere, tre fra Den norske kirke og to fra Det Mosaiske Trossamfund (DMT), hadde blitt utfordret til å reflektere over hva de hadde hørt i løpet av konsultasjonen, og hvilke utfordringer de ville gi til utvalgets videre arbeid.³⁶³

I sin respons tok daværende internasjonale direktør i Mellomkirkelig råd, Berit Hagen Agøy (f. 1960), utgangspunkt i at hun like før konsultasjonen hadde deltatt på generalforsamlingen til Kirkenes verdensråd i Karlsruhe i Tyskland. Der hadde

360 I uttalelsen «'Et sannhetens øyeblikk' – en respons» (MKR sak 15/10) og «Investeringar og handel – Vestbreidda» (MKR sak 39/05). I sistnevnte står det: «Mellomkyrkjeleg råd sluttar seg til oppmodinga frå Kyrkjenes verdensråd ... om å vurdere å trekkje ut investeringar i verksemdar som er knytt til Israel sin aktivitet på okkupert område. ... Mellomkyrkjeleg råd vil understreke at oppmodinga ikkje gjeld anna verksemd i staten Israel.»

361 Oppsummeringen av funnene er gjengitt i kapittel 8.

362 Referert i Heidi Marie Lindekleiv, «– Dialogen med jødene krever ny lagkaptein», *Vårt Land* 06.10.2022, 20–21.

363 Panelet bestod av Berit Hagen Agøy (daværende internasjonal direktør i Mellomkirkelig råd), Herborg Finnset (biskop i Nidaros og utvalgsmedlem), Anne Sender (DMT), Michael Gritzman (DMT) og Inger Anne Naterstad (seksjonsleder i Kirkerådet). Samtalen ble ledet av utvalgsleder Endre Fyllingsnes.

Israel-Palestina-spørsmålet vært på dagsorden, og møter med palestinske kristne hadde satt sitt preg på hennes deltagelse. I sitt innlegg sa Hagen Agøy at tyskernes opptatthet av antisemittisme gjorde det vanskelig å diskutere Israel-Palestina-spørsmål, og hun uttrykte bekymring for at dette skulle hindre de åpne samtalene om vanskelige spørsmål også i Norge. Hagen Agøy sa blant annet:

Mitt poeng er at den tyske diskursen om antisemittisme gitt deres historie er ekstremt vanskelig – det er ikke vanskelig å forstå. Men når den gjør at man får blinde flekker og at man ikke klarer å snakke om konfliktene – så blir det ganske farlig. Og jeg lurer på om ikke vi har et lite snev av det samme i vår del av verden på grunn av historien – på grunn av Den norske kirkes forhold til jødene så blir vi kanskje litt for bundet til at vi egentlig tør å snakke om dette på en så åpen måte som vi burde. [...]

Altså mitt poeng var det at antisemittismebegrepet – og historien om antisemittisme – lammer gode og konstruktive samtaler om dagens utfordringer – og det går ut over noen.³⁶⁴

Hagen Agøys innlegg skapte uro i salen, kraftige reaksjoner i etterkant og førte til en omfattende avisdebatt. Kritikerne uttrykte overraskelse over at Hagen Agøy valgte å ta utgangspunkt i den tyske diskursen rundt antisemittisme, Israel og Palestina når temaet var Den norske kirkes selvransakelse og oppgjør med problematiske sider ved egne gudstjenestelige praksiser. En av innleiderne, Gunnar Haaland, beskyldte innlegget hennes blant annet for å være «taktløst, uklokt» og at det «demonstrerte en manglende evne til å ta andres perspektiv».³⁶⁵ Hagen Agøy tok på sin side selvkritikk på formen, men mente seg delvis misforstått. Hun presiserte at innlegget hennes ikke var en kommentar til den norske debatten, men en referanse til en erfaring under generalforsamlingen i Karlsruhe, der tyskerne, ifølge Hagen Agøy, «fokuserte så ensidig på antisemittisme at samtalene om Israel-Palestina-konflikten ble vanskelige»³⁶⁶.

Da Hagen Agøy i egenskap av å være internasjonal direktør i Mellomkirkelig råd deltok på en konsultasjon i Oslo som skulle bidra til selvkritikk av Den norske kirkes antijødiske arv, representerte hun en tydelig majoritetsposisjon. Flere oppfattet at Hagen Agøys underliggende poeng var å advare mot at dialogfølsomheten og oppgjøret med kirkens antijødiske arv kunne skyve den politiske samtalen om Israel og Palestina og palestinerne situasjon i bakgrunnen. For mange fremstod dette som en kunstig motsetning og en mangel på kontekstforståelse.

Dette var med å dreie fokuset på konsultasjonen fra selvkritisk tillitsbygging til en opplevelse av mistillit og steile fronter.

I den påfølgende debatten fikk Hagen Agøy støtte for sine presiseringer fra preses Olav Fykse Tveit (f. 1960), som selv ikke hadde vært til stede på konsultasjonen. Preses sa i *Vårt Land* at han i Karlsruhe opplevde det som krevende at tematikken rundt «Israels politikk overfor palestinerne ikke eksisterte», «at tyske kirkefolk og politikere sa at dette var et utfordrende tema», og at forbundspresident Frank-Walter Steinmeier (f. 1956) i sin åpningstale «la veldig stor vekt på kampen mot

364 Fra transkribert opptak av innlegg og panelsamtale. Godkjent av Hagen Agøy for bruk i utredningen.

365 Gunnar Haaland, «Dialogen trenger en ny start», *Vårt Land* 06.10.2022, 4.

366 Berit Hagen Agøy, «Ikke et sammenstøt, men misforståelser», *Vårt Land*. 06.10.2022, 18.

antisemittisme».³⁶⁷ Det er det vanskelig å finne belegg for i den faktiske talen, selv om kampen mot antisemittisme ble nevnt der.³⁶⁸ I vår sammenheng spør vi om også preses på denne måten bidrog til å etablere en motsetning mellom et oppgjør med kirkens antijødiske arv og engasjement for palestinerne rettigheter.

Dette er imidlertid en konstruert motsetning, som kan ha polariserende og uheldige følger. Det er ikke bare mulig, men menneskerettslig logisk å arbeide med kritisk kirkelig selvransakelse og oppgjør med antisemittisme og erstatningsteologi og samtidig ha et solidaritetsengasjement for palestinerne. Kirkeledere må kunne gjøre det ene, fullt og helt, uten at man svikter det andre. Eksemplet vi har trukket fram viser hvor avgjørende kontekstforståelse er, men også hvor krevende det kan være å holde disse posisjonene sammen i en og samme setting. Debatten bidrog til saklige avsporinger og misforståelser.

e) Hvordan fortelle om egne erfaringer?

Kirkeledernes fortellinger etter besøket i Hebron, som vi nevnte ovenfor, aktualiserer et siste tema, nemlig hvordan kirkelige studiereiser til Israel og Palestina legges opp, og hvordan erfaringer fra disse reisene i etterkant formidles i Norge. Mange ansatte og frivillige i Den norske kirke har vært i Israel og Palestina som ledsagere gjennom ledsager-programmet (*Ecumenical Accompaniment Programme in Palestine and Israel*, EAPPI), eller på studie- og feriereiser. Mange av disse reisene gjennomføres i regi av turoperatører som tilbyr pakketurer med fastlagt program.

Slike reiser kan på sitt beste utvide forståelsen av kulturene og kompleksiteten i situasjonen i Israel og Palestina. Men de kan også bidra til å sementere oppfatninger og stereotyper av både israelere og palestinere. Dette henger ofte sammen med hvilke steder, personer og fortellinger man møter på disse turene. Inntrykkene man bærer med seg tilbake til Norge, og måter disse kommuniseres på, kan også bidra til å forme opinionen hjemme i Norge.

Mellomkirkelig råd har gjennom sine strategier for Midtøsten og senere Palestina og Israel gitt anbefalinger for kristne gruppereiser til området:

... slike pilegrimsreiser til Det hellige land bør ikke kun forholde seg til historiske hendelser og steder, men må også innebære et møte med dem som har båret den kristne tradisjonen videre, og med den situasjonen de lever i. Reisen bør gi innsikt i levekårene under okkupasjonen i de palestinske områder og den utsatte posisjonen kristne – særlig de Kristustroende jødene – har i Israel. Og ikke minst må en pilegrimsreise munne ut i forsterket engasjement for fred og rettferdighet.

367 Heidi Marie Lindekleiv, «Kaster ballen tilbake til Det mosaiske trossamfunn», *Vårt Land* 12.10.2022, 18–19.

368 Går man til Steinmeiers tale er det er kirken og krigen i Ukraina som er talens store tema. Følgende ble sagt om antisemittisme: «Let me remind you of the murderous antisemitism incited among and by Christians over centuries – in Germany, but not only here. One of the greatest current responsibilities of the Christian churches all over the world is to take a stand against antisemitism. We need to be aware that antisemitism can assume many forms. Yet it always remains an ideology of hatred with a history of annihilation. The security of the Jewish community – in Germany, in Israel, in the nations of the world – must be one of the tenets of all religions. We must never allow religion, which is intended to build up, encourage and edify people, to become a means to humiliate others, a tool of hatred and violence.»: <https://www.oikoumene.org/resources/documents/german-federal-president-frank-walter-steinmeiers-address-at-the-wcc-11th-assembly> [Lest 24.02.2024].

MKR anbefaler å legge følgende prinsipper til grunn for reiser til Palestina og Israel:

- Vær oppmerksom på når du befinner deg i staten Israel, og når du befinner deg i det okkuperte Palestina. Skaff deg grunnleggende kunnskap om konflikten og vær bevisst på språk og terminologi.
- Bli gjerne kjent med religionene i området, særlig jødedom, kristendom og islam. Vær oppmerksom på at Jerusalem er en by med en spesiell betydning for de tre religionene, og respekter dette.
- Kristne studiereiser må inneholde møter med dagens kristne palestinere.
- Reiser i regi av Den norske kirke bør innebære kontakt med vår søsterkirke Den evangelisk lutherske kirken i Jordan og Det hellige land.
- Støtt opp om palestinsk turistøkonomi når du er i Palestina, og støtt lokale aktører der det er naturlig og mulig.
- Unngå så langt det er mulig å støtte økonomien rundt israelske bosetninger i det okkuperte Palestina, som er definert som ulovlige i henhold til internasjonal lov.³⁶⁹

Reiserådene er trolig laget med tanke på kristne grupper som drar på turer til Israel og ikke besøker Palestina eller kristne palestinere, eller som på andre måter ikke forholder seg til okkupasjonen. Anbefalingene fra Mellomkirkelig råd er viktige og nødvendig korrektiver som kan bidra til at også disse gruppene får en større forståelse for kompleksiteten i konflikten og palestinernes situasjon. Men siden reiserådene oppfordrer til mer inngående kjennskap til områdets historie og religiøse kontekst, bør de også oppfordre grupper som hovedsakelig forholder seg til en palestinsk kontekst, til å besøke ulike jødiske miljøer, institusjoner og organisasjoner i Israel. For eksempel bør reiser i regi av bispedømmer og menigheter i Den norske kirke oppfordres til å besøke kulturelt og religiøst sammensatte områder (som f.eks. Haifa), samt jødiske religiøse institusjoner, kulturinstitusjoner, menneskerettighetsorganisasjoner og miljøer som viser mangfoldet i jødisk liv og israelsk kultur. Reiser i regi av Den norske kirke bør også ha møter med jesustroende jøder som del av programmet, noe som Mellomkirkelig råds dokument nevner, men likefullt ikke inkluderer i de konkrete reiseanbefalingene.

Det er, som denne utredningen har vist flere steder, behov for redskaper som kan bidra til at norsk Israel-Palestina-engasjement verken direkte eller indirekte fremmer antisemittisme eller hat mot palestinere eller muslimer og heller ikke importerer fiendebilder. Situasjonen i Israel og Palestina må beskrives og formidles på måter som ikke dehumaniserer eller marginaliserer enkeltmennesker og grupper. For Den norske kirkes vedkommende er dette viktig med tanke på erfaringer og opplevelser som formidles fra pilegrimsturer og studieturer til Israel og/eller Palestina for ansatte og frivillige. Det gjelder også gjennom ulike programmer og kurs eller studieopphold som Den norske kirke eller andre kirkelige aktører eller samarbeidspartnere er involvert i.

369 «En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred. Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023», 5–6.

Utvalgets oppsummering: Bygg sterkere forsvar mot antisemittiske troper

Som vi har sett i kapittel 2, er diskurser med kritikk av israelsk politikk et felt der antisemittiske holdninger og uttrykk åpent kommer til uttrykk i dag. Vi har også sett at det er uenighet blant forskere om grenseoppgangene mellom antisemittisme og kritikk av israelsk politikk.

Gjennomgangen av eksemplene i dette kapitlet utfordrer alle i kirken som engasjerer seg i konflikten mellom Israel og Palestina, til kontinuerlig refleksjon om hvor grensene går mellom legitim og illegitim kritikk. For kirkens del vil en særlig utfordring være bruk av religiøse symboler og bibelske motiver, som lett kan aktivere gamle antijødiske forestillinger fra kirkens historie. Utvalget anbefaler derfor at kritikk av okkupasjonen og menneskerettighetsbrudd i denne konflikten først og fremst bør artikuleres i et menneskerettslig språk.

Den svenske idéhistorikeren Henrik Bachner (f. 1959) diskuterer i boka *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945* (1999) hvordan man kan skjelne mellom legitim kritikk av Israel og kritikk som er antijødisk. Bachner mener at ensidige negative vurderinger av Israel kan indikere antijødiske holdninger. Like fullt problematiserer han å bruke dette som eneste kriterium på antisemittisme og konkluderer med at enhver israelskritisk ytring må analyseres hvis man skal kunne si om den er antijødisk eller ei: «Förr at kunna isolera och identifiera antisemitiska motiv bakom eller i kritiken måste vi se till *vad* som sägs. Den enda metod som möjliggör en identifiering av antisemitiska motiv i Israelkritiken är således en analys av de idéer, argument och hållningar som förekommer.»³⁷⁰

Dette forutsetter kunnskap om antisemittismens historie og hvordan antisemittisme i dag antar stadig nye uttrykksformer. Vi trenger også gode spørsmål, en selvkritisk holdning, tid, refleksjon og fellesskap for å utarbeide gode redskaper for i vår tid å oppdage og konfrontere nye former for samt reproduksjon av gamle, antijødiske og antisemittiske troper. Vi vet at engasjement, ikke minst engasjement basert på sterke opplevelser og erfaringer med urettferdighet, også kan skape blindsoner, hvor viktige perspektiver og kritiske vurderinger glipper. Noen av eksemplene som er drøftet i dette kapitlet, tyder på at kirkeledere så vel som menigheter ikke har mobilisert et godt nok forsvarsverk eller har tilstrekkelig kunnskap om hvordan antisemittiske troper resirkuleres og stadig dukker opp på nye måter.

Det er dokumentert at mange norske jøder erfarer hets og utrygghet på bakgrunn av det som skjer i Midtøsten. Norske muslimer har også meldt at de opplever utrygghet og hets som følge av den polariserte debatten.³⁷¹ Ingen i Norge skal, selv med sterke meninger om konflikten, måtte svare for det som skjer i Israel og Palestina. Den norske kirke må være seg den offentlige og sterkt polariserte debatten om Israel-Palestina-konflikten bevisst og bidra til et offentlig ordskifte som er kunnskapsbasert og menneskerettslig forankret. Kirken må kontinuerlig ta oppgjør med ytringer som bidrar til stigmatisering eller fordommer mot jøder.

³⁷⁰ Bachner, *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945*, 45–48.

³⁷¹ Se f.eks. Erlend Tro Klette, «Norske Ayat blir kalt terrorist på gata: – Jeg har aldri vært så redd». *Fri fagbevegelse*. 24.10.2023 [Lest 28.02.2023].

Sist, men ikke minst, må Den norske kirke bidra til at kampen for palestineres rettigheter og kampen mot antisemittisme ikke forstås som motsetninger, men som to sider av samme engasjement. Det er ingen motsetning i å engasjere seg for både israeleres og palestineres menneskeverd. Når grupper fra Den norske kirke reiser til Israel og Palestina, bør de oppfordres til å besøke ulike aktører og miljøer på både israelsk og palestinsk side for å få et mest mulig sammensatt bilde av situasjonen. Kunnskaps- og erfaringsformidling om Israel og Palestina i etterkant av turene må ta hensyn til hva fortellingene og inntrykkene skaper blant de norske tilhørerne.

Kontinuitet og brudd: Erstatning, utvidelse, oppfyllelse eller bekreftelse?

Mens kapitlene 2 og 3 primært er historiske fremstillinger og kapitlene 4 og 5 omhandler Den norske kirkes menneskerettsengasjement, vil dette og de neste kapitlene være mer teologiske. Formålet er ikke å komme frem til entydige svar på kompliserte spørsmål, men å drøfte det vi mener er sentrale teologiske problemstillinger som melder seg for Den norske kirke i møte med jøder og jødedom, og å gi tankeverktøy som kan bidra til samtale og refleksjon om til dels kompliserte teologiske spørsmål.

Utgangspunktet er at forholdet mellom jødedom og kristendom preges både av kontinuitet og brudd, historisk så vel som teologisk. Mens antikk jødedom utgjorde den historiske tilblivelseskonteksten for både rabbinsk jødedom og kristendom, utviklet disse seg med årene til å bli selvstendige religiøse tradisjoner. For kristendommens del innebar denne prosessen en overgang fra å være en jødisk sekt eller fornyelsesbevegelse til å bli en imperiereligion med universelle horisonter og ambisjoner.

Som vi har sett i de foregående kapitlene, har den kristne kirkes historie vært preget av antijødiske handlinger og holdninger. Fra kirkelig hold har man blant annet karikert og annengjort jøder og jødedom i et forsøk på å vise overlegenhet og brudd med jødisk tradisjon. Betoningen av bruddet har hatt politiske, sosiale så vel som teologiske uttrykksformer og funksjoner. Kristen identitet og teologi har på den måten, og i varierende grad, blitt formet med jøder og jødedom som konstituerende motsetninger.

Vi vil i dette kapitlet blant annet konsentrere oss om begrepet «erstatningsteologi», et ord man fort støter på hvis man engasjerer seg i spørsmål om kontinuitet og brudd mellom jødedom og kristendom. Begrepet er omdiskutert og brukes på forskjellige måter. Hensikten med kapitlet er å klargjøre hva vi mener når vi snakker om erstatningsteologi, vise noen typiske erstatningsteologiske motiver, samt å drøfte noen problemstillinger knyttet til bruken av begrepet. Kapitlet ender med en overordnet religionsteologisk betraktning om forholdet mellom kristendom og jødedom. I kapittel 8 påviser vi og analyserer konkrete erstatningsteologiske motiver i Den norske kirkes praksiser i dag.

Hva er erstatningsteologi?

Det man i tradisjonell forstand kaller erstatningsteologi, dreier seg om det syn at kirken eller kristendom har erstattet jødene eller jødedom i alle henseender, og at kirken nå er under Guds velsignelse, mens jødene er under dom og forbannelse.³⁷² Dette tankemønsteret har vært en sentral ingrediens i den kristne antijudaismen.

Selv om tankemønsteret er gammelt og veletablert, er erstatningsteologi som begrep relativt nytt. På engelsk har man brukt begrepene «replacement theology» og «supersessionism», hvorav det siste har vært det mest toneangivende. Begrepene tas ikke i bruk før i andre halvdel av 1900-tallet i så vel norsk som internasjonal litteratur.³⁷³ De brukes da i forbindelse med teologiske oppgjør med kirkelig antijudaisme. Som del av slike oppgjør har en del kirker, teologer og kristne organisasjoner konfrontert tradisjonell erstatningsteologi. Begrepet har da tjent til å identifisere og diskreditere den kristne forestillingen om at Gud har forkastet sitt utvalgte folk (Israel) og erstattet det med et nytt (kirken). I kjølvannet av dette har det det siste tiåret vært særlig to sider ved grensene for begrepet «erstatningsteologi» som har vært diskutert. I begge tilfeller handler det om hvor omfattende man teologisk sett forstår kontinuiteten eller bruddet mellom jødedom og kristendom.

For det første er det ulike meninger om hvor *bredt* begrepet skal forstås. I de siste tiårenes oppgjør med tradisjonell erstatningsteologi har hovedvekten ligget på «Guds folk»-begrepet. Men selv om man tar et oppgjør med tanken om at Gud har forlatt sitt folk til fordel for et nytt, så gjenstår det ifølge kritikere et opprydningsarbeid med tanke på andre erstatningsmotiver. På hvilke andre områder – ut over det som er knyttet til forståelsen av Guds folk – finnes erstatningsmotiver i kristne teologiske resonnementer? Kristne teologier kan, som vi skal komme tilbake til senere, også bygge på eller skape erstatningslogikker i forbindelse med fortolkninger av loven, landet, spiseforskrifter og andre jødiske praksiser.

For det andre er det ulike meninger om hvor «harde» erstatningsmotiver må være for å kunne klassifiseres som erstatningsteologi. Hvis man tenker at kristendom representerer noe nytt eller annerledes enn jødedom, kommer man ikke unna et språk som også betoner forskjeller. Når risikerer i så fall dette å bli erstatningsteologisk?

Den svenske teologen Jakob Wirén (f. 1978) har levert et viktig bidrag til samtalen om erstatningsteologi-definisjoner. Han opererer i sin bok *At ge plats för den andre?* (2021) med følgende definisjon: «Ersättningsteologi handlar om att den kristna tron på olika sätt ses som ersättare til den judiska traditionen och det judiska folket och därmed gör dessa överflödiga».³⁷⁴ For det første rommer denne definisjonen kristne konstruksjoner som «på olika sätt» erstatter jødisk

372 En slik definisjon er implisitt foregrepet i Den Norske Israelsmisjons prinsipperklæring fra 1986, der det under overskriften «Historiske feilgrep og historiske forbilder» sies følgende: «Paulus' tanke om de hedningekristne som ville grener innpodet på stammen av det troende Israel, ble også snart glemt og tilsidesatt, og i stedet begynte en å tale om den hedningekristne kirke som 'det nye Israel' som erstattet det gamle» (s. 16).

373 Ifølge Jakob Wirén er det trolig i forbindelse med den engelske oversettelsen av den jødiske historikeren Jules Isaacs bok *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism* (1964) at «supersessionism» først brukes i betydningen erstatningsteologi.

374 Jakob Wirén, *At ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet* (Verbum, 2021), 206.

tradisjon – altså favner den videre enn bare de som handler om Guds folk. For det andre «kvalifiseres» erstatningen ved at den eksplisitt overflødiggjør jødisk tradisjon, nedvurderer og avskriver den.³⁷⁵ Vi kan si at Wirén med det har et kriterium om «hardhet» for at en teologisk artikkel skal kunne klassifiseres som erstatningsteologisk. Hardheten består i at det jødiske blir overflødiggjort og avskrevet egenverdi.

Uavhengig av hvordan man stiller seg til presisjonen og hensiktsmessigheten i begrepet erstatningsteologi som sådan, er hovedpoenget at begrepet belyser problematiske sider ved kristen teologi og tradisjon og det destruktive potensialet i kristent tankegods når det gjelder tenkning og omtale av forholdet mellom kristendom og jødedom. Vi skal senere i kapitlet drøfte noen problemstillinger i lys av hvor bredt eller hardt man forstår erstatningsteologi. Men først skal vi se nærmere på noen typiske erstatningsteologiske troper og motiver.

Ulike erstatningsteologiske motiver

Den amerikanske teologen R. Kendall Soulen (f. 1959) har hatt stor betydning for vestlige kirkers oppgjør med klassisk erstatningsteologi. I boken *The God of Israel and Christian Theology* (1996) peker Soulen på tre typer erstatningsteologi (*supersessionism*):³⁷⁶ En straffende (*punitive*), hvor jødene er forkastet av Gud siden de forkastet Jesus som Messias; en «økonomisk» (*economic*, jf. det greske ordet *oikonomia*, som sikter til Guds handlinger gjennom historien i og for verden), det vil si frelseshistorisk, hvor jødene ikke lenger spiller en rolle i Guds (frelses)plan for verden, og en strukturell (*structural*), hvor Det gamle testamentet blir irrelevant og overflødig som kanonisk tekst for kristen tenkning og hermeneutikk. To år før Soulen identifiserte også den tyske teologen Katharina von Kellenbach (f. 1960) tre grunnmotiver i kristen antijudaisme: Jødedom og jøder som synde-bukker, jødedom som kristendommens motsetning/antitese og jødedom som kristendommens forstadium/prolog.³⁷⁷ Med utgangspunkt i alle disse kategoriene vil vi i det følgende beskrive og diskutere sentrale erstatningsteologiske troper og motiver. Flere av dem er svært gamle, men gjør seg fortsatt gjeldende i kristen teologi.

Straffende: Jødene som syndebukk

Syndebukkmotivet bygger på og videreformidler den gamle kristne anklagen om at jødene drepte Jesus og er kollektivt ansvarlige for hans død. Motivet inngår i antijudaismens kjernerepertoar og blir erstatningsteologisk når det ser jøden eller det jødiske folk som straffet og forkastet av Gud fordi de avskrev Jesus og ikke erkjente at han var Messias.

Særlig i forbindelse med påsken dukker motivet opp. Ordene fra Matt 27,25 («La blodet hans komme over oss og våre barn») er for eksempel gjengitt og dramatisert i en av de mest kjente kor-satsene fra Bachs Matteuspassjon (kor 50) – et musikalsk storverk som regelmessig settes opp i kirker og konserthus. Men motivet dukker også opp i nyskrevet kirkemusikk, som for eksempel i Trond Kvernøs «Improperia Salvatoris Nostri» (1983), som er en kirkemusikalsk gjendiktning av

³⁷⁵ Tobias Hägerland, enda en svensk teolog, har foretatt en interessant diskusjon av bl.a. Wiréns definisjon. Han kaller Wiréns definisjon for «snever» – tilsvarende det vi her kaller for «hard». Se Tobias Hägerland, «Bör ersättningsteologin ersättas?», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 185–199, se 188–189.

³⁷⁶ R. Kendall Soulen, *The God of Israel and Christian Theology* (Augsburg Fortress, 1996).

³⁷⁷ Katharina von Kellenbach, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (Scholars Press, 1994).

improperia-vekselsangen med røtter tilbake til 800-tallet. Improperiene kan tolkes som at Kristus anklager jøder for sin lidelse og død. Bispemøtet frarådet derfor menigheter å fremføre pasjonsmusikken i 2021, men i påsken 2022 ble like fullt utdrag av musikkverket fremført i langfredagsgudstjenesten i Oslo domkirke. Selv om de mest problematiske delene var redigert bort, ble det fremdeles sunget «Mitt folk, mitt folk, hva har jeg gjort deg? Hva har jeg bedrøvet deg med? Skynd deg, svar meg! For jeg førte deg ut av Egyptens land, men du har beredt et kors for din frelser.»

Sydebukkmotivet i forbindelse med Jesu død har tradisjonelt preget kristne pasjonsspill, men dukker også opp i nåtidige og populærkulturelle fremstillinger av pasjonshistorien, som for eksempel i Mel Gibsons kjente filmatisering *The Passion of the Christ*.

Jødedom som kristendommens motsetning/antitese

Mens flere kristne teologer og forkynnere i dag har tatt avstand fra det klassiske sydebukkmotivet og blitt bevisste dets voldelige virkningshistorie, er antitese-motivet trolig vesentlig mer innarbeidet og utbredt i norsk, kristen forkynnelse (se analyser og funn av dette i kapittel 8). Å fremstille sider ved det kristne universet i kontrast mot angivelige eller reelle jødiske praksiser, forestillinger og tradisjoner er svært utpreget i kristen forkynnelse og identitetskonstruksjon. Det var derfor trolig få som reagerte da det under prekenen i Bergen domkirke en søndag høsten 2023 ble forkynt at «[h]ele Bergprekenen er et svar på fariseernes og de skriftlærdes utvendige og rigide spiritualitet, der alt sto og falt ved lovens bokstav. ... Der fariseerne og de skriftlærde tilbyr kald formalisme og utvendig religiøs praksis, går Jesus i dybden.»³⁷⁸

Gunnar Haaland (f. 1967), som har vært med å gjøre von Kellenbachs typologi kjent i norsk sammenheng, har skrevet om hvor lett det i kristen forkynnelse er å ty til kontrasteringer mellom Det gamle testamentet og jødedom, på den ene siden, og Det nye testamentet, Jesus og kristendom, på den andre siden.³⁷⁹ Det kan for eksempel dreie seg om å etablere kontraster mellom Jesus versus fariseere, kristen kjærlighet versus jødisk lov, nåde versus krav, ånd versus bokstav, frihet versus regler, universalisme versus partikularisme, gammel tid versus ny tid, osv. Man risikerer selektive sammenligninger, hvor kristendom på sitt beste sammenlignes med jødedom på sitt verste. Kristendom kan da fremstilles som egalitær, mens jødedom fremstilles hierarkisk; kristendom fremmer likestilling, mens jødedom blir patriarkalsk; kristendom er fredselkende, mens jødedom blir krigersk, osv.³⁸⁰

Kontrastering er ikke i seg selv nødvendigvis erstatningsteologisk – i alle fall ikke hvis man opererer med et «hardt» kriterium. For det finnes reelle forskjeller mellom kristne og jødiske teologier og praksiser. Hvis vi legger Wiréns definisjon til grunn, blir kontrasteringer erstatningsteologiske når de innebærer eller impliserer at det jødiske blir overflødig eller er noe Gud har forkastet. Både graden av og mengde kontrasteringer kan bidra til det. Hvis jødisk tradisjon stadig brukes som kontrast i kristen forkynnelse, står man i fare for å tegne et bilde av jødedom som noe overflødig eller noe som ikke lenger har teologisk egenverdi. Det

378 19. søndag i treenighetstiden. 8. oktober 2023. Evangelietekst: Matt 5,20–26. Preken hentet fra et nettforum.

379 Blant annet i Gunnar Haaland, «Othering the Jews from the Church Pulpit.», i *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, redigert av Jesper Svartvik og Jakob Wirén (Palgrave MacMillan, 2013), 171–181, 177.

380 Se f.eks. Levine, «When the Bible Becomes Weaponized: Detecting and Disarming Jew-hatred».

samme risikerer man hvis kontrasten blir for massiv. Er det for eksempel snakk om en respektfull betoning av forskjell, eller tegner man opp en karikerende og misvisende – eller enda verre: demoniserende – forskjell, for eksempel et skille mellom frihet og ufrihet, godhet og ondskap, lys og mørke?

Som vi skal komme tilbake til, finnes det også mange kontrasteringer i Det nye testamentet som det, lest historisk, gir liten mening å karakterisere som erstatningsteologiske, først og fremst fordi de gjenspeiler indre-jødiske diskusjoner og polemikk. Men etter at kristendom og jødedom ble definert som to ulike trosretninger, har disse bibelstedene ofte blitt lest og brukt til å begrunne erstatningsteologiske posisjoner og motiver. Et kroneksempel er Jesu egen tale i Bergprekenen om at «dere har hørt det er sagt ..., men jeg sier dere» (Matt 5,21f.27f.33f.38f.43f). Hvis Jesus leses som en kristen som opponerer mot «det jødiske», blir denne teksten raskt uttrykk for et erstatningsteologisk program (slik den ble det i Bergen domkirke), og ikke et eksempel på en intern jødisk diskusjon. I tillegg overses at men'et er et svakt «men» (gresk: *de*), som like gjerne kan oversettes med «og». «Dere har hørt det er sagt ..., og jeg sier dere ...» demper kontrasten, selv om den ikke forsvinner helt. Gunnar Haaland har argumentert for at de såkalte «antitesene» slettes ikke er antiteser mot den jødiske religionen, men snarere typisk indre-jødisk polemikk og retorikk, hvor Jesus forsterker andre jødiske lovfertolkninger.³⁸¹ Den jødiske NT-forskeren David Flusser (1917–2000) har med rette karakterisert Jesu diskusjoner med fariseerne som «innenfariseiske» debatter.³⁸²

Den svenske teologen Jesper Svartvik (f. 1965) har argumentert for at kontrasteringer mot det jødiske er vanlig på mange ulike områder i kristen teologi:³⁸³ *Dogmatisk* – ved at jødisk lov fremstilles som noe dødt, kravfylt eller negativt i motsetning til evangeliet som skaper liv og kjærlighet. *Etisk* – ved at jøder, og ikke minst fariseere og skriftlærde, fremstilles som skinnhellige, hyklerske og etisk rigide i motsetning til kristne protagonister og idealer. *Kronologisk* – ved at jødedom beskrives som et forstadium til kristendommen, også i kvalitativ forstand. *Ontologisk* – ved at jøder påstås å ha forkastet Gud, mistet den gudsrelasjonen de en gang hadde, og derfor er sannhetens og det godes fiende (syndebukkmotivet).

Kontrasteringsmotivet har vært så innarbeidet i den kristne kulturen og selvforståelsen at det også preger språket og forestillinger i dagens sekulariserte storsamfunn. Som vi kommer tilbake til i neste kapittel, har for eksempel «fariseer» blitt en vanlig metafor for en moraliserende eller hyklersk person. Et annet eksempel er den stigmatiserende og kontrasterende tropen om «øye for øye, tann for tann», som vi omtalte i kapittel 3.³⁸⁴ Da statsminister Jonas Gahr Støre talte under minnegudstjenesten for Desmond Tutu i Oslo domkirke 9. januar 2022, omtalte han frykten som den hvite befolkningen følte for at det fargede flertallet i Sør-Afrika ville ta hevn dersom sistnevnte gruppe kom til makten i landet. Tutu virket som kjent for tillit og mot hevn, noe som fikk statsministeren til

381 Blant annet i foredrag for utvalget 28.02.2022: «Den norske kirke, erstatningsteologi og kontrastering mot jøder/jødedom. Hva må gjøres?»

382 Se f.eks. David Flusser, «A Rabbinic parallel to the Sermon on the Mount», i *Judaism and the Origins of Christianity*, redigert av David Flusser (The Magnes Press Hebrew University, 1988), 494–508.

383 Jesper Svartvik, *Bibeltolkningens bakgator. Synen på judar, slavar og homoseksuelle i historia og nutid*. Ny utgave (Verbum, 2019), 70.

384 Se n. 67 for mer informasjon om uttrykket «øye for øye».

å si at «der [hos Tutu] fantes kontrasten til tanken på hevn – der var den mektige frigjøringsideen om tilgivelse og forsoning fra Det nye testamentet viktigere enn øye for øye, tann for tann fra Det gamle.»³⁸⁵ Statsministeren mente trolig ikke å antyde at hevn er et bærende prinsipp i den jødiske bibel, men skriver seg like fullt inn i den lange rekken av ubevisste kontrasteringer mellom kristen og jødisk tradisjon.

Jødedom som forstadium til kristendom

Å se jødedom som forstadium til kristendom innebærer at Gud gradvis har trappet opp sitt engasjement med menneskene, og at kirken har overtatt, perfeksjonert og overflødiggjort jødisk religion. I kronologisk forstand gir dette seg utslag i tanken om at jødedom er et tilbakelagt stadium i Guds frelseshistorie. Som vi skal se konkrete eksempler på i kapittel 8, kan dette komme til uttrykk ved at man i kristen forkynnelse snakker om jødedom i fortid og sjeldnere om faktisk jødedom slik den arter seg i dag. På den måten risikerer man å fremstille jødedom som en anakronisme, som en foreldet religion anno år 30 e.Kr. eller enda eldre. Referanser til rabbinsk tradisjon og jødedom slik den praktiseres etter nytestamentlig tid eller i dag, forekommer trolig sjeldnere.

I mer kvalitativ forstand dreier det seg også om at jødedom blir fremstilt som et tilbakelagt stadium. Jødedom ses som primitiv og arkaisk og som bærer av et budskap kirken har perfeksjonert og som er overlegent. Jødedom blir på denne måten redusert til et forstadium på veien mot kristen fullendelse. Dermed mister også jødiske tradisjoner og praksiser sin – sett fra et kristent synspunkt – teologiske egenverdi. Veien er da kort til at man kommuniserer at Guds løfter og pakt med det jødiske folket er opphevet og erstattet av nye løfter og en ny pakt med kirken.

Usynliggjøring

Soulens tredje kategori, strukturell erstatningsteologi, handler om usynliggjøring av jødisk tradisjon i det kristne narrative og i frelseshistoriske fremstillinger. Jakob Wirén har i sin bok nyansert Soulen på dette punktet og argumentert for at slik usynliggjøring ikke nødvendigvis er erstatningsteologisk i seg selv, men del av det Wirén kaller for «det ersättningsteologiska problemkomplexet», ved å berede grunnen for andre erstatningsteologiske tankefigurer.³⁸⁶ Problemet dreier seg ikke nødvendigvis om hva som sies, men om hva som ikke sies. For erstatningsteologiske tankefigurer livnærer seg av teologiske resonnementer der Det gamle testamentet overses, og der det jødiske folkets historie utelates fra en kristen frelseshistorie. Det kritiske spørsmålet blir altså i hvilken grad Guds løfter til og handlinger med det jødiske folk blir tematisert i kristne fremstillinger og fortolkninger, og på hvilken måte og i hvilken grad de blir usynliggjort.

385 Jonas Gahr Støre, «Statsministerens tale i minnegudstjeneste for Desmond Tutu», 09.01.2022: <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/statsministerens-tale-i-minnegudstjeneste-for-desmond-tutu/id2894993/> [Lest 02.02.2023].

386 Wirén, *At ge plats för den andre?*, 216.

Hvor stor del av Det gamle testamentet blir aktivt brukt i kristen forkynnelse og teologi i dag? Wirén hevder at man i fremstillinger av kristen frelseshistorie ofte begrenser seg til de tre første kapitlene av Første Mosebok – skapelsen og syndefallet – før man beveger seg frem til Jesu fødsel, død, oppstandelse, kirkens sendelse og de siste tider. Wirén innrømmer imidlertid at resonnementet er komplisert, for det nevnte grunnmønsteret finnes for eksempel i både den apostoliske og nikenske trosbekjennelsen, uten at disse av den grunn kan klassifiseres som erstatningsteologiske. Problemet er like fullt at med dette grunnskjemaet overses store deler av Det gamle testamentet og dermed også den kristne frelseshistorien: løftene til Abraham, utgangen fra Egypt, Moses, loven, Sinaipakten, profetene og salme- og visdomslitteraturen. Wiréns poeng er at kristne fremstillinger hvor Guds historie med det jødiske folk blir usynliggjort, har lav motstandskraft mot erstatningsteologiske tankefigurer og lett lar seg bruke i erstatningsteologiske resonnementer. Jo mer kristendommens jødiske røtter usynliggjøres, desto mer overflødig blir jødisk tradisjon for kristen teologi.

Politisk erstatningsteologi

Wirén har også pekt på en annen type erstatningsteologi. Den er ikke primært teologisk, men dreier seg om at Israel-Palestina-konflikten i dag kan gi næring til en form for politisk erstatningsteologi. Wirén tar utgangspunkt i enkelte palestinske, frigjøringssteologiske tekster og problematiserer det han ser som forsøk på å universalisere, relativisere og usynliggjøre Guds løfter til det jødiske folket, samtidig som det palestinske folkets rett til land løftes frem og spesifiseres.³⁸⁷ Han understreker riktignok kompleksiteten i dette. For det første trenger det ikke å være erstatningsteologisk å ha en universell tilnærming i disse spørsmålene. Det er for eksempel et kjennetegn ved de fleste former for kontekstuell teologi at et generelt budskap blir applisert i en partikulær kontekst. For det andre er de kristne, palestinske tekstene som Wirén drøfter, skrevet som politiske motstandstekster fra en kontekst med okkupasjon og ofte som tilsvarende til teologier som usynliggjør og frakjenner palestinere rett til land. Wiréns poeng er like fullt at det ligger en potensiell fare i at noen av disse politiske tankene og motivene kan resultere i eller bygge opp om teologiske erstatningsmotiver hvor det jødiske folk og dets tilhørighet til landet blir usynliggjort eller erstattet – enten av et mer universelt «menneskeheten» eller et partikulært «palestinsk folk».

I norsk sammenheng ble ulike syn på hva som ligger i fenomenet erstatningsteologi aktualisert i en debatt mellom daværende biskop Halvor Nordhaug (f. 1953) og Gunnar Haaland i november 2010. Biskopen skrev først:

I det gammeltestamentlige Israel er Jerusalem sentrum i landet, og templet er sentrum i Jerusalem. Når templet kommer i en ny stilling i den nye pakt, får det følger for Jerusalem og for landet. Alle Israels løfter og privilegier, også landløftene, utvides nå til å gjelde både jøder og hedninger i Kristus. Landet som Guds folk skal arve er ikke lenger et territorium i Midtøsten, men noe langt større: en nyskapt jord og et nytt Jerusalem som i Guds time skal komme ned fra himmelen (Åp 21). Landløftene oppfylles i Kristus på universelt vis og på en måte som går langt ut over det som først var lovet.³⁸⁸

³⁸⁷ Wirén, *At ge plats för den andre?*, 224. Wirén nevner blant annet Kairosdokumentet i denne sammenhengen.

³⁸⁸ Halvor Nordhaug, «Landet og løftene», *Vårt Land*, 08.11.2010.

Haaland svarte blant annet:

Det behøver ikke – og bør ikke – være noen motsetning mellom å fastholde teologisk landløftene til Israel og å anerkjenne, støtte og fremme palestineres rett til selvbestemmelse og rettferdighet. ...

Det synes som om biskop Halvor anvender et svært så utbredt teologisk regnestykke der noe må trekkes fra for at noe annet skal kunne legges til: Templet og ofringene har gått ut på dato og blitt erstattet av Jesu soningsverk. Løftet om et konkret landområde til Israel har gått ut på dato og blitt erstattet av en universell oppfyllelse av landløftet.

Som et alternativ til en slik erstatningsteologi (eller nullsumteologi) vil jeg holde frem en bekreftelsesteologi (eller addisjonsteologi) som tar på alvor at Jesus ikke er kommet for å oppheve, men for å oppfylle (Matt 5,17–19), og som følgelig leter etter sammenhenger og kontinuitet mellom GT og NT heller enn kontraster og brudd, en teologi som lar den utvidede oppfyllelsen av løftene *komme på toppen av* den konkrete ...³⁸⁹

Vi skal senere i kapitlet komme nærmere tilbake til dette ordskiftet, for det viser at det er ulike forståelser blant fagfolk i Den norske kirke om hvor bredt erstatningsteologi skal forstås, og om hvordan man tenker om kontinuitet og brudd mellom kristendom og jødedom.

Uavhengig av nevnte debatt mener utvalget at kristologiske fortolkninger av løfter i Det gamle testamentet ikke innebærer en opphevelse av løftene. Utvalget slutter seg til Wiréns bekymring om at jødisk tilhørighet til landet usynliggjøres, relativiseres eller avvises i enkelte teologiske eller politiske engasjement for palestinernes rettigheter og tilknytning til landet. Samtidig understreker vi også at «erstatningsteologi» ikke må brukes som merkelapp for å sverte teologiske posisjoner som støtter at landet tilhører både israelere og palestinere, og at begge grupper må gis like rettigheter. Teologiske og politiske synspunkter om at begge folk har tilhørighet til landet, og at det derfor må inngås territorielle kompromisser, kan ikke i seg selv anklages for å forkaste eller erstatte Guds løfter om et land til det jødiske folk – slik det langt på vei gjøres i den mangelfulle norske Wikipedia-artikkelen om erstatningsteologi.³⁹⁰ Som vi kommer tilbake til i kapittel 10, mener utvalget at spørsmål om land i dagens Israel-Palestina-konflikt primært er et folkerettslig spørsmål.

389 Gunnar Haaland, «Løftene og landet», *Vårt Land*, 19.11.2010. Se <https://www.vl.no/meninger/kommentar/2010/11/26/debatten-mellom-nordhaug-og-haaland/>

390 I den norske Wikipedia-artikkelen om erstatningsteologi hevdes det: «Erstatningsteologi er en teologi som legger til grunn at den kristne kirke i dag har inntatt Israels [med lenke til staten Israel] plass og overtatt Israels løfter. ... Erstatningsteologien er derfor også kritisk overfor staten Israel. Denne teologien hevder at det ikke gir mening at tale om et særlig utvalgt folk som har blitt gitt et spesielt stykke land. ... Den partikulære utvelgelse (spesielt folk og spesielt land) er blitt universalisert til å omfatte alt og alle.» <https://no.wikipedia.org/wiki/Erstatningsteologi> (lest 23.01.2023). Se forøvrig Hans Morten Haugen, «Mellom landløfter, nestekjærlighet og folkerett. Norske kirkelederes syn på Israel i et bibelsk perspektiv og et samtidsperspektiv», *Kirke og Kultur* 119, no. 2 (2014), 135–155, særlig s. 139.

Omdiskutert begrep. Hvorfor bruke det?

Begrepet «erstatningsteologi» er omdiskutert, dels fordi det tilkjennes varierende innhold, og dels fordi det også oppfattes som en stigmatiserende merkelapp vel så mye som et presist og analytisk begrep. Utvalget finner det likevel meningsfullt å bruke begrepet. I en snever og hard forstand betegner «erstatningsteologi» et dypt problematisk, antijødisk resonnement som hevder at kirken har overtatt det jødiske folks gudsrelasjon, og at jødedom og jøder dermed er overflødiggjort eller forkastet av Gud. En slik definisjon med et snevert sikte og «harde konsekvenser» har analytisk verdi ved at den er forholdsvis presis og kan brukes til å påpeke spesifikke teologiske forestillinger som det er viktig å ta et oppgjør med.

Imidlertid er ulempen med kun å forholde seg til en snever og hard definisjon at man risikerer å miste av syne teologiske resonnementer som er problematiske, selv om de ikke er erstatningsteologiske i snever eller hard forstand. En snever definisjon kan risikere å overse tankefigurer som har lav motstandskraft mot erstatningsteologi, eller som kan bidra til mer indirekte erstatningsteologiske motiver. Det kan være viktig å undersøke også teologiske resonnementer som ikke umiddelbart rammes av en snever eller hard erstatningsteologisk definisjon, men som det likevel er verdt å diskutere i lys av en bredere erstatningsteologisk logikk.

Forståelser av misjon kan være et eksempel i denne sammenhengen.

Erstatningsteologi (i snever og hard forstand) trenger riktignok ikke innebære et ønske om misjon blant jøder. Augustin, for eksempel, var hardbarket erstatningsteolog, men ønsket ikke misjon rettet mot jøder. Det var ikke kirkens oppgave å omvende jøder slik at de kunne unngå Guds dom, mente han. Denne teologien førte til at vestkirken ikke drev misjon overfor jøder før dominikanernes nye misjonsstrategi på 1200-tallet (se kapittel 2). Omvendt er det ingen nødvendig sammenheng mellom teologiske begrunnelser for misjon blant jøder og erstatningsteologi. Like fullt kan man prinsipielt diskutere om det å argumentere for misjon blant jøder i dag hviler på et premiss om at jøder som ikke bekjenner Jesus som Messias, ikke har del i Guds frelsesløfter.

De katolske teologene Marianne Moyaert (f. 1979) og Didier Pollefeyt (f. 1965) har argumentert for at hvis alle former for erstatningsteologi (*supersessionism*) utelukkes, så finnes det ikke lenger noe grunnlag for kristen misjon blant jøder.³⁹¹ Et annet eksempel, som melder seg i forlengelse av dette, er den katolske teologen Gavin D'Costa (f. 1958), som har hevdet at det han kaller en mild (*soft*) form for erstatningsteologi (*supersessionism*), utgjør et uunngåelig innslag i kristen ortodoksi. Det er rett og slett en ufravikelig konsekvens av kristen kristologi i den forstand at Jesus fra Nasaret er den Messias som jødene venter på og som kirken bekjenner.³⁹² Disse to eksemplene viser at selve begrepet erstatningsteologi reiser noen fundamentale teologiske problemstillinger. Også av den grunn bør begrepet ikke avskrives. Eksemplet knyttet til misjon vil bli diskutert mer utførlig i kapittel 9. Det andre eksemplet skal vi drøfte litt videre i det følgende.

391 Didier Pollefeyt og Marianne Moyaert, «Israel and the Church: Fulfillment Beyond Supersessionism?», i *Never Revoked: Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue*, redigert av Didier Pollefeyt og Marianne Moyaert (Peeters, 2010) 159–183.

392 Gavin D'Costa, «Supersessionism: Harsh, Mild or Gone for Good?», *European Judaism*, vol. 50, no. 1 (2017), 99–107.

Mild versus hard erstatningsteologi

Når Gavin D'Costa snakker om en uunngåelig *mild* form for erstatningsteologi (*supersessionism*), skjelner han mellom tre posisjoner, nemlig harde og milde former for erstatningsteologi samt posisjoner som avskriver erstatningsteologi totalt. D'Costa hevder at kristne oppgjør med erstatningsteologi markerer en grense både mot den økonomiske/frelsheshistoriske og den straffende kategorien av erstatningsteologi, men ofte nedtoner eller overser den strukturelle. Dette er ifølge D'Costa også tilfelle i det katolske dokumentet *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable” (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of “Nostra aetate” (2015)*, som er utgangspunktet for D'Costas analyse, og som vi kommer tilbake til i kapitlet om misjon. Dokumentet understreker en paulinsk lære om ‘ugjenkallelighet’ (*irrevocability*), som bekrefter Guds løfter og pakt med det jødiske folk (Rom 11,29), og tar med det et oppgjør med erstatningsteologi i tradisjonell forstand. Som alternativ foreslår dokumentet en teologisk modell basert på «oppfyllelse» (*fulfilment*). En «oppfyllelsteologi» vil kunne betone viktige kristologiske posisjoner *uten* at det jødiske (i alle fall eksplisitt) avskrives: Jesus er verdens frelser og oppfyller pakten gitt til det jødiske folk, uten at den annulleres eller mister betydning av den grunn. De kristologiske grunnposisjonene uttrykkes samtidig som man tar avstand fra straffende og økonomisk erstatningsteologi. Ifølge D'Costa er slike «oppfyllelsteologiske» posisjoner en klar forbedring sammenlignet med tradisjonell erstatningsteologi. Samtidig mener han at man ikke helt kan avvise visse «myke» (*soft*) former for erstatningsteologi. Ifølge D'Costa er dette uunngåelig hvis man mener at Jesus er jødernes Messias, som har kommet for å oppfylle løftene til Israel, selv om denne oppfyllelsen forstås eskatologisk.³⁹³ Med det distanserer han seg fra posisjoner som søker en total avskrivning av erstatningsteologi, som for eksempel hos Moyaert og Pollefeyt.

Den jødiske teologen David Novak (f. 1941) har tatt til orde for å legitimere myk erstatningsteologi (*soft supersessionism*). Denne avgrenser han fra hard erstatningsteologi (*hard supersessionism*)³⁹⁴ og beskriver på følgende måte:

In this view, Christianity brings something new (a *novum testamentum*) to the covenant between God and Israel. That does not mean, though, that Christians must see Jews set aside or replaced, any more than new tenants who have built upon the first story of a house must displace the original tenants on the main floor, even if the original tenants do not want to move upstairs with them. Christian soft supersessionism can mean accepting the historical fact that Jews have remained with the “un-supplemented” ancient covenant while Christians have been called by God to a higher level by their affirmation of Jesus as the Christ.³⁹⁵

393 D'Costa, «Supersessionism», 107.

394 David Novak, «Supersessionism Hard and Soft», *First Things* 30, no. 290 (februar 2019). Hard erstatningsteologi definerer han som «the theological conviction that the Christian Church has superseded the Jewish people, assuming their role as God’s covenanted people, Israel». <https://www.firstthings.com/article/2019/02/supersessionism-hard-and-soft>

395 Novak, «Supersessionism Hard and Soft» [Lest 23.03.2024].

For Novak finnes det også jødiske erstatningsteologier, hvor eksempelvis en hard utgave vil påstå at kristendom er et tilbakefall til polyteisme. Novak argumenterer for at både jøder og kristne med rette bør kunne artikulere milde former for erstatningsteologi. Det forutsetter imidlertid at både jøder og kristne betrakter hverandre som å være i pakt med den samme Gud – og dermed ikke som straffede, gudsforlatte eller paktløse, men at de da også må kunne gjøre krav på å ha de mest plausible teologiske fortolkningene og på den måten motivere religiøs tilhørighet blant sine egne:

A complete denial of supersessionism leaves Christians unable to affirm Christianity as having brought something new and fuller to the ancient covenant between God and Israel. Without some kind of supersessionism, Christians have no cogent reason for not going back to their Jewish origins. Without some kind of supersessionism on our part, Jews like me would have no cogent reason for not going forward into what Christians regard as Judaism's fulfillment.³⁹⁶

Erstatningsmodell versus bekræftelsesmodell

Mens kristne og jødiske teologer i flere hundre år har vektlagt brudd i forståelsen av forholdet mellom jødedom og kristendom, har man i kristen-jødiske dialoger de siste 50–70 årene i større grad vektlagt og utforsket kontinuiteter mellom jødiske og kristne tradisjoner og praksiser. I kjølvannet av ovenfornevnte debatt mellom Haaland og Nordhaug videreutviklet Haaland resonnementet sitt i flere innlegg i *Vårt Land/Verdidebatt*. Han argumenterte for primært å undersøke forholdet mellom GT og NT og mellom jødedom og kristendom ut fra et premiss om kontinuitet. I motsetning til en «erstatningsmodell» kaller han dette innsteget for en «bekræftelsesmodell»:

For å gjøre det analytiske språket mindre ladet og forhåpentligvis mer presist, vil jeg imidlertid i det følgende være tilbakeholdende med termen «erstatningsteologi» og i stedet bruke termen «erstatningsmodell» sammen med motstykket «bekræftelsesmodell». De to modellene kan kaste 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 Israel 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?³⁹⁷

396 Novak, «Supersessionism Hard and Soft».

397 Gunnar Haaland, «Løftenes oppfyllelse – erstatning eller bekræftelse?», *Vårt Land/Verdidebatt* 14.01.2011.

Bakgrunnen for Haaland er at han mener erstatningslogikken hefter ved flere sider av klassisk kristen tenking – altså at den rammer langt bredere enn kun påstanden om at Israels folk i den nye pakt erstattes av den kristne kirke. Han konkluderer med at en lang rekke forskjeller primært bør forstås ut fra en bekreftelsesmodell, hvor det nye dermed bekrefter og ikke korrigerer/erstatter det gamle. Modellen baserer seg på den måten på en kontinuitets- og komplementaritetlogikk. Haaland skriver:

Etter min oppfatning er erstatningsmodellen grovt overvurdert og bekreftelsesmodellen tilsvarende undervurdert. Både bibelteologisk og systematisk-teologisk er det i utgangspunktet mer sakssvarende å fremheve kontinuiteten og sammenhengen mellom testamentene og paktene (bekreftelsesmodellen) fremfor kontrastene og bruddene (erstatningsmodellen). Jesus kom ikke med en *ny lære*, men med en *ny tidsepoke*.

Mitt utgangspunkt er at jeg vil forsøke å anvende bekreftelsesmodellen så langt og så bredt som det lar seg gjøre, i stedet for å gjøre det samme med erstatningsmodellen. Hvor og når bekreftelsesmodellen bryter sammen, kan vi bare finne ut ved å teste den ut. Av de fire eksemplene ovenfor [kulepunktene], er det kun i det siste tilfellet jeg er usikker på om bekreftelsesmodellen er å foretrekke fremfor erstatningsmodellen.³⁹⁸

På denne måten bekrefter Haaland at også bekreftelsesmodellen har sine grenser, selv om den er hans foretrukne utgangspunkt. Utvalget synes denne modellen har mye for seg og er et godt innspill til den teologiske tenkningen om forholdet mellom jødedom og kristendom. Så kan man heller være uenig om når eller hvor langt denne logikken er meningsfull. For eksempel er spørsmålet om sonofrenes fortsatte gyldighet etter Jesu sonoffer på korset vanskelig og synes å få et benektende svar i flere NT-tekster.³⁹⁹ Bekreftelsesmodellen bør også suppleres av en utvidelsesmodell, hvor løftene universaliseres. Da får man også tydeligere fram hva som bekreftes.

Konseptualiseringer av brudd og kontinuitet

Som vi har sett så langt, blir konseptualiseringer av brudd og kontinuitet sentralt for en drøfting av erstatningsteologi. Spørsmål om hva som er nytt, og ikke minst hvordan dette forstås i relasjon til det gamle, blir sentrale. Hvis man fra kirkelig side tenker at kristendom representerer noe teologisk nytt, på hvilken måte er dette nytt eller annerledes i forhold til jødedom?

Jesper Svartvik har argumentert for at ordene «nytt» og «gammelt» ikke brukes entydig i Bibelen.⁴⁰⁰ Kjærlighetsbudet beskrives for eksempel i Johannesevangeliet som «nytt» (Joh 13,34) selv om det allerede er artikulert i Det gamle testamentet (eksempelvis i 3 Mos 19,18). Svartvik argumenterer derfor for at ordet «ny» må forstås som del av og videreføring av den jødiske tradisjon, ikke som noe nytt og radikalt annerledes som bryter med jødisk tradisjon. Når man skal forstå de hebraiske og greske ordene for «ny» (hebr. *chadash*; gr. *kainos*), så vil ofte «på ny» og «ny som i gamle tider» være den mest sakssvarende klangbunnen i bibelmaterialet, ifølge Svartvik:⁴⁰¹ «Det hebreiska adjektivet chadash ('ny') har

398 Haaland, «Løftenes oppfyllelse».

399 Bl.a. Rom 3,25; 5,8; 8,3; Hebr 9,12–14; 1 Pet 1,19; 1 Joh 2,2; Åp 5,6.9.12.

400 Svartvik, *Bibeltolkningens bakgator*, 383–384.

401 Svartvik i foredrag for utvalget 29.11.2022. Se også Svartvik, *Bibeltolkningens bakgator*, 383.

med substantivet chiddush att göra, som avser en nytolkning av en text, inte på bekostnad av Guds förblivande förbundstrohet, utan som ännu en manifestation av densamma.»⁴⁰²

En slik forståelse har imidlertid også noen begrensninger, mener utvalget. Et eksempel er Jer 31,31–34: «Se, dager skal komme, sier HERREN, da jeg slutter en ny pakt med Israels og Judas hus, ikke som den pakten jeg sluttet med fedrene deres den dagen jeg tok dem i hånden og førte dem ut av Egypt ...» Denne teksten er ikke den eneste der domsprofeter forkynner noe nytt som skal komme, som kvalitativt skiller seg fra den nåværende tilstand (f.eks. Esek 36,16–38, særlig v. 24–27, som er en klar parallell til Jer 31,31–34). I Det gamle testamentet finner vi at de profetiske bøkene i høy grad ender åpent, med løfter om nye og avgjørende gudsinngrep.

Likevel er det tale om noe nytt i kontinuitet med det gamle, og ikke på bekostning av det gamle. Dette er helt avgjørende for kirkens forståelse av sin relasjon til det jødiske folk, men også for hvordan kirken forstår Det gamle testamentets tekster, som del av den kristne kanon, og med det også hvordan kirken forstår Det nye testamentet. Det «nye» ved NTs relasjon til GT er ikke nytt forstått som i «det gamle er borte, se, det nye er blitt til» (2 Kor 5,17) eller «se, jeg gjør alle ting nye» (Åp 21,5). Disse tekstene refererer ikke til den jødiske tradisjonen, men til denne verdens ondskap eller denne tidsalders ufullkommenhet. Svartvik har helt riktig observert og advart mot at erstatningsteologiske kontrasteringer ofte forveksler to helt ulike deler av kristen teologi, nemlig idéen om den falne verden/ syndefallet og Guds nådefulle pakt med det jødiske folket – og dermed også gudsrelasjonen som kommer til uttrykk i og som langt på vei er forutsetningen for de gammeltestamentlige skriftene.⁴⁰³ Når syndefall og pakt sammenblandes, blir konsekvensen at jødedom gang på gang får skylden for, eller blir forvekslet med, manglene i den falne skapelsen.

«Oppfyllesteologi» er, som vist ovenfor i det katolske dokumentet *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable”*, lansert som en mulig respons på hard erstatningsteologi. Utvalget etterlyser en skjerpet tenking om «oppfyllesteologi» slik at ikke (også) dette begrepet bidrar til å videreføre kristen triumfalisme i møte med jødedom. Det er en kontinuerlig utfordring og oppgave for kirken å artikulere sitt ‘godt nytt’ på en integritetsfull måte, uten å overflødiggjøre, nedvurdere eller karikere jødiske tradisjoner. Det er avgjørende for kirken å spørre seg når betoning av brudd blir karikerende, reduserende eller destruktive, og når de kan fungere klargjørende.

402 Svartvik, *Bibeltolkingens bakgator*, 384.

403 Svartvik i foredrag for utvalget 29.11.2022 og i Svartvik, *Bibeltolkingens bakgator*, 388.

Problemet med essensialisering

Et annet problem med alle de ulike måtene å forstå erstatningsteologi på er at de forutsetter jødedom og kristendom som to adskilte størrelser. Den erstatningsteologiske grunntanken forutsetter med andre ord en betydelig grad av essensialisering – både av «jødedom» og «kristendom» – og at disse kategoriene ikke overlapper.

Jøder og kristne definerte seg riktignok etter hvert som to ulike grupper, men skillet var mer flytende og en betydelig lengre prosess enn tidligere antatt. I løpet av de siste 20–25 årene har det skjedd et omfattende skifte i forskningen på hvordan man forstår forholdet mellom jøder og kristne i den før-konstantinske tiden. De klassiske referanseverkene i denne sammenhengen er Daniel Boyarins *Dying for God* (1999) og Adam H. Beckers og Annette Yoshiko Reeds antologi *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (2003).⁴⁰⁴ Disse forfatterens hovedpoeng er at det skarpe skillet mellom to essensielt forskjellige religioner ikke fantes før det var gått flere hundre år.⁴⁰⁵ Boyarin går så langt som til å omtale jøder og kristne som et sammenhengende kontinuum helt til Konstantins tid. Arkeologien taler det samme språk. I Sardes, for eksempel, finner man at de kristnes og jødernes butikker i byens handlegate lå tett sammen, i det som ser ut som en felles front mot de hedenske butikkene.⁴⁰⁶ Å tale essensialistisk om «jødedom» og «kristendom» med referanse til de to–tre første århundrene etter Kristus, regnes derfor i dag som misvisende. NT-professor Terence L. Donaldson har videre understreket at dette gjør det problematisk å bruke begrepet erstatningsteologi på nytestamentlige og andre tidligkristne tekster.⁴⁰⁷ (Se mer om dette i neste kapittel.) Det understreker problemet med det vi tidligere nevnte om å lese intern-jødisk polemikk som kristent oppgjør med jødedom.

Riktignok bidrog mange kirkefedre, som tidligere nevnt, til å sementere «jøden» som den kristne antitese. Særlig kjent er de mange *adversus Ioudaios*-tekstene (norsk: «mot jødene»). Den amerikanske teologen Rosemary Radford Ruether (1936–2022) har argumentert for at utviklingen av mye oldkirkelig teologi og dogmedannelse skjedde med jødedom – antatt eller reell – som antitese, både hos de greske, latinske og syriske kirkefedrene.⁴⁰⁸ Samtidig bekrefter arkeologien utstrakt sosial kontakt mellom jøder og kristne. På 380-tallet er for eksempel Johannes Chrysostomos' *Adversus Ioudaios*-prekener ikke adressert til jødene, men til «judaiserende» kristne som gjerne går i synagogen, gifter seg jødisk med rabbineren som vigselmann, feirer påske sammen med jøder og sier rabbineren

404 Daniel Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford University Press, 1999); Adam H. Becker og Annette Yoshiko Reed (red.), *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Texte und Studien zum antiken Judentum 95 (Mohr Siebeck, 2003). Andre viktige bidrag er bl.a. Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity* (IVP Academic, 2002) og Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (University of Pennsylvania Press, 2004).

405 Se også Anders Runesson, *Judaism for Gentile: Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 494 (Mohr Siebeck, 2022).

406 Se John S. Crawford, «Multiculturalism at Sardis», *Biblical Archaeology Review* 22, no. 5 (1996), 38–47, og mer generelt Oskar Skarsaune, «Christian Philo-Semitism: A Grass-Roots Movement», i *In the Shadow of the Temple* (2002), 436–442.

407 Terence L. Donaldson, «Supersessionism and Early Christian Self-Definition», *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 3 (2016), 1–32, spesielt 6–10.

408 Rosemary R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (The Seabury Press, 1979).

preker bedre enn biskopen. Vi ser derfor en relativt sterk spenning mellom retorikken til kirkelige og teologiske ledere og ulike praksiser på grasrotnivå. Til langt opp i tidlig middelalder finner vi at kirkelige konsiler og kirkelige ledere forbyr tett sosialisering mellom jøder og kristne i et forsøk på å gjøre skillet mellom de to gruppene totalt. Og siden slike bestemmelser stadig gjentas, er det grunn til å tro at de aldri ble fullstendig etterlevd. Kirkeledernes konsekvente erstatningsteologi ble med andre ord ikke alltid fulgt opp i praksis på grasrotnivå.⁴⁰⁹ På jødisk side er det også tydelig at rabbinere er like ivrige motstandere av at jøder sosialiserer med kristne.

Samtidig som mye kristen teologi og tenkning utviklet seg med jødedom som konstituerende og formativ kontrast, har nyere forskning også pekt på at utviklingen av rabbinsk jødedom har skjedd med kristendom som speilende motsetning.⁴¹⁰ Også den har utviklet seg i kontrast – og dermed også i tilknytning til – den andre religiøse tradisjonen det var mest nærliggende å sammenligne seg med eller ta avstand fra.

Et eksempel er forståelsen av pinsefesten, *shavuot*. Flere jødiske forskere har argumentert for at når rabbinerne i det 3. århundre e.Kr. historiserer denne jordbruksfesten ved å forstå den som feiringen av at Loven ble gitt på Sinai, konstruerer de, ved kombinasjon av flere bibeltekster, følgende bilde av det som skjedde: Alle jordens 70 folkeslag var samlet ved Sinai og hørte Guds røst da han kunngjorde Loven (jf. særlig Jes 2,2–4). Guds røst manifesterte seg synlig som tunger av ild (jf. Salme 29,7). Allerede i 1959 så den jødiske forskeren Eric Werner at denne utbyggingen av Sinai-fortellingen måtte være utformet som et jødisk motsvar til den kristne pinsefortellingen i Apg 2.⁴¹¹

Et annet eksempel er forståelsen av det jødiske påskemåltidet. Professor i jødisk historie, Israel Jacob Yuval (f. 1949), sier om den jødiske påkehaggada'en (tekstene som leses ved påskemåltidet): «Jeg vil argumentere for at ... en tendens til å motsi den rivaliserende [kristne] fortellingen også lar seg observere i de eldste delene av påkehaggada'en ... Dens innhold er ikke bare et resultat av forsøket på å komme til rette med det vakuum som templets ødeleggelse etterlot seg, og bortfallet av ofringen av påskelammene. Den er også en respons på den utfordringen som den kristne tolkningen av høytiden representerte.»⁴¹²

Følgelig har både kristendom og rabbinsk jødedom utviklet seg med hverandre for øyet og i relasjon til hverandre – både som motsetninger og med felles arv, selv om maktforholdet har vært grunnleggende asymmetrisk. I ca. 300 år var de kristne en liten og forfulgt minoritet. Senere var det jødene som fikk denne

409 Oskar Skarsaune, «The Neglected Story of Christian Philo-Semitism in Antiquity and the Early Middle Ages», *Mishkan* 21 (1994), 40–51; Wolfram Kinzig, «Non-Separation: Closeness and Cooperation between Jews and Christians in the Fourth Century», *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 27–53.

410 Peter Schäfer, *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton University Press, 2012); Oskar Skarsaune, «Who Influenced Whom? Contours of a New Paradigm for Early Jewish-Christian Relations», i *Chosen to Follow. Jewish Believers through History and Today*, redigert av Knut Helge Høyland og Jakob W. Nielsen (Caspari Center, 2012), 35–52.

411 Eric Werner, *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*, Vol. I (D. Dobson/Columbia University Press, 1959), 10. For en oversikt over alle de jødiske forskere som senere har støttet og videreført dette synspunktet, se Oskar Skarsaune, «Who Influenced Whom?». Om pinse/*shavuot*, se særlig avsnittet «Christian Pentecost and Jewish Shavuot», 44–50 i samme artikkel.

412 Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (University of California Press, 2006), 61 (oversatt av Oskar Skarsaune).

rollen. Dette relasjonelle utgangspunktet kaller på utdypet dialog mellom jøder og kristne med tanke på begge gruppers selvforståelse. Selv om oppgjøret med kristen erstatningsteologi er en intern ryddejobb for kirken, er det like fullt nødvendig å være i dialog med jødiske miljøer om historiske og nåtidige formaterings- og identitetsprosesser. *International Council of Christians and Jews (ICCJ)* har jobbet mye med denne tematikken, og utvalget vil oppfordre Bispemøtet og Mellomkirkelig råd til å styrke relasjonen til ICCJ og til å fortsette dialogen om selvforståelse sammen med jøder – både i Norge og internasjonalt.

Erstatningsteologi i et bredere perspektiv

Jakob Wirén har argumentert for at erstatningslogikker er allmenne og finnes i ulike sammenhenger der tanketradisjoner møtes og yngre tradisjoner søker å korrigere eldre og etablerte tankesett.⁴¹³ Dette ser man i både religiøse, politiske og filosofiske diskurser. Kristendom er heller ikke den eneste religiøse tradisjonen som opererer med erstatningslogikker i møte med jødedom. Også islam rommer teologiske forsøk på å korrigere eller komplementere både jødedom og kristendom.

Samtidig peker Wirén på tre faktorer som er særegne for en kristen erstatningsteologi vis-à-vis jødedom, og som understreker alvoret med akkurat denne: For det første handler det om det nære forholdet. Kristendom er utenkelig uten jødedom. Kristne har derfor en særlig forpliktelse til å gi ansvarlige og korrekte fremstillinger av både antikk og rabbinsk jødedom når disse trekkes inn i kristne selvframstillinger. For det andre må kristen teologi ta inn over seg historien, at den blant annet gjennom sin erstatningsteologi og annengjøring har bidratt til antijødiske holdninger og forfølgelse av jøder. For det tredje kan ikke europeisk teologi fri seg fra en majoritet-minoritet-relasjon til jødedom. Jødisk-kristne relasjoner i Europa har vært og er svært maktasymmetriske. Alle disse forholdene er spesifikke for kristen erstatningsteologi i møte med jødedom og understreker hvor viktig det er å holde frem med å analysere, avdekke og fortsette å ta oppgjør med destruktive erstatningsteologiske tankemønstre.

Det er også meningsfylt å sette erstatningsteologi inn i en noe bredere kristen teologisk sammenheng. På ett vis kan man si at erstatningsteologi er en spesiell variant av religionsteologi, som primært handler om kristendommens forhold til en annen religion man har et spesielt forhold til: jødedom. Kristen religionsteologi gir tankeverktøy til hvordan man sett fra et kristent perspektiv tenker seg forholdet mellom kristendom og andre religioner. De klassiske posisjonene eksklusivisme, inklusivisme og pluralisme fokuserer dette forholdet ut fra spørsmålet om det finnes frelse i andre religioner. På mange måter kan vi si at D'Costas forslag om myk erstatningsteologi er et forsøk på å si at en inklusivistisk frelsesmodell – à la den man finner i *Nostra Aetate* (1965) og *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable”* (2015) – ikke trenger å være erstatningsteologiske.

413 Wirén, *Att ge plats för den andre?*, 222–223.

Et religionsteologisk utblikk

Det ligger ikke i utvalgets mandat å skulle utvikle en religionsteologi for Den norske kirke. Men vi vil likevel bidra med noen grunnleggende religionsteologiske refleksjoner til tenkningen om hvordan man kan forstå forholdet mellom jødedom og kristendom.

I stedet for å bruke begrepene «brudd» og «kontinuitet» kan man ta utgangspunkt i begrepene «åpenhet» og «motstand» – som også lar seg anvende i andre former for religionsteologi. Med åpenhet menes at man er villig til å være åpen for og eventuelt anerkjenne at det finnes verdifulle, berikende og viktige forestillinger og praksiser i andre religiøse tradisjoner enn ens egen, og at det å bli kjent med og eventuelt på egne premisser tilegne seg disse, kan bidra til å berike ens egen tradisjon. Dette er en holdning vi i økende grad ser tegn til i dagens stadig mer pluralistiske religiøse landskap. Denne innstillingen bidrar også til å bygge ned negative holdninger til andre religiøse tradisjoner enn ens egen. Det innebærer også en avvisning av en holdning som innebærer at ens egen religiøse tradisjon *a priori* er den eneste som inneholder sannheten.⁴¹⁴

Begrepet *motstand* innebærer ikke det man umiddelbart skulle tro, nemlig en avstandsmarkering i forhold til andre religiøse tradisjoner, men snarere en motstand mot tendensen til å gjøre alle religiøse tradisjoner til uttrykk for det samme (*sameness*) eller til å essensialisere dem. Motstanden mot en slik tilnærming til religiøse tradisjoner er motivert av en anerkjennelse av tradisjoners ulikhet og mangfold og av behovet for at enhver religiøs tradisjon trenger å opprettholde sin distinkte identitet i møte med og i relasjonen til andre religiøse tradisjoner. Å si at alle uttrykker det samme, er ikke bare en nivellering av forskjeller, men det innebærer at man heller ikke får etablert et grunnlag for en kritisk og nyansert tilnærming til ulike tradisjoners uttrykk. Dette gjelder ikke bare forholdet mellom det vi vanligvis kaller ulike religioner, men også forhold mellom ulike tradisjoner internt i de ulike religionene.

Med dette som utgangspunkt er det mulig å utvikle en forståelse av forholdet mellom kristendom og jødedom på en måte som innebærer anerkjennelse av og respekt for egenart, samtidig som man anerkjenner at det finnes innsikter og praksiser man allerede deler eller med fordel kan bli beriket av å begynne å dele med hverandre.

Jesus forkynte om Gud og Guds rike som en del av jødisk tro og teologi, og hans egen religiøse praksis kan ikke forstås uavhengig av den jødiske konteksten han var en del av. De som trodde på hans budskap, forstod det som at de ved å tro på dette budskapet fortsatte å tro på den samme Gud som andre jøder trodde på. Jesus var en praktiserende jøde.

Fra et slikt utgangspunkt kan man trekke en rekke ulike konsekvenser. For det første kan det ikke bety at kristen tro kan ses som noe som innebærer en fullstendig avvisning eller erstatning av jødisk tradisjon. Antikk jødedom er kristendommens opprinnelseskontekst, og de første kristne så den også som sin umiddelbare begrunnelseskontekst. De tolket erfaringene knyttet til Jesus i lys av ressursene som

414 Mer til en slik tilnærming, se Jan-Olav Henriksen, *Religious Plurality and Pragmatist Theology. Openness and Resistance* (Leiden 2019).

fantas i den tradisjonen de selv tilhørte: Meningshorisonten, forklaringene på hva som skjedde med Jesus, og fortolkning av hans forkynnelse ble etablert ved hjelp av jødisk tradisjon og jødiske symboler. Senere, og som en følge av kristendommens utbredelse, ble denne begrunnelseskonteksten utvidet slik at også andre religiøse og kulturelle kontekster fikk prege kristendommens fortolkning og uttrykk. Også rabbinsk jødedom utviklet seg videre og i andre retninger.

For det andre betyr dette at det ikke er mulig å sette noe absolutt skille mellom kristendom og jødedom når det gjelder hva som er innholdet i kristen tro. Det er *porøse* relasjoner mellom dem. Denne porøsiteten innebærer at man skal være varsom med å essensialisere tradisjonene og forstå dem som fundamentalt forskjellige.

For det tredje betyr ikke dette at det ikke er forskjell på jødedom og kristendom. Det er det, og historisk sett har disse forskjellene utviklet seg og blitt gjenstand for avklaring gjennom historien. Det er i stadig større grad blitt rimelig å snakke om distinkt forskjellige, men likevel altså beslektede, tradisjoner. Behovet for å markere disse forskjellene har hatt en rekke ulike årsaker, av både politisk, kulturell, sosial og religiøs art. Som vi har sett i tidligere kapitler, har en del av disse forskjellsmarkeringene hatt store konsekvenser for jøders liv, kultur og tradisjon når kristne har hatt den politiske makten.

Å tale om jødedom og kristendom som religioner som ikke har noe med hverandre å gjøre, slik store deler av kristen teologi har gjort fra middelalderen og frem til i dag, er ikke sakssvarende:

Both Christians and Jews acknowledge the God who creates, judges and redeems (or delivers). The implied *split* between God as commanding judge (in Judaism) and God as loving Redeemer (in Christianity) simply suppresses or forgets that, properly understood, judgment and redemption go together: the God who judges redeems, and the God who redeems judges.⁴¹⁵

Det avgjørende for å bestemme forholdet mellom jødedom og kristendom er derfor hvordan deltagerne i disse tradisjonene forstår seg selv med tanke på likheter og forskjeller – identitet og differens. Nøkternt sett har behovet for avgrensning eksistert på begge sider og har vært en del av tradisjonenes identitetsarbeid. Slikt identitetsarbeid finner vi i alle religiøse tradisjoner, og det er en del av slike tradisjoners kontinuerlige arbeid for å uttrykke og utvikle seg. I forholdet mellom jødedom og kristendom har dette i stor grad vært konstituert innenfor rammen av et majoritet-minoritetsperspektiv. Avgrensningsbehovet har ofte hatt negativt preg ved at man på ulike måter har tatt avstand fra den som ble oppfattet som den «religiøse andre». Slik *annengjøring* kan anta ulike former, hvorav noen kan være mer anerkjennende, mens andre kan være sterkt avvisende og dypt problematiske eller farlige. En utfordring for teologisk arbeid i dag må være å søke former for anerkjennelse som innebærer en åpenhet for positive elementer i andre tradisjoner enn ens egen.⁴¹⁶

415 Douglas F. Ottati, *A Theology for the Twenty-First Century* (Eerdmans, 2020), 103.

416 Se f.eks. *Negotiating Identities. Conflict, Conversion, and Consolidation in Early Judaism and Christianity (200 BCE–600 CE)*, redigert av Karin Hedner Zetterholm, Anders Runesson, Cecilia Wassén og Magnus Zetterholm (Lexington Books/Fortress Academic, 2022).

Oppsummering: Utforsk bekreftelses- og utvidelsesmodeller

Forholdet mellom jødedom og kristendom defineres både av brudd og kontinuitet. I store deler av kirkens historie og teologi er det bruddet som har blitt tydeligst markert. Det har skapt grobunn for kontrasteringsmotiver, erstatningsteologier og fordommer om jødisk tro, kultur og liv. Det gjenstår fortsatt et stort arbeid i Den norske kirke med å kartlegge, analysere og konfrontere praksiser som bygger opp om erstatningsteologiske motiver og tankefigurer.

Det er en kontinuerlig utfordring og oppgave for kirken å artikulere sitt 'godt nytt' på en integritetsfull måte, uten å overflødiggjøre, nedvurdere eller karikere jødiske tradisjoner. Det er avgjørende for kirken å spørre seg når betoning av brudd blir karikerende, reduserende eller destruktive, og når de kan fungere klargjørende.

I de senere tiårene har kirker og teologer i større grad enn tidligere utforsket hva det innebærer at kristen og jødisk tradisjon har felles opphav, og at kirken står i en grunnleggende kontinuitet med antikk jødedom, både historisk og teologisk. Både kristendom og rabbinsk jødedom har utviklet seg med hverandre for øyet og i relasjon til hverandre. Dette relasjonelle utgangspunktet kaller på utdypet dialog mellom jøder og kristne med tanke på begge gruppers selvforståelse. Utvalget oppfordrer Den norske kirke til å arbeide videre med sin selvforståelse i møte med jødisk tro og tradisjoner – også i dialog med jøder. *International Council of Christians and Jews* (ICCJ) er en av flere egnede arenaer for dette.

Kirken bør i større grad enn tidligere utforske bekreftelses- og utvidelsesmodeller knyttet til forholdet mellom jødisk og kristen tradisjon og samtidig ivareta respekten for det som er særegent jødisk. En generell utfordring for alt teologisk arbeid i dag er å søke former for anerkjennelse som innebærer en åpenhet for positive elementer i andre tradisjoner enn ens egen.

Bibel og etisk lesning av bibeltekster – oppgave og utfordringer

Bibellesning og -fortolkning er en helt grunnleggende praksis i Den norske kirke, både i gudstjenesteliv, trosopplæring og individuelle fromhetspraksiser. I møte med Bibelens tekster støter man imidlertid på et stort paradoks: På den ene siden er det jødiske tekster, for det meste skrevet av jøder. På den andre siden finnes det flere tekster som har blitt forstått som antijødiske, i den forstand at de snakker nedsettende om grupper som er jødiske. Disse tekstene har i kirkens historie blitt brukt til å karikere og annengjøre jøder og jødedom, avskrive Jesu jødiske identitet, og dessuten legitimere vold mot jøder.

I dette kapitlet skal vi se nærmere på noen eksempler om hvordan jøder og jødedom har blitt fremstilt og forstått i både bibellesning og bibelforskning. Utvalget har valgt ut fire temaområder: 1) Spørsmålet om hvem fariseerne var i Jesu samtid og hvordan de har blitt fremstilt i ettertiden, 2) Johannesevangeliets bruk av den greske termen *hoi ioudaioi*, som i oversettelser for det meste er blitt gjengitt med «jødene», 3) forestillingen om at «jødene drepte Jesus» og 4) den historiske jesusforskningen, med særlig vekt på Jesu jødiske identitet. Alle disse feltene byr på eksempler med stereotype og negative fremstillinger av jøder og jødedom. De påvirker fremdeles kristne forståelser av «jøder» i bibellesning i dag og må derfor adresseres.

Etisk bibellesning

Det har de siste tiårene vokst frem en erkjennelse blant teologer og eksegeter av at bibelfortolkning også har etiske og politiske konsekvenser, og at etiske vurderinger derfor må inngå i selve fortolkningsarbeidet. I 1988 skrev den amerikanske bibelviteren Elizabeth Schüssler Fiorenza (f. 1938) i sin artikkel «The Ethics of Biblical Interpretation»:

If scriptural texts have served not only noble causes but also to legitimate war, to nurture anti-Judaism and misogyny, to justify the exploitation of slavery, and to promote colonial dehumanization, then biblical scholarship must take the responsibility not only to interpret biblical texts in their historical context but also to evaluate the construction of their historical worlds and symbolic universes in terms of a religious scale of values. If the Bible has become a classic of Western culture because of its normativity, then the responsibility of the biblical scholar cannot be restricted to giving 'the readers of our time clear access to the original intentions' of the biblical writers. It must also include the elucidation of the ethical consequences and political functions of biblical texts in their historical as well as in their contemporary sociopolitical context.⁴¹⁷

⁴¹⁷ Elizabeth Schüssler Fiorenza, «The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship», *Journal of Biblical Literature* 107, no. 1 (mars 1988), 3–17 <https://doi.org/10.2307/3267820> 15.

Schüssler Fiorenza argumenterer for å utvide det kritiske arbeidet og ansvaret i møte med bibeltekster. Den ansvarlige fortolkeren kan ikke bare begrense seg til en historisk rekonstruksjon av tekstens opprinnelige kontekst og betydning, men må også se hen til brukskonteksten og hva teksten har skapt historisk og fremdeles skaper når den leses i dag. Som vi skal komme tilbake til, var et slikt utvidet etisk perspektiv på fortolkning av bibeltekster også et resultat av økt bibelforskning og -kritikk på tvers av tradisjonelle jødisk-kristne skillelinjer.

I det forrige kapitlet skrev vi at det er misvisende å snakke essensialistisk om «jødedom» og «kristendom» med referanse til de to–tre første århundrene etter Kristus, og at det derfor også kan være problematisk, eller i det minste har en del begrensninger, å bruke begrepet erstatningsteologi på nytestamentlige og andre tidligkristne tekster. Intern jødisk polemikk har allerede blitt nevnt som én årsak til det. En annen er det vi kan kalle den jødisk-bibelske tradisjonen om «profetmordene». I Det gamle testamentet finner vi nemlig en lang tradisjon med botsbønner og botsforkynnelse til Israel, hvor motivet er at Israel har drept de profeter som talte Guds ord til folket (f.eks. 1 Kong 19,14; Neh 9, 26; Dan 9,6). Denne *jødiske* bots- og domsforkynnelsen finner vi også i Det nye testamentet – den er en del av kontinuiteten mellom GT og NT. Og når motivet dukker opp i NT, innordnes karakteristisk nok Jesus i en lang rekke profetiske overbringere av Guds ord (f.eks. Matt 5,11f; Luk 11,48f; Apg 7,52). Vi kan altså si at på samme måte som de gammeltestamentlige profetene talte om Israels skyld da de makte folket til bot, gjør også for eksempel døperen Johannes, Stefanus og andre nytestamentlige personer det når de bruker dette motivet. I sin opprinnelige kontekst er det anakronistisk å omtale dette som antisemittisme, antijudaisme eller erstatningsteologi. Men det ble helt annerledes da denne forkynnelsestypen ble overtatt av hedningekristne, og forkynnelsen fra jøder til jøder dermed ble til ikke-jødernes utsagn *om* jøder eller til en *lære* om forholdet mellom jøder og hedninger.

Den jødiske bibelforskeren Amy-Jill Levine (f. 1956) har argumentert for at oppgjøret med erstatningsteologi og problematiske bibeltekster primært er en oppgave for teologer – ikke eksegeter.⁴¹⁸ Hun mener, i likhet med ovenfornevnte Schüssler Fiorenza, at det ikke er tilstrekkelig med en historisk, eksegetisk forklaring på det som kan leses som anti-jødiske tekster, men at utfordringen først og fremst går ut på å erkjenne problemet som tekstene representerer i dag, blant annet i kirkelige brukskontekster. Vi er enige i at en eksegetisk forklaring ikke alene er tilstrekkelig, og vil derfor også ha med litterære og resepsjonshistoriske perspektiver når vi nå ser nærmere på de utvalgte temaområdene.

Fariseerne og den kirkelige resepsjon⁴¹⁹

Et av de vanligste kristne anti-jødiske motiver har sitt utgangspunkt i «fariseerne». I kristen forkynnelse har de ofte stått for alt det en kristen ikke skal være eller skal gjøre – eller de «tilbyr kald formalisme og utvendig religiøs praksis» i motsetning til Jesus.⁴²⁰ Som vi nevnte i forrige kapittel, har «fariseer» blitt et allment, språklig uttrykk og er i de skandinaviske språkene og på engelsk

418 Amy-Jill Levine, «Supersessionism: Admit and Address Rather than Debate or Deny», *Religions* 13, no. 2 (mars 2022) <https://doi.org/10.3390/rel13020155>

419 Takk til Anders Runesson, som holdt foredraget «Hvem var fariseerne, og hvorfor er det spørsmålet viktig for kirken i dag?» for utvalget 1. mars 2022. Vi har brukt deler av foredraget i fremstillingen her.

420 Sitatet er hentet fra en preken omtalt i avsnittet «Jødedom som kristendommens motsetning/antitese» i forrige kapittel.

blitt synonymt med en «hykler».⁴²¹ Det er en alvorlig påminnelse om hvordan kirkens antijødiske holdninger blir en del av den allmenne kulturen, på samme måte som at ordet «jøde» blir brukt som skjellsord.⁴²² Når Jesus kritiserer samtidige religiøse forestillinger i sin skriftutleggelse og undervisning, har det i kristen resepsjonshistorie ofte blitt oppfattet som opposisjon mot og brudd med jødedommen.⁴²³ Slik vi så i forrige kapittel, har jødedom blitt tolket som Jesu teologiske kontrast, ikke som hans teologiske kontekst. Her har fariseerne (og «de skriftlærde») stått i en særlig utsatt posisjon som Jesu fiender og rake motsetning.

Kildematerialet om fariseerne på Jesu tid er fragmentarisk og til dels krevende å tolke. Fariseerne var den gruppen i Judea og Galilea som stod Jesus og Jesusbevegelsen nærmest, og dette er sannsynligvis den enkle forklaringen på hvorfor de omtales langt mer enn de konkurrerende partigruppene saddukkeerne og essenerne.⁴²⁴ Fariseerne hadde ingen formell politisk makt, slik overprestene tilknyttet tempelet hadde, men var en bevegelse som stod folket nært. De var heller ingen religiøs majoritet i det jødiske samfunnet, og det er usikkert hvor stor innflytelse de hadde i samtiden. Det dagens forskere i stor grad enes om, er at de hadde en tydelig kontekstuell grunnholdning. Den innebar at de forstod lovens betydning i relasjon til den tid de levde i. For dette ble de kritisert av samtidens mer konservative grupperinger. De søkte også å føre samtaler om tekstforståelse og utleggelse av tekster, og i evangeliene er de ofte Jesu fremste samtalepartnere. Noen ganger var de uenige om fortolkninger, men mange ganger var de enige om utleggelsen av loven – særlig i spørsmålet om det dobbelte kjærlighetsbud (Mark 12,32f) og den gyldne regel.⁴²⁵ Jesus og fariseerne var enige om at disse skulle forstås som hermeneutiske nøkler til å lese skriftene, men de var til dels uenige om hvordan tekstene skulle forstås og leves ut i praksis.

Uenighetene mellom Jesus og fariseerne kommer i evangelietekstene tidvis til uttrykk i spørsmål som for eksempel måltidsfellesskap med tollere og syndere, hva som er en riktig overholdelse av sabbatsbudet, hvilken autoritet fortolkningstradisjonene har i forhold til Moseloven, og praktiseringen av bestemmelsene i loven om skilsmisse.⁴²⁶ De såkalte stridssamtalene mellom fariseerne og Jesus er typiske *halakiske* diskusjoner, dvs. lovdiskusjoner, og må forstås som uenighet innenfor det jødiske trosfellesskapet. I disse diskusjonene kunne fariseere bedømme Jesus svært kritisk, og Jesus gav på sin side skarpe

421 Se bl.a. Joseph Sievers og Amy-Jill Levine, *The Pharisees* (Eerdmans, 2021). Boken er en gjennomgang av fariseerne fra de tidlige belegg for gruppen og frem til hvordan de fremstilles i litteratur og kunst i dag.

422 Angående rapportering av skjellsord se: Perduco, *Kartlegging av kunnskaper og holdninger på området rasisme og antisemittisme. Undersøkelse blant elever (trinn 8–10) i Osloskolen*, gjennomført for Utdanningsetaten i Oslo (Perduco, 2011), og Kunnskapsdepartementet, *Det kan skje igjen. Rapport fra Kunnskapsdepartementets arbeidsgruppe om anti-semittisme og rasisme i skolen* (Kunnskapsdepartementet, 2011) https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kd/vedlegg/grunnskole/eidsvagutvalget/eidsvag_rapport_det_kan_skje_igjen.pdf [Lest 29.02.2024]. Se også f.eks. Hoffmann, Kopperud og Moe, *Antisemittisme i Norge?* (HL-senteret, 2012); Hoffmann og Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (HL-senteret, 2017); Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022* (HL-senteret, 2022).

423 Vanlige eksempler på dette er bruken av de såkalte antitesene (Matt 5,21–48) og tolkningen av renhetsforskriftene (Mark 7,1–23 par.).

424 Den jødiske historikeren Josefus beskriver overfor et ikke-jødisk publikum disse tre gruppene som de viktigste alternative 'filosofiene' i jødedommen (Bell 2.119–166; Ant 18.11–22). Evangeliene gjengir kun én stridssamtale mellom Jesus og saddukkeerne (Mark 12,18–27 parr.), mens essenerne aldri er eksplisitt omtalt i Det nye testamentet.

425 Matt 7,12 par. Luk 6,31. Ifølge Talmud skal den fariseiske læreren Hillel ha svart en ikke-jøde som ville bli proselytt dersom han kunne meddele hele loven mens han stod på ett ben: «Det som er deg forhatt, skal du ikke gjøre mot din neste. Dette er hele loven, alt annet er forklaring. Gå og lær det» (bShabbat 31a).

426 Mark 2,15–17 parr.; Mark 2,23–28 parr.; Mark 7,1–23 par.; Mark 10,2–12 par.

karaktistikker av fariseerne.⁴²⁷ Dette var ikke noe særegent for diskusjonene mellom Jesus og fariseerne, men en ganske vanlig måte å diskutere teologi på mellom samtidens ulike jødiske grupperinger. Slike diskusjoner pågikk også innad blant fariseerne, og denne debatt- og uenighetskulturen ble videreført i den rabbiniske bevegelsen.

Hvis man leser evangelietekstene nøye, vil man se at Jesus ikke anklager fariseerne for å holde seg til en falsk teologi eller ha en feilaktig lære om Gud. Derimot angriper han fariseere personlig og kritiserer deres fromhet og adferd.⁴²⁸ Slike personlige angrep på noen som kalles *perushim* (hebraisk for fariseere) finner vi også i rabbinisk litteratur. Det ene er innenjødisk kritikk like mye som det andre.

Evangeliene omtaler også en rekke tilfeller av åpenhet og fellesskap mellom Jesus og fariseere. Jesus var flere ganger invitert til måltid med fariseere,⁴²⁹ og det var fariseere som advarte Jesus om at Herodes Antipas ville drepe ham.⁴³⁰ Markusevangeliet forteller om en skriftlærd – trolig fariseer – som hadde overhørt et ordskifte mellom Jesus og saddukeere og oppfattet Jesu argumenter som svært gode.⁴³¹ Og Johannesevangeliet forteller om fariseeren Nikodemus som oppsøkte Jesus om natten for en fortrolig samtale, forsvarte ham og som sammen med Josef av Arimatea sørget for at Jesus ble gravlagt.⁴³² I tiden etter Jesu død og oppstandelse ser vi at fariseerne forholdt seg på varierende måter til de første kristne: fra aktiv forfølgelse,⁴³³ til forsvar for disiplene overfor overprestene⁴³⁴ og til tilslutning til Jesus-bevegelsen.⁴³⁵

Videre delte de første kristne troen på de dødes oppstandelse med fariseerne, noe Paulus, da han stod tiltalt for Det høye råd, brukte for å spille fariseere og saddukeere ut mot hverandre, slik at «noen av de skriftlærde fra fariseerpartiet reiste seg og protesterte: 'Vi finner ikke noe galt hos denne mannen'». ⁴³⁶ I Apg 23,6 identifiserer Paulus seg fremdeles som fariseer når han vitner om Jesus og forteller om troen på de dødes oppstandelse. Denne identifikasjon bekrefter Paulus igjen i Filipperbrevet.⁴³⁷

427 Eksempler på kritikk av Jesus er at han spotter Gud (Mark 2,7 parr.) og menger seg med tollere og syndere (Luk 15, 2). Evangeliene beskriver situasjoner der fariseere var svært provoserte av Jesus, forsøkte å fange ham i ord og til og med overveide hvordan de kunne få tatt livet av ham (Mark 3,6; 12,13; Luk 11,53f; 16,14). Jesus på sin side kunne kalle fariseere for hyklere (Mark 7,6; Luk 12,1), anklage dem for å sette Guds ord ut av kraft og vise Guds plan fra seg (Mark 7,13; Luk 7,30), advare mot fariseiske posisjoner som «surdeig» (Mark 8,15; Luk 12,1) og kritisere enkeltfariseere som selvrettferdige (Luk 18,9–14) eller for manglende samsvar mellom ytre religiøs praksis og det indre (Luk 11,39–44).

428 Denne skjelningen ser vi til og med i det avsnittet i evangeliene som ofte anføres som det mest fariseerkritiske, Jesu tale i Matt 23. I v. 2–3a anerkjenner Jesus fariseernes lære og deres autoritet som lovtolkere, men i fortsettelsen v. 3b–36 kritiserer han skarpt deres fromhet og adferd.

429 Se Luk 7,36; 11,37; 14,1.

430 «Du må komme deg bort herfra, for Herodes akter å drepe deg» (Luk 13,31).

431 Mark 12,28–34.

432 Joh 3,1ff; 7,45–52; 19,38–42.

433 Apg 8,1a.3; 9,1f.

434 Apg 5,33–40. Forsvaret av disiplene gis av fariseeren Gamaliel i en spennende tekst hvor han grunngrir forsvaret i at Gud kan handle på måter som mennesker ikke forstår eller har kontroll over.

435 Apg 15,5.

436 Apg 22,30–23,11 (sitat av 23,9).

437 Fil 3,5. Se særlig Paula Fredriksen, «Paul, the Perfectly Righteous Pharisee», i *The Pharisees*, redigert av Joseph Sievers og Amy-Jill Levine (Eerdmans, 2021), 112–135.

Vi ser altså at Det nye testamentet inneholder sammensatte og komplekse bilder av fariseerne. Flere steder har de nærmest en litterær funksjon som Jesu motstandere (særlig i Matteusevangeliet), mens andre steder skrives det frem en nær og fortrolig relasjon mellom Jesus og fariseere.

Hvordan har det negative bildet av fariseere fått prege den kirkelige resepsjonen? Her er nok Matteusevangeliet, som til forskjell fra den differensierte presentasjonen i de andre evangeliene tegner et mer ensidig negativt bilde av fariseerne, den viktigste faktoren.⁴³⁸ Alle de nevnte eksemplene fra Markusevangeliet på stridssamtaler mellom Jesus og fariseerne har paralleller hos Matteus, og der spisses anklagen mot dem som hyklere.⁴³⁹ I avsnittet Luk 11,37–54 sammenstilles ve-ord fra Jesus rettet mot fariseere (v. 39–44) og mot lovkyndige (v. 45–52). I den utvidede parallellen til disse domsordene i Matt 23,13–36 skjelnes det ikke mellom de to gruppene, men Jesus tiltaler de to gruppene i ett: «Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere!» (v. 13.15.23.25.27.29). Blant de konkrete anklagene er at de «utvendig, i folks øyne ser ... rettferdige ut, men innvendig er ... fulle av hykleri og urett» (v. 28). I talen i kapittel 23 lar Matteus fariseerne fremstå som arketyper på hvordan jøder ikke skal oppføre seg. Det begynner med at de har for brede bønneremmer og for store minnedusker (v. 5) og at de liker å ha hedersplassene i selskaper og de fremste plassene i synagogene (v. 6), og ender med at de er skyldige i å ha utøst alt uskyldig blod i menneskehetens historie fra Abel til Sakarja (v. 35).⁴⁴⁰ Det er ikke usannsynlig at konfliktfronten mellom Jesus og fariseerne som Matteus tegner, har sine grunner i økte spenninger mellom synagoger og jesustroende grupper i Palestina i tiden rundt og etter den jødiske krig 66–70 e.Kr., som endte med at romerne brente og raserte Jerusalem med templet. Sammenligner vi med de andre evangeliene, er det derfor grunn til å tro at Matteus' gjennomgående negative omtale av fariseerne gjenspeiler denne tilspissede situasjonen etter templets fall snarere enn hvordan situasjonen var på Jesu tid, og må tolkes i lys av dette.

Det karikerte bildet av fariseerne som har preget – og fremdeles preger – kirkens forkynnelse, stikker dypt i kristen tradisjon. Som vi så i forrige og skal se i neste kapittel, gjelder dette i høy grad forkynnelse i Den norske kirke også i dag. Som formidler av bibelske fortellinger har kirken et stort ansvar for å bidra til en historisk, eksegetisk og etisk forsvarlig bibelfortolkning og -formidling, som ikke reproducerer og bygger opp under karikaturer, triumfalisme og i ytterste konsekvens antijødiske forestillinger. I møte med tekster om fariseere må forkynnere særlig være seg bevisst at de nytestamentlige tekstene ikke gir et komplett historisk bilde av hvem fariseerne var, men tilskriver dem til dels ensidige roller og funksjoner, blant annet som Jesu motstandere. Det er også et mangfold i hvordan de ulike nytestamentlige tekstene fremstiller fariseere. Bildet er ikke entydig, men komplekst. Uavhengig av disse historiske og eksegetiske

438 Mens den skriftlærde som etter å ha blitt imponert over å høre Jesus svare saddukeerne, ifølge Markus med et åpent sinn stilte spørsmålet om hvilket bud som er det største, og roste Jesus for svaret han gav og fikk til respons at han ikke var langt borte fra Guds rike (Mark 12,28–34), presenterer Matteus den fariseiske lovkyndige som stiller dette spørsmålet, som en som kun hadde til hensikt å sette Jesus på prøve (Matt 22,34–40, sml. v. 15).

439 Mark 2,15–17 har parallell i Matt 9,10–13; Mark 2,23–28 i Matt 12,1–8; Mark 7,1–23 i Matt 15,1–20 og Mark 10,2–12 i Matt 19,3–9. Hykleranklagen i Mark 7,6 har parallell i Matt 15,7.

440 De to nevnte tilfellene utgjør det første og det siste mordet fortalt om i *Tanak*, den hebraiske bibelen (1 Mos 4,8; 2 Krøn 24,20f), der Andre Krønikebok står til slutt. Denne anklagen er også rettet mot de skriftlærde i parallelteksten hos Lukas, mens flere av de andre saftige anklagene i Matt 23 er særstoff. (Angående forholdet mellom *Tanak* og Det gamle testamentet i kristne bibler se n. 696.)

poengene bør kristen forkynnelse i dag både være oppmerksom på og tematisere den problematiske resepsjonshistorien om fariseere og la være å reproducere stereotyper, som altså til dels er avleiret i bibeltekstene selv.

«Jødene» i Johannesevangeliet

Et annet mye omtalt problem i møte med bibeltekster er fremstillingen av «jødene» i Johannesevangeliet. Før vi ser nærmere på den spesifikke problematikken i Johannesevangeliet, må vi redegjøre kort for det greske ordet som ligger til grunn for de norske oversettelsene.

Det greske ordet som oversettes med «jøde» (substantiv) eller «jødisk» (adjektiv), *ioudaios* (flertallsform: *ioudaioi*), brukes i alt 195 ganger i Det nye testamentet. Dette ordet har sin bakgrunn i den greske oversettelsen av Det gamle testamentet, Septuaginta,⁴⁴¹ der det gjengir det hebraiske ordet *jehudi*. Utgangspunktet er navnet på Jakobs fjerde sønn med Lea, Juda,⁴⁴² og navnet på stammen som han ble opphavsmann til.⁴⁴³ Juda-stammen dominerte det sørlige riket med Jerusalem som hovedstad.⁴⁴⁴ Med nordrikets fall i 722 f.Kr. ble sørriket Juda det geografiske kjerneområdet for alle israelitter. I NT benyttes Judea som navn på det samme området (gresk: *Ioudaia*). På grunn av disse historiske omstendighetene ble etter hvert *ioudaios*, som opprinnelig hadde hatt den avgrensede betydningen «judeer/judeisk», også den dominerende etniske betegnelsen på bekostning av «israelitt» uavhengig av hvor etterkommerne etter Abraham/Israel befant seg geografisk, og gjengis da med «jøde/jødisk». Altså har ordet i NT en dobbel og tvetydig anvendelse, både fremdeles brukt om befolkningen i Judea alene og om alle jøder.⁴⁴⁵

I NT-tekstene fremstår *ioudaioi* både i positivt og negativt lys: De både responderer på Jesu undervisning og den tidligkristne forkynnelsen med tro og tilslutning⁴⁴⁶ og med manglende tro, avvisning eller direkte motstand.⁴⁴⁷ Hyppigheten av jøder som adressater for undervisningen og forkynnelsen reflekterer at Jesus og apostlene i første omgang nesten utelukkende henvendte seg til jøder,⁴⁴⁸ og dermed er det også mange eksempler på omtale i NT av jøder som avviste Jesus og den tidligkristne

441 Septuaginta betyr «sytti» og henspiller på legenden om at det var 70 (eventuelt 72) lærde jøder som står bak oversettelsen av jødernes hellige skrifter fra hebraisk til gresk. Den tidligste versjonen av legenden foreligger i det såkalte Aristeasbrevet fra det 2. århundre f.Kr., der det kun er tale om oversettelsen av Loven, dvs. Mosebøkene. Legendene er videreført hos de jødiske forfatterne Filon av Alexandria og Flavius Josefus i det 1. århundre e.Kr. og deretter hos flere av kirkefedrene. Gradvis utvides fortellingen om de 70/72 oversetterne til å omfatte alle skriftene i den hebraiske bibel, og mer og mer fremheves mirakuløse omstendigheter i oversettelsesprosessen. Den rådende historiske oppfatningen i forskningen er at oversettelsen av de hellige skriftene til gresk begynte med Mosebøkene på 200-tallet f.Kr., at profetbøkene og Salmenes bok ble oversatt på 100-tallet f.Kr., og at oversettelsen av samtlige skrifter ble avsluttet i løpet av 100-tallet e.Kr. Septuaginta er blitt det vanlige navnet på den greske versjonen av Det gamle testamentet, og fordi Det nye testamentet i sin helhet er skrevet på gresk, er de fleste sitatene fra Det gamle testamentet som inngår i de nytestamentlige skriftene, hentet derfra.

442 1 Mos 29,35.

443 Jos 15,1.20.

444 1 Kong 15,9f; Am 2,4; 7,12; Jes 3,8.

445 Det er den allmenne betydningen «jøde/jødisk» som klart dominerer. Blant de få tilfellene med entydig betydning «judeer» er Luk 23,51 (bokstavelig «en judeernes by»). Apostlenes gjerninger er skriftet med flest belegg; blant de i alt 79/80 forekomstene kan man i noen få tilfeller overveie betydningen «judeer» (f.eks. Apg 12,3.11; 21,11), men trolig er «jøde/jødisk» den mest dekkende gjengivelsen i alle utsagnene.

446 Se bl.a. Apg 14,1; 17,4a; 18,4; 19,17; 21,20; 28,24a.

447 Se bl.a. Apg 9,22f; 13,45-50; 14,19; 17,5-13; 18,12; 20,3.19; 1 Tess 2,14f.

448 Se Matt 10,5f og de første kapitlene i Apostlenes gjerninger.

forkynnelsen. Også hedninger som avviser budskapet om Jesus, beskrives imidlertid på tilsvarende måter.⁴⁴⁹

Med 71 belegg inneholder Johannesevangeliet godt over tredelen av samtlige forekomster av *ioudaios* i NT,⁴⁵⁰ nesten utelukkende i flertallsform med bestemt artikkel (*hoi ioudaioi*). Den hyppige bruken av ordet hos Johannes skyldes at mennesker Jesus henvender seg til og samtaler med, blir omtalt som *hoi ioudaioi*, til forskjell fra de andre evangeliene, som i mye større grad spesifiserer hvem Jesus har å gjøre med i de enkelte tilfellene, det være seg «folkemengden(e)» eller spesifikke grupper som skriftlærde, eldste, overprester osv.⁴⁵¹ Ofte har samtaler mellom Jesus og tilhørerne karakter av stridssamtaler med stor uenighet, og fordi evangelisten naturligvis sympatiserer med Jesus, blir hans karakteristikk av samtalepartnerne, altså *hoi ioudaioi*, ofte svært kritiske og negative.⁴⁵²

En konsekvens av denne utstrakte negative omtalen av *hoi ioudaioi*, lest og forstått som «jødene», er at Johannesevangeliet i sin virknings- og resepsjonshistorie har fremstått som svært åpent for antijødiske lesninger. Ved siden av den jødiske folkemengdens utsagn i Matt 27,25⁴⁵³ har fremstillingen av *hoi ioudaioi* i Johannesevangeliet trolig levert det viktigste bibelske arsenalet for kirkelig antisemittisme. I Joh 8,44 sier for eksempel Jesus til *hoi ioudaioi*:⁴⁵⁴ «Dere har djevelen til far». For en historisk dekkende tolkning av slike skarpe utsagn er det viktig å huske at evangelisten og hans krets fremdeles befinner seg i en indrejødisk debatt,⁴⁵⁵ og at omtalen av *hoi ioudaioi* ofte sikter spesifikt til deres religiøse og politiske ledere.⁴⁵⁶

449 Tre eksempler: Hendelsen i Ikonium under den første misjonsreisen da Paulus og Barnabas «skjønnte at hedningene og jødene med sine ledere hadde satt seg fore å mishandle og steine dem» (Apg 14,5), omtalen av medlemmer av Areopagos-rådet i Aten som gjorde narr av Paulus da han talte om Jesu oppstandelse fra de døde (Apg 17,32), og Paulus' generelle karakteristikk av hedninger som personer som betrakter ordet om korset som dumhet og dårskap (1 Kor 1,18.23).

450 Til sammenligning forekommer ordet kun 16 ganger til sammen i de tre andre evangeliene, hvorav hele 12 tilfeller gjelder omtalen av Jesus som «jødenes konge».

451 Dette særtrekket ved Johannesevangeliet har forskere naturligvis lenge lagt merke til. Vi henter et eksempel fra Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Auflage (Mohr Siebeck, 1984), 257: «'Jødene' fremstår hos Johannes ikke lenger i konkret differensiering som 'fromme' og 'syndere', som tollere og prostituerte, som skriftlærde eller fiskere, men som *hoi ioudaioi*, inndelt bare i *ho ochlos* [folkemengden] og lederne, som utgjøres av *hoi archontes* [rådsherrene] eller *hoi archiereis* [overprestene] eller *hoi farisaioi* [fariseerne], der de sistnevnte ofte bare er tenkt som en myndighetsinstans (7,45.47f; 11,47.57)» («Die „Juden“ erscheinen bei Joh nicht mehr in ihrer konkreten Differenziertheit als ‚Fromme‘ und ‚Sünder‘, als Zöllner und Dirnen, als Schriftgelehrte oder Fischer, sondern als *oi ioudaioi*, differenziert nur in den *ὄχλος* und die Führer, die die *ἀρχοντες* oder die *ἀρχιερείς* oder die *Φαρισαῖοι* heißen, wobei diese letzteren manchmal als behördliche Instanz gedacht sind (7,45.47f; 11,47.57).».)

452 Vi siterer et par eksempler. Joh 5,18: «Etter dette var *hoi ioudaioi* enda mer oppsatt på å få ham drept. For ikke bare brøt han sabbaten, men han kalte også Gud sin egen far og gjorde seg selv lik Gud.» Joh 10,31–33: «Da tok *hoi ioudaioi* igjen opp steiner for å steine ham. Jesus sa til dem: 'Jeg har vist dere mange gode gjerninger fra Far. Hvilken av dem vil dere steine meg for?' *Hoi ioudaioi* svarte: 'Vi steiner deg ikke for noen god gjerning, men for gudsbespottelse: Du som er et menneske, gjør deg til Gud.'» Se videre Joh 2,18; 5,10.15f; 6,41.52; 7,1.11.13; 9,18.22; 10,24; 11,8; 18,14.

453 På landshøvdingen Pilatus' utsagn i det forutgående verset, «Jeg er uskyldig i denne mannens blod», svarer folkemengden: «La blodet hans komme over oss og våre barn.»

454 I stridssamtalen 8,31–59 er de som Jesus diskuterer med, tre ganger omtalt som *hoi ioudaioi* (v. 31.48.52).

455 Selv om mye endret seg etter templets ødeleggelse, ble et visst mangfold blant jøder med tilhørende debatter og uenighet videreført også etter år 70 e.Kr. Se bl.a. de tre referansene til at tilhengere av Jesus risikerte å bli utstøtt av synagogen (Joh 9,22; 12,42; 16,2).

456 Se bl.a. Joh 1,19.24; 7,12f.31f.37–52; 18,3.12. Et godt eksempel er Joh 19,6f.14f, der «overprestene» og «jødene» benyttes vekselvis om dem som krever av Pilatus at Jesus skal korsfestes.

Det pågår en løpende diskusjon om hvordan termen *hoi ioudaioi* i Johannes-evangeliet bør oversettes. Blant annet fordi svært få av de 71 forekomstene i Johannesevangeliet har den avgrensede betydningen «judeerne»,⁴⁵⁷ mens derimot langt flere – blant annet Joh 4,22, «for frelsen kommer fra jødene» – tydelig har den allmenne betydningen «jødene»,⁴⁵⁸ er «judeerne» som gjennomgående gjengivelse ikke et godt alternativ. Derimot vil «jødenes ledere» være en forsvarlig oversettelse på de stedene der *hoi ioudaioi* klart viser til lederskapet, et grep som for øvrig er valgt i den reviderte norske bibeloversettelsen, Bibel2024.

Utover hva som er blitt anført ovenfor, er det også andre tekstavsnitt og andre argumenter som i den eksegetiske diskusjonen er blitt fremholdt mot at Johannesevangeliet er antijødisk. I den grad dette evangeliet udifferensiert omtaler menneskene som er kritiske til Jesus, som *hoi ioudaioi*, fremstår de som representanter for hele verden, dvs. for alle mennesker uavhengig av etnisk tilhørighet i deres avvisning av Jesus.⁴⁵⁹ Begrepet *ho kosmos* («verden») er benyttet 78 ganger i Johannesevangeliet og har et differensiert betydningssinnhold. Nøytralt betegner «verden» Guds skaperverk og stedet der menneskene lever,⁴⁶⁰ men gjennomgående har begrepet en klar negativ valør idet det betegner skaperverket, spesifikt menneskene, i opprør mot Gud. Denne dobbeltheten kommer til uttrykk allerede i prologen: «Det sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til verden. Han var i verden, og verden er blitt til ved ham, men verden kjente ham ikke» (Joh 1,9f).

Det avsnittet i Johannesevangeliet som mest direkte omtaler de troendes fremtidige livssituasjon, er Jesu avskjedstale til disiplene og hans forbønn for dem i Joh 13,31–17,26. I dette avsnittet omtales *hoi ioudaioi* kun i vers 13,33, mens «verden» nevnes hele 38 ganger. Som venner av Jesus skal disiplene elske hverandre slik han har elsket dem, og Talsmannen vil være hos dem og utruste dem med den erkjennelse og kraft de vil trenge. De vil fremdeles befinne seg «i verden», men samtidig ikke være «av verden» og oppleve at «verden» står dem imot og forfølger dem (Joh 15,19).⁴⁶¹ Konsentrasjonen om «verden» på bekostning av *hoi ioudaioi* i denne sekvensen av evangeliet, som så tydelig handler om kirkens fremtidige kår, bekrefter parallelliteten og rollen til *hoi ioudaioi* i Johannesevangeliet som representanter for hele menneskeheten. Målet med sendelsen av Jesus er at mennesker, tilhørende «verden», skal forstå hvem han er, komme til tro og bli frelst til evig liv,⁴⁶² og også i denne forstand representerer «jøder» som i Johannesevangeliets fremstilling kommer til tro (Joh 10,19.21; 11,45; 12,11), hele menneskeheten.

457 Se Joh 3,22 (bokstavelig «det jødiske landområdet») og Joh 7,1 (her er skillet mellom landsdelene Galilea og Judea et hovedpoeng).

458 F.eks. Joh 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,40.42.

459 Dette er et synspunkt for eksempel fremholdt av den ovenfor omtalte tyske forskeren Rudolf Bultmann både i hans kommentar til Johannesevangeliet og i hans nytestamentlige teologi. Setningen som følger umiddelbart etter sitatet gjengitt i n. 451, lyder: «Hos Johannes er 'jødene' i det hele representanter for 'verden', som nekter å tro på Jesus» («Überdies sind für Joh die „Juden“ die Repräsentanten der ‚Welt‘ überhaupt, die Jesus den Glauben verweigert») (s. 357). En tidlig norsk drøfting av dette finnes hos Nils Alstrup Dahl, «Kristus, jødene og verden», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 60 (1959), 189–203.

460 Joh 16,21.28; 17,5.24; 21,25.

461 I bønn til sin Far ordlegger Jesus seg som følger: «Jeg har gitt dem ditt ord. Men verden har lagt dem for hat, for de er ikke av verden, slik heller ikke jeg er av verden. Jeg ber ikke om at du skal ta dem ut av verden, men at du skal bevare dem fra det onde. De er ikke av verden, slik jeg ikke er av verden» (Joh 17,14–16). Se også Joh 14,17; 16,8.20.33; 17,9.25 som ytterligere eksempler på «verden» som betegnelse på det og dem som står Jesus og vitnesbyrdet om ham imot.

462 Joh 3,16f; 6,33.51; 12,46f; 14,31; 17,21.23; 20,30f.

Nok en gang vil utvalget påpeke at slike historiske og eksegetiske forklaringer og drøftinger er klargjørende og nødvendige, men ikke tilstrekkelige for å løse problemet med omtalen av «jøder» i dagens oversatte bibeltekster. For i dag leses ikke disse tekstene lenger som indrejødiske diskusjoner, men som kristne hellige tekster. At *hoi ioudaioi* i Johannesevangeliet langt på vei har en litterær funksjon som Jesu motstandere, kan, som tolkningshistorien viser, lede til generaliserende og essensialiserende lesninger med farlig innhold. Kirken må derfor også tematisere de ulike brukssammenhengene i bred forstand. Kanskje passer det ikke å lese enkelte av disse tekstene i alle situasjoner? Oversettelsesproblematikken knyttet til *hoi ioudaioi* – både i Johannesevangeliet og andre tekster – bør tematiseres både i kirkens forkynnelse, trosopplæring og andre sammenhenger der bibeltekster brukes i kulturen.

«Jødene drepte Jesus»

Som vi har sett i tidligere kapitler, er forestillingen om at jødene drepte Jesus, sentral i kirkelig antijudaisme og har opp gjennom historien vært brukt for å legitimere forfølgelse, vold og drap på jøder.

I hvilken grad og med hvilken berettigelse kan denne forestillingen ta sitt utgangspunkt i Det nye testamentet og påberope seg tekster derfra? Selv om verken Johannesevangeliet, som vi nettopp har omtalt, eller Matteusevangeliet⁴⁶³ inneholder direkte utsagn om at jødene som folk eller kollektiv drepte Jesus, er beskrivelsen i disse to evangeliene av dem som kalles *hoi ioudaioi*, gjennomgående så negativ eller kritisk at de like fullt kan nære en slik forestilling straks man ikke nærleser tekstene med kjennskap til deres teologiske og historiske kontekst. I Det nye testamentet er det bare 1 Tess 2,14–15 som eksplisitt målbærer anklagen om at det var *hoi ioudaioi* «som drepte Herren Jesus».⁴⁶⁴ Også de to første misjonstalene i Apostlenes gjerninger synes å komme nær en slik anklage når Peter henvendt til store forsamlinger av jødiske tilhørere sier: «Dere korsfestet og drepte Jesus» (Apg 2,23.46; 3,15).⁴⁶⁵ Imidlertid blir denne tiltalen til de jødiske tilhørerne på ulike måter nyansert og modifisert,⁴⁶⁶ og Lukas presiserer at det var de jødiske lederne i Det høye råd som hadde korsfestet og drept Jesus med Pilatus og hans romerske soldater som håndlangere (Apg 4,10; 5,30, jf. 2,23; 3,13f; 13,27f). Som et gjentatt innslag i den tidligste misjonsforkynnelsen inngår denne omtalen av hvem som drepte Jesus, i et teologisk kontrastskjema: Det var mennesker som forårsaket Jesu død, men det var Gud som reiste ham opp fra de døde.⁴⁶⁷

463 I Matteusevangeliet er det ikke bare fariseerne det tegnes et særlig kritisk bilde av (se ovenfor), men også skarpe domsord (se bl.a. 11,20–24; 21,43; 22,7) samt folkemengdens ord i 27,25 kan underbygge negative forestillinger om jødernes fiendskap mot Jesus generelt hos lesere. For en nærmere omtale av Matteusevangeliet se avsnittet «Eksegetiske perspektiver» i kapittel 9.

464 Vi kan ikke her gå nærmere inn på denne teksten og drøfte hvordan den forholder seg til Paulus' utførlige omtale av jødene i det senere Romerbrevet. Fordi det er tale om *hoi ioudaioi* som har forfulgt Guds menigheter i Judea, taler mye for at termen i 1 Tess 2,14f bør oversettes med «judeerne», og at det altså er tale om at det var jødene bosatt i Judea som drepte Herren Jesus. Vi beskriver og drøfter Paulus' misjonsteologi og -praksis i avsnittet «Eksegetiske perspektiver» i kapittel 9.

465 Dette er en forkortet parafraserende gjengivelse av formuleringene i de anførte versene.

466 Det skjer bl.a. med henvisninger til at de hadde handlet i uvitenhet, og at Gud selv hadde bestemt og ville at Jesus, hans Sønn, skulle bli drept (Apg 2,23; 3,17–18). Peter viser til anger og omvendelse som utvei (Apg 3,19), og Lukas forteller at mange av tilhørerne på pinsedag innså hvilken synd de hadde begått, vendte om, ble døpt og fikk tilgivelse for syndene (Apg 2,37–41).

467 Dette kristologiske kontrastskjemaet møter vi i Apg 2,23f; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39f.

I møte med forestillingen «jødene drepte Jesus» reiser det *historiske* spørsmålet seg: Hvem var det faktisk som dømte Jesus til døden? I evangeliene beretninger om arrestasjonen, dommen og henrettelsen av Jesus trer følgende litterære bilde frem:⁴⁶⁸ Jesus blir dømt til døden av det jødiske høye råd (*Sanhedrin*) for blasfemi og overlevert til den romerske prefekten Pontius Pilatus, som motvillig stadfester dommen og lar Jesus bli korsfestet av romerske soldater. Det kan synes som om hovedskylden i evangeliene legges på de jødiske lederne i Det høye råd, som får støtte av den jødiske folkemengden («Og hele forsamlingen svarte: 'La blodet hans komme over oss og våre barn'», Matt 27,25).

Dette bildet er blitt nyansert eller korrigert i nyere bibelforskning.⁴⁶⁹ Det er allmenn enighet om at det historisk var den romerske okkupasjonsmakten som henrettet Jesus. Korsfestelse var en romersk avrettingsmåte, og innskriften på Jesu kors, «jødenes konge» (Mark 15,26 parr.), angir en plausibel grunn for hvorfor romerne grep inn mot ham: Med rette eller urette anså de ham som en som utfordret deres makt og kontroll over landet. Når det gjelder de nærmere detaljene i det historiske hendelsesforløpet, råder det stor uenighet blant forskerne. Noen mener at Det høye råd rundt år 30 e.Kr. ennå ikke eksisterte eller fungerte på måten evangeliene forutsetter. Blant annet med henvisning til bestemmelsene i traktaten *Sanhedrin* i *Misjna* og *Talmud*⁴⁷⁰ for gjennomføringen av rettssaker hevder noen at en eventuell jødisk prosess mot Jesus ikke kan ha funnet sted i hast midt under påskehøytiden. Dessuten melder det kildekritiske spørsmålet seg om hvorfra de første kristne og evangelistene hentet informasjonen om hvordan et eventuelt forhør av Jesus i øversteprestens hus og et rettsmøte i rådet forløp. Også de forskere som aksepterer den historiske kildeverdien av evangelistenes fremstilling om at Jesus etter arrestasjonen i Getsemane ble ført til øversteprestens hus, og at det der fant sted forhør og en rettskraftig domsbeslutning, fremhever at det blant jødene alene var overprestene som var pådrivere i saken mot Jesus.⁴⁷¹ Når det så til sist gjelder overprestenes eller rådets motiv for å utlevere Jesus til romerne, er det enighet om at den skjøre maktbalansen i Jerusalem spilte en rolle. De hadde ingen myndighet til å utstede dødsdommer, men styrte på romernes nåde ut fra prinsippet om at hvis Det høye råd sørget for å holde ro og orden, så ville romerne la være å gripe inn med militærmakt. Dette var særlig viktig under de store jødiske høytidene, som påsken, da mange jødiske pilegrimer kom til Jerusalem. Når Jesus hadde vekket forhåpninger i Jerusalem om at han var Messias og inntoget førte til folkesammenstimling og hyllest, ble det oppfattet som en provokasjon som kunne føre til opptøyer. Man tenker seg at det var dette som var grunnen til at det jødiske høye råd og romerne samarbeidet og grep inn overfor Jesus.⁴⁷²

468 Mark 14–15; Matt 26–27; Luk 22–23; Joh 18–19.

469 Se referanser i Halvor Moxnes, «Jødene drepte Jesus. Jødiske svar på kristne anklager», *Kirke og Kultur* 113, no. 3 (2009), 204–219 <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2009-03-04>.

470 For mer informasjon om *Misjna* og *Talmud* se n. 586.

471 Det er i så måte symptomatisk at fariseerne, som er de hyppigst omtalte samtale- og stridspartnerne under Jesu tidligere virke (se ovenfor), trer i bakgrunnen etter Jesu ankomst i Jerusalem. I Lukasevangeliet opptre fariseerne for siste gang i 19,39 under Jesu inntog, og i Markusevangeliet i 12,13 med spørsmålet til Jesus om det er tillatt å betale skatt til keiseren. Av de synoptiske evangeliene er det bare Matteusevangeliet som omtaler fariseerne flere ganger i Jerusalem (21,45; 22,15.34.41; 23,1ff; 27,62), men heller ikke Matteus tilkjenner fariseerne noen rolle i rettsaken mot Jesus.

472 Det er interessant at Johannesevangeliet er det evangelium som gjør mest ut av momentet med romernes monopol på utstedelse og eksekvering av dødsdommer (Joh 18,29–31; 19,5–16) og av å forhindre at romerne skrider inn og fratår «jødene» alt selvstyre på grunn av Jesu virksomhet (Joh 11,47–51).

Det kan også ha vært et mer direkte ønske om å sikre egen maktposisjon som motiverte overprestene til å utlevere Jesus til romerne for å bli kvitt en brysom utfordrer, som var populær blant folket.⁴⁷³

Når det så til sist gjelder spørsmålet om det var noe ved Jesu person og opptreden som kunne legitimere en streng dom fra den øverste jødiske religiøse domsinstansen, mener mange forskere at når Jesus forstås som jøde innenfor datidens jødiske mangfold, er det ikke noe i utsagnene hans eller uenigheter med andre jødiske grupper som ville kvalifisere til en dødsdom. Andre mener imidlertid at evangeliens fremstilling om at det til syvende og sist var anklage om blasfemi og gudsbespottelse som ble utslagsgivende for overprestenes og rådets vurdering av at han hadde gjort seg skyldig til dødsstraff (Mark 14,60–64 parr.), er historisk troverdig. Ifølge denne forståelsen og historiske rekonstruksjonen tilkjente Jesus seg en guddommelig status som langt overskred tradisjonens bilde av Messias, og denne overskridelsen reagerte de religiøse lederne mot.⁴⁷⁴

Viktigere enn de historiske vurderingene er *virkningshistorien*, og hvordan spørsmålet om historisk skyld i Jesu lidelse og død har blitt fortolket og brukt i ettertiden. Allerede i det 2. århundre hevder Justin Martyr (100–165) og Melito av Sardes (100–180) at skylden for Jesu død lå på jødene, og at *alle* jøder til *alle* tider derfor bærer ansvaret (jf. sydebukkmotivet, se kapittel 6). Spørsmålet om Jesu død ble løsrevet fra sin historiske kontekst og ble en tidløs vesensbeskrivelse av jøder. Jødene ble definert som «de andre», troens fiender, og forestillingen ble sentral i kirkens antijødiske og erstatningsteologiske tradisjon. Som vi så i kapittel 6, har motivet fått bredt nedslag i kulturen, blant annet gjennom pasjonsspill, kirkemusikalske verker og folkelige forestillinger.⁴⁷⁵

Mange kirker og teologer har i vår tid tatt et tydelig oppgjør med forestillingen om at «jødene drepte Jesus». Samtidig er den en seiglivet idé som stadig dukker opp i kristen forkynnelse. Det dypt paradoksale er at anklagen om at «jødene drepte Jesus» undergraver *den teologiske betydningen* av Jesu død. For det første hevder kristen teologi at Jesu lidelse og død har universell betydning, og at Jesus gjennom dette identifiserer seg med all menneskelig lidelse gjennom alle tider. Denne med-lidelsen inkluderer også de overgrepene som kirken og andre har utsatt jøder for. Videre kan spørsmålet om «skyld» i kristen teologi aldri bli en jakt på sydebukker. Sett i lys av det teologiske perspektivet om at Jesus døde på grunn av og for verdens synder (1Joh 2,2), er alle mennesker skyldige.⁴⁷⁶

473 Markus skriver om Pilatus at «han visste at det var av misunnelse de hadde utlevert Jesus» til ham (15,10).

474 Norske forskere som har argumentert for en slik forståelse av Jesus er Jostein Ådna, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (Mohr Siebeck, 2000), og Sigurd Grindheim, *God's Equal: What Can We Know about Jesus' Self-Understanding?* (T & T Clark, 2011). Ådna hevder at Jesu tempelaksjon (Mark 11,15–17 parr.) og tempelord (Mark 14,58 par.) historisk sett var de umiddelbare foranledningene for arrestasjonen av ham og overprestenes domsslutning om at han var skyldig til dødsdom.

475 Svartvik, *Bibeltolknings bakgator*, 88–100.

476 Moxnes, «Jødene drepte Jesus. Jødiske svar på kristne anklager», 217–218.

Ulike forståelser av Jesus som jøde i den moderne Jesus-forskningen

Til sist i dette kapittelet vil vi kort løfte frem noen aktuelle sider ved den moderne Jesus-forskningen. Det gjør vi for å vise at også den vitenskapelige kunnskapsproduksjonen om Jesus og bibeltekster er barn av sin tid og preges av rådende premisser og strømninger. Vi kan ikke forstå hvordan bibeltekster har blitt lest, uten også å forstå interessen for hvordan tekstene er brukt. I teologisk sammenheng har interessen ofte vært å vise hvordan Jesus angivelig er uavhengig av kultur – og dermed også jødedom.

Det er vanlig å datere opptakten til den moderne historiske Jesus-forskningen til den tyske opplysningsfilosofen Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). For ham var Jesus en apokalyptisk profet tydelig forankret i jødisk tradisjon, som forkynte det snarlige komme av et jordisk messiasrike. Reimarus mente grunnleggelsen av den kristne religion, slik vi møter den i Det nye testamentet, var noe apostlene stod for: De omtolket og gjorde Jesus og hans budskap til noe annet enn det han selv hadde stått for.

Bildet Reimarus tegner, endrer seg med fremveksten av den historisk-kritiske bibellesningen og Jesus-forskningen utover på 1800-tallet. Utviklingen preges i stor grad av tyske teologer og fremveksten av tysk nasjonalisme og tenkning om tysk identitet: Jesus var grunnleggeren av kristendommen, som igjen er grunnlaget for europeisk og tysk sivilisasjon og identitet. Det er det nye og moderne i kristendommen som vektlegges, i brudd med jødedommen og de angivelig arkaiske og autoritære strukturer den representerer. Sentrale i denne utviklingen er teologer som Friedrich Schleiermacher (1768–1834), David Friedrich Strauss (1808–1874) og etter hvert Albrecht Ritschl (1822–1889). Mot slutten av 1800-tallet utvikles dette av Paul de Lagarde (1827–1891) til en germansk kristendom hvor det jødiske blir forsøkt rensket bort i tråd med forestillinger om at Jesu bakgrunn fra Galilea medførte at han religiøst var jøde, men ikke av jødisk avstamning. Vi kommer tilbake til dette nedenfor.

Denne epoken tok delvis slutt da Albert Schweitzer (1875–1965) utgav *Von Reimarus zu Wrede. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906),⁴⁷⁷ der han påviste hvordan de fleste forskerne tegnet et bilde av Jesus som lignet på deres egne idealer.⁴⁷⁸ Schweitzers verk, liberalteologiens sammenbrudd og fremveksten av den dialektiske teologi førte til at interessen for den historiske Jesus i de neste 50 årene avtok, og i noen kretser til og med ble sett på som teologisk irrelevant.⁴⁷⁹

Den ariske Jesus

Det kulturprotestantiske forsøket på å plassere Jesus inn i en nasjonal, tysk ideologi forsvant ikke med Schweitzers kritikk. I den grad ledende tyske teologer i

477 En forkortet utgave av boken ble publisert på norsk i forlaget Gyldendals Fakkelserie: Albert Schweitzer, *Jesu liv i forskningens lys* (Gyldendal, 1969).

478 Halvor Moxnes, *Historien om Jesus* (Verbum, 2017), 161.

479 Rudolf Bultmann utgav i 1926 boken *Jesus* (norsk oversettelse i Gyldendals Fakkelserie i 1968), der han tegner et bilde av den historiske Jesus som en jødisk rabbi. Til tross for dette bidraget til Jesus-forskningen relativiserer eller til og med direkte degraderer Bultmann den teologiske relevansen av Jesus, slik det bl.a. fremgår av den berømte første setningen i hans *Theologie des Neuen Testaments*: «Jesu forkynnelse tilhører forutsetningene for NTs teologi og utgjør ikke en del av denne teologien i seg selv» («Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst») (siteret fra Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1).

årene mellom første verdenskrig og 1950-tallet beskjeftiget seg med den historiske Jesus, var de opptatt av å påvise spenning og distanse mellom den samtidige jødedommen og Jesus. Jesu og den etterfølgende urkristendommens forhold til jødedommen ble i mellomkrigstiden, og særlig etter nasjonalsosialistenes maktovertagelse i Tyskland i 1933, et stadig mer sensitivt spørsmål. Teologen Walter Grundmann (1906–1976) er et illustrerende eksempel på dette, som tross sine pro-nazistiske holdninger fikk en videre akademisk karriere etter krigen.⁴⁸⁰ I to bøker utgitt i 1940 forfekter Grundmann et «rasemessig» syn på Jesus, der han hevder at Jesus på grunn av sitt opphav i Galilea ikke kunne være (etnisk) jøde.⁴⁸¹ Grundmann går inn i tradisjonen som vektlegger at Galilea hadde en etnisk svært blandet befolkning, med bl.a. ariske og germanske innslag. Grundmanns teori var at jøder først hadde slått seg ned i Galilea i makkabeisk-hasmoneisk tid, og da området ble erobret og innlemmet i det hasmoneiske riket i år 104–103 f.Kr., ble befolkningen tvangsomskåret. Siden Jesus var sønn av galileiske foreldre, som i sin tid hadde vært ofre for denne tvangsjudaiseringen, hevdet han: «Vi kan med største sannsynlighet hevde at *Jesus ikke var jøde*».⁴⁸² Grundmann plasserte Jesus i et absolutt motsetningsforhold til alt jødisk og forsøkte å formidle en Jesus som passet inn i det tyske folks historiske situasjon.⁴⁸³

480 Grundmann meldte seg inn i nazipartiet, NSDAP, alt i 1930 og sluttet seg våren 1933 til bevegelsen *Deutsche Christen*. Utover 1930-tallet bidrog Grundmann i flere sammenhenger med antijødiske og pro-nazistiske innspill og ble 1938 utnevnt til leder for *das Institut zur Erforschung [und Beseitigung] des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben (Institut for forskning på [og fjerning av] den jødiske innflytelsen på det tyske kirkeliv)* i Eisenach. Grundmann fremstod i årene under naziregimet som en pådriver for dannelsen av en tysk nasjonal riksdekkende kirke, renset for all jødisk påvirkning. Ved siden av lederstillingen i instituttet i Eisenach var Grundmann NT-professor i Jena, og etter et kortvarig krigsfangenskap valgte han etter 1945 å forbli i DDR og overtok i 1954 stillingen som rektor ved kateketseminaret i Eisenach. På 1950- og 1960-tallet publiserte Grundmann en rekke nye vitenskapelige arbeider. Mens andre tyske teologer som fikk anledning til å arbeide videre etter krigen, i større eller mindre grad innrømmet og beklaget hva de hadde gjort under nazitiden, er dette ikke tilfelle med Grundmann. Fremdeles i sin upubliserte selvbiografi fra 1969, «Erkenntnis und Wahrheit» («Erkjennelse og sannhet»), holder han fast ved at det som kristen nasjonalsosialist hadde vært nødvendig og riktig å vende seg mot jødedommen og renske kristendommen for alt jødisk for å forhindre at de kristendomsfiendtlige nasjonalhedenske kreftene i NSDAP skulle vinne frem med sin agenda. For disse biografiske opplysningene se Roland Deines, «Jesus der Galiläer. Traditions-geschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann», i *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, redigert av Roland Deines, Volker Leppin, Karl-Wilhelm Niebuhr (Evangelische Verlagsanstalt, 2007) 43–131; Matthias Morgenstern, «Von Adolf Schlatter zum Tübinger Institutum Judaicum. Gab es in Tübingen im 20. Jahrhundert eine Schlatter-Schule? Versuch einer Rekonstruktion», i *Das Tübinger Institutum Judaicum. Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter*, redigert av Matthias Morgenstern, Reinhold Rieger (Franz Steiner Verlag, 2015), 11–147, 70–75.

481 Walter Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Wiegand, 1940 [zweite, verb. Auflage (3.-5. Tausend) 1941]); *Wer ist Jesus von Nazareth?* (Verlag Deutsche Christen, 1940). I sin omfattende artikkel påviser Deines at forestillingen om stor forskjell mellom Judea og Galilea og dermed mellom «galileeren» Jesus og de religiøse autoritetene i Jerusalem og Judea har en lang forhistorie: «[D]ie Frage nach der ‚völkischen Zugehörigkeit Jesu‘ ... wird behandelt durch eine Bündelung der historischen und ethnographischen Argumente, wie sie die jüdische und christliche Forschung der vorangegangenen hundert Jahre ausgebildet hat. Grundmann benützt diese Vorarbeiten nun dezidiert für seine mit wissenschaftlichem Anspruch erhobene Behauptung einer nichtjüdischen Herkunft Jesu. Dabei bringt er nichts Neues» (Deines, «Jesus der Galiläer. Traditions-geschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann», 121).

482 «Wir können ... mit größter Wahrscheinlichkeit behaupten, daß *Jesus kein Jude* gewesen ist. ... In Galiläa haben ‚nichtarische und arische Völker ... gleichmäßig ihre Spur immer wieder in der Bevölkerung zurückgelassen. Irgendeinen äußeren Anhaltspunkt, Jesu blutsmäßige Herkunft genauer als mit dem Worte ‚nichtjüdisch‘ zu definieren, hat die Wissenschaft nicht» (Grundmann, *Jesus der Galiläer*, 199f, sitert etter Deines, 122; kursiv i originalen. Sitatet som inngår i teksten, har Grundmann hentet fra Emanuel Hirsch, *Das Wesen des Christentums* [Verlag Deutsche Christen, 1939], 165).

483 I en artikkel i september 1938 i magasinet *Deutsche Frömmigkeit* om verset Joh 4,22, der Jesus sier «frelsen kommer fra jødene», hevder Grundmann at disse ordene utgjør en glosse, dvs. en senere redaktørs innføring i teksten. En slik ytring kan umulig stamme fra Jesus, for «Jesus selbst ist in seiner Verkündigung und Geschichte nicht aus dem Judentum, sondern nur aus dem Gegensatz zum Judentum zu verstehen» (sitert etter Deines, 111).

Et annet illustrerende eksempel er den tyske nytestamentleren og jødedomsforskeren Gerhard Kittel (1888–1948). Etter krigen ble Kittel arrestert og fratatt sitt professorat i Det nye testamentet ved Universitetet i Tübingen på grunn av sitt medlemskap i nazipartiet NSDAP. Hans nærkontakt til nazimyndighetene i årene 1933–1945 var et problem. I sitt forsvarsskrift fra 1946, kalt «Meine Verteidigung» (Norsk: *Mitt forsvar*)⁴⁸⁴, forsøker Kittel å tegne et så sympatisk bilde av seg selv som mulig. Han hevder at han i god tro trådte inn i NSDAP og som medlem der kjempet mot fanatiske og vulgære former for antisemittisme i partiet. Først i krigsårene innså han at han hadde tatt feil og latt seg forlede av Hitler. Kittel fortier eller skjønmalter sine mest problematiske skrifter og opptredener. Når det gjelder det såkalte «jødespørsmålet»,⁴⁸⁵ forsvarte han ortodoks jødedom og dens synagogeforsamlinger, likeens jødekirker, men vurderte den moderne sekulære jødedommen som et forfall den tyske stat gjorde rett i å bekjempe. Kittel omtalte seg selv åpent og reservasjonsløst som kristen antijudaist og syntes i 1946 at en slik benevnelse ikke var noe som skadet hans sak. Kittel påberoper seg Det nye testamentet og den kirkelige tradisjon som grunnlag og legitimering, ved blant annet å hevde at NT er «verdenshistoriens mest antijødiske bok».⁴⁸⁶

For Kittel fikk tilknytningen til NSDAP følger for hans videre karriere, mens det for Grundmann ikke hadde de samme konsekvensene. I tysk sammenheng ble den historiske jesusforskningen i påfallende liten grad påvirket av krigen og Holocaust etter 1945, og i tiårene etter krigen ble det i liten eller ingen grad tatt konkrete oppgjør med de idéer som Grundmann og Kittel forfektet.⁴⁸⁷ Som vi så i kapittel 3, ble det heller ikke i norsk sammenheng etter krigen tatt et oppgjør med teologers antijødiske holdninger fra mellomkrigstiden.

Fra brudd med jødedom til typisk jødisk

Tidlig på 1950-tallet kom det ny giv i forskningen på den historiske Jesus, omtalt som «the new quest for the historical Jesus».⁴⁸⁸ Forskerne spurte hvilket grunnlag den urkristne forkynnelsen om Jesus som den korsfestede og oppstandne Kristus (Messias) hadde i Jesu jordiske virke. De anså denne spørsmålsstillingen som teologisk relevant fordi alle tidligkristne kilder forutsetter at den oppstandne Kristus er identisk med den Jesus fra Nasaret som hadde endt sitt liv på korset.

484 Forsvarsskriftet er på 76 sider og er datert 14. desember 1946. I 2019 ble Kittels forsvarsskrift for første gang publisert og kommentert på tysk og i engelsk oversettelse i én og samme bokutgivelse: Matthias Morgenstern, *Gerhard Kittels Verteidigung. Die Rechtfertigungsschrift eines Tübinger Theologen und »Judentumsforschers« vom Dezember 1946*; Alon Segev, *Gerhard Kittel's Defense. Apologia of a Tübingen Theologian and New Testament Scholar, December 1946* (Berlin University Press, 2019). Alle biografiske data er hentet fra Morgensterns tilføyde fotnoter til Kittels tekst (s. 11–152) og fra hans etterfølgende artikkel «Dreistigkeit, Verstocktheit und Selbstbezeichnung. Der ‚christliche‘ Antisemitismus des Tübinger Theologen Gerhard Kittel» (s. 153–200), samt fra Morgenstern, «Von Adolf Schlatter zum Tübinger Institutum Judaicum», 46–67.

485 Se Gerhard Kittel, *Die Judenfrage* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933 [2. und 3. Auflage 1934]).

486 Morgenstern, *Gerhard Kittels Verteidigung*, 25 [s. 7 i originalmanuskriptet]. Dette synspunktet utbroderer Kittel en rekke steder, mest konsentrert side 21–29 [= s. 5–10]. Han henviser bl.a. til Matt 23,15; Joh 8,40–44 og 1 Tess 2,15. For en kritisk vurdering se avsnittet «Antisemitische Konstanten» i Morgensterns artikkel, 184–187.

487 Se f.eks. Halvor Moxnes, «Jøden Jesus», i *Jesus – 200 år etter Kristus*, redigert av Halvor Moxnes (Universitetsforlaget, 2000), 68–69.

488 Ofte anses Ernst Käsemann, tilhørende Bultmann-skolen, som initiativ til «the new quest» etter den historiske Jesus. Det ble innledet med et berømt foredrag han holdt i 1953, og han omtales ofte som den toneangivende forskeren også i fortsettelsen. Men også mange andre, bl.a. de norske forskerne Nils Alstrup Dahl og Jacob Jervell, var viktige bidragsytere i denne nye fasen av historisk Jesus-forskning.

Den tyske nytestamentleren Ernst Käsemann (1906–1998) og andre ledende forskere i den nye bølgen av Jesusforskning hevdet at det er mulig å identifisere en historisk sikker kjerne av genuin Jesus-tradisjon i de synoptiske evangeliene. Det viktigste instrumentet i dette arbeidet var det såkalte forskjellskriteriet:⁴⁸⁹ Jesusord i evangeliene som skiller seg tydelig fra samtidig jødedom eller fra urkristendommen, ble ansett å være autentiske. Det innebar derfor en vektlegging av Jesu angivelige *brudd* med jødedommen.⁴⁹⁰ Det var riktignok betydelig uenighet blant forskerne om hvor bredt og omfattende det kritisk sikrede Jesus-stoffet var, men en metodisk implisitt og uunngåelig konsekvens av å la diskontinuitet og brudd med jødedom være et avgjørende autentisitetetskriterium for hva den historiske Jesus kan ha sagt og gjort, er at han fremmedgjøres for og fjernes fra den historiske jødiske konteksten.

«The new quest» ble fra 1980-tallet avløst av hva som internasjonalt omtales som «the third quest for the historical Jesus». Denne tredje fasen kjennetegnes av en utvidet tilnærming til tematikken, med stor interesse ikke bare for overleveringen av Jesu ord, men også for hans handlinger, med et bredere tilfang også i ikke-kanoniske tidligkristne kilder, samt en sterkere sosialhistorisk og -antropologisk interesse. Konsekvensen er et større mangfold med fremstillinger av den historiske Jesus, som ofte avviker sterkt fra hverandre. Et gjennomgående felles premiss i «the third quest» er imidlertid at man har fridd seg fra forskjellskriteriet som metodisk grunnlag. Det er blitt avløst av et kriterium om historisk plausibilitet: Ting i Jesustradisjonen som fremstår som plausible ut ifra hans jødiske kontekst og som gir mening for fremveksten av urkristendommen, er sannsynligvis også historisk autentiske.⁴⁹¹ Her har også vektleggingen av Jesus som jøde ført til samarbeid på tvers av tidligere jødiske og kristne skillelinjer, med blant annet David Flusser (1917-2000)⁴⁹² og Geza Vermes (1924-2013)⁴⁹³ som fremtredende representanter.⁴⁹⁴

Som vi har kommentert tidligere, har synet på utviklingen mellom tidlig-kristen og tidlig-rabbinsk tenkning de første århundrene etter Jesus endret seg radikalt de siste årtiene. I dag ser man større grad av samvirke og parallellutvikling mellom

489 Også kalt det dobbelte diskontinuitets-, differens- eller diskrepanskriteriet.

490 Forskjellskriteriet står ikke alene i denne forskningen, men blir supplert av bl.a. koherens-, tverrsnitts-, fremmedhets- og miljøkriteriene. Betegnelse på de ulike kriteriene varierer noe; her følger vi i hovedsak terminologien hos Ernst Baasland, *Ordet fanger. Bibelen og vår tid* (Oslo: Universitetsforlaget, 1991), 59–63.

491 Det er her ikke mulig å gi en detaljert fremstilling av forskningshistorien. Noen viktige nyanseringer blir derfor ikke tilstrekkelig omtalt, som f.eks. at flere forskere i den forutgående fasen, kalt «the new quest for the historical Jesus», også – til tross for forskjellskriteriet – la positiv vekt på at den historiske Jesus hørte hjemme i en jødisk kontekst. Nils Alstrup Dahl var en viktig og tidlig pioner i så måte. Se essayet «Problemet 'den historiske Jesus'» i Dahl, *Rett lære og kjetterske meninger* (Land og Kirke, 1953), 156–202; og samme forfatter, *The Crucified Messiah and Other Essays* (Augsburg Publishing House, 1974).

492 Se bl.a. David Flusser, *Jesus Rowolt*, 1968); *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem* (Calwer, 1982); *Entdeckungen im Neuen Testament*. Band 1: *Jesusworte und ihre Überlieferung* (Neukirchener Verlag, 1987).

493 Se bl.a. Géza Vermes, *Jesus the Jew* (Fortress, 1973); *The Religion of Jesus the Jew* (Fortress, 1993); *Jesus in his Jewish Context* (Fortress, 2003). Den norske teologen Hilde Brekke Møller skrev sin doktoravhandling om Vermes' Jesus-forskning: Hilde Brekke Møller, *The Vermes Quest: The Significance of Geza Vermes for Jesus Research* (Bloomsbury T & T Clark, 2017).

494 Mens kollapsen i historisk Jesus-forskning som Schweitzers bok i 1906 utløste, i Tyskland i stor grad fikk som konsekvens en stillstand i protestantisk Jesus-forskning, skjøt nettopp i denne perioden jødisk Jesus-forskning fart. Klassiske eksempler er: Claude Joseph Goldsmid Montefiore (1858–1938), *The Synoptic Gospels*, 2 bind (1909; 2nd ed. 1927) fremstiller Jesus som profet; Joseph Klausner (1874–1958), *Jesus of Nazareth* (hebraisk 1922, engelsk 1925, tysk 1930) fremstiller Jesus som etiker; Robert Eisler (1882–1949), *Jesous Basileus ou Basileusas*, 2 bind (1929/1930) fremstiller Jesus som opprører.

de senere ulike tradisjonene. Bevisstheten om slike parallelle og sammenflettede utviklingstrekk er sentral i nyere nytestamentlig forskning og har utvidet perspektiver innenfor både jødisk og kristen forskning på århundrene etter Jesu tid. Forskningen på «jøden Jesus» er så sammensatt at vi ikke lenger kan tale om bilder av «den kristne Jesus» eller «den jødiske Jesus».⁴⁹⁵ Kanskje er det i dag viktigere å spørre: «Hva slags jøde var han? Hva var hans viktigste bakgrunn og miljø? Hvilken type lederskikkelse var han?»⁴⁹⁶

I forskningen de siste femti årene har interseksjonelle og komparative eksegeseer gitt nye og viktige bidrag til vår kunnskap om tidligkristen tid og om skikkelsen Jesus. For eksempel ble kristne fremstillinger av Jesus som en som myndiggjorde kvinner, men konstruert som en kontrast til datidens jødedom, utsatt for kritikk fra jødiske feministiske forskere. Systematiske gjennomganger av antijødiske motiver i kristen teologi- og eksegesehistorie vokste gradvis frem som resultat av blant annet slik kritikk.⁴⁹⁷ Det ble etter hvert vanligere å forstå diskusjon og uenighet mellom Jesus og hans samtidige som eksempler på internpolemik og uenighetskultur i antikk jødedom og ikke som brudd med jødisk tradisjon.

Også når det gjelder den tidlige kristendommens utvikling har dens røtter i og dens stadige (og gjensidige) dialog med jødedom blitt viet mye større oppmerksomhet de seneste årene. Blant andre har oldkirkehistorikeren Oskar Skarsaune viet denne problemstillingen stor oppmerksomhet i sitt forfatterskap.⁴⁹⁸

495 Se Moxnes, «Jøden Jesus», spesielt sidene 76 og 80. Halvor Moxnes har også en lengre fremstilling av disse temaene i boken *Historien om Jesus* (Verbum 2017).

496 Moxnes, «Jøden Jesus», 75–76.

497 Leonard Swindlers artikkel «Jesus was a Feminist», i *Catholic World* 212 (januar 1971), 177–183, og hans senere bok *Biblical Affirmation of Women* (The Westminster Press, 1979) fikk enorm betydning for kristne feminister og er også senere brukt som eksempel på antijødiske utsagn. Senere utdypet bl.a. Virginia Mollenkott denne tenkningen i boken *Women, Men and the Bible* (Abingdon Press, 1977). Utover på 1970- og 1980-tallet finner vi en levende debatt om hva som er antijødiske motiver, blant kristne og jødiske forskere som bl.a. Elizabeth Schüssler Fiorenza, Ross S. Kraemer og Rosemary Radford Ruether. Dette er også en debatt som har gått i norsk (med klare referanser til viktige arbeider som setter Jesu jødiske bakgrunn i fokus av bl.a. Nils Alstrup Dahl), skandinavisk og europeisk sammenheng og som vi finner tydelig referanse til i f.eks. oppropet fra tyske feminist-teologer fra 1988: Anne Jensen, Evi Krobath, Elisabeth Moltmann-Wendel, Elke Rügger-Haller, Luise Schottroff, Helen Schüngel-Straumann og Dorothee Sölle, «Stellungnahme feministischer Theologinnen zum Vorwurf des Antijudaismus», *Evangelische Theologie* 48, no. 2 (1988), 158.

498 Se bl.a. Oskar Skarsaune, *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* (Lunde Forlag, 1988); videre i boken *Og Ordet ble kjød: Studier i oldkirkens teologi* (Luther Forlag, 2001) følgende to artikler: «Treenighetslærens jødiske bakgrunn», 23–37, og «Oldkirkens kristologi og de jødiske frelsesforventningene», 79–96; *In the Shadow of the Temple* (2002); «Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis», *Svensk Exegetisk Årsbok* 77 (2012), 25–45.

Oppsummering: Kompetanseheving for å unngå antijødisk bruk av bibeltekster

I dette kapitlet har vi sett noen typiske eksempler på hvordan jøder og jødedom har blitt forstått og fremstilt i kristen bibeltolkning og bibelforskning, og hvordan det har bidratt til stereotype og negative fremstillinger. Det som i første omgang har vært jødiske tekster med diskusjoner, polemikk og intern posisjonering blant jøder, har etter hvert blitt lest og fortolket som evige vesensbeskrivelser av jøder i den (hedning)kristne kirke.

Som formidler av bibelske fortellinger har kirken et stort ansvar for å bidra til en historisk, eksegetisk og etisk forsvarlig bibelfortolkning og -formidling, som ikke reproducerer og bygger opp under karikaturer, triumfalisme og i ytterste konsekvens antijødiske forestillinger.

Oversettelsesproblematikken knyttet til *hoi ioudaioi* – både i Johannesevangeliet og andre nytestamentlige tekster – bør i større grad enn i dag tematiseres både i kirkens forkynnelse, trosopplæring og andre sammenhenger der bibeltekster brukes i kulturen.

I møte med tekster om fariseere må forkynnere særlig være seg bevisst at de nytestamentlige tekstene ikke gir et komplett historisk bilde av hvem fariseerne var, men tilskriver dem til dels ensidige roller og funksjoner, blant annet som Jesu motstandere.

Bibelforskning speiler – som annen forskning – de kulturelle og vitenskapelige trendene i sin samtid. Derfor har også europeisk bibelforskning bidratt med karikerte bilder av jødedom og jødisk tradisjon. Samtidig genererer bibelforskning stadig ny kunnskap og innsikter som kan korrigere tidligere tiders forståelser og bruk av bibeltekster. Utvalget mener at Den norske kirke må legge til rette for at prester og ansatte i kirkelige undervisningsstillinger får mer kunnskap og høyere kompetanse både om Det nye testamentets jødiske kontekst, det både relasjonelle og polemiske forholdet mellom kirken og rabbinsk jødedom i historien, bibelteksters problematiske potensiale, samt om etisk bibelbruk.

Et kritisk blikk på trosopplæringsmaterieell, forkynnelse, salmer og liturgier i Den norske kirke

Utvalget har ønsket å undersøke ulike gudstjenestelige praksiser og materieell som brukes i trosopplæringen i Den norske kirke i lys av de prinsipielle, historiske og teologiske drøftingene vi har foretatt i tidligere kapitler. Vi har spurt oss: Er det sider ved de gudstjenestelige praksisene og i trosopplæringen i Den norske kirke *i dag* som reproducerer antisemittiske troper, erstatningsteologiske motiver eller (andre) negative stereotypier av jøder og jødedom?

Utvalget engasjerte i 2022 fire forskere for å undersøke representasjoner av jøder og jødedom i henholdsvis trosopplæringsmaterieell, prekener, salmer og liturgier og bønner. Forskerne har selv valgt ut materialet og foretatt avgrensninger som de mener er hensiktsmessige. De presenterte funnene sine på seminaret «Den norske kirkes selvransakelse i møte med jødedom og jøder», som utvalget arrangerte på HL-senteret i Oslo 12. september 2022. Vi gjengir i dette kapitlet hovedfunn fra de fire forskerne. Flere av dem har publisert, eller vil publisere, funnene sine som vitenskapelige eller faglige artikler i tidsskriftet *Kirke og Kultur*.

Trosopplæring⁴⁹⁹

Førstemanuensis ved MF vitenskapelig høyskole, Ingunn Aadland (f. 1981), undersøker forestillinger om jøder og jødedom i trosopplæringsmaterieell brukt i Den norske kirke, nærmere bestemt bibelfortellinger for barn. Hun studerer to barnebibler, *Bibel for barn* (IKO/Verbum, 1996/2013) og *Tidslinja* (Verbum, 2016), samt søndagskolebladet *Barnas* (Søndagsskolen Norge, årgangene 2020 og 2021). *Bibel for barn* er et samarbeidsprosjekt mellom IKO og Verbum og har blitt solgt i stort antall i Norge. Det er opprinnelig en svensk barnebibel, som er blitt oversatt til norsk, først i 1996 og så i 2013, da tilpasset den nye bibeloversettelsen fra 2011. *Tidslinja* er utviklet og utgitt av Verbum, og den er også en mye solgt barnebibel i Norge. *Barnas*, som er utgitt av Søndagsskolen Norge, kommer i 16 nummer i året og inneholder bibelgjenfortellingsstoff i tegneseriestriper, aktivitetssider og lederartikler. Bladet deles ut til barn i søndagskolene i mange menigheter i Den norske kirke. I sin helhet utgjør materialet altså tekster og illustrasjoner for barn over et lengre tidsrom fra 1996 til 2021.

Bibelgjenfortellinger er et interessant materiale å studere, da det gjennom blant annet utvalg, gjendiktning/omformuleringer og illustrasjoner også speiler sin samtid, i tillegg til det bibelske universet. Hvilke bibelfortellinger blir valgt ut, hvordan blir de gjenfortalt, hvordan fremstilles de ulike karakterene og praksisene i tekst og bilde, osv.?

499 Funnene er publisert i Ingunn Aadland, «Førestillingar om og framstillingar av jødar og jødedom i Bibelen gjenfortalt for norske barn», *Kirke og Kultur* 128, no. 3 (2023), 241–264. All tekst i denne delen er parafrasering eller sitater fra Aadlands artikkel eller foredrag.

Illustrasjoner og bilder

Aadland analyserer både tekst og bilder. I analysen av bildene trekker hun særlig frem hodeplagget som en betydningsfull markør. I alt materialet fungerer hodeplagg som markører på jødedom. Det skjer ved at representanter for synagoge, lov eller tempel bærer hodeplagg, uten at hodeplaggene i seg selv nødvendigvis er tegnet på stigmatiserende vis. Men hodeplaggene bidrar til både å understreke og underkommunisere Jesu jødiske identitet:

I den ene barnebibelen har de fleste mennene helskjegg og hodeplagg, enten en liten lue eller hatt eller et langt klede. Disiplene har hovedsakelig kort hatt, mens kvinner, prester og menn i synagogen bærer sjal. Jesus er en av få karakterer som ikke har hodeplagg, med mindre han er i templet som tolvåring eller i synagogen. Dette hjelper leseren til å oppdage Jesus i folkemengden og til å skille mellom Jesus, vanlige menn, prester og skriftlærde. På den ene siden blir Jesu jødiske tilhørighet tydelig når han har på seg bønnesjal i synagogen. På den andre siden er han alltid omkranset av sinte menn med hodeplagg på bildene fra synagogene. Aadland ser en klar sammenheng mellom lange bønnesjal og sinne, noe hun mener har en dobbel effekt: Sinte menn med sjal er Jesu motstandere, samtidig som de signaliserer noe «jødisk» ved å være koblet til synagogen eller loven.

I den andre barnebibelen er det en gjennomgående tendens at typiske jødiske representanter, som fariseere, skriftlærde og jødiske rådsherrer, bærer hodeplagg, mens Jesus og disiplene i mindre grad bærer det. For eksempel bærer de ikke hodeplagg under påskemåltidet eller på pinsedag, og ingen har hodeplagg på illustrasjonen av det eskatologiske festmåltidet i paradiset (ny himmel og ny jord). I *Barnas* bærer Jesus aldri hodeplagg, til forskjell fra sine samtidige jøder, og det hører til unntakene at disiplene har på seg hatt eller sjal.

Også Gunnar Haaland har analysert fremstillingen av jøder i barnebibler. I en analyse av den danske barnebibelen *De mindstes bibel* (2007), som ble oversatt og utgitt på norsk som *Den store barnebibelen* (Det Norske Bibelselskap, 2008), finner han antijødiske motiver i flere av illustrasjonene. For eksempel er fariseere og skriftlærde tegnet med hatter, skjegg og lange svarte frakker på en måte som får dem til å ligne dagens ultraortodokse jøder. Og tegningen av tolleren Sakkeus ligner i stor grad en klassisk antisemittisk karikatur av «pengejøden».⁵⁰⁰ Slike direkte stigmatiserende illustrasjoner finner imidlertid ikke Aadland i materialet hun undersøker, som stort sett er nyere enn *De mindstes bibel*. Kanskje det skyldes en økt oppmerksomhet om fremstillingen av det jødiske i kristen teologi og forkynnelse de siste årene, foreslår Aadland.

Voldelig konflikt

Aadland bruker mest plass på tekstanalyse og anvender von Kellenbachs og Wiréns typologier (se kapittel 6). Hun finner både usynliggjøring, konflikt- og kontrastmotiver i det tekstlige materialet. Det første hun finner, er at det i de to barnebiblene er en uttalt voldelig konflikt mellom «jødene» på den ene siden og Jesus og disiplene på den andre siden. Konfliktmotivet oppstår ved starten av Jesu virke og er koblet til uenighet om jødisk lovfertolkning og forfølgelse av Jesus og disiplene hans. Den voldelige konflikten når høydepunktet i gjenfortellingen av forfølgelsen av de første jesustroende jødene, som historiene om Stefanus og om

500 Haaland, «Othering the Jews from the Church Pulpit».

Saulus i Damaskus. Mens den nyeste barnebibelen (*Tidslinja*) ikke fremhever disse konfliktene i illustrasjonene, kan man i *Bibel for barn* se at menn med hatt og «jødisk» sjal kaster steiner på Stefanus. Like før han dør, sier han også: «Gud sendte sin sønn til oss, og dere drepte ham» i barnebibelen, mens han i Apg 7,59–60 sier «Herre Jesus, ta imot min ånd» og «Herre, tilregn dem ikke denne synden!». Den narrative logikken i barnebibelen er altså at de som drepte Jesus, nå også dreper Stefanus.

Jesu konflikt med sine samtidige jøder begynner med virket hans. I *Tidslinja* er lærerne i templet sympatiske, mens fariseerne Jesus etter hvert møter, er fiendtlige. Sistnevnte gruppe blir først nevnt i fortellingen om kvinnen som blir grepet i ekteskapsbrudd. Barnebibelen forteller at fariseerne drar med seg en kvinne, og gjengir Joh 8,5 med følgende ord: «Loven som Moses gav oss, sier at hun skal steines til døde. Hva sier du til det?» Men der Joh 8,6 forklarer: «Dette sa de for å sette ham på prøve», gir barnebibelens gjenfortelling derimot inntrykk av at fariseerne, med Moseloven som belegg, er klare for å drepe. I illustrasjonen har de steiner i hendene. Aadland viser på den måten at fariseerne blir fremstilt som både drapslystne og kvinnefiendtlige.

Aadland argumenterer for at konflikten mellom Jesus og «jødene» i *Bibel for barn* primært blir fremstilt som en konflikt om loven. Leserne blir stadig minnet om denne konflikten gjennom notiser som «De skriftlærde, de som kunne loven, likte ikke det Jesus sa». Fortellingen om konflikten på sabbaten avsluttes slik: «Og de tok til å snakke med hverandre om hvordan de skulle bli kvitt Jesus.» Etter dette fungerer små notiser om overprester og skriftlærde som vil drepe Jesus, som en rød tråd gjennom hele påskefortellingen. I det hele tatt blir «folket» og «jødene» ifølge Aadland fremstilt som morderiske i barnebibelen: Folket i Jerusalem vil ha Jesus drept, og jødene i Damaskus vil drepe. Både *Bibel for barn* og *Tidslinja* peker ut jødiske representanter som ansvarlige for Jesu død, selv om *Tidslinja* nyanserer det litt ved også å nevne romerske ledere. *Tidslinja* illustrerer heller ikke Jesu lidelse i særlig grad. I *Barnas*, som er det nyeste materialet, finnes det ingen langfredagsmotiver, og bladet unngår å illustrere lidelseshistorien. *Barnas* er med andre ord varsom med å koble «det jødiske» til voldelig konflikt, og Aadland spør om dette kan handle om en generell sensitivitet mot vold eller en større oppmerksomhet om antijødisk bibelresepsjonshistorie.

Kontrast: «jødenes lov» i motsetning til Jesu kjærlighetsbudskap

Ifølge Aadland kommer kontrastmotiver tydeligst til uttrykk i diskusjoner om skrifttolkning og loven. Loven blir i stor grad et symbol for «det jødiske» og noe negativt som kontrasteres av Jesu kjærlighetsbudskap. Aadland peker også på at bruken av begrepet «jøde» ofte kobles til loven og forsterker et utenfraperspektiv i barnebiblene. Utenfraperspektivet finnes riktignok delvis i bibelfortellingene som blir gjenfortalt, men forsterkes og får en litt annen funksjon i barnebiblene når det så ofte etableres koblinger mellom «jødene» og loven.

Et av stedene det skjer, er fortellingen om hva man kan gjøre på hviledagen (jf. Matt 12,1–14). I barnebibelen innledes den med følgende tekst: «Det var sabbat. Den dagen skal jødene hvile (...). I loven står det at ingen må arbeide på sabbaten.» I gjenfortellingen blir konfliktmotivet introdusert ved at «fariseerne, som kunne loven,» ser at Jesus og disiplene sanker korn og spiser. Illustrasjonene viser morske fariseere, og når Jesus etter hvert også helbreder på sabbaten, vil fariseerne «bli kvitt Jesus». Mens det i Matt 12,5 er Jesus selv som først appellerer til loven i

forsvar av egen praksis, viser Aadland hvordan oppmerksomheten på loven i barnebibelen flyttes over på fariseerne. Der er det de som er opptatt av loven, ikke Jesus. Tilsvarende skjer i gjenfortellingen av at Jesus kaller disiplene. Der sies det at fariseerne var «svært nøye med at man fulgte loven», mens det i Matt 9,9–13 er Jesus som refererer til skriftene. Barnebibelen skifter på den måten lovens rolle ved å koble den på fariseerne i stedet for på Jesu forkynnelse. Aadland konkluderer med at det i *Bibel for barn* gjennomgående er en kobling mellom jødene, fariseerne og loven, og det i en slik grad at lovstudium fremstår som den overordnede jødiske praksisen, og at loven ikke presenteres som noe positivt. Jesu oppfordring til kjærlighet blir fremstilt som en kontrast til loven, ikke en forsterking eller utdyping av den. Av og til karikeres også loven, for eksempel i barnebibelens gjenfortelling av Bergprekenen, hvor Jesus sier «Dere har lært å hate fiendene deres, men jeg sier dere: Elsk fiendene deres.» I Matt 5,43f står det imidlertid «Dere har hørt det er sagt: 'Du skal elske din neste og hate din fiende.' Men jeg sier dere: Elsk deres fiender.»

I *Tidslinjen* derimot er loven og budene omtalt mer positivt, og jødiske praksiser får også mer plass. Men i *Barnas* argumenterer Aadland for at det jødiske, i den grad det er identifiserbart, blir assosiert med lover og regler. I lederartikkelen i et av numrene sies det for eksempel: «I Israel på Jesu tid var det veldig viktig å spise med de rette folk. De som klarte å holde reglene og kunne betale pengene til tempelet ble kalt rettferdige.» En annen lederartikkel beskriver de første kristne på følgende måte: «De var annerledes enn andre folk, på en god måte. De delte det de hadde med dem som trengte det. De gjorde ikke forskjell på folk. De ba sammen og spiste sammen, og alle var velkomne til å være med. Jeg tror det var kjærlighet som dro folk til Jesus (...).» Aadland konkluderer med at det er vanskelig å ikke lese dette som en kontrast til fariseerne, som nettopp blir fremstilt som noen som ikke kunne spise sammen med andre, og som gjorde forskjell på folk.

Fravær og usynliggjøring av jødiske tradisjoner

Samtidig som Aadland ser en tendens til at symboler på «jødedom» blir karikert eller kontrastert, ser hun også en tendens til at det som faktisk er viktige jødiske tradisjoner, blir utelatt eller oversett i gjenfortellingene. Jødisk tradisjon blir med andre ord ikke bare fremmedgjort og karikert, men også usynliggjort i det kristne trosopplæringsmateriellet.

Fortellingene fra Det gamle testamentet er gjerne presentert som heltefortellinger. Heltene har tillit til Gud og er fremstilt som forhistoriske personer. Men Aadland observerer at loven i liten grad inngår i dette helteuniverset. I *Bibel for barn* omtales loven i Det gamle testamentet i liten grad utenfor rammen av Mosesfortellingen. Verken kong David eller kong Salomo synes å være opptatt av loven. Heller ikke i gjendiktningene av salmer og ordspråk nevnes loven eller budene. «Loven» dukker for alvor først opp i Det nye testamentet, og da assosiert med Jesu motstandere.

I *Tidslinjen* omtales Guds løfte i fortellingen om Abraham, men den nevner verken pakten eller omskjæringen av Isak. Og bortsett fra i fortellingen om Moses er det lite lovkjærlighet å spore ellers i Det gamle testamentet. Aadland finner de samme tendensene også i *Barnas*. I fortellingen om Abraham kan vi lese om Hagar, men ikke om pakten eller paktstegnet. Også der kan vi lese om Isaks fødsel, men ikke om omskjæringen av ham. Og Salomo fremstilles som en god og rettferdig konge, men visdommen hans assosieres ikke med loven.

Selv om synagogene fremstilles i et konfliktperspektiv i Det nye testamentet, fremstiller begge barnebiblene templet som noe positivt i Det gamle testamentet. Det gjør de også i gjenfortellingen av Sakarjas ofring og Simeons lovsang i templet, som skjer i Det nye testamentet. Og i svangerskapsfortellingene om Jesus og Johannes omtales navngivningen, men ingen omskjæring. I det hele tatt fremstilles templet som et positivt sted i barnebiblene frem til og med historien om Jesus som tolvåring i templet. Etter det blir templet et sted forbundet med Jesu fiender.

Aadland konkluderer i artikkelen sin at «det jødiske» blir problematisk ved starten av Jesu virke og enda mer når «det kristne» er etablert. Den positive anerkjennelsen av det jødiske universet som en fellesreligiøs kontekst forsvinner gradvis ved begynnelsen av Jesu virke. Da introduseres og overtar konfliktmotivet. I *Bibel for barn* samvirker konflikt- og kontrastmotivet og forsterker hverandre, slik at bildet som tegnes av fariseere, prester og andre som assosieres med den jødiske loven, blir negativt. I *Tidslinjen* er både konflikt- og kontrastmotivet noe dempet, men man ser klare spor av tolkningstradisjonene som plasserer Jesus i tydelig opposisjon til samtidens jødedom. I det nyeste materialet, *Barnas*, er konflikten mellom Jesus og hans samtidige primært knyttet til Jesu lære. Jesus fremstilles som en motpart til lover og regler uten kjærlighet, som enten implisitt eller eksplisitt er det som kjennetegner jødisk religiøs praksis.

Forkynnelse i preken⁵⁰¹

Professor ved NLA Høgskolen, Gunnar Haaland (f. 1967), har undersøkt forestillinger om jøder og jødedom i noen utvalgte preken-ressurser i Den norske kirke. Han valgte å konsentrere seg om 11. søndag i treenighetstiden, som tidligere gikk under navnet «Israelssøndagen». Den har Matt 23,37–39 (1. tekststykke) som evangelietekst:

Jerusalem, Jerusalem, du som slår profetene i hjel og steiner dem som er sendt til deg! Hvor ofte ville jeg ikke samle barna dine som en høne samler kyllingene under vingene sine. Men dere ville ikke. Så hør: Huset deres blir forlatt og legges øde! For jeg sier dere: Fra nå av skal dere ikke se meg før dere sier: *‘Velsignet er han som kommer i Herrens navn!’*

Tekstutdraget om Jesu klage over Jerusalem kommer i Matteusevangeliet i forlengelsen av Jesu ve-rop mot de skriftlærde og fariseerne (v. 13–36), som vi omtalte i kapittel 7. Både prekenteeksten og den større tekstlige sammenhengen har med andre ord et betydelig antijødisk potensial. Haaland analyserer forkynnelsen knyttet til denne prekenteeksten i tre homiletiske kommentarbok-serier fra 2011–2013 (Verbum og Luther forlag), i tekstgjennomganger i fagtidsskriftene *Luthersk Kirketidende* og *Nytt norsk kirkeblad* (2014-, 2017- og 2020-årgangene) og i én preken publisert i sistnevnte tidsskrift (prekenen er fra 2014, men ble publisert i 2020).

⁵⁰¹ Gunnar Haaland har bearbeidet foredraget sitt fra HL-senteret til artikkelen «Jerusalem, tempelet og jødene. Når det skal prekes over Matt 23,37–39» (foreløpig upublisert). All tekst i denne delen er parafrasering eller sitater fra Haalands artikkel eller foredrag.

Haaland har i flere sammenhenger analysert fremstillinger av jøder og jødedom i kristent materiale og har utviklet en analysemodell med utgangspunkt i kategoriene fra både von Kellenbach, Svartvik og Wirén. I foredraget på HL-senteret brukte han både kontrastering, preludium/erstatning, usynliggjøring, dehumanisering (i forlengelse av syndebukkmotivet) og politisering som analytiske kategorier og fant eksempler på alle disse i materialet han undersøkte.

Templets fall og Guds straff

Et av Haalands funn dreier seg om hvordan templets fall blir fremstilt og teologisk fortolket av de kristne forkynnerne i vår tid. De fortolker det litt forskjellig, men felles for de fleste er at templet brukes som symbol på Det gamle testamentets jødedom, som Jesus så kontrasteres mot og overtar gudsnærværet fra. I den ene enden av spekteret finner Haaland utsagn som helt tydelig reproducerer erstatnings- og syndebukkmotiver og direkte kobler templets fall til Guds straff over et ulydig folk. I en av tekstgjennomgangene sies det for eksempel: «I år 70 etter Jesu fødsel var tempelet i Jerusalem igjen blitt ødelagt. Skylden for dette legges på folket. De forkaster Gud når de dreper profetene og Jesus selv. Det hellige huset er forlatt.» Og i en av de homiletiske kommentarbøkene gis følgende forklaring:

Gud har mange ganger og på mange måter rakt ut sin hånd til frelse for Israel, men de har ikke villet ta imot. Derfor feller Gud dommen over templet, der hvor Gud hadde sagt at han ville møte sitt folk. Nå er frelsen å vinne hos den velsignede som kom i Herrens navn.

Denne siste teksten nøyer seg ikke bare med å tolke de historiske hendelsene i år 70, men forlenger også logikken inn i vår egen tid ved å legge til: «[H]vor mennesker fraber seg Gud, vil de også måtte møte konsekvensene av dette valget.» Det frelseshistoriske resonnementet om straff og erstatning rammer på denne måten alle mennesker som avviser Gud, også i dag, innforstått også dagens jøder, påpeker Haaland.

I den andre enden av spekteret finner Haaland utsagn som tilsynelatende virker mer adekvate og som ikke er direkte stigmatiserende, men som likevel er uklare og som reiser flere spørsmål enn de besvarer. Et typisk eksempel, også den fra en av kommentarbøkene, er påstanden: «Å ødelegge tempelet var i realiteten å anrette et dødelig slag mot det jødiske religionsvesen. For tempelet representerte selve hjerteslaget i det jødiske fellesskapet.» Selv om slike påstander er mindre dramatiske enn den forrige, ligger det også en fare i hva de insinuerer når de ikke utdypes ytterligere. For er jødedommen etter Jesus, eller etter templets fall, en død religion? Og er det jødiske fellesskapet et ikke-fellesskap? Ifølge Haaland etterlater slike påstander ikke noe rom for jødisk liv og gudstilbedelse etter Kristus.

Haaland trekker også frem et litt annet eksempel på kontrast og erstatning fra en av de homiletiske kommentarbøkene, der man kan lese følgende:

I Det gamle testamentet tegnes bildet av at i de siste tider vil Gud selv komme tilbake til det hellige templet, og Guds by skal være sentrum i et i verdensrike. Jesu ord [i vers 39] utfordrer dette bildet. Guds herlighet er fra nå av ikke knyttet til tempelplassen i Jerusalem. Den oppstandne er nær oss overalt med sin nåde og skal komme igjen for å dømme levende og døde.

Teksten og resonnementet er trolig representativt for en del forkynnelse i Den norske kirke i dag. Brudd og forskjell mellom jødedom og kristendom betones, men på en tilsynelatende saklig måte. Haaland problematiserer derimot den sterke kontrasteringen mellom det stedbundne/territoriale og det universelle og spør seg om ikke Jerusalem også er sentrum for Det nye testamentets endetidsforestillinger. Og videre: Var templet i Jerusalem uten gudsnærvær i de førti årene mellom Jesu død og Jerusalems fall? De nevnte påstandene tegner et teologisk upresist bilde som nettopp insinuerer slike spørsmål.

Alt i alt, konkluderer Haaland, er det oppsiktsvekkende at ingen av de homiletiske kommentarbøkene tematiserer potensialet for antijødisk teologi som åpenbart hefter ved denne søndagens tekst. De sier heller ingenting om tekstens problematiske resepsjonshistorie eller den aktuelle søndagens krevende historie. I mange århundrer har dette vært «Israelssøndagen» i vestlige kirker, hvor nettopp forholdet mellom kirken og det jødiske folk har vært tematisert. Det er heller ikke tilfeldig at denne dagen fra tidlig av har vært markert på sensommeren, tiden da romerne faktisk satte templet i brann i år 70.⁵⁰² Kirkens antijødiske arv burde med andre ord ha vært tematisert nettopp på en slik søndag i de homiletiske kommentarbøker, ifølge Haaland.

Haaland påpeker også at templets fall som katastrofe for det jødiske folk og som teologisk utfordring for den kristne kirke ikke ser ut til å anfekte noen av de teologene som skriver kommentarbøkene. Imidlertid kan det synes som oppmerksomheten om kirkens antijødiske arv øker noe i materialet fra årene etter at kommentarbøkene ble skrevet. Flere av de senere tekstgjennomgangene er eksplisitte om det. For eksempel: «Disse tekstene har opp gjennom historien noen ganger vært brukt i antisemittisk retning», eller «jeg ville vært varsom med å la dette bli en tekst som kun handler om jødene eller dem som levde på Jesu tid, og som ikke ville ta imot Jesus». Selv om det er godt å se at denne bevisstheten forhåpentligvis er økende, er det likefullt et alvorlig paradoks at den ikke nødvendigvis hindrer de samme forfatterne i å reprodusere stereotyper eller erstatnings- og kontrasteringsmotiver.

Kontrasteringer og Jesu fiender

Som nevnt består tekstperikopen forut for prekenteeksten av Jesu ve-rop over skriftlærde og fariseere (v. 13–36). Der lyder ve-ropene i andre person flertall: «Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere!» (Matt 23,13.15.23.25.27.29). Jesu tale mot de skriftlærde og fariseerne er en tekst som har et betydelig antijødisk potensial, og Haaland påpeker at et nærliggende homiletisk råd ville være å la denne talen ligge og heller konsentrere seg om klagen over Jerusalem, som er den faktiske prekenteeksten. Han finner imidlertid den motsatte tendensen i materialet han undersøker. I påfallende grad får talen mot de skriftlærde og fariseerne plass og oppmerksomhet i prekenene og tekstkommentarene til 11. søndag i treenighetstiden.

502 Søndagen har hatt mange navn: 11. søndag i treenighetstiden; 10. søndag etter pinse; 10. søndag etter treenighetssøndag; Israelssøndagen. Før 2011 hadde Den norske kirke to tekstrekker, med henholdsvis Luk 19,41–48 og Joh 6,66–69 som tekster. Også i de enda eldre tekstrekke var Luk 19,41–48 tekst etter 1. rekke, mens 2. rekke var Matt 11,16–24 og 3. rekke Joh 6,66–71.

Fariseernes litterære funksjon som Jesu fiender i Matteusevangeliet (jf. kapittel 7) blir i stor grad ukritisk viderefremmet i materialet som Haaland undersøker. Forkynnerne gjør få forsøk på kritisk å undersøke narrativet om «Jesu fiender», verken historisk eller litterært. Og når historiske betraktninger eller påstander om jødedom, fariseerne eller skriftlærde gis (typisk «I jødedommen/blant jødene på Jesu tid ...»), er de ofte mangelfulle eller karikerende: Fariseerne eller «jødene» er som regel opptatt av lovgjerninger, eller «fariseerne står her som et uttrykk for hele det jødiske folk. De ville ikke ta imot Gud da han kom», eller «steining var den vanligste dødsstraffen i Israel på den tiden». Eller litt mer teologisk kontrasterende: «Dette er den moderlige Gud, ikke den strenge farsguden som straffer deg om du ikke gjør på en prikk som han sier. Det er den Gud som er mer opptatt av hvordan vi forholder oss til hverandre enn hvor flinke vi er til å utføre religiøse plikter», eller «Kristus har opphevet loven som frelsesvei». Til det siste kommenterer Haaland kort: «Var lovens bud og regler noen gang ment som 'frelsesvei'? Det siste vil trolig være en fremmed tanke for en jødisk samtalepartner.»

I foredraget Haaland holdt på HL-senteret 12. september 2022, trakk han også frem en annen preken han nylig hadde hørt, hvor presten trolig gjorde et forsøk på å unngå å karikere jøder på Jesu tid ved å «anonymisere» fariseerne og de skriftlærde og heller omtale dem i et generelt maktkritikk-språk:

På den tiden som evangeliene forteller om, da Jesus levde, fantes det religiøse ledere og autoritetspersoner som satte strenge rammer for vanlige mennesker, holdt dem nede og gjorde dem ufrie. ... Jesus så enkeltmennesket, løftet det opp og satte det fri.

Haaland ser i dette sitatet et forsøk på en viss sensitivitet, som ikke eksplisitt stempler «jøder» eller «fariseere», men som likevel ikke klarer å unngå å reproducere et stereotyp bilde av jødedom på Jesu tid. I sitatet finner Haaland elementer fra minst fire nåtidige kristne diskurser, som alle bidrar til kontrasteringer: 1) lov og evangelium-diskursen, hvor jødedom representerer ufrihet og strenge rammer, mens Jesus representerer frihet, 2) en modernitetsdiskurs, hvor Jesus representerer det individuelle, mens jødedom fremstilles som noe kollektivt, 3) en frigjøringssteologisk diskurs, hvor Jesus setter mennesker fri, mens jødedommens representanter gjør mennesker ufrie, og 4) en terapeutisk diskurs, hvor Jesus løfter mennesker opp, mens jødiske ledere holder mennesker nede. Haalands poeng er at slike måter å forkynne på altfor ofte reproducerer en kontrastmodell, hvor jødedom kjennetegnes som nasjonal, ekskluderende, territorial, krigersk, lovisk, undertrykkende og/eller patriarkalsk, i motsetning til Jesus og kristendom som kobles med kvalitetene global, inkluderende, universell, fredelig, nådig og kjærlig, frigjørende og kjønnsneutral (jf. kapittel 6). Alternativet til denne formen for kontrastering, argumenterer Haaland, må være en gjenkjennelsesmodell, hvor både kristendom og jødedom plasseres i spennet mellom nasjonal og global, ekskluderende og inkluderende, lovisk og nådig, undertrykkende og frigjørende osv. I tråd med dette spør Haaland hvordan man så kan forkynne Jesu sterke maktkritikk. Han foreslår følgende formulering, som et alternativ til det nevnte sitatet:

I alle grupper, organisasjoner og samfunn finnes det mennesker som misbruker sin makt over andre mennesker, som begrenser andre menneskers muligheter til å utfolde seg, holder dem nede og gjør dem ufrie. Slik var det også da Jesus levde her på jorden for to tusen år siden.

Haaland viser også til et annet eksempel på kritikk av jødiske ledere i en av kommentarbøkene, som også tematiserer ve-ropene i forbindelse med tekstkommentaren til 11. søndag i treenighetstiden. Der sies det:

Det er vanskelig å lese disse ordene uten å tenke på Israels historie, både den som ligger bak Jesu ord og den som ligger nærmere opp til vår tid. De skriftlærde blir plassert inn i rekken av de ledere som står Herren og hans profeter imot. Historien gjentar seg. Et gjenstridig folk kalles til omvendelse fra urett og egenkjærlighet. De kalles til rettferdig liv og nestekjærlighet. De kalles til Jesus. Men de vil ikke.

Haaland spør om jødiske lederskikkelser «opp til vår tid» inngår i rekken av «ledere som står Herren og hans profeter imot». I så fall, hvilke ledere er det snakk om? Han avslutter med å peke på at ifølge denne prekenbetragtningen er jøder opp til vår egen tid et gjenstridig folk, som kalles til omvendelse fra urett og egenkjærlighet, og som kalles til rettferdig liv og nestekjærlighet, før han spør: «Er det kirkens kall å adressere botsforkynnelse til en annen religiøs tradisjon?»

Midtøsten-konflikten

Et siste element som vi vil trekke frem fra Haalands analyser, er en politisk kritikk som kobler teksten til dagens situasjon i Israel og Palestina. En av tekstene sammenfaller i tid med en av Gaza-krigene mellom Israel og Hamas, og der ble Jesu klage over Jerusalem kommentert på følgende måte:

Jerusalem, Jerusalem. Det er fortvilelse i disse ordene. Og vi kan mer enn slutte oss til dem. Jerusalem, Jerusalem. Når skal du slutte fred med dine fiender? Når skal du slutte å bygge murer, når skal du slutte å bombe dine egne innbyggere?

Krig og konflikt i Midtøsten kobles på denne måten med den bibelske teksten. Rett etter dette sitatet fortsetter prekenen med: «Jeg skal ikke bruke denne prekenen til å mene noe om konflikten i Midt-Østen. En sak har alltid to sider, og jeg vil ikke engang forsøke meg på å si noe om konflikten.» Men dette har jo forkynneren allerede gjort. Predikanten har nettopp koblet israelsk politikk og krigføring med gudsfjendtlige krefter, med byen som slår i hjel profeter og steiner dem som er sendt til den. Slik sett fungerer prekenen, ifølge Haaland, også som et treffende eksempel på det retoriske virkemidlet hvor man sier at man ikke skal si det man nettopp har sagt.

Salmer⁵⁰³

Forsker og prest Rolv Nøtvig Jakobsen (f. 1957) undersøker forestillinger om jøder og jødedom i norsk salmetradisjon, primært i *Norsk salmebok 2013* (NoS). På en måte som tilsvarende Aadlands analyse av barnebibler, vektlegger Jakobsen at også salmetekstene er fleksible og gjenspeiler flere kontekster. Mangel på sterkt copyright-regelverk for gamle salmer, samt kirkens vilje til å korrigere salmetekster som fremstår som problematiske eller utdaterte, har ført til at mange salmetekster har blitt endret og gjendiktet opp gjennom historien. Salmetekster sier på den måten også noe om tiden de brukes i, og om hva man holder for viktig og mindre viktig, i sin samtid.

Jakobsen viser at salmetekster, som bibeltekster, har blitt lest på minst fire forskjellige måter: både bokstavelig/historisk (*sensus literalis*) og åndelig (*sensus spiritualis*). Den sistnevnte sekkekategori rommer tre muligheter: *tropologisk* (tekstens dypere mening om troen), *moralsk* (med vekt på hvordan man skal leve) og *anagogisk* (med blikk mot fremtiden). Det er altså ikke i utgangspunktet gitt hva et ord eller en tekst i en salme betyr eller har betydd. Selv om en del salmetekster er preget av Det gamle testamentets billedspråk, er betydningen av disse bildene ikke alltid gitt. Hva betyr det for eksempel når en kristen menighet synger om «Sion», «Israel», «loven» eller om «sabbaten»? spør Jakobsen. Skal det forstås allegorisk, og på den måten som noe som primært handler om kristne? Eller får jødiske erfaringer også være med å forme forståelsen, og eventuelt da på hva slags måte – som noe positivt eller negativt? spør Jakobsen.

Jerusalem

Jakobsen bruker egennavnet og begrepet «Jerusalem» som et eksempel på nettopp dette. I salmeboken finner han eksempler på alle de nevnte fortolkningene av «Jerusalem». I Grundtvigs pinsesalme «Apostlene satt i Jerusalem» (NoS 231) forstås Jerusalem som den historiske byen på Jesu tid og beskrives nøkternt som det. I Kingos palmesøndagssalme omtales også Jerusalem i bokstavelig og historisk forstand, men der er beskrivelsen mer stigmatiserende: «Se hvor nu Jesus treder hen til den morderstad / enskjønt man ham bereder så stort et blodbad» (NoS 145).

I den gamle middelaldersalmen NoS 879 er det mer opplagt at Jerusalem skal tolkes allegorisk: «Å Jerusalem, du sæle by med freden i ditt navn, bygg i himmelen av steinar med det liv som Anden gav». Det synes også å gjelde for allehelgensdag-salmen «Jerusalem, du Herrens høge stad» (NoS 266). Den hyppige koblingen mellom allehelgensdag og det som i salmeboken kalles «Det kristne håpet», tyder i det hele tatt på at bynavnet «Jerusalem» i salmeboken i stor grad dreier seg om det himmelske Jerusalem, argumenterer Jakobsen. Men det kan også referere til dagens kristne menighet, som for eksempel i den kjente middelaldersalmen *puer natus* (NoS 27), som starter med «Et barn er født i Betlehem» og fortsetter med «nå gleder seg Jerusalem». Mens Betlehem opplagt er den historiske byen, viser Jerusalem til den kristne kirken som gleder seg i dag. Her er det altså vekslende mellom bokstavelig og allegoriske betydninger i en og samme salme, ja, i en og samme setning.

503 Funnene er publisert i Rolv Nøtvig Jakobsen, «Antijødiske trekk i dei norske salmebøkene?», *Kirke og Kultur* 128, no. 3 (2023), 225–240. All tekst i denne delen er parafrasering eller sitater fra Jakobsens artikkel eller foredrag.

Jakobsen forklarer at mens man i dag har kategorisert salmeboken tematisk (dåp, skaperverket, Guds kjærlighet, osv.) var salmene tidligere knyttet til og kategorisert etter bestemte søndager i kirkeåret. Han viser for eksempel til at flere av de mest problematiske tekstene i Bachs kantater når det gjelder omtalen av jøder, stammer fra «Israelssøndagen», som også Haaland studerte, dagen vi i dag kaller for 11. søndag i treenighetstiden. Jakobsen finner et lite ekko av denne søndagens interesse for Jerusalems fall i Frans Michael Franzéns salme «Rydd vei for Herrens komme» (1812/17), gjendiktet til norsk av Svein Ellingsen i 1983 (NoS 9). I Ellingsens tekst heter det: «Så mange håp er døde/for fall står våre hus./ Selv Sion ble lagt øde,/ dets tempel lagt i grus. Men Kristus skal bevare/ sitt folk, og vi skal svare:/ Velsignet være han/ som kom i Herrens navn.» Jakobsen viser, ved hjelp av Jakob Wiréns fortolkning, at dette verset på svensk opprinnelig lød «Jerusalem är öde/ dess tempel fallit ner. /Dess prästar äro döde/ dess spira är ei mer. Men Kristi rike varar ... » – med andre ord en mer problematisk tekst som tydeligere reproducerer syndebukk- og straffmotivet og antyder at jødisk religiøs liv ikke lenger eksisterer. Ellingsens gjendiktning er altså bedre enn Franzéns opprinnelige versjon, og verset ble også tatt ut av Svenska kyrkans salmebok i 1986 på grunn av økt oppmerksomhet om kirkens antijødiske arv. Men også den norske salmeteksten er et godt eksempel på hvor vanskelig det er å tolke salmetekster, og hvor avhengig meningspotensialet er av konteksten. For hva betyr «Det gamle skal forsvinne, Guds rikes tid er inne» (vers 1) når det synges som en salme på Israelssøndagen versus når det synges som en adventssalme, slik den forstås i dag?

Lov, løfte og pakt

Jakobsen undersøker også hvordan sentrale jødiske begreper som «lov», «løfte», «pakt» m.m. blir fortolket og fremstilt i salmetekstene. Han finner at «loven» i liten grad blir tolket som noe positivt eller som Guds gave, men snarere heller forstås som en antitese til evangeliet. Et godt eksempel er Speratus' reformasjonssalme «Guds sønn er kommet ned» fra 1523: «Det Herren selv i loven bød,/ det skulle vært vår glede,/ men skapte bare nød og død/ og førte til Guds vrede» (NoS 335). Et annet er Brorsons salme «Guds sønn har gjort meg fri», for denne frigjøringen har skjedd «fra Satans tyranni, fra syndestand, fra lovens bann, fra dødens skrekk og helvedbrann» (NoS 340). De negative konnotasjonene blir også tydelige i uttrykk som «lovens krav» (f.eks. i NoS 182 og 341), og i Børre Knudsens dåps-salme heter det «For Loven har dømt meg og slått meg ihjel/ og lagt meg i graven med kropp og med sjel» (NoS 185). Jakobsen finner riktignok også noen unntak fra hovedtendensen om negativ omtale av loven, som i den kvenske salmen NoS 201, hvor det står om Jesus på korset som «gjorde alt som loven baud», eller Grundtvigs salme «Kjærlighet er lysets kilde», hvor kjærligheten omtales som «lovens fylde/ og fullkommenhetens bånd» (NoS 233).

Guds løfter er et sentralt tema og begrep i Det gamle testamentet, men hvilke løfter er det som blir referert til i salmene, og hvordan forstås de, spør Jakobsen. Det er ikke alltid godt å vite. Hva refererer «løfte» til i for eksempel salmen «Løftene kan ikke svikte./ nei, de står evig fast» (NoS 321)? I noen sammenhenger er det tydelig at det dreier seg om et løfte fra Jesus, som i salmen «Jesus din søte forening å smake» (NoS 158), hvor det refereres til både «dine løfter» og «din trofaste pakt». Jakobsen finner bare to eksempler på at «løfter» blir knyttet til sentrale tekster fra Det gamle testamentet. Begge er skrevet av Svein Ellingsen: I «Det finnes en dyrebar rose» knyttes løftet til fortellingen om Moses og tornebusken: «Den brennende busk var Guds løfte/ om frelse, da alt stod på spill» (NoS 103). Og i

påskesalmen «Døden må vike» er løftet knyttet til «regnbuens pakt» (1 Mos 9): «Løftet står fast når vår fremtid er truet: / ingen skal rive oss ut fra Guds hånd» (Nos 209).

Mens Moses blir nevnt to ganger i salmeboken, og begge gangene i positiv sammenheng, finner Jakobsen at Abraham blir omtalt ni ganger. Men det er i liten grad patriarken og stamfaren til det jødiske folket som disse referansene peker mot. Her er det Abraham, slik han blir omtalt i Jesu lignelser (NoS 261, 410 og 542), i Sakarjas lovsang eller Abraham slik han omtales i Hebreerbrevet (særlig 11,13): «Gjennom øydemark og trældom/ Abraham såg Kristi dag» (NoS 445,3). Det er altså en Abraham som peker frem mot frelsen i Kristus, som figurerer i salmeboken.

Jakobsen finner 26 referanser til «Israel» i salmeboken. Mange av dem er bibelske salmer eller gjendiktninger av Simeons og Sakarjas lovsanger. I noen av salmene refererer «Israel» til kirken, som for eksempel i adventssalmen «Å kom, og kom, Immanuel,/ og løys ditt bundne Israel» (NoS 3). I andre viser «Israel» til det historiske jødefolket, som for eksempel «som du ein gong gjorde for ditt Israel» i NoS 573. «Israel» som referanse til jøder eller jødisk religion i dag har Jakobsen bare funnet i én salme, i Arne Skjånes' (1895–1977) misjonssalme «Løftet i Guds ord vi kjenner» (NoS 693), hvor det refererer til (uomvendte) jøder. Jakobsen argumenterer for at denne salmen er et unntak på flere vis, blant annet ved at den faktisk refererer til samtidig jødedom. For i salmeboken blir ikke jødedom skrevet eller sunget frem som en stadig levende religion eller en religion kristendommen stadig har et nært slektskapsforhold til.

Usynliggjøring og appropriering

Jakobsen konkluderer med at salmeboken primært forholder seg til jødedom på to måter: i stor grad som usynliggjøring og ellers som appropriering/arving. Med tanke på usynliggjøring peker Jakobsen på at store deler av den jødiske historien vi finner i Det gamle testamentet ikke blir omtalt eller referert til i salmene. Akkurat som i de oldkirkelige trosbekjennelsene er verken løftene, paktene, profetene eller andre viktige symboler og hendelser fra jødernes historie omtalt i særlig grad i dagens salmebok. Jakobsen spør om dette kanskje skyldes at salmedikterne, eller de moderne gjendikterne/oversetterne, oppfatter det gammeltestamentlige universet som uvesentlig, eller om det skyldes en mistanke om at referansene ikke lenger er forståelige.

Den andre hovedtendensen Jakobsen peker på, er at jødiske tradisjoner blir appropriert eller arvet av den kristne kirken. Gjennom typologi og allegori framstilles kirken som det nye Israel, og dette gjelder ikke bare i de gamle salmene, viser Jakobsen. Et eksempel han trekker frem, er Børre Knudsens påskesalme: «Farao nådde oss like ved stranden,/ vi lå i leir foran Pi-Hahiro. ... Bare en eneste utvei lå åpen:/ veien til havet, til døden i dåpen!» (NoS 184). I det tredje verset er det tydelig at det er den kristne menigheten, de Knudsen kaller «folket av prester som Herren har skapt», som synger denne salmen. Det er de som Kanaans frukt skal nyte, vin skal skjenke og brød skal bryte. På denne måten føyer salmen seg inn i en rekke kristne tekster hvor det bibelske israelfolkets historie blir fortolket som noe som gjelder et kristent «vi». Jakobsen spør om en slik allegorisk fortolkning av Det gamle testamentets historier er problematisk, og konkluderer med å svare nei, ikke nødvendigvis. Allegoriske fortolkninger av Det gamle testamentet er en helt sentral kristen praksis. Kirken og kristen teologi har arvet umistelige innsikter og

ressurser fra den jødisk tradisjon og historie. Problematisert blir det når man går ut fra at kirken er enearving til disse løftene og fortellingene, argumenterer Jakobsen. Da blir det «hard erstatningsteologi», hevder han, med referanse til Tobias Hägerlands (f. 1975) begrepsbruk (se kapittel 6). Jakobsen argumenterer også for at fordi salmene i seg selv er så fleksible og har blitt revidert relativt jevnlig, finnes det relativt få eksplisitte formuleringer i dagens salmebok som tyder på at den kristne kirken er den eksklusive enearvingen til Guds løfter, i alle fall hvis man sammenligner med tidligere salmer eller versjoner.

Men også her finnes det unntak, og også denne gangen peker Jakobsen på misjonssalmen til Arne Skjånes som ett av eksemplene. I salmen hans, «Løftet i Guds ord vi kjenner» (NoS 693), synges det med referanse til Rom 11,16–24 at «Israel skal frelse finne / i Guds nåderikes kår,/ .../ Ja, den brutte oljekvist/ skal ved tro på Jesus Krist/ atter podes inn i stammen». Er dette greit å synge, spør Jakobsen, særlig i lys av at salmen ble skrevet i 1943, året etter det norske Holocaust. Da sang man altså at jødene skal bli frelst ved troen på Jesus. I den opprinnelige versjonen skjedde ikke den fremtidige frelsen «i Guds nåderike ord», men «ifra synd og onde kår», noe som viser at salmen ble forsøkt forbedret i Norsk salmebok (1978). Men ifølge Jakobsen er det ikke godt nok.⁵⁰⁴

Liturgier og bønner⁵⁰⁵

Førsteamanuensis i liturgikk ved Det teologiske fakultet Merete Thomassen (f. 1966) foretar en gjennomgang av Den norske kirkes liturgier og bønner. I likhet med de andre forskerne gjør også hun bruk av von Kellenbachs og Wiréns typologier (se kapittel 6) og finner både usynliggjøring, konflikt- og kontrastmotiver i materialet.

Thomassen påpeker at det er alminnelig konsensus i liturgivitenskapen om at de kristne liturgiene bygger på den jødisk-kristne liturgiske arven.⁵⁰⁶ Dette er et komplisert saksforhold, men Thomassen ønsker å understreke at det eksisterer en kontinuitet som gjør at elementer fra jødisk tradisjon er reelt nærværende i alle gudstjenester i Den norske kirke, uten at de dermed alltid er like synlige.⁵⁰⁷

504 Utvalget vil også nevne at Norsk salmebok (2013) har tatt inn salmen «Som tonen i en evig sang» (NoS 395), som er en oversettelse og gjendiktning av en salme funnet blant Dødehavsrullene fra den jødiske bosetningen Qumran. Dette er et bemerkelsesverdig eksempel på åpenhet for at en utenombibelsk jødisk antikk salmetekst lovpriser Gud på en måte som kirken anerkjenner som autentisk og sann.

505 All tekst i denne delen er Thomassens oppsummering av sine funn og en bearbejdet utgave av foredraget som hun holdt på HL-senteret 12.09.2022.

506 Joseph A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite. Its Origin and Development*. Volumes I and II. Reprint (Christian Classics, 2012 [opprinnelig 1951]); Paul F. Bradshaw *Two Ways of Praying* (Abingdon Press, 1995); Merete Thomassen og Sylfest Lomheim, *Når dere ber. Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten* (Verbum 2013).

507 Oskar Skarsaune er en av flere forskere som har påpekt at påvirkningen fra jødiske til kristne liturgier ikke bare har gått én vei. Tvert imot mener han at dette er en grov forenkling av liturgihistorien. I artikkelen «Jødedommens kristne røtter – ser vi konturene av et nytt paradigme?», *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 65, no. 3–4 (2011), 266–287, argumenterer han for at utviklingen av den kristne gudstjenesten førte til at den jødiske liturgien endret seg, dels for å avverge kristologiske tolkninger av mulige messianske tekster, dels fordi noe ved den kristne gudstjenesten fungerte bedre. Han påpeker også at den jødiske påskemåltidsliturgien oppstod som en polemisk respons på nattverden. Det blir derfor uriktig å hevde at de kristne liturgiene er en videreutvikling av de jødiske. Saksforholdet er langt mer komplisert enn dette.

Den norske kirkes liturgier er et svært omfattende materiale, og Thomassen har derfor avgrenset seg til tre hovedordninger: 1) Alterbok for Den norske kirke, som kom i første versjon i 1889 og senere ble utgitt i revidert form i 1920, 2) Gudstjeneste for Den norske kirke 1977 og 3) Hovedgudstjeneste for Den norske kirke 2011, som også ble revidert i 2019 og er gjeldende ordning nå. Grunnen til at ikke bare 2011-liturgiene, men også de foregående liturgiske ordningene er inkludert i Thomassens analyse, er at de har lagt sterke føringer for nåværende liturgiske ordninger, og at enkelte deler har vært i bruk til nyere tid.⁵⁰⁸ På denne måten har Thomassen også kunnet spore endringer over tid.

I gjennomgangen har Thomassen lagt vekt på å se etter navn og signalord som «Israel», «Jerusalem» og andre bibelske stedsnavn, «Guds utvalgte folk», «Guds folk», «israelitter», «jøder» og «jødedom», «den gamle» og «den nye pakt», og hvordan forholdet mellom Gud og mennesker utspiller seg. Disse ordene og deres brukssammenheng har blitt analysert teologisk, og Thomassen har særlig sett etter hvorvidt og eventuelt i hvilken grad de underbygger eller bryter med antijødiske og erstatningsteologiske troer og logikker. Det er også lagt vekt på å undersøke i hvilken grad det brukes tekster og motiver fra Det gamle testamentet.

Alterbok for Den norske kirke 1889/1920

Alterbok for Den norske kirke 1889 bestod i hovedsak av ordning for høymessen, det som i dag er kjent som hovedgudstjenesten, men inneholdt også liturgier for dåp, gravferd, vigsel med mer. Det er høymesseliturgien som er undersøkt her, men også med et blikk på andre bønner. Alterboken ble som nevnt revidert i 1920, blant annet språklig, i tråd med gjeldende rettskrivning.

Et av de mer påfallende trekkene ved Alterboken 1889/1920 er at den ikke inneholder lesninger fra Det gamle testamentet, bare fra Det nye testamentet. Det eneste gammeltestamentlige innslaget i liturgien er nattverdets Sanctus og den avsluttende aronittiske velsignelsen. Det er heller ikke omfattende forekomster av de nevnte signalordene og -begrepene. I innstiftelsordene lyder «den nye pakt i mitt blod». I forbønn I, eller «Den almindelige kirkebøn» finner Thomassen denne formuleringen: «Driv arbeidere ut i din høst og luk op troens dør for alle hedninger og for Israels folk.»⁵⁰⁹ I forbønn II finner hun formuleringen: «Se, o Gud, i naade til din kristne kirke, gjør den enig og sterk. Væk op de sovende, før de adspredte tilbake, samle ind hedningernes fylde og Israels rest!»⁵¹⁰ Selv om Thomassen finner disse formuleringene problematiske, sier hun likevel at det mest slående er at den jødiske arven usynliggjøres i svært stor grad.

Derimot er det en oppsiktsvekkende bønn under kapitlet som heter «Slutningskollekter ved forskjellige leiligheter». Dette finnes både i 1889- og 1920-utgaven av Alterboken, med noen mindre variasjoner. Denne bønningen kalles en bønn «For Israel», og er allerede omtalt i kapittel 3:

⁵⁰⁸ Gudstjenestereformen fra 2011 har i stor grad lagt til rette for lokalt formulerte bønner i enkelte deler av gudstjenesten. Disse bønnene har ikke vært tilgjengelige for vurdering i denne omgang. Bønner som ikke er gjenstand for sentralkirkelig behandling, bør undersøkes ved en senere anledning.

⁵⁰⁹ *Alterbok for den norske Kirke* (Grøndahl & Søns Forlag 1893), 13; *Alterbok for Den norske kirke*. Tredje opplag (Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1945), 10.

⁵¹⁰ *Alterbok for den norske Kirke* (1893), 16; *Alterbok for Den norske kirke*. Tredje opplag (1945), 13.

Retfærdige og barmhjertige Gud! Du som har latt dine strenge domme komme over Israel og har adspredt dit utvalgte folk allevegne paa jorden for dets vantros skyld, vi beder dig, tag dækket bort fra dit folks øine, saa de med tro maa se op til ham som de har gjennomstunget, og naa det som var lovet fædrene, ved Jesus Kristus, din kjære Søn, vor Herre! Amen.⁵¹¹

Som nevnt i kapittel 3, er ordet «gjennomstunget» i 1920-versjonen en intensivering av ordet «stunget» fra 1889. Thomassen har sporet bønnen tilbake til Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), og den fantes også i en salmeversjon i Landstads reviderte salmebok (nr. 786). Bønnen er et typisk eksempel på klassisk antijudaisme og erstatningsteologi, med anklager om både jødisk vantro, kollektivt ansvar for drapet på Jesus og diasporatilværelse som straff fra Gud. Som nevnt i kapittel 3, var Alterbok 1920 gjeldende ordning helt frem til 1977. Hvor ofte denne bønnen ble brukt, vet vi ikke, men vi vet at den har eksistert som autorisert liturgisk materiale frem til nyere tid. Samlet sett fremstår Alterboken 1889/1920 som liturgiske ordninger som dels viderefører usynliggjøring av den jødiske arven og dels viderefører sterke konflikt- og kontrastmotiver.

Gudstjenestebok for Den norske kirke 1977

1977-liturgien skiller seg sterkt fra 1889/1920-liturgien i form og innhold. Som nevnt i kapittel 3, gjeninnføres lesninger fra Det gamle testamentet, og tekster i Salmenes bok tas i bruk som bønner i gudstjenesten. Antallet forbønner utvides fra to til fem, og det gis i noen grad rom for aktualiserende tillegg. Nattverdiliturgien bygges ut og blir mer i samsvar med historisk og felleskirkelig praksis.

Særlig kollektbønnene er innholdsrike. Disse varierer fra søndag til søndag og inneholder en rekke bibelske og teologiske motiver, som skal dekke hele kirkeåret. 1977-liturgien fremstår som mer tydelig i sin bruk av signalordene, men likevel mindre problematisk enn 1889/1920-liturgien. Kollektbønnen fra 4. søndag i advent kan tjene som eksempel:

Evige Gud, vi takker deg for at du har sendt profeter og budbærere til å vitne om din Sønn Jesus Kristus. Gi oss nåde til å ta imot deres vitnesbyrd i tro, så vi sammen med dem kan gi Frelseren ære og feire hans fødsel med hellig høytid i din kirke, han som med deg og Den hellige ånd lever og råder, én sann Gud fra evighet og til evighet.⁵¹²

I bønnen skapes det en kontinuitet mellom de gammeltestamentlige profetene og budbærerne og Jesus, og konfliktmotivet er tonet ned sammenlignet med tidligere. For øvrig viser Thomassen at kollektbønnene er rikholdige i sin bruk av gammeltestamentlige motiver av typen «et lys for alle folkeslag» (Søndag etter jul), «du har vært oss en bolig fra slekt til slekt» (Nyttårsaften) og «frelse sitt folk fra deres synder» (Nyttårsdag), for å nevne noen av mange eksempler. Ordet «folk» og «folkeslag» går igjen i mange av kollektbønnene. For eksempel finner vi «... fører ditt rike fram her hos oss og blant alle folkeslag» (Kristi åpenbaringsdag), «Lær oss å dele dine gaver med vår neste her og blant alle folkeslag» (8. s. etter pinse) og «... fremme din gode vilje blant alle jordens folk» (24. s. e pinse). Det ser her ut til at folkeslag og folk ikke først og fremst er brukt som en teologisk betegnelse på Guds folk, men på menneskeheten i vid forstand.

511 *Alterbog for den norske Kirke* (1893), 53; *Alterbok for Den norske kirke*. Tredje opplag (1945), 67.

512 *Gudstjenestebok for Den norske kirke* (Verbum, 1996), 87.

Thomassen har bare greid å finne ett eksempel på bruk av ordet pakt. I kollektbønnen for 5. søndag i faste beskrives Jesus som «mellommann for en ny pakt».

Den eneste kollektbønnen som Thomassen finner problematisk med henblikk på utvalgets problemstilling, er for 11. søndag etter pinse. Her sies det at «.. vi takker deg for din Sønn, Jesus Kristus, han som har det evige livs ord, til frelse for Israels ætt og alle og for alle folkeslag. Gi oss å frykte å elske deg så vi ikke forherder oss og viser fra oss ditt nådige kall, men hører din røst hver gang du taler til oss ...» Den språklige sammenkoblingen av «forherder» og «Israels ætt» risikerer å aktivere antijødiske forestillinger, men trenger ikke gjøre det. Når bønnen er formulert i 1. person flertall, er det ikke Israel som forherdes, men kirken.

Bortsett fra denne er det påfallende lite bruk av signalord som «Israel» eller «pakt». Jøder er ikke omtalt en eneste gang, og folk og folkeslag er i hovedsak brukt som en generell betegnelse på mennesker, konkluderer Thomassen.

I forbønnene er det også få formuleringer og motiver som gjør bruk av signalordene. I Forbønn II lyder det: «Før ditt rike fram blant alle folkeslag, og la evangeliet bli til frelse for Israels ætt.»⁵¹³ Forbønn III har formuleringen: «Se i nåde til det folk som du gav dine løfter i den gamle pakt,»⁵¹⁴ – altså en klar forbedring sammenlignet med erstatningsteologiske formuleringer.

Nattverdliturgien er langt mer utfyllende enn i 1889/1920-liturgien. Her gjøres bruk av Sanctus fra profeten Jesaja, og strukturen følger et stykke på vei det jødisk-kristne velsignelses- eller *Berakah*-bønnemønsteret. I nattverdbønn B gjenfinner Thomassen bruk av «folk» der man ber «... at han [Jesus] skulle frelse oss fra synd og død og vinne deg et hellig folk,»⁵¹⁵ men ut over dette er det liten bruk av signalordene.

Thomassen argumenterer for at 1977-liturgien langt på vei lyktes i å være utvidelsesteologisk snarere enn erstatningsteologisk. Usynliggjøringen av Det gamle testamentet som 1889/1920-liturgien var et uttrykk for, gjelder ikke Gudstjenestebok for Den norske kirke 1977. Her finner Thomassen en rekke referanser til Det gamle testamentet gjennom tekstlesninger og bønner fra Salmenes bok, og den eksplisitt erstatningsteologiske og antijødiske retorikken fra den tidligere liturgien er ikke å gjenfinne.

Thomassen har spurt seg hvordan det kunne skje så store endringer fra den eldre til den nyere liturgien. Dels mener hun svaret finnes i Oskar Mendelsohns bok *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*. Bind 2 (1986). Der fremgår det, som nevnt i kapittel 3, at kirkebønnen for Israel og formuleringer som «Israels rest» ble diskutert i norsk offentlighet, og at flere norske jøder argumenterte for at formuleringer i Den norske kirkes liturgier og i kristendomsundervisningen var antisemittiske.⁵¹⁶ Særlig var sammenstillingen «hedningerne og Israels ræst» noe som ble identifisert som problematisk, da det gav inntrykk av at jøder var «gudløse», som hedninger, som igjen førte til ringeakt for jødisk tro. Dette var

513 *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, 51.

514 *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, 53.

515 *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, 70.

516 Oskar Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*. Bind 2, 353–354.

trolig en av grunnene til at ordlyden ble endret, og at sammenstilling av hedninger og jøder eller uttrykket «Israels rest» ikke forekom i noen av de fem forbønnene som kom i 1977. Som nevnt i kapittel 3, hadde Den norske kirke på denne tiden, i tråd med den økumeniske utviklingen internasjonalt, også så smått begynt å utvikle større sensitivitet og bevissthet om sin antijødiske arv, noe som også trolig har spilt inn.

Gudstjenestereformen 2011/2019

Gudstjeneste for Den norske kirke 2011, som siden ble revidert i 2019, særpreges av et stort mangfold med mange alternativer. Thomassen viser at den beholder de gammeltestamentlige tekstlesningene, åpner opp for lengre fortellingstekster fra Det gamle testamentet, og at bønner fra Salmenes bok blir normalordning i liturgien. Det innføres også et nytt ledd: samlingsbønnen. Generelt er det få forekomster av de nevnte signalordene gjennom hele liturgien, men de forekommer enkelte steder. I «Samlingsbønn med dåpspåminnelse» brukes paktsbegrepet gjennomgående. Blant annet lyder det: «Som regnbuen lyser dine løfter, Gud – et tegn på din pakt med hver levende skapning.» Dette gjentas to ganger til gjennom bønnen.⁵¹⁷ Thomassen påpeker at her er det Noah-pakten det vises til, en pakt som inkluderer alt som lever.

Den bønningen som i tidligere liturgier het «kollektbønn», kalles nå «Dagens bønn». Også her er det liten bruk av signalordene, men flere av bønnene inneholder gammeltestamentlige motiver som bidrar til kontinuitet mellom Det gamle og Det nye testamentet. For eksempel lyder det «Nådige Gud, du sendte profetene til å vitne og forkynne din vilje» (5. søndag i treenighetstiden), «Evide Gud, du er en gud som ser oss» (8. søndag i treenighetstiden) og «Nådige Gud, du har gitt oss budet om å elske deg og vår neste» (21. søndag i treenighetstiden).

I forbønnene forekommer flere av signalordene. I Forbønn 2 lyder det «Se i nåde til det folk du ga dine løfter i den gamle pakt», altså likelydende med 1977-liturgien.⁵¹⁸ Forbønn 3 har følgende formulering: «Vi ber om fred for Jerusalem og for alle som knytter sine håp til denne byen.»⁵¹⁹ Generelt finner hun en kraftig nedtoning av konflikt- og erstatningsmotivene fra 1889/1920, til tross for at 2019-liturgien bruker signalordene hyppigere. Thomassen mener bønnene bærer preg av at det eksisterer en bevissthet om at Israel-Palestina-konflikten er vanskelig.

Det som Thomassen finner aller mest fremtredende i 2011/2019-liturgien, er nattverdriturgienes bruk av jødisk-kristne motiver. Trolig er det her kontinuiteten kommer aller mest til uttrykk. Ordningen består av ikke mindre enn syv forskjellige nattverdriturgier. Alle følger velsignelsesbønn- eller *Berakah*-mønsteret. Nattverdbønnene skal teologisk sett trekke en linje fra skapelse til forløsning og fremheve viktige frelseshistoriske punkter, og det er derfor vanlig å henvise til skapelsen, profetene og løftene for å bygge opp mot Jesu komme. I 2011/2019 henvises det blant annet til «...gav [ditt] løfte til Abraham om velsignelse for alle folkeslag (...) som befridde ditt folk fra trelldom og fornyet løftene gjennom profetene».⁵²⁰ Flere av nattverdbønnene følger denne strukturen og bruker motiver fra Det gamle testamentet. Dette er en tydelig reversering av tidligere tiders usynliggjøring, jf. Soulens og Wiréns ankepunkt, som vi omtalte i kapittel 6.

517 *Gudstjeneste – med veiledninger* (Eide forlag, 2019), 55.

518 *Gudstjeneste – med veiledninger*, 99.

519 *Gudstjeneste – med veiledninger*, 100.

520 *Gudstjeneste – med veiledninger*, 39 og 47, i sistnevnte med en litt annen syntaks.

Av særlig interesse er nattverdbønn G, den såkalte Johannesordningen. Den innledende bønnen lyder:

Hellige Gud, uten ende er din miskunn, og evig er ditt herredømme. Du har fylt ditt skaperverk med lys og liv; himmelen og jorden er fulle av din herlighet. Gjennom Abraham lofte du å velsigne alle folkeslag. Du berget Israel, ditt utvalgte folk. Gjennom profetene fornyet du ditt løfte. Og da tiden var kommet, sendte du din Sønn, han som i ord og gjerning forkynte ditt rike og var lydige mot din vilje helt til døden.⁵²¹

Thomassen mener at dette er et godt eksempel på en bønn som håndterer Israel og «Guds folk»-begrepet på en måte som verken ekskluderer jøder, kristne eller andre, men som fungerer inkluderende og utvidende. Den tilslører eller reduserer heller ikke Det gamle testamentet og den jødiske tradisjonen. Det vil alltid være en viss fare at jødedom presenteres som prolog til kristendom når man tar disse motivene i bruk. Likevel mener Thomassen at flere av nattverdbønnene, og i særdeleshet Johannesliturgien, er et godt eksempel på en liturgisk bønn som ikke blir erstatningsteologisk, konfliktorientert eller kontrasterende.

Oppsummering: Et omfattende arbeid gjenstår

Vi har i dette kapitlet sett på om det er sider ved de gudstjenestelige praksisene og i trosopplæringen i Den norske kirke *i dag* som reproducerer antisemittiske troper, erstatningsteologiske motiver eller andre negative stereotyper av jøder og jødedom. Gjennomgangen av materialet viser at det hefter både større og mindre problemer ved en rekke praksiser, materiell og teologiske tankefigurer knyttet til forkynnelse, trosopplæring og gudstjenestefeiring i Den norske kirke.

Gjennomgangen viser at det har vært en positiv utvikling når det gjelder Den norske kirkes liturgier. Her har elementer som tidligere fremstilte jøder og jødedom som kontrast eller motsetning til kristen tro og bekjennelse, i større grad blitt erstattet med formuleringer som bidrar til å understreke kontinuitet og felles arv. Gjennomgangen av barnebiblene og søndagskolematerialet som brukes i Den norske kirke, viser en tendens til at forholdet mellom Jesus og disiplene og deres jødiske samtid preges av konflikter og kontraster. Prekenene og de homiletiske kommentarene som er vurdert, inneholder både kontrast- og straffemotiver, og refleksjoner rundt bibelteksternes antijødiske potensiale er stort sett fraværende. Selv om mange av salmene har fått nyere og bedre oversettelser som nedtoner tidligere karikeringer av jødisk tradisjon, ser vi også at jødisk tradisjon ofte er usynliggjort i salmetekstene. Store deler av historiematerialet fra Det gamle testamentet blir for eksempel lite omtalt i salmene eller i annen kristen forkynnelse.

På bakgrunn av denne gjennomgangen konkluderer utvalget med at det gjenstår et omfattende arbeid med å identifisere og konfrontere erstatningsteologiske motiver, karikerende beskrivelser og usynliggjøring av jødisk tradisjon i ulike praksiser i Den norske kirke – særlig i forbindelse med forkynnelse, undervisning og bibelformidling.

⁵²¹ *Gudstjeneste – med veiledninger*, 47.

Misjon og messianske jøder

Utvalget er bedt om å behandle missiologiske spørsmål som er relevante for Den norske kirkes selvforståelse i møte med jødedom og jøder i dag. Spørsmålet om kristen misjon blant jøder har vært og er svært omdiskutert og sensitivt for jødisk-kristne relasjoner.⁵²² Satt på spissen vil noen hevde at kristen misjon blant jøder i ytterste konsekvens er en eksistensiell trussel mot det jødiske folk. På motsatt side finnes like sterke anklager, bare med motsatt fortegn: Å dele evangeliet om Jesus som verdens frelser med alle folkeslag, men ikke med jøder, er nærmest antijødisk.

Utvalget ser det ikke som sin oppgave å utarbeide eller foreslå én teologisk posisjon i spørsmålet om misjon blant jøder, men mener at det prinsipielt sett må være rom for ulike synspunkter om dette i Den norske kirke. Utvalget vil heller drøfte kritisk noen teologiske problemstillinger knyttet til spørsmålet om kristen misjon blant jøder for på den måten å bidra til ytterligere teologisk tenkning om dette i Den norske kirke. Når det gjelder Den Norske Israelmisjons virksomhet, har utvalget lagt vekt på å beskrive denne slik den drives i dag. Som kjent har organisasjonen selv offentlig beklaget antijødiske utsagn før, under og etter siste verdenskrig fra ledere og medarbeidere i organisasjonen.⁵²³

Formålet med dette kapitlet er å drøfte noen teologiske problemstillinger som melder seg for kirken i møte med spørsmål om misjon blant jøder. Kapitlet viser frem ulike posisjoner og forståelser av misjon blant jøder hos enkelte andre kirker, før det går videre og drøfter spørsmålet ut fra historiske, eksegetiske og systematiske perspektiver. Til sist berøres noen spørsmål om jesustroende jøder. Men først spør vi oss hva som menes med misjon.

Hva er misjon?

Misjon er et omstridt begrep, både i kristne og ikke-kristne sammenhenger. Det forstås på mange ulike måter både innad i og mellom kirker, samtidig som det har en del andre konnotasjoner i ikke-kristne sammenhenger. Noen hører imperialisme, proselytisme, maktovergrep og kolonialisme når de hører ordet misjon. Andre forbinder ordet med oppdrag, deling, dialog, utdanning og oppreisning. På et jødisk-kristent-muslimsk møte i regi av International Council of Christians and Jews (ICCJ) i 2011 sa daværende president Debbie Weissman (f. 1947) at de tre ordene «misjon», «sionisme» og «sharia» sannsynligvis er de tre ordene som blir oppfattet på mest ulik måte blant jøder, kristne og muslimer.

De siste 10–20 årene har det i økumeniske sammenhenger vokst frem en ny misjonsforståelse, ofte referert til som «Missio Dei» eller holistisk misjon.⁵²⁴ Kort sagt innebærer dette å forstå kirken som sendt til verden og medmennesker for å se

522 Se f.eks. etterordet av sjefsrabbiner Ephraim Mirvis i *God's Unfailing Word: «An Afterword», God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations* (Church House Publishing, 2019), 101–105, eller Debbie Weissmans anmeldelse av dette dokumentet i *Current Dialogue* 72, no. 5 (2021), 923–924.

523 «Den Norske Israelmisjon beklager», første gang offentliggjort i magasinet *Først*, årg. 195 (2022), nr. 2, side 7, senere også i nr. 5, et spesialnummer med flere artikler om saken.

524 Se f.eks. World Council of Churches, *Together towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, redigert av Jooseop Keum (WCC Publications, 2013).

hvordan den treenige Gud arbeider med verden, og hvordan kirken kan delta i det arbeidet. På den måten innebærer misjon diakonalt arbeid, forkynnelse, dialog og generelt sosialt fellesskap og samarbeid. Denne misjonsforståelsen er kulturåpen og vektlegger en respektfull og lyttende holdning til alle mennesker uansett religion. Man er sensitiv for maktasymmetri på en måte som man ikke alltid var tidligere, og tar avstand fra proselytteringsvirksomhet som tidvis preget særlig statlig støttet misjon og «kristning».

Den norske kirke forstår seg som en bekjennende, misjonerende, tjenende og åpen folkekirke. Mellomkirkelig råd har vært med å utarbeide dokumentet *Recommended Ground Rules for Missionary Activities* (2009) i regi av Oslokoalisjonen for tros- og livssynsfrihet, hvor Den norske kirke har forpliktet seg på etiske standarder for alt misjonsarbeid.⁵²⁵ De siste års misjonsdokumenter fra Den norske kirke baserer seg på den nye misjonsforståelsen,⁵²⁶ og på kirkens nettside oppsummeres synet på misjon slik:

Misjon handler om hva det vil si å være kirke. Vi skal sammen med den verdensvide kirke forkynne evangeliet om Jesus Kristus. Under dette hører både evangelisering, diakoni og dialog sammen.

Misjon er å dele det Gud gir oss. Vi er sendt av den treenige Gud for å dele evangeliet om Jesus Kristus i ord og handling.

Vi døpes inn i vår lokale menighet, og samtidig inn i et verdensvidt fellesskap, hvor Jesus Kristus knytter oss sammen med den globale kirke.

Vårt misjonsarbeid er en tjeneste i forvandlingen og forsoningens tegn.

Det blir stadig tydeligere at misjonsoppdraget i vår tid handler om å dele evangeliet i en religiøst mangfoldig og sekularisert verden. Misjon må bygges på kunnskap om og respekt for andres livstolkning og åndelige erfaringer.⁵²⁷

Den norske kirke understreker med andre ord en holistisk misjonsforståelse. Men hva betyr en slik misjonsforståelse for kirken i møte med jøder?

Internasjonalt økumenisk utblikk og ulike misjonsforståelser

Som tidligere nevnt har mange vestlige kirker og økumeniske organisasjoner tenkt gjennom sitt forhold til jødedom og jødisk-kristne relasjoner på nytt, særlig i løpet av de siste 30–40 årene. Mange av disse nytenkningene har mye til felles, men i synet på og omtalen av misjon blant jøder finnes det en del forskjeller. I det følgende presenterer vi en kort oversikt basert på posisjoner hos noen utvalgte aktører som Den norske kirke enten samarbeider eller er i kirkefellesskap med. Hensikten er ikke å gi en uttømmende fremstilling, men å presentere en typologi over ulike posisjoner.

525 <https://www.jus.uio.no/smr/english/about/id/oslocoalition/completed-projects/mission/resources/Recommended%20Ground%20Rules%20for%20Missionary%20Activities%20%28English%29>.

526 Se for eksempel ressursdokumentet «Misjon til forandring» (2013): <https://www.kirken.no/globalassets/bispedommer/tunberg/dokumenter/tema-misjon/misjonshefte.pdf> og KM sak 5/05: «En misjonerende kirke».

527 <https://kirken.no/nb-NO/SMM/om-misjon/> [Lest 18.01.2023].

Å ta avstand fra all form for misjon blant jøder

Paraplyorganisasjonen for de tyske protestantiske delstatskirkene, *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD), er trolig den protestantiske kirken som tydeligst har tatt eksplisitt avstand fra misjon blant jøder. Allerede i studiedokumentet *Christen und Juden III* fra år 2000 ble følgende slått fast:

På grunn av kallet til omvendelse som springer ut av Shoah, legger vi ut på en ny vei der vi på grunnleggende måter må endre våre vurderinger og handlemåter. Et viktig skritt på denne veien er innsikten som følger av en ny lesning av Det gamle og Det nye testamentet: Gud har ikke på noe tidspunkt opphevet pakten med Israel. Israel forblir Guds utvalgte folk, selv om det ikke har akseptert troen på Jesus som sin Messias. «Gud har ikke forkastet sitt folk» (Rom 11,1). Denne innsikten gjør at vi – sammen med apostelen Paulus – stoler på at Gud vil la sitt folk se fullbyrdelsen av hans frelse. Han trenger ikke vårt misjonsarbeid til det.⁵²⁸

I oppspillet til reformasjonsjubileet vedtok EKD-synoden i 2016 uttalelsen «... *he keeps faith forever.*» (*Psalms 146:6*). *Declaration concerning Christians and Jews*. Der slås følgende fast:

We confirm that the Church has not superseded the people of Israel as God's chosen people. God is faithful to his people. If we, as Christians, abide by the new covenant which God made in Jesus Christ, then we simultaneously declare that God's covenant with his people Israel is valid without qualification. ... From this, we conclude that: Irrespective of their mission in the world, Christians are not called to show Israel the way to God and his salvation. All efforts to induce Jews to change their religion contradict the confession of God's faithfulness and the continuing status of Israel as God's chosen people.⁵²⁹

Her slås det eksplisitt fast at kristne ikke skal drive misjon blant jøder, uavhengig av sine andre (misjons)oppdrag i verden. Til grunn for dette resonnementet ligger tanken om at Gud er trofast mot det jødiske folk og har en egen frelsesplan for dem. Kirken er kalt til å forkynne Jesus som Messias for folkeslagene, men altså ikke for jøder. Gud har sin egen pakt med dem, er argumentet. Dette kalles ofte for topaktsteologi og er noe vi vil kommentere mer på senere i kapitlet.

528 EKD, *Christen und Juden III* (2000), 166–167. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/christen_und_juden_1-III.pdf [Lest 05.01.2023]. Utvalgets oversettelse. Tysk originaltekst: «Wir lassen uns aufgrund des Bußrufs der Schoa auf einen neuen Weg des Urteilens und Handelns ein. Ein wichtiger Schritt dazu besteht in der Einsicht, die sich aufgrund eines neuen Lesens des Alten und Neuen Testaments ergibt: Gott hat Israels Bund zu keinem Zeitpunkt gekündigt. Israel bleibt Gottes erwähltes Volk, obwohl es den Glauben an Jesus als seinen Messias nicht angenommen hat. ‚Gott hat sein Volk nicht verstoßen‘ (Röm 11,1). Diese Einsicht lässt uns – mit dem Apostel Paulus – darauf vertrauen, Gott werde sein Volk die Vollendung seines Heils schauen lassen. Er bedarf dazu unseres missionarischen Wirkens nicht.»

529 EKD, «... *he keeps faith forever.*» (*Psalms 146:6*). *Declaration concerning Christians and Jews* (2016): <https://www.ekd.de/en/Declaration-concerning-Christians-and-Jews-263.htm> [Lest 05.01.2023].

Å ta avstand fra organisert og institusjonalisert misjon blant jøder

Den katolske kirke tar i dokumentet *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable”* (2015), som vi omtalte i kapittel 6, eksplisitt avstand fra en topaktstenkning og fastholder at Jesu frelsesverk er universelt og derfor også angår jøder.⁵³⁰ Likevel tar kirken avstand fra *organisert* misjonsvirksomhet blant jøder. Dokumentet løser dette tilsynelatende paradokset ved å skjelle mellom individuell og organisert forkynnelse:

It is easy to understand that the so-called ‘mission to the Jews’ is a very delicate and sensitive matter for Jews because, in their eyes, it involves the very existence of the Jewish people. This question also proves to be awkward for Christians, because for them the universal salvific significance of Jesus Christ and consequently the universal mission of the Church are of fundamental importance. The Church is therefore obliged to view evangelisation to Jews, who believe in the one God, in a different manner from that to people of other religions and world views. In concrete terms this means that the Catholic Church neither conducts nor supports any specific institutional mission work directed towards Jews. While there is a principled rejection of an institutional Jewish mission, Christians are nonetheless called to bear witness to their faith in Jesus Christ also to Jews, although they should do so in a humble and sensitive manner, acknowledging that Jews are bearers of God’s Word, and particularly in view of the great tragedy of the Shoah.⁵³¹

Dette skillet mellom individ og organisasjon/institusjon finner man også hos International Council of Christians and Jews (ICCJ), hvor altså både Mellomkirkelig råd og Det Mosaiske Trossamfund er medlemmer. I dokumentet *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* (2009) rettes en oppfordring til kristne om blant annet å utvikle teologiske forståelser som anerkjenner jødedommens distinkte integritet (punkt 3), blant annet gjennom «opposing organized efforts at the conversion of Jews».⁵³² Hva som ligger i uttrykket «organiserte forsøk på konvertering» er litt uklart, men det innebærer trolig et skille mellom, på den ene siden, enkeltmenneskers trosfrihet til å snakke om og dele sin tro med andre og, på den andre siden, organisasjoner/institusjoner som arbeider målrettet med å påvirke andre menneskers religiøse tilhørighet. I tillegg kan man spørre om hva som menes med «konvertering» (*conversion*). Forstås det som noe annet enn misjon? Eller er det en spesifikk del av misjonsarbeidet eller misjonsprosessen? Ordet «konvertering» eller «konversjon» betegner en overgang, et skifte av religiøs identitet. En konvertitt er eksempelvis en person som har skiftet tro og religiøs tilhørighet. Men ordet «misjon» forstås, som vi så ovenfor, ofte videre enn bare å gjelde skifte av tro eller religiøs tilhørighet.

530 The Vatican’s Dicastery for Promoting Christian Unity, *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable”* (Rom 11:29). A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of “Nostra aetate” (2015), § 35. <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html> [Lest 06.01.2023].

531 *“The Gifts and the Calling of God are Irrevocable”* (2015), § 40.

532 ICCJ, *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* (2009), punkt 3, s. 3: https://www.iccj.org/fileadmin/ICCJ/pdf-Dateien/A_Time_for_Recommitment_engl.pdf [Lest 04.01.2023].

Mot slutten av dette kapitlet vil vi se at de fleste av dagens jesustroende jøder bestemt avviser at de har konvertert fra «jødedommen» til «kristendommen» eller at de har skiftet religion. De forstår seg selv som jøder som har gjort det samme som Jesu jødiske disipler gjorde: De har møtt Jesus og kommet til tro på ham som Israels Messias.

Til forskjell fra Den katolske kirke anerkjenner ICCJ ikke misjon prinsipielt eller teologisk. Det er ikke så overraskende for en jødisk-kristen dialogorganisasjon. Men avgrensningen av fordømmelsen til å gjelde *organiserte* forsøk på *konvertering* kan leses både som en nyansering av misjonsbegrepet og som en menneskerettslig aksept av enkeltmenneskers trosfrihet til å fortelle om og dele sin tro med andre mennesker.

Å ha en uavklart posisjon om misjon blant jøder – Guds hemmelighet

I 2002 tilsluttet kirkemøtet i Svenska kyrkan seg dokumentet *Guds vägar*. Det er en innenkirkelig og teologisk betenkning om jødisk-kristne relasjoner. I spørsmålet om misjon fastholder dokumentet to prinsipper, nemlig at Gud holder fast på sin pakt med det jødiske folk, og at kirken bekjenner Jesus som den Messias Det gamle testamentets skrifter vitner om. Dokumentet inntar ikke et prinsipielt standpunkt for eller imot misjon blant jøder. Til det gir ikke Det nye testamentet noen entydige svar, hevdes det:

Nya testamentet ger inga entydiga svar på de frågor som här berörts [om frelse og misjon]. Dess framställning leder lätt til motsägelser om man drar ut de fulla konsekvenserna av olika textställen i ett försök att systematisera en teologi utan att se till de olika historiska situationer som de författades i. Samtliga dessa skrifter tillkom i en annan situation än den som utmanar oss i dag.⁵³³

I stedet pekes det på at spørsmålet om det jødiske folket og frelse er en del av Guds hemmelighet: «Djupast sett rymmer alla religioner något hemlighetsfullt, vars innersta väsen ingen kan utröna.»⁵³⁴ I stedet for å oppfordre til misjon peker dokumentet på at det er tillitsfull dialog og samarbeid som nå er den viktigste oppgaven i kristnes relasjoner til jøder – både for å lære mer om Guds hemmeligheter, og for å tjene verden:

En praktisk konsekvens är att kristna bör närma sig judar i samtal kring både det som förenar och det som skiljer våre traditioner åt. En djupare kännedom om judisk tro är dessutom ägnad att föra oss närmare Jesus själv och därmed den Gud som sluter eviga förbund och vars vägar ytterst sett förblir ogripbara för oss människor. ... Att skapa nya förutsättningar för samtal mellan människor av kristen och judisk tro är den utmaning som kyrkan nu står inför.⁵³⁵

533 Dokumentet ble utgitt på ny av Svenska kyrkan i 2023, og vi refererer til denne utgaven. Svenska kyrkan, *Guds vägar – judendom och kristendom. Ett samtalsdokument* (2023), 18: https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Guds%20vagar_FINAL.pdf [Lest 03.11.2023].

534 *Guds vägar*, 17.

535 *Guds vägar*, 24.

Å anerkjenne organisert misjon blant jøder, men oppfordre til sensitivitet

Den anglikanske kirkes «Faith and Order»-kommisjon utgav i 2019 dokumentet *God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations*. Der utpekes misjon og evangelisering som én av fire «critical issues» for jødisk-kristne relasjoner. Dokumentet oppfordrer til sensitivitet og ydmykhet med tanke på kirkens historie, men holder samtidig fast ved at det er kirkens kall å vitne om Jesus til alle folk, inkludert jøder.⁵³⁶

Den prinsipielle åpenheten for misjon, kombinert med oppfordringen til sensitivitet ligner en del på tenkningen i det ovenfornevnte katolske dokumentet, men til forskjell fra det tar dokumentet fra den anglikanske kirken ikke eksplisitt avstand fra organisert misjonsvirksomhet blant jøder. I stedet markerer det distanse til kritiske posisjoner som tar avstand fra misjonerende handlinger rettet mot jøder.⁵³⁷ Dokumentet kommuniserer også, i tråd med dette, en form for énpaktsforståelse:

In Christian teaching, God's covenant and election are always ordered towards Jesus Christ, the Son of God who became incarnate for the salvation of the world and who offers fullness of life to all, including Jewish people. The person of Jesus Christ cannot therefore but be a continuing subject for Christian-Jewish dialogue where the Church witnesses to a belief in the incarnation, with Jesus being 'the image of the invisible God' (Colossians 1.15) revealed in the Old Testament.⁵³⁸

Dokumentet omtaler interessant nok også den engelske, kirke-affilierte misjonsorganisasjonen The Church's Ministry Among Jewish People. Organisasjonen har skiftet navn flere ganger og het tidligere blant annet Church Missions to Jews og The Church's Mission to the Jews.⁵³⁹ Navneskiftet og endringen fra «misjon/sendelse til» til «tjeneste blant» reflekterer både den utvidede misjonstenkningen nevnt ovenfor og sensitiviteten som preger kristen-jødiske relasjoner.⁵⁴⁰ Dette gjenspeiler langt på vei også utviklingen i Den Norske Israelmisjon. Her kan man merke seg hva organisasjonen kaller seg på engelsk: The Norwegian Church Ministry to Israel (NCMI).

536 «The distinctive relationship of kinship and divergence between Christianity and Judaism should cause Christians to think carefully about mission and evangelism in the case of their Jewish neighbours. The Church participates in the mission of God by: 1. Proclaiming the good news of the kingdom; 2. Teaching, baptizing and nurturing new believers; 3. Responding to human need in loving service 4. Seeking to challenge unjust structures in society and 5. Striving to safeguard the integrity of creation. Called to bear witness to the saving love of God in Jesus Christ for all people, Jews as well as Gentiles, the Church remembers with gratitude that Jewish people stand in a unique relationship to the God of Israel who has drawn near to us in Christ. There is a particular responsibility to be attentive to the ways in which evangelism (associated with the first two of the 'marks' of mission as listed above) can be seen as threatening to Jews and ignorant of that unique relationship to God. Conscious of the participation of Christians over the centuries in stereotyping, persecution and violence directed against Jewish people, and how this contributed to the Holocaust, Christians today should be sensitive to Jewish fears. It is important that Christians are mindful that witness to God's grace involves helping to create the conditions for dialogue marked by respect and trust, and that they worship with Jewish people the one God revealed to the patriarchs and prophets and attested to in shared Scriptures, affirmed in the common use of the psalms through the centuries.» Church of England Faith and Order Commission, *God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations*: (Church House Publishing, 2019), 51.

537 «This [our position] is in some contrast with views that would appear wholly to exclude action motivated by the hope that Jewish people may come to know Christ.» *God's Unfailing Word*, 55.

538 *God's Unfailing Word*, 58.

539 Se kapittel 10 og avsnittet «Kristenionismens røtter: 1) Restorasjonisme» for mer om disse organisasjonene.

540 «These shifts in name reveal something of the questions around the nature of the Christian relationship with Jewish people where a task of ministry, being with, and among, seems to be a more appropriate approach than a mission to.» *God's Unfailing Word*, 60.

Den Norske Israelsmisjon (DNI) har et formalisert samarbeid med Den norske kirke gjennom Samarbeid menighet og misjon (SMM). I SMMs grunnlagsdokument fra 1993 finner vi følgende posisjon om misjon blant jøder:

Det hevdes stundom at det jødiske folk i kraft av Guds pakt med Abraham ikke behøver å anerkjenne Jesus som sin Messias. Det nye testamentet fastholder at det jødiske folk trenger ham like mye som alle andre og at det ville være illojalt mot Kristi vilje å fravike det nytestamentlige vitnesbyrd om å bringe evangeliet til «jøde først...».

Likevel hviler det et særskilt ansvar på menigheter, organisasjoner og enkeltkristne som har samkvem med jøder å gjøre opp med de negative sidene ved vår felles historie der jødiske minoriteter er blitt utsatt for kristne kulturere og kirkers anti-judaistiske maktspråk, ufølsomhet og overgrep. Møtet med jødene må derfor uttrykke oppriktig kjærlighet til og dyp solidaritet med det jødiske folk. I dette møtet arter misjonen seg først og fremst som et ydmykt vitnesbyrd om Jesus i samtalens form.⁵⁴¹

På denne måten ser vi at Den Norske Israelsmisjons misjonsposisjon i stor grad sammenfaller med posisjonen som artikuleres i den engelske kirkens dokument *God's Unfailing Word*: Et prinsipielt ja til kristen misjon blant jøder, men samtidig en oppfordring til sensitivitet og dialogisk fremferd. DNIs visjon og formål er at den «vil i ord og handling være med å bringe evangeliet om Jesus Messias tilbake til det jødiske folk».⁵⁴²

Ulike måter å tilnærme seg spørsmålet på

I det følgende opererer vi med tre innfallsvinkler når vi drøfter spørsmålet om misjon blant jøder: en historisk, en eksegetisk og en systematisk-teologisk.

Historiske perspektiver

Det er umulig å arbeide troverdig og ansvarlig med teologi uten å ta hensyn til historien og menneskelig erfaring. Dette gjelder generelt, men melder seg som en akutt erkjennelse i kirkens møte med jøder og jødedom. Det er umulig å tale om kristen teologi og tro i møte med jødisk teologi og tro uten at kirken tar inn over seg forakten for og volden mot jøder som vi finner i kirke- og teologihistorien, som blant annet er beskrevet i kapitlene 2 og 3. Hvis vi tar inn over oss kirkens historiske tenkemåter og praksiser overfor jøder, har vi kanskje lettere for å forstå Eliezer Berkovits' (1908–1992) ord fra boken *Faith after the Holocaust* (1973):

It would ... be foolhardy of the Jew not to look critically at a culture and a civilization that is responsible for so much Jewish suffering as is the Christian. Since the tree is to be judged by its fruits, the standards and values of this religion and civilization have become questionable. Christianity never really presented a serious spiritual challenge for the Jew. In view of the Christian performance through the ages, Christianity has never been as dead an option for the Jew as it is today.⁵⁴³

541 Samarbeidsrådet for menighet og misjon, «MENIGHET OG MISJON. Grunnlagsdokument for samarbeidet mellom Den norske kirke og misjonsorganisasjonene» (1993), 3–4.

542 <https://www.israelsmisjonen.no/om-oss/organisasjon/visjon>.

543 Eliezer Berkovits, *Faith after the Holocaust* (KTAV Publishing House, 1973), 20.

Som vi har beskrevet i tidligere kapitler, har kunnskapen om disse sidene av kirkens historie ikke vært godt nok erkjent og integrert i Den norske kirkes teologi og praksis, og et sentralt mål for utvalget er nettopp å øke bevisstheten om dette i Den norske kirke og blant norske teologer. Men like viktig som spørsmålet om vi kjenner godt nok til historien, er spørsmålet om hvilke teologiske lærdommer og konklusjoner vi trekker av den. Gitt historien, hvilke misjonsforståelser og -praksiser kan kirken stå inne for i møte med jøder – og for den saks skyld andre? Hvilke teologiske konsekvenser må trekkes på bakgrunn av det vi vet om kirkens historie med jøder, ut over at det forplikter den til en respektfull dialog og samtale?

En slik tilnærming berører også et annet prinsipielt og religionsteologisk spørsmål, nemlig: Hva med mennesker fra andre religiøse tradisjoner som har opplevd vold fra kristen teologi, kirker eller kristne styresmakter? Hvordan tar kirken høyde for historien og erfaringer knyttet til disse i den teologiske tenkningen om misjon? Muslimer er ett nærliggende eksempel. Selv om historien om forholdet mellom kristne og muslimer er annerledes enn historien om jøder og kristne, finnes det også århundrer med hat, fiendebilder og stereotypier av muslimer og islam i europeisk kirke- og teologihistorie.⁵⁴⁴

Postkoloniale teologer har de siste tiårene pekt på hvor sammenvevd kristen misjon og vestlig kolonialisme har vært og fortsatt er. Det har blant annet bidratt til den nevnte nytenkningen om misjon. Det postkoloniale perspektivet har styrket erkjennelsen av at tenkemåter, kunnskap og makt henger sammen, også i teologien. Hvem får tale og skrive, hvem får utvikle språket, hvem får definere teologiske sannheter og kanonisere tradisjon og lære? I norsk sammenheng har teologen Tore Johnsen (f. 1969) begynt et arbeid med det han omtaler som å avkolonisere norsk, luthersk teologi i lys av samiske erfaringer. Han viser hvordan noen kirkelige og teologiske tankemønstre om blant annet hierarki og natursyn har medvirket til, og legitimert, vold mot samer.⁵⁴⁵ Johnsens oppfordring begrenser seg imidlertid ikke til å foreslå respektfull og likeverdig dialog mellom representanter for tradisjonell lutherdom og samisk åndelighet. Han viser at teologiske tankemønstre og fortolkninger springer ut av historiske og politiske kontekster og derfor også hviler på ideologiske og kulturelle premisser. Dominante fortolkningstradisjoner bør ikke stå uutfordret. Slike erkjennelser presser frem kritiske spørsmål som: Hva holder vi for sant i dag? Hva må vi tenke nytt om? Hvilke premisser har fått prege tenkningen vår, og hvilke skal vi legge til grunn for videre tenkning og praksis?

En erkjennelse av kirkens vold og medvirkning til vold mot jøder i historien har nok gjort at mange kirker og misjonsselskaper har revurdert sin holdning til misjon blant jøder, slik blant annet den innledende typologien i dette kapitlet viser. Særlig de tyske kirkenes kategoriske avstandtagen fra all kristen misjon blant jøder kan forstås som en respons på og en teologisk selvkorrigerings i lys av Holocaust. Stilt overfor vår historie, har vi ikke noe annet valg, er et resonnement man rett som det er hører fra tyskere. Men da kan man også spørre: Hvor langt rekker dette resonnementet? Er det noen europeiske kirker som ikke bærer på skyld i møte med jøder i historien?

544 Se f.eks. Sven Thore Kloster, «Hvor kommer vi fra og hvor skal vi hen? Om kristent hat mot jøder og muslimer» i *Dialogteologi på norsk*, redigert av Beate Fagerli, Anne Hege Grung, Sven Thore Kloster og Line Marie Onsrud (Verbum Akademisk, 2016).

545 Tore Johnsen, *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic. Indigenous Theology beyond Hierarchical Worldmaking* (Lexington Books, 2022).

Men som den nevnte typologien viser, finnes det også de som erkjenner kirkens historiske skyld i møte med jøder, men som konkluderer annerledes i spørsmålet om misjon i dag. Tanken er da at kirken, til tross for sin mørke historie, fortsatt har en grunnleggende teologisk forpliktelse til å drive misjon blant jøder. Den Norske Israelmisjon resonnerer på denne måten i sin prinsipperklæring fra 2004:

En innvending mot at hedningekristne skal forkynne evangeliet for jøder, er knyttet til kirkens delaktighet og medansvar for grusomheter mot jødene gjennom historien. Det er ikke tvil om at det er mange skamletter i kirkens historie når det gjelder forholdet til jødene, også knyttet til misjonsvirksomhet blant dem. Refleksjon over kirkens medansvar for jødeforfølgelse har etter 1945 ført til at mange kirker ikke lenger vil forkynne evangeliet for jøder. Det er åpenbart at historien kan vanskeliggjøre misjon og vitnetjeneste blant jøder. Men kirkens tidligere synder må ikke føre til at man begår en ny, alvorlig synd ved å hindre at jødene får høre evangeliet.⁵⁴⁶

Uavhengig av hvordan man stiller seg til spørsmålet om misjon blant jøder, vil utvalget problematisere formuleringen «ny, alvorlig synd». Denne formuleringen impliserer en sammenligning av det å ta avstand fra misjon blant jøder med kirkens historiske vold overfor jøder, noe som både er lite sakssvarende og en uakseptabel bagatellisering av historien. Heller ikke begrepet «hindre» oppleves som sakssvarende, da det ikke skjelner mellom organisert og uorganisert misjonsvirksomhet. Utvalget kjenner ikke til at kirker som er imot eller skeptiske til organisert misjonsvirksomhet blant jøder, mener det er legitimt å hindre noen i å dele sin tro med jøder på en respektfull måte.

Eksegetiske perspektiver

I møte med Det nye testamentet er det slående at evangeliets universalitet understrekes i så mange av tekstene: Jesus Kristus er frelser for alle mennesker.⁵⁴⁷ Spørsmålet er imidlertid om en historisk tilnærming til tekstene vil avdekke noen viktige nyanser og distinksjoner. Både i evangeliens beskrivelse av Jesu virke, som i all hovedsak utfolder seg i Galilea og Judea, og de første kapitlene i Apostlenes gjerninger, som skildrer urkirken i Jerusalem, er naturligvis de fleste som forkynnelse og undervisning rettet seg mot, jøder. Noen forskere mener at et slikt historisk utgangspunkt ikke nødvendigvis betyr at kirken fremdeles drev misjon overfor jøder da disse nytestamentlige tekstene ble skrevet. Som vi skal se i det følgende, har forskere som mener at visse miljøer i den tidlige kirken avstod fra misjon overfor jøder, hevdet at denne praksis ble gitt enten en negativ erstatningsteologisk begrunnelse eller en positiv begrunnelse med at det jødiske folk allerede er omsluttet av Guds frelsesløfter.

Vi starter med det første – den erstatningsteologiske fortolkningen: Det er særlig Matteusevangeliet som har blitt tolket som en radikal forfekter av en eksklusiv hedningemisjon.⁵⁴⁸ Forskere som har gjort det, har da lest den avsluttende misjonsbefalingen, «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler» (28,19), som kontrast til og vendepunkt overfor Jesu og hans disiplers sendelse kun til de bortkomne

546 Den Norske Israelmisjon, *Det jødiske folk, evangeliet og løftene. En prinsipperklæring om kirkens forhold til det jødiske folk og om dette folkets plass i Guds frelseshistorie* (Den Norske Israelmisjon, 2004) 9. I nettversjonen av prinsipperklæringen er dette sitatet å finne på s. 10. <https://www.israelmisjonen.no/wp-content/uploads/2024/03/PRINSIPPERKLAERINGenfebr2004A4.pdf> [Lest 13.01.2023].

547 Bl.a. Joh 14,6; Apg 4,12; Rom 10,9; 1 Tim 2,5f; 1 Joh 2,1f.

548 Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge University Press, 1995).

sauene i Israels hus tidligere i evangeliet (10,5f; 15,24). Ifølge en slik tolkning av Matteusevangeliet har omslaget fra Israel- til hedningemisjon sin årsak i at Israel på grunn av sin ulydighet mot Jesu kall har falt under Guds dom (11,20–24; 21,43; 22,7f; 23,34–39) og selv beseget sin forkastelse ved å påføre seg en definitiv selvførdømmelse fremfor Pilatus' domstol med ordene «La blodet hans komme over oss og våre barn» (27,25). Etter at Israel på denne måten angivelig skal ha forspilt sin utvelgelse, inviterer Jesus etter sin oppstandelse disiplene til et møte på et fjell i «hedningenes Galilea» (jf. 4,15), og gir dem oppdraget med å gjøre alle ikke-jødiske folkeslag til disipler.

Denne radikale erstatningsteologiske tolkningen av Matteusevangeliet har blitt utfordret i de siste tiårs forskning. Noen forskere ser på Matteusevangeliet som en rent jødisk tekst, primært opptatt av frelse for «de bortkomne sauene i Israel», ført vill av sine ledere, som nå står under Guds dom.⁵⁴⁹ Andre forskere, som holder fast på at Matteusevangeliet er en tidligkristen tekst, vektlegger den samme skjelningen mellom folk flest og de religiøse lederne: Mens lederne fra begynnelsen er avvisende til Jesu kall til omvendelse, skildres folkemengdene som positive og forventningsfulle (se bl.a. 7,28f; 12,15.23; 14,13f; 15,30f). Det er først etter arrestasjonen av Jesus at Matteus, med bruk av samme greske term, *ochlos* (sg.)/*ochloi* (pl.), lar «folkemengden», som nå spesifikt refererer til lokalbefolkningen i Jerusalem, slutte seg til de jødiske religiøse lederne i fordømmelsen av Jesus og kravet om at han må henrettes (se 26,47.55; 27,15.20.24). På denne bakgrunn kan de ovenfornevnte domsutsagnene ikke gjelde Israel som helhet, er da resonnementet.⁵⁵⁰ Dermed er Jesu befaling om å gå og gjøre alle folkeslag til disipler ingen erstatning for sendelsen til Israel, men en utvidelse til også å omfatte alle andre folk.⁵⁵¹

I de siste årene har det vokst frem en ny forskningsretning som gjerne omtales som «Paulus innenfor jødedommen», der et nei til misjon overfor jøder ikke gis en negativ, erstatningsteologisk begrunnelse, men tvert imot en positiv begrunnelse med henvisning til Guds bestående utvelgelse av og pakt med Israel.⁵⁵² Denne forskningsretningen oppfatter Paulus' forståelse av seg selv som «hedningenes apostel»⁵⁵³ som eksklusiv: Misjonens målgruppe var utelukkende ikke-jøder. Gud har to veier til frelse, én for Israel og en annen for hedningene, og denne todelingen kommer f.eks. til uttrykk i Gal 2,7: «Det er betrodd meg å forkynne evangeliet for de uomskårne, slik det er betrodd Peter å forkynne for de omskårne» (se også Gal 2,9). Her er det ikke bare tale om en praktisk arbeidsfordeling mellom

549 David Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (T & T Clark, 1998); Anders Runesson, *Divine Wrath and Salvation in Matthew: The Narrative World of the First Gospel* (Fortress Press, 2016).

550 Matthias Konradt, *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew* (Baylor University Press, 2014).

551 Hans Kvalbein, «Has Matthew abandoned the Jews?» i *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, redigert av Jostein Ådna og Hans Kvalbein (Mohr Siebeck, 2000), 45–62; Oskar Skarsaune, «Jesus and the Jewish People according to Luke, Matthew and Justin», i *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism: Seventh International Conference Helsinki 2003*, redigert av Kai Kjær-Hansen (LCJE, 2003), 107–115; Jostein Ådna, «The Mission to Israel and the Nations: The Understanding of Mission in the Gospel of Matthew Reconsidered», i *The Church and Its Mission in the New Testament and Early Christianity. Essays in Memory of Hans Kvalbein*, redigert av David E. Aune og Reidar Hvalvik (Mohr Siebeck, 2018), 45–61.

552 Matthew Thiessen, *Paul and the Gentile Problem* (Oxford University Press, 2016); Paula Fredriksen, *Paul: The Pagans' Apostle* (Yale University Press, 2017). For en norskspråklig presentasjon av «Paulus innenfor jødedommen» se Karl Olav Sandnes, *Var Paulus kristen? Har kirken forstått hans tro og teologi?* (Efrem, 2021), 54–70.

553 Rom 11,13, sml. Gal 1,15f; Rom 1,5.

to apostler, men to ulike strategier, som har sitt grunnlag i at Gud ønsker å føre sitt eiendomsfolk Israel på den ene siden og alle mennesker tilhørende de andre folkeslagene på den andre siden frem til frelse på ulike måter.

Ut fra denne forståelsen opererer Peter innenfor samtidens mangfoldige jødedom som talsperson for den messianske reformbevegelsen som Jesus hadde grunnlagt. Jesus-etterfølgerne trodde at de siste tider var kommet, og i likhet med andre jødiske grupperinger tolket de profettekster om at folkeslagene en dag skal vende seg til Israels Gud,⁵⁵⁴ som noe som skulle skje i de siste tider. Hva Paulus ifølge denne forskningsretningen erkjente gjennom Damaskushendelsen,⁵⁵⁵ var at det ikke var nok å vente på at hedningene av seg selv skulle strømme til Sion og søke Gud. I stedet hadde Gud nå åpenbart sin Sønn for Paulus for at han skulle forkynne evangeliet om ham for folkeslagene. Paulus' teologi er en utleggelse av hva det innebærer at hedningene i endetiden gjennom Kristus får del i løftene til Abraham og blir hans barn.⁵⁵⁶ De godkjennes som rettferdiggjorte av tro, skal ikke omskjæres og har «Kristi lov» (Gal 6,2) som sin ledestjerne. Jødene skal derimot fortsette å følge sin lov. Hvorvidt frelse blir jødene til del på grunnlag av utvelgelsen og Sinai-pakten alene, eller om frelsen for Israel på et eller annet vis er koblet til Kristi eskatologiske gjerning (jf. Rom 11,25–29), råder det uenighet om blant talspersonene for «Paulus innenfor jødedommen».⁵⁵⁷

Etter en lang tolkningshistorie der Paulus har blitt lest som at han bryter fundamentalt med jødedommen som en lovisk fortjenestereligion, representerer «Paulus innenfor jødedommen» et prisverdig, tankevekkende korrektiv. Men selv om denne forskningsretningen fremhever at Paulus hører hjemme innenfor jødedommen i sin samtid, konstruerer den like fullt forholdet mellom Guds to «veier», én for Israel og én for folkeslagene, slik at Paulus og hans misjon paradoksalt nok fremstår som løsrevet og isolert fra (andre) jøder. Kritikken dreier seg også om at den historiske rekonstruksjonen til «Paulus innenfor jødedommen» synes å avvike fra hvordan både Apostlenes gjerninger og Paulus' egne brev beskriver hans virke som rettet mot både jøder og hedninger.⁵⁵⁸

Også andre Paulus-forskere, som ikke regner seg som tilhørende «Paulus innenfor jødedommen», ser det slik at fellesskapet av jesustroende står i forlengelsen av Guds historie med Israel. De mener at denne frelseshistoriske kontinuiteten hos Paulus kommer spesielt godt til uttrykk når han omtaler sin fortid som forfølger

554 Bl.a. Jes 2,2–3; 45,22–23; Mi 4,1–2; Sak 8,20–23.

555 Apg 9,1–22; 22,4–16; 26,12–18; Gal 1,13–16.

556 1 Mos 12,1–3; Gal 3,7f.14.

557 Runesson, *Judaism for Gentiles*, 33 n. 51, navngir forskere som mener at Paulus står for en topaktsteologi, der han angivelig opererer med «two salvific trajectories, one for Christ-followers and another for Jews who have declined the Christ offer ... (e.g., Lloyd Gaston, John G. Gager, Pamela Eisenbaum)». De fleste «Paulus innenfor jødedommen»-talspersoner, inklusive Runesson selv, avviser en slik topaktsforståelse (se også s. 218f). Angående hvorfor Paulus tok avstand fra misjon til jødene, skriver Runesson: «Not because he had given up on their salvation, ... but precisely because Paul was convinced that the status of Israel as he found it in his own days, with most Jews not joining the Jesus movement, was the work of the God of Israel; that it was part of this god's plan to bring both them *and* the nations to ultimate salvation. A mission to Jews, then, would seem to contradict God's plan for the present, and, indeed, undermine Paul's own work bringing the number of the gentiles destined for salvation to its full ([Rom] 11:25)» (221–222).

558 For en kritisk vurdering av «Paulus innenfor jødedommen» se Sandnes, *Var Paulus kristen?*, 81–97.

med at han hadde forfulgt «Guds kirke».⁵⁵⁹ Også med betegnelsene «Guds folk» og «Guds tempel»⁵⁶⁰ for kirken, og med et oliventre som metafor for kirken,⁵⁶¹ uttrykker Paulus forbindelsen til Israel. I avsnittet Rom 15,8–12 viser apostelen at Kristi tjeneste gjaldt både jøder og ikke-jøder: «Kristus ble en tjener for de omskårne for å vise at Gud taler sant, og for å stadfeste løftene til fedrene, men også for at hedningefolkene skal ære Gud for hans barmhjertighet» (v. 8.9a).⁵⁶² Dette svarer til at Israels Gud er den ene sanne Gud både for jøder og ikke-jøder: «For Gud er én, han som rettferdiggjør omskårne av tro og uomskårne ved samme tro» (Rom 3,30). Når det gjelder hvilke missiologiske konsekvenser Paulus trakk av disse synspunktene, råder det uenighet mellom tilhengerne av «Paulus innenfor jødedommen» og andre Paulus-forskere.

Ifølge kritikerne av «Paulus innenfor jødedommen» innebar Paulus' misjonsforståelse at budskapet om Jesus som Messias og Guds Sønn skal forkynnes til både jøder og hedninger: «Ordet om korset» skal proklameres til både jøder og hedninger (1 Kor 1,18–25), og evangeliet «er en Guds kraft til frelse for hver den som tror, jøde først og så greker» (Rom 1,16).⁵⁶³ Det understrekes at selv om Paulus ivaretok sitt kall til å forkynne Kristus for folkeslagene på en målbevisst måte, utelukket ikke dette at han også hadde jødiske medarbeidere, henvendte seg til jøder i sin forkynnelse (1 Kor 9,20), bad til Gud om deres frelse (Rom 10,1) og grunnla menigheter der Kristus-troende jøder og hedninger levde sammen. I Rom 11,13f begrunner Paulus sin tjeneste som hedningenes apostel med den virkning den forhåpentligvis vil ha på jøder: «(Jeg) setter min tjeneste høyt, i håp om å kunne egge mitt eget folk til misunnelse og frelse noen av dem.» I Rom 15,16 omtaler Paulus forkynnelsen av evangeliet blant folkeslagene som sin

559 Gal 1,13; 1 Kor 15,9, sml. Fil 3,6. Den greske termen som her benyttes, *ekklēsia*, er overtatt fra den greske oversettelsen av Det gamle testamentet, Septuaginta, der ordet gjengir det hebraiske *qāhāl*. Dette ordet er brukt om forsamlingen av israelittene ved Sinai, som Gud kalte sammen og gav i oppdrag å ta vare på loven (se bl.a. 5 Mos 4,22; 10,4; 23,1ff). *Qāhāl/ekklēsia* benyttes også om en gruppe eller kontingent av mennesker kalt sammen ved spesielle anledninger eller for å ivareta spesielle formål, som f.eks. i en krigssituasjon (Dom 20,2; 1 Sam 17,47). Det kan ikke utelukkes at også det hebraiske ordet *ēdā*, «forsamling, menighet», kan ligge til grunn for *ekklēsia* i NT selv om denne termen i Septuaginta fortrinnsvis oversettes med *synagōgē* (bl.a. 2 Mos 12,3,6; 3 Mos 16,5,17; Sal 111,1). Ved hjelp av selvbetegnelsen *ekklēsia* uttrykte de første kristne at de så på seg selv som kjernen i eller fortroppen for endetidens Israel, lovet og varslet i Israels hellige skrifter. Oversettelsen av *ekklēsia* med «kirke/menighet» er innarbeidet og kan fastholdes, men det er naturligvis viktig å være seg bevisst faren for anakronistiske tolkninger av NT-tekstene. Til denne problematikken se Runesson, *Judaism for Gentiles*, 130–135.

560 Rom 9,25f; 1 Kor 3,16f og 2 Kor 6,16.

561 Rom 11,16–24. I GT er oliventreet en metafor for Israel (sml. Jer 11,16; Hos 14,6f). I Paulus' applikasjon representerer Kristus-troende jøder de naturlige greinene på treet, mens de hedningekristne er ville oljekvister som er blitt podet inn blant greinene og nå får sevje fra oljetreets rot sammen med de naturlige greinene.

562 Foreningen av jøder og hedninger i lovprisningen av Gud, som Kristi tjeneste har muliggjort, finner Paulus bevitnet i de hellige skriftene, og han siterer i v. 9b–12 fra Sal 18,50/2 Sam 22,50; 5 Mos 32,43; Sal 117,1; Jes 11,10.

563 At Paulus anser evangeliet om Kristus som frelsesbudskap for både jøder og hedninger, har lenge vært den dominerende forståelsen blant nytestamentlere og er reflektert i de fleste fremstillinger av Paulus' teologi, som f.eks. Karl Olav Sandnes, *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi* (Luther forlag, 1996) og James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (T & T Clark, 1998). For spørsmål om Paulus' syn på Guds vei til frelse for jøder og hedninger anses Galaterbrevet og Romerbrevet som særlig viktige, og i boken *Var Paulus kristen?* drøfter Karl Olav Sandnes, på bakgrunn av nye måter å lese Paulus på, deriblant «Paulus innenfor jødedommen», forståelsen av Gal og Rom på s. 121–204. For at jøder skal ha delaktighet i endetidens gudsfolk, er det ikke tilstrekkelig at de bare beholder sin etniske identitet som jøder, men de må få del i en ny identitet, som Paulus omtaler som å være «i Kristus», og denne identiteten deler de med jesustroende hedninger (bl.a. Rom 8,1; 2 Kor 5,17; Gal 3,28). Om dette skriver Sandnes: «Gal 3,28 forutsetter at både jøder og hedninger blir døpt (se v. 27), og slik får en 'i Kristus'-identitet. Argumentasjonen i denne delen av Galaterbrevet forutsetter at alle er døpt, også jødene, slik det sies tydelig også i 1 Kor 12,13 ... Også jødene får sin 'i Kristus'-identitet gjennom dåpen» (s. 213). At «Guds kirke» (jf. n. 559) er det nye «hjemmet» som jesustroende jøder og hedninger har felles, og som utgjør deres nye primære tilhørighet fremfor de etniske identitetene, fremgår tydelig av 1 Kor 10,32: «La verken jøder, grekere eller Guds kirke få noe å utsette på dere!»

prestedtjeneste og folkeslagene som et offer Gud gjerne tar imot, og når «hedningene er kommet inn i fullt tall» (Rom 11,25) – noe altså Paulus' hedningemisjon bidrar til – skal også «hele Israel bli frelst» (v. 26).⁵⁶⁴

Som det fremgår av det ovenstående, råder det uenighet blant bibelforskerne om den tidligkristne misjonspraksis overfor jøder og i tolkningen av tekster i Det nye testamente som omhandler misjon. Uavhengig av hvordan de nytestamentlige tekstene leses og fortolkes, er utvalgets medlemmer imidlertid enige om at de ble til i en tid da «kristendom» og «jødedom» ikke eksisterte slik vi kjenner disse tradisjonene i dag (jf. redegjørelsen for dette i kapittel 6), og at dette har konsekvenser for hvordan vi fortolker tekstene i dag. All tale om «konvertering» og overgang til en annen religion med referanse til de nytestamentlige skriftene blir dermed en anakronisme. Går vi tilbake til de nytestamentlige tekstene, kan vi konstatere at de fleste av dem ble skrevet av jødiske forfattere, som skrev ut fra en intern jødisk minoritetsposisjon og naturlig nok ikke visste at maktforholdet mellom de jesustroende hedningene og jøder generelt skulle komme til å bli radikalt endret.

Uenigheten i spørsmålet om misjon blant jøder beror på flere forhold. Blant annet skyldes det uenighet om hvordan man skal forstå de bibelske tekstene historisk og eksegetisk. Men det skyldes også uenighet i forståelsen av hva tekstene kan brukes til i teologisk tenkning i dag, når så mange av premissene, spørsmålene og kategoriene som ligger til grunn for dem, er endret. Og det bringer oss over i mer systematisk-teologiske refleksjoner.

Systematisk-teologiske perspektiver

Hvordan man skal forstå misjon blant jøder og forholdet mellom jødedom og kristendom, kan ikke bare bestemmes ut fra en eksegetisk lesning av bibeltekstene. Hvordan vi forholder oss til bibeltekstene, handler også om hvilken sammenheng de har oppstått i, hvordan de er blitt brukt historisk, og hvordan og på hvilke vilkår de kan brukes i dag. Tekstenes brukssammenheng er like viktig som hva de sier på egne premisser.

Vi mener også at en del systematiske og samtidsteologiske tilnærminger har hatt en for snever innfallsvinkel i forsøkene på å forstå forholdet mellom jødedom og kristendom. Det er for eksempel også grunn til å se på forholdet i lys av andre bestemmelser enn bare hvorvidt man oppfatter Jesus som Messias eller ikke. Dessuten, å se forholdet utelukkende med utgangspunkt i begrepet pakt, kan bidra til å begrense mulighetene til å formulere den dynamiske relasjonen mellom jødedom og kristendom. Som vi snart skal komme tilbake til, er det store forskjeller på hvordan man forstår og anvender begrepet «pakt».

564 Ifølge oliventreignelsen tidligere i kapitlet ble de naturlige greinene, som bilde på jødene, brukket av fra treet på grunn av vantro (v. 20a), og hvis de ikke holder fast på sin vantro, vil de i likhet med de troende ville greinene (hedningene) bli podet inn igjen (v. 23, sml. v. 20b). Mange eksegeter mener at frelsen for hele Israel, som v. 26 varsler, derfor ikke kan forstås løsrevet fra troen på Jesus som «redningsmannen» fra Sion, som i sin tilbakekomst «skal ta bort gudløsheten fra Jakob».

Selv om det, sett fra kristen side, er porøse relasjoner mellom kristendom og jødedom og vanskelig å trekke absolutte skiller mellom dem, betyr ikke dette at det ikke er forskjell på jødedom og kristendom. Spørsmålet om hva som utgjør forskjellen mellom jødedom og kristendom, handler ikke primært om hvilken Gud man tror på. Mer avgjørende er, fra kristen side, forståelsen av hvilken rolle Jesus har i forhold til Gud. Som nevnt ser kristne på Jesus som Guds Messias, en bestemmelse som riktignok alltid vil trenge ytterligere presisering, mens jøder ikke gjør det. Denne forskjellen trenger likevel ikke å være den eneste og avgjørende komponenten når forholdet mellom disse tradisjonene skal formuleres. En ensidig forståelse av og fokus på den kristne tradisjonens kristologiske elementer kan bidra til å tilsløre at det finnes en rekke temaer som jøder og kristne kan føre dialog om. Det gjelder alt fra forståelsen av Gud, loven, frelse, rettferdighet, menneskeverd, skaperverk og Guds vilje for alle mennesker. Derfor vil en ensidig fokusering på forståelsen av Jesus som veien til frelse lett kunne underslå muligheten for å utvikle en felles forståelse av innholdet i hans forkynnelse og vitnesbyrd om Gud. Eller som den jødiske forfatteren Shalom Ben-Chorin (1913–1999) har sagt det: «Jesu tro forener oss, troen på Jesus [som Messias] skiller oss.»⁵⁶⁵ Det er derfor viktig at forholdet mellom kristne og jøder ikke utelukkende er bestemt av hvordan kristne utviklet sin forståelse av Jesus i tiden etter hans virke, men at den også tar utgangspunkt i og fokuserer på hvordan vitnesbyrdet om Jesu virke kommer til uttrykk i evangelietekstene.

En følge av dette er at jøder og kristne kan finne sammen i en rekke praksiser som kan bidra til en gjensidig utdypning av hva deres tro innebærer. Det betyr ikke at man trenger å ha det samme utgangspunkt for disse praksisene eller den samme forståelsen av hva de innebærer.

Bønn er et eksempel på en praksis som både er felles og utfordrende. Gitt det som er sagt ovenfor, er det fra et kristent synspunkt rimelig å si at kristne og jøder ber til den samme Gud. Bønnen Jesus lærte sine disipler, var en bønn til jødernes Gud. Derfor vil det, fra kristen side, også være mulig å tenke seg at jøder og muslimer kan be denne, eller mange andre bønner, sammen. Men det betyr ikke at alle som hører til disse tradisjonene, vil kunne gjøre det sammen med medlemmer av en annen tradisjon. Det vil være avhengig av i hvilken brukskontekst bønnepraksisen utfoldes. Noen ganger vil det å avstå fra å be sammen med mennesker fra andre tradisjoner være bestemt av behovet for å markere forskjell, avstand og/eller respekt. Andre ganger kan det å be sammen være uttrykk for ønsket om å manifestere fellesskap og solidaritet.⁵⁶⁶

Hvis vi på denne bakgrunn spør hva misjon er, og forstår det som invitasjon til fellesskap med mennesker som gjenkjenner sin Gud i den Gud som Jesus forkynte, vil misjon blant jøder ikke måtte forstås som invitasjon til en annen tro. Det vil mer være snakk om å se sin egen tradisjon med andre øyne. Hvis kristen misjon handler om invitasjon til fellesskap, vil det også innebære at man er interessert i å skape dette ved å anerkjenne det som er felles, og ikke bare invitere inn i noe som den andre opplever som fremmed fra sitt eget. Misjon handler om å ville dele kvaliteter

565 Shalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977), 11.

566 For en utfyllende drøfting av spørsmålet om felles bønn, se kap.3 i ressursheftet fra Teologisk nemnd under Mellomkirkelig råd. *Troende møter troende. Et studiehefte om religionsmøtet* (Den norske kirke, 2007). https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2015/dokumenter/troende_moeter_troende_2007.pdf [Lest 13.03.2024].

og goder. Det kan gjøres uten at man avviser at slike også finnes i andre tradisjoner enn ens egen. Ut fra dette er misjon en form for gjestfrihet som det er mulig å si både ja og nei til. Kristen misjon kan være å invitere jøder til felleskap, men jøder har selvsagt rett til å si nei. Dette har en viktig konsekvens: Definisjonsmakten når det gjelder tilhørighet, er hos den som blir invitert. Med andre ord: det er ikke opp til kirken å definere jøder verken inn i eller utenfor det kristne fellesskapet. Misjon i møte med jøder handler derfor ikke om konvertering, men om gjenkjennelse, utvidelse og nye perspektiver i forhold til sitt eget og kan gjerne være en dialogisk toveispraksis.

Ulike paktsteologier

Når dette er sagt, erkjenner utvalget også betydningen av at begrepet «pakt» har stått og står sentralt i mange teologiske diskusjoner om forholdet mellom kristendom og jødedom. Som vi har sett i de ulike posisjonene innledningsvis i dette kapitlet, får de ulike «paktsteologiene» stor betydning. Svenska kyrkans dokument *Guds vägar* legger stor vekt på paktstenkning og trekker opp tre hovedposisjoner i forståelsen av begrepet.⁵⁶⁷ Vi gjentar dem her:

A) Under overskriften «**De parallelle paktene**» beskrives en form for topaktsteologi: I denne modellen finnes to parallelle veier til frelse, én for jøder og én for kristne. For jøder gjelder Sinaipakten, mens kristne får del i pakten med Gud gjennom troen på Jesus. Denne modellen er forankret i tanken om at Guds løfter står fast, og at Gud ikke opphever sine pakter. I Sinaipakten knytter Gud seg til israelsfolket til evig tid, og det løftet står fast selv om Gud også inviterer ikke-jøder inn i sitt paktsfellesskap gjennom Jesus. Modellen rommer, ifølge *Guds vägar*, et toleranseideal, som har stor gjenklang og aksept i dagens kultur og verdisyn. Dokumentet mener også at modellen korresponderer godt med et tradisjonelt jødisk syn på forholdet mellom det jødiske folk og andre folk: Jødene er utvalgt av Gud som «et lys for folkeslagene», hvor Guds pakt med Noah også rommer en vei til rettferdighet og frelse for alle folk. Det som kreves, er, ifølge jødisk teologi, en positiv relasjon til Gud, medmennesker og skaperverket. På den andre siden påpeker *Guds vägar* at modellen utfordrer tradisjonell kristologi og med det også kristne selvforståelser, særlig når nytestamentlige tekster om Kristi universelle rolle tones ned. Som nevnt tidligere tar Den katolske kirke eksplisitt avstand fra en slik topaktstenkning, med begrunnelse i at Gud *ikke* har opphevet pakten sin med det jødiske folk:

Since God has never revoked his covenant with his people Israel, there cannot be different paths or approaches to God's salvation. The theory that there may be two different paths to salvation, the Jewish path without Christ and the path with the Christ, whom Christians believe is Jesus of Nazareth, would in fact endanger the foundations of Christian faith. Confessing the universal and therefore also exclusive mediation of salvation through Jesus Christ belongs to the core of Christian faith.⁵⁶⁸

⁵⁶⁷ *Guds vägar*, 13–16.

⁵⁶⁸ "The Gifts and the Calling of God are Irrevocable" (2015), § 35.

B) «**Veiene som møtes ved tidens slutt**» er overskriften på den andre modellen som presenteres i det svenske dokumentet. Denne tar på sett og vis hensyn til den prinsipielle innvendingen mot topaktstenkningen ved å henvise spørsmålet om jøders frelse til eskatologien (læren om de siste tider). Tanken er at Gud skal vise jøder hvem Messias er i de siste tider (Rom 11). Frem til da er jøder og kristne forenet i troen på Messias, men på hver sin måte: For de kristne har han kommet i Jesus, og for jødene skal han komme ved tidens slutt. I denne modellen reduseres ikke Jesu unike posisjon, samtidig som Guds løfter og pakt med det jødiske folk heller ikke reduseres eller trekkes i tvil. En innvending mot denne modellen i det svenske dokumentet er at den ikke tar inn over seg jødiske perspektiver og respekterer i liten grad jødisk tro ut fra jødiske premisser.

C) Den siste modellen det vises til, omtales som den **erstatningsteologiske**. Utvalget er som sagt uenig i at en énpaktsteologi som åpner opp for misjon blant jøder (i vår tid) nødvendigvis kvalifiserer som erstatningsteologi. Som vi redegjorde for i kapittel 6, kan det diskuteres hvor fruktbart det er å kalle «milde» former for erstatningsteologi for nettopp erstatningsteologi. Man kan betone forskjeller mellom de to tradisjonene eller ønske å dele budskapet om Jesus uten å mene at Gud har snudd seg bort fra sitt folk eller opphevet Sinaipakten. På den andre siden kan det også virke skjerpene for den teologiske tenkningen nettopp å vurdere formuleringer om brudd og forskjell, og i vår sammenheng om misjon, i lys av erstatningsteologiens språk og tankefigurer. Hvilke premisser ligger egentlig under misjonstenkningen, hva slags teologi og tankefigurer er den egentlig basert på? Ligger det en nedvurdering av jødedom i måten vi tenker på, for eksempel at jøder har tatt feil av hvem Gud er? Kan vi tenke at jødisk tro har teologisk egenverdi, også fra et kristent ståsted?

I møte med (harde) erstatningsteologiske tankemønstre understreker det svenske dokumentet at troen på den nye pakt og på Guds nye løfter *ikke* innebærer at Gud opphever pakten med eller løftene til det jødiske folk:

Vi grundar denna ståndpunkt på följande sätt att förstå Bibeln: Gud är i hela Bibeln den Gud som sluter förbund. Begreppet förbund är närmast uttryck för en väsensegenskap hos Gud – Abrahams, Isaks och Jakobs Gud. Guds vilja till gemenskap och förening kommer till uttryck redan i Noaförbundet, i vilket hela människosläktet och allt skapat inneslutes och välsignas. I Abrahamsförbundet välsignas Abraham och det folk, som utgår från honom. I Sinaiförbundet knyts Israels folk samman med Gud "till evig tid". Jesus Kristus instiftar ett förbund som uttryckligen öppnar sig för alla folk och stammar. Det är principiellt knappast möjligt att ställa dessa förbund mot varandra eller förklara ett av dem upphävt vid en viss tidpunkt i historien. Ju mer vi ser förbunden som manifestationer av Guds väsen och vilja, desto svårare blir det att ogiltigförklara ett historiskt uttryck för hans gemenskapsvilja till förmån för ett annat. Det skulle innebära en logisk förmåtenhet – ett slags mästrande av Gud utifrån människans begränsade perspektiv. Ersättningsteologins slutsatser är inte självklara utifrån de nytestamentliga vittnesbörden, om dessa betraktas som en helhet. I den försynen på kyrka och frälsning centrala text som möter i Rom. 11 betraktas de hednakristna under bilden av "vildoliven" som ympas in i "den ädla oliven". De båda förbunden skulle med denna metafor djupast sett vara en organisk enhet. Denna grundsyn upphäver emellertid inte spänningarna mellan den judiska och den kristna traditionen.⁵⁶⁹

569 Guds vägar, 13–15.

Utvalget ønsker å problematisere sider ved forståelsen av paktsbegrepet, slik dette blant annet artikuleres i modellene i *Guds vägar*. På hebraisk er det ordet *b^erit* som normalt oversettes til «pakt» (*förbund/Bund/covenant*) i bibeloversettelsene. I flertallet av tilfellene dreier det seg om mennesker som slutter pakt med hverandre. Men det forekommer også noen eksempler der Gud «slutter pakt» med et menneske (f.eks. Noah eller Abraham) eller med en etterslekt, gruppe eller hele sitt folk. Det hebraiske verbet som benyttes i uttrykket «slutte en pakt» (*kārat b^erit*), har som grunnbetydning å «skjære/hogge» (f.eks. 5 Mos 19,5; 1 Sam 24,5f); altså: å «slutte en pakt» kalles på hebraisk å «skjære en pakt».

Nøkkelen til å forstå dette finnes i en av tekstene som forteller om Guds pakt med Abraham, 1 Mos 15. Her gjentas først løftet fra 1 Mos 12,2; 13,16 om tallrik etterslekt (v. 1–6). Så, i v. 7–21, gjentas løftet fra 1 Mos 12,7; 13,14f om det landet Abraham skal få, med angivelse av yttergrensene, samt hvilke folkeslags områder landet skal omfatte. Som en tegnhandling som viser løftets pålitelighet, beskrives følgende seremoni:

[Gud sa]: «Hent meg en treårs kvige, en treårs geit og en treårs vær, en turteldue og en dueunge.» Abram hentet alt dette til ham, skar dyrene i to og la delene rett overfor hverandre ... Da solen holdt på å gå ned, falt en dyp søvn over Abram ... Og Gud sa til [ham]: «Dette skal du vite: Ætten din skal bo som innflyttere i et land som ikke er deres [sc. Egypt] ... I det fjerde slektsleddet skal de vende tilbake hit ...» Solen gikk ned, og det ble mørkt. Og se, en rykende ovn kom til syne, og en flammende fakkel fór mellom kjøttstykkene. Den dagen skar *HERREN en pakt med Abram* og sa: «Din ætt gir jeg dette landet, fra Egypterelven helt til Storelven, Eufrat ...»

Meningen med seremonien er denne: Ved å gå mellom stykkene av de drepte og delte dyrene sier den som går, uttalt eller uttalt, følgende: Om jeg ikke holder mitt løfte, skal det gå meg som det gikk disse dyrene. Dette er altså en form for dramatisk eds-avleggelse: Den som lover, legger sitt eget liv i potten. Nå blir dette problematisk for Gud, som ikke kan dø. Dilemmaet løses ved at en «stand-in» for Gud beveger seg mellom stykkene, den rykende og ildsprutende ovnen. Samme seremoni omtales i Jer 34,18–20: «De som brøt min pakt (*b^eriti*) og ikke holdt ordene i den pakten de sluttet (*kāratū*) for mitt ansikt, med dem skal jeg gjøre som med den kalven de skar (*kāratū*) i to så de kunne gå mellom stykkene. Lederne i Juda og Jerusalem, hoffmennene og prestene og hele folket i landet som gikk mellom stykkene av kalven, gir jeg i hendene på fiender som står dem etter livet ...»

Disse to tekstene illustrerer et viktig poeng: Når Gud slutter en pakt med Israel, kan det dreie seg om to svært forskjellige ting:

1. Når Gud selv «skjærer» paktene, er det uttrykk for en høytidelig *edsavleggelse* for Guds eget vedkommende: Gud avlegger ed på å holde det han har *lovet*. «Pakt» blir her i realiteten synonym til «løfte». Å si om «pakt» i denne betydningen at den har evigvarende gyldighet, blir problematisk, fordi det impliserer at løftet aldri vil bli oppfylt. Når det blir oppfylt, har Gud, som gav løftet, vist at han er trofast og holder det han har lovet. Oppfyllelsen opphever ikke løftet; tvert imot bekrefter den det nettopp ved å oppfylle det. Derfor er det lett å forstå hvorfor «ed» er et ofte brukt synonym til denne type paktinngåelse, på samme måte som «løfte».
2. Den andre typen pakt finner vi i Jeremia-teksten. Her er det *folket*, ikke Gud, som legger sine liv i potten; det er de som sverger å holde det de blir pålagt. Og det de blir pålagt, er Loven. Se for eksempel 2 Mos 34,28: «Og [Moses] skrev paktens ord, de ti bud, på tavlene.» Denne type pakt er det bare folket som kan bryte, ikke Gud.

Oppsummert er den første type pakt en løftepakt. Den er ensidig på den måten at Gud alene er den som skal holde denne paktene. Den andre typen er en lovpakt. Den er også ensidig i den forstand at det er folket som skal overholde den. Abraham-pakten er en løftepakt, og Gud holder løftet ved å oppfylle det. Det samme er Noah-pakten, der Gud lover aldri mer å sende en verdensomfattende flom (1 Mos 9,8–17). Siden denne paktene består i at Gud lover aldri mer å gjøre som han nå har gjort, kan man godt si at denne løftepaktene faktisk er evig. De andre løftepaktene er positive og oppfylles dermed når Gud gjør det han har lovet.⁵⁷⁰

I Septuaginta er *b^erīt* hovedsakelig gjengitt med ordet *diathēkē*, som i gresk sammenheng spenner over betydningsbredden «depositum, siste vilje/testamente, avtale». I Det nye testamentet brukes *diathēkē* 33 ganger. Bare to ganger har ordet betydningen «testamente» (Gal 3,15; Hebr 9,16f); alle øvrige forekomster følger språkbruken i Septuaginta⁵⁷¹ og svarer dermed til *b^erīt* med den betydning og anvendelse dette begrepet har i den hebraiske bibelteksten, slik det er redegjort for ovenfor.

570 Løftepaktene om landet oppfylles første gang ved Josvas landnåm, og siden, i nedskalert form, ved tilbakevingen fra Babylon. I tidsrommet 538–332 f.Kr. var landet del av det persiske imperiet; 332–63 f.Kr. del av det aleksandrinske, hellenistiske imperiet; fra 63 f.Kr. var det underlagt det romerske imperiet. At jødene ikke opplevde denne situasjonen som tilfredsstillende i forhold til Guds pakt, altså landløftet, kommer for dagen i de to jødiske oppstandene 66–70 og 132–35 e.Kr. Situasjonen etter begge disse opprørene ble verre enn den hadde vært før.

Siden løftene til David handlet om et evig kongedømme for hans etterkommere, 2 Sam 7,12–16, ble landløftene stadig koblet tettere opp til forventningen om en endetidssønn av Davids ætt, som skulle gjenopprette jødisk herredømme over Jerusalem og landet. Som omtalt i både kapittel 6 og kapittel 10, utvides dette til et universelt landløfte både i GT (Salme 72) og NT. Dette er noe av bakgrunnen for at alle som ikke trodde på Jesu oppstandelse, avviste at han skulle være denne davidssønnen, og det forklarer hvorfor Paulus' møte med den oppstandne Jesus utenfor Damaskus så totalt forandret ham.

Jeremias ord om en ny pakt i 31,31–34 handler derimot om lovpakten, som Israel har brutt, den som Herren hadde pålagt dem ved Sinai. Den nye paktene som han lover dem, vil være annerledes enn den første, den som påla dem ytre bud. Den nye vil bli plantet i deres hjerter, slik at loven styrer dem innenfra. Disse versene danner trolig noe av bakgrunnen for hva Paulus skriver om loven i Rom 7–8: Mens Sinai-loven påla Israel bud som deres menneskelige natur, «kjøttet», strittet imot, følger den nye loven, Kristi lov, Ånden, som er sterkere enn «kjøttet», og som gir seier over «kjøttets» motstand.

571 Flere av forekomstene er direkte sitater av GT-tekst (Rom 11,27; Hebr 8,8–12; 9,20; 10,16f), mens andre viser tilbake til eller henspiller direkte på bestemte «paktstekster» i GT (bl.a. Matt 26,28; Luk 1,72f; Agp 3,25; Gal 4,24; Hebr 9,15).

Poenget i denne sammenhengen er at det blir en underlig systematisk-teologisk abstraksjon å snakke om «pakten» i entall som noe jøder fortsatt finner «frelse» ved, mens «pakten» for hedninger består i at de finner frelse gjennom Jesus og hans død og oppstandelse. En del fremstillinger av to-pakts-teologi synes å abstrahere fra det bibelske paktsbegrepet, slik vi har beskrevet det ovenfor. For jøder handler «pakten» først og fremst om landløftet, ganske bokstavelig forstått. Hvis man regner Guds løfte til Abraham om landet som sentralt i «Abraham-pakten», blir denne pakten bare oppfylt ved at Israel behersker hele området «fra Egypterbekken helt til Storelven, Eufkrat» (1 Mos 15,18) – ikke helt uproblematisk i disse dager. Og: «frelse» er noe dennesidig og derfor observerbart. Det er nok også derfor det i engelskspråklig litteratur snakkes lite om «two covenants», men derimot mer om «two ways», «two paths» eller «two tracks». Da er abstraksjonen trolig helt bevisst, fordi man kjenner det bibelske paktsbegrepet og dermed finner begrepet «covenant» uegnet som felles term for den jødiske «veien» og den kristne.⁵⁷²

Jesustroende jøder og den kristne kirke

I nytestamentlig tid og i den tidligste kirken bestod menighetene av både jøder og ikke-jøder. Selv om ikke-jøder raskt ble et flertall i kirken, har det alltid vært jøder som har trodd at Jesus var Messias, selv om de har vært svært få og ofte har vært marginalisert av både det kristne og jødiske lederskap. I vår tid, etter at jødedom og kristendom har utviklet seg til distinkte religiøse tradisjoner, må vi også spørre oss hvordan vi skal forstå forholdet mellom jøder som tror på Jesus som Messias, og andre kristne.

Det bor anslagsvis rundt 20 000 jesustroende jøder i Israel, mens omtrent 250 000 lever i USA. På verdensbasis regner man med at det finnes om lag 350 000.⁵⁷³ Jesustroende jøder er ikke en ensartet bevegelse, men består av mange ulike grupper og menigheter med ulike teologier og religiøse praksiser. Noen er katolske jøder, mens flesteparten er påvirket av protestantisk kristendom. Noen av dem

572 Det bør tilføyes at ett av de antatt seneste skriftene i NT, Hebreerbrevet, kan leses som en sammenhengende protest mot det vi nå kaller to-pakts-teologi, selv om Jeremia-profeti om en ny pakt, annerledes enn Sinai-pakten, er svært sentral i brevet. Brevet er antakelig skrevet av en Jesus-troende jøde som skriver «hjem» til en kristen husmenighet i Roma. Dette kan ha vært en blandet menighet av jesustroende jøder og hedninger. Felles for dem var at de hadde svært godt kjennskap til den jødiske bibel i Septuagintas greske versjon, og at de var fortrolige med jødiske fortolkningsmetoder.

Helt i begynnelsen av skriftet kan det være «våre fedre» som forstås når det heter: «Mange ganger og på mange måter har Gud i tidligere tider talt til fedrene gjennom profetene» (1,1). I kapittel 2, der det sies at Jesus har en høyere status enn englene, heter det: «[Sønnen] tar seg av Abrahams ætt. Derfor måtte han på alle måter bli lik sine søsken, så han kunne være en barmhjertig og trofast øversteprest for Gud og sone folkets synder» (2,16–17). Hebr 3,5–6: «Moses var trofast som tjener i hele Guds hus, for å vitne om det som en gang skulle forkynnes. Men som sønn er Kristus satt til å styre hans hus. Og hans [Guds] hus er vi ...» Hebr 8,6–13: «Men nå har Kristus fått en langt høyere prestejeneste, siden han er mellommann for en pakt som er så mye bedre og hviler på bedre løfter. Hvis det ikke hadde vært noe å utsette på den første pakten, hadde det ikke vært bruk for en annen. Men Gud har noe å utsette på folket når han sier: 'Se, dager skal komme, sier Herren, da jeg oppretter en ny pakt med Israels hus og Judas hus, ikke som den pakten jeg sluttet med fedrene deres den dagen jeg tok dem i hånden og førte dem ut av Egypt. For de ble ikke stående i min pakt' ... Når Gud taler om en ny pakt, har han dermed sagt at den første er foreldet». Som anført i n. 571 inngår komplett sitat av Jer 31,31–34 i dette tekstavsnittet.

Svært sannsynlig er hele brevet å forstå som innen-jødisk polemikk. Sammenligningen mellom Moses og Kristus blir meningsløs dersom de to forholder seg til to ulike folkegrupper, Moses til Israel og Jesus til folkeslagene. I Jer 31,31ff er den nye pakten en pakt for det samme folket som brøt den første, Sinaipakten: Israels hus og Judas hus. Se f.eks. Richard B. Hays, «Here We Have No Lasting City: New Covenantalism in Hebrews», i *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, redigert av Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart og Nathan MacDonald (Eerdmans, 2009), 151–173, og Oskar Skarsaune, «Does the Letter to the Hebrews Articulate a Supersessionist Theology? A Response to Richard Hays», i *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, 174–182.

573 Tallene er usikre. Caspari-senteret estimerer antallet messianske jøder i Israel til mellom 10 000 og 50 000. Se <https://www.caspari.com/2019/10/07/how-many-messianic-jews-in-israel/>.

definerer seg som kristne og slutter seg til kristne økumeniske organisasjoner eller trosbekjennelser. Et fåtall slutter også å identifisere seg som jødiske i religiøs forstand. Derimot er mange messianske menigheter kritiske til de store historiske kirkesamfunnene, og søker fellesskap med karismatiske grupper, samtidig som de også betoner at de er en selvstendig bevegelse innenfor det jødiske folk.⁵⁷⁴

Bakgrunnen for dagens jesustroende jøder er delvis kristent misjonsarbeid blant jøder de siste 150 årene, men også jøder som på 1800- og 1900-tallet på egen hånd kom til tro på Jesus som Messias og dannet egne menigheter.⁵⁷⁵ For de fleste jesustroende jøder er det viktig å understreke at jøder som kommer til tro på Jesus, ikke frasier seg eller reduserer sin jødiske identitet. De insisterer på at de forblir jødiske, selv om de også blir døpt. De fleste av dem vil derfor også fortsette å leve i henhold til Moseloven og paktstegnene og for eksempel overholde spiseforskrifter, omskjærelse og sabbatsfeiring, selv om de blir døpt. De vil med andre ord bestemt benekte at de har konvertert fra «jødedommen» til «kristendommen» eller at de har skiftet religion. De forstår seg selv som jøder som har gjort det samme som Jesu jødiske disipler gjorde: De har møtt Jesus og kommet til tro på ham som Israels Messias. Noen har også gitt uttrykk for at de da blir *mer* bevisste i sin *torah*-praksis enn de var før. Ett element har historisk sett gått igjen i fortellinger fortalt av jøder som har kommet til tro på Jesus som Messias: Det var ikke ivrige jødemisjonærers forkynnelse som førte til denne troen, men det var et direkte møte med evangelienes Jesus, gjennom egen lesning av Det nye testamentet.⁵⁷⁶

Kristne kan tolke dette som at kirken fremdeles, eller på nytt, består av jøder og hedninger i kontinuitet med nytestamentlig tid. Dette er likevel ikke holdningen innenfor rabbinisk jødedom. Majoriteten her vil mene at «jødiske kristne» er en umulighet. Jøder som slutter seg til troen på Jesus som Messias, bryter med jødisk tro og oppgir større eller mindre deler av sin jødiske *religiøse* identitet. Kristen misjon, enten den er drevet av tradisjonelle vestlige misjonsorganisasjoner eller messianske jøder selv, ses derfor av mange som en trussel mot jødisk religion og identitet. Jesustroende jøder kan oppleve sosial utestengelse i det jødiske majoritetssamfunnet i Israel, selv om mange har blitt mer sosialt akseptert og integrert de siste årene. Det forekommer også juridisk diskriminering. Israelsk høyesterett har for eksempel bekreftet at jesustroende jøder ikke har rett på statsborgerskap, ifølge *The Law of Return*, slik andre jøder har. Med andre ord anses de heller ikke som jøder i israelsk rettspraksis. På den ene siden er dette menneskerettslig problematisk ut fra prinsippet om religionsfrihet. På den

574 Se f.eks. Alec Goldberg og David Serner, *Jesus-Believing Israelis: Exploring Messianic Fellowships* (Caspari Center, 2021); Kai Kjær-Hansen og Bodil Skjøtt, *Facts & Myths – about the Messianic Congregations in Israel* (Caspari Center, 1999); Kai Kjær-Hansen og Ole Chr. Kvarme, *Messianske jøder. En kristen minoritet i Israel*. Sjalombok nr. 15 (Luther Forlag, 1979); Dan Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism* (Cassell, 2000) og *Keshet: A Journal of Messianic Judaism* – et elektronisk tidsskrift, som siden 2000 har kommet ut med to nummere i året. En spennende og nytenkende systematisk teolog, selv messiansk jøde, er Mark S. Kinzer. Se f.eks. *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (Brazos Press, 2005); *Israel's Messiah and the People of God: A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity* (Cascade Books, 2011); *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen: The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise* (Wipf and Stock, 2018); *Besorah: The Resurrection of Jerusalem and the Healing of a Fractured Gospel* (Cascade Books, 2021).

575 Den kanskje mest kjente av slike bevegelser under 1800-tallet var den jøde kristne menighet som Josef Rabinowitsch ble opphavsmann til i Kischinew i Moldova. For en kort fremstilling om hans menighetsdannelse se Oskar Skarsaune, «Israels Venner». *Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1814–1930*, 165–169. For en mye bredere biografi, se Kai Kjær-Hansen, *Josef Rabinowitsch og den messianske bevegelse* (Okay-Bog, 1988).

576 Se f.eks. Michele Guinness, *Et barn av to verdener. En jøde som Jesus har gjort hel*. 2. opplag (Sjalom Forlag, 1992); Arthur Katz (with Jamie Buckingham), *Ben Israel: The Spiritual Odyssey of a Modern Man* (Hodder and Stoughton, 1970).

andre siden er det maktpåliggende for mange jøder at de religiøse fellesskapene opprettholdes som en vesentlig forutsetning for å bevare jødisk kultur og identitet, særlig i minoritetskontekster utenfor Israel.

Allikevel er det et tankekors at ateistiske jøder er akseptert, men ikke jesustroende. Reformrabbineren Dan Cohn-Sherbok (f. 1945) har påpekt det paradoksale i at tro på Jesus som Messias kan se ut til å være det eneste kriterium som utelukker en jøde fra folket, til tross for at jesustroende jøder i USA ligger godt over gjennomsnittet for andre amerikanske jøder når det gjelder overholdelse av de jødiske ritualbudene. Han foreslår å definere «Messianic Judaism» som én gruppe innenfor det store mangfold av jødiske retninger.⁵⁷⁷

Vi avslutter denne introduksjonen om jesustroende jøder med en alternativ innfallsvinkel til tematikken: Den messiansk-jødiske teologen Mark Kinzer (f. 1952) har lansert en fascinerende systematisk-teologisk tanke om forholdet mellom det jødiske folk og Jesus. Her begynner han ikke i ekklesiologien, som man ofte gjør når man drøfter de jesustroende jødene og som også vi har gjort i denne utredningen. Han foreslår i stedet å begynne i kristologien: Jesus var jødernes Messias, den Messias som er lovet i den jødiske bibel. Det jødiske folk er hans folk, og han kan ikke tenkes som jødernes konge uten sitt folk, jødene. Kinzer tar her det litt uvanlige utgangspunktet og snur problemstillingen fra «har de jødene som forkastet Jesus som Messias, forlatt ham for alltid?» til «har Jesus, jødernes konge, noen gang forlatt dem?». ⁵⁷⁸

Den norske kirke og misjon blant jøder

I Norge er det, så vidt utvalget kjenner til, kun et fåtalls jesustroende jøder. Den internasjonale misjonsorganisasjonen «Jews for Jesus», som arbeider i flere europeiske land, har for eksempel ikke noe kjent arbeid i Norge. Heller ikke norske misjonsorganisasjoner driver noe arbeid blant jøder i Norge. Spørsmålet om misjon blant jøder for Den norske kirkes del dreier seg i praksis derfor om to ting: en prinsipiell og teologisk betenking, samt en vurdering av arbeidet til Den Norske Israelmisjon (DNI), som kirken har en formalisert samarbeidsrelasjon til.

Kirkemøtet for Den norske kirke tematiserte messianske jøder da det i 2008 behandlet KM sak 09/08: «Kyrkjene i Midtausten og vårt ansvar». Der ble messianske jøder ført opp som gruppe på listen over kirker i Midtøsten (saksorienteringen, s.7–8), og under punkt 4 i vedtaket heter det: «[Kyrkjemøtet ber dei sentralkyrkjelege råda] arbeide for å få betre kontakt med dei messianske jødane, også ved å vitje dei på delegasjonsreiser, som del av det større kristne fellesskapet i området.» Kirkemøtevedtaket har i etterkant blitt videreført i Mellomkirkelig råds ulike strategidokument. I strategidokumentet for 2021–2023

577 Se Cohn-Sherbok, *Messianic Judaism*, som foruten en svært interessant gjennomgang av de forskjellige former for messiansk jødedom (s. 1–202), også inneholder et siste kapittel 17 (s. 203–213), «Models of Messianic Judaism», der han gjør rede for ulike jødiske oppfatninger om hva man skal mene om hvorvidt messianske jøder kan regnes som jøder eller ikke. Han drøfter tre oppfatninger: «Orthodox exclusivism», «Non-orthodox exclusivism» og «The pluralist model» (s. 209–213). Den siste er hans foretrukne modell: «... the seven-branched menorah in which all denominations, including Messianic Judaism, are represented, is the only reasonable starting-point for inter-community relations in the twenty-first century» (2000).

578 Se Mark S. Kinzer, «Is Jesus of Nazareth Still King of the Jews?», i *Jesus, King of the Jews? Messianic Judaism, Jewish Christians, and Theology Beyond Supersessionism*, redigert av James Earle Patrick (Toward Jerusalem Council II, 2021), 43–55, og for øvrig de publikasjonene av han som er nevnt i n. 574 ovenfor.

«En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred. Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023» heter det at rådet vil «styrke kontakten med Jesus-troende jøder i samarbeid med Den Norske Israelmisjon» (s. 1); «Det er et ønske å få mer kontakt også med Jesus-troende jøder. De lever i en svært krevende situasjon. Her vil Den Norske Israelmisjon kunne være et bindeledd» (s. 7), og «Samarbeidet med de messianske jøder må vurderes med respekt for den sensitive situasjonen de lever i» (s. 9).

Den norske kirke har i kirkemøtevedtaket og strategidokumenter vedtatt at 1) den ønsker mer kontakt med jesustroende jøder, 2) at den anerkjenner det teologiske anliggendet om at jesustroende jøder er kristne trossøsken, 3) at den anerkjenner det menneskerettslige anliggendet om at jøder som alle andre må få tro på det de vil, og 4) at den samtidig tar inn over seg at jesustroende jøder oppleves som en provokasjon og trussel fra et jødisk majoritetsperspektiv. Utvalget stiller seg bak disse anliggende, men kjenner ikke til i hvilken grad de har blitt prioritert i Mellomkirkelig råds arbeid.

Som nevnt er det i utvalget ulike teologiske og etiske synspunkter på det prinsipielle spørsmålet om misjon blant jøder, selv om man selvfølgelig anerkjenner dette menneskerettslig. Uavhengig av dette mener like fullt utvalget at messianske jøder må anerkjennes som fullverdige medlemmer av den verdensvide kirke. Dette gjelder uansett om de selv kaller seg kristne eller ikke. De som ikke gjør det, har gode språkhistoriske grunner for ikke å gjøre det. Hvordan jesustroende jøder forstår og omtaler seg selv, må bli opp til dem.

I det meste av sin historie har kirken betraktet adjektivene «kristen» og «jødisk» som alternativer som gjensidig utelukker hverandre, noe også de fleste jøder har gjort. Fra et empirisk ståsted er imidlertid en slik essensialisering problematisk. I vår sammenheng viser jesustroende jøder svakheten ved en slik religionsforståelse. Det er kanskje mer relevant å forstå jesustroende jøder som mennesker med en sammensatt religiøs tilhørighet (*multiple religious belonging*), som vi i dag finner i ulike sammenhenger. Det er ikke et særphenomen som kun relaterer seg til jesustroende jøder. Det finnes også andre hybride grupper hvor mennesker forstår seg som tilhørende flere religiøse retninger, for eksempel kristne hinduer, kristne muslimer eller jødiske buddhister. Slik hybrid religiøsitet utfordrer de monoteistiske religionenes tradisjonelt eksklusivistiske karakter og viser at mennesker ikke nødvendigvis forholder seg til religioner som lukkede systemer, men som sammensatte identiteter, praksiser og livsverdener. Dette problematiserer derfor også essensialistiske og statiske oppfatninger av hva religion er for mennesker i deres hverdagsliv.

DNI har, som én av syv misjonsorganisasjoner, et formalisert samarbeid med Den norske kirke gjennom Samarbeid menighet og misjon (SMM). I Den norske kirke er det om lag 1200 menigheter. Omtrent 950 av disse har særskilte misjonsavtaler med én eller flere av misjonsorganisasjonene i SMM. Per 1. august 2023 har om lag 17 menigheter misjonsavtaler med DNI. Organisasjonen mottar også gaver og kollekter fra andre menigheter i Den norske kirke hvor det ikke foreligger slike avtaler.

DNI driver som nevnt ikke misjonsarbeid blant norske jøder, men støtter primært messianske menigheter i Israel, samt noe arbeid i Øst-Europa og England. I Israel driftes følgende virksomheter helt eller delvis av DNI:

1. Elias-kirken og -senteret i Haifa. Dette huser i dag en av de større messianske menighetene i Israel.
2. Eben Ezer aldershjem i Haifa. Dette ble innviet i 1976 og reist for å gi et hjem for jesustroende jøder som overlevde Holocaust. I dag har aldershjemmet beboere både fra jødekirke (messianske) og arabiske menigheter i Israel. Også staben er sammensatt av jøder og israelske arabere.
3. Immanuelkirken i Tel Aviv. Den har en omfattende konsert- og kulturvirksomhet. Israelmisjonen samarbeider med Det israelske bibelselskap i Tel Aviv om «åpen kirke», der mange israelere hver uke kommer innom for å høre mer om kirkens virksomhet og den kristne tro. Den er også vertskap for en rekke menigheter med ulik etnisk og kulturell bakgrunn og illustrerer på den måten mye av mangfoldet blant dem som tror på Jesus i Israel.
4. Caspari Center i Jerusalem. Det er et senter for bibelske og jødiske studier og et kompetanse- og kunnskapssenter for den messianske bevegelsen. Det er finansiert også med bistand fra andre, ikke-norske partnere. Senteret arrangerer kurs for norske og internasjonale grupper, ofte studenter, som gir dem økt innsikt i kristendommens jødiske røtter og i både klassisk og nåtidig jødedom. På disse kursene benyttes ofte jødiske foredragsholdere.
5. Samarbeidet mellom DNI og Bibelselskapet har ført til at det nå eksisterer en god oversettelse av Det nye testamente til moderne hebraisk.
6. DNI støtter krisesenteret Machaseh, som driver forebyggende og oppfølgende virksomhet overfor familier i krise, særlig rettet mot kvinner som er utsatt for vold i nære relasjoner. Machaseh bistår også hjemløse og rusmisbrukere og samarbeider med israelske sosiale myndigheter. Prosjektet «Jesus-døtre» er et møtepunkt for israelske og palestinske kvinner, der de kan dele sine narrativer og bygge fellesskap.
7. DNI samarbeider med organisasjonen Jerusalem Institute of Justice som yter fri rettshjelp og arbeider med menneskerettigheter i Israel og Palestina, og som arbeider for støtte til Israel i global opinion.
8. DNI samarbeider med organisasjonen Israel Firstfruits, som yter støtte og veiledning til jødiske og arabiske (jesustroende) gründere i Israel.

DNI har for øvrig samarbeid med en rekke europeiske organisasjoner, messianske menigheter og kirker med ulik konfesjon og profil:

- a. Gjennom Gisle Johnson-instituttet i Budapest er det etablert et samarbeid med Den evangelisk-lutherske kirke i Ungarn. Det arrangeres kurs og seminarer om relasjonen mellom jøder og kristne og problematikk knyttet til antisemittisme i regionen.
- b. DNI støtter menighetsarbeid, evangelisering og diakonalt arbeid i Ukraina og Romania og har den siste tiden særlig vært involvert i bistand til ukrainske flyktninger.
- c. I London samarbeider DNI med Jews for Jesus med veiledning til ektepar der den ene ektefellen er jøde eller har jødisk bakgrunn og den andre er kristen.

Oppsummering: Mer kontakt og dialog med jesustroende jøder

I utvalget er det ulike synspunkter på det prinsipielle spørsmålet om misjon blant jøder og på hvordan en tenker om de ulike paktsteologiene. Utvalget mener også at det må være rom for ulike syn på dette i Den norske kirke. Teologisk sett må det avgjørende være at Den norske kirke fastholder to prinsipper: Jesu universelle frelsesverk og troen på og tilliten til at Gud er trofast mot sine løfter. Den norske kirke må fortsette å arbeide med hva disse to prinsippene betyr for dens misjonale og dialogiske tjeneste i dag. I dette arbeidet må kirken ta utgangspunkt både i historiske erfaringer, Bibelens tekster og deres ulike fortolkninger og brukssammenhenger og ha dialog med jøder, deriblant jesustroende jøder, om disse spørsmålene.

Når det gjelder Den Norske Israelsmisjons arbeid, kan det forstås som et økumenisk solidaritets- og vennsaksarbeid med jødisk-kristne trosfeller. Utvalget mener det er ønskelig med solidaritets-, trosfrihets- og økumenisk vennskapssamarbeid med messianske jøder, på lik linje med andre kristne. Hvorvidt menigheter i Den norske kirke bør samarbeide med eller støtte arbeidet til messianske menigheter, f.eks. gjennom Den Norske Israelsmisjon, bør som i alle andre økumeniske samarbeidsrelasjoner vurderes på bakgrunn av arbeidets innhold og karakter.

Gitt tyngden i kirkens negative historie vis-à-vis jøder, mener utvalget at den mest sakssvarende måten å være vitner om Jesus som Messias på er det vitnesbyrdet som kommer fra jesustroende jøder selv.

Utvalget understreker betydningen av at Den norske kirkes relasjon til jøder må basere seg på dialog mellom to likeverdige religiøse tradisjoner. For kirkens del må erkjennelsen om at jøder og kristne dypest sett tror på samme Gud føre til at kirken fortsetter å utforske hva dette betyr for kristen teologi og praksis.

Om landet – sionisme, kristensionisme og landløfter

Utvalget er bedt om å gi en vurdering av «kristensionisme og kristnes støtte til sionisme» og av «forståelser av det jødiske folk, landet og Israel». Utvalget tolker dette i lys av oppdraget om å bidra til Den norske kirkes selvkritiske refleksjon i forhold til jøder og jødedom.

Dette kapitlet starter med en beskrivelse av hvilken betydning landet⁵⁷⁹ har i jødiske tradisjoner, og hvordan jødisk kultur, historie, identitet og forestillinger om landet ble utviklet i den jødiske *diaspora* (gresk: spredning). Vi vil videre se på hvordan og hvorfor politisk sionisme vokser frem innenfor en jødisk kontekst, fulgt av en redegjørelse for hvordan ulike jødiske og palestinske narrativer knyttet til forståelser av landet kommer til uttrykk i dagens politiske situasjon.

Hovedvekten vil deretter være på kristensionisme, forstått som en kristen-ideologisk og politisk størrelse. Vi vil gi en fremstilling av kristensionismens historiske røtter og utvikling og deretter se på hvordan en endetidsfokusert apokalyptisk kristensionisme kommer til uttrykk i USA. Dette er fordi impulser derfra har hatt og har nedslag innenfor norsk kristenliv. Den norske kirkes ledelse har tatt tydelig avstand fra en endetidsfokusert kristensionisme som «ignorerer internasjonal lov og menneskerettigheter».⁵⁸⁰ Det er trolig grunn til å anta at denne formen for kristensionisme har liten innflytelse blant medlemmer i Den norske kirke. Men ideologien er likevel høyst levende blant toneangivende kristne aktører; den blir ofte debattert i den kristne dagspressen, og den finnes dessuten i økumeniske og internasjonale sammenhenger. Etter en refleksjon om hvordan Den norske kirke kan tenke om landløfter, gir vi en vurdering av en endetidsfokusert apokalyptisk kristensionisme.

Jøder og landet

I jødisk historie og religiøs praksis har tilknytningen til landet en helt sentral posisjon. Rabbiner og professor Ruth Langer påpeker at denne tilknytningen fletter sammen land, folk, stat og identitet på måter som ofte er selvinnyttende for mange jøder, men kan være krevende å forstå for ikke-jøder.⁵⁸¹ Ifølge Langer etablerer Torahen et grunnleggende tema der Guds mål for Israels folk er at de skal bo og leve i landet, med Jerusalem som sentrum. I den hebraiske bibel er Sion navnet på den fjellhøyden Jerusalem ligger på, slik at Sion og Jerusalem brukes som vekselbegreper. Ved hjemkomsten fra det babylonske eksil i 538 f.Kr. ble det etablert en judeisk ministat som kort kan beskrives som Jerusalem med omland.

579 Hvis ikke annet er oppgitt, betyr landet i denne sammenheng området vi i dag betegner som Israel og Palestina.

580 Uttalelse fra Bispemøtet, 16. oktober 2020: «Kristensionisme»: https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/nyheter_fra_bispemotet/kristensionisme/ (= BM sak 66/20).

581 Ruth Langer, «Israel in Jewish Theologies. A Schematic Overview», i *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 43–61.

Det er da ikke unaturlig at navnet Sion kunne bli brukt som navn på hele staten. Men navnet på landet er gjennom det meste av GT *Eretz Jisrael*, Israels land. Landets størrelse og grenser defineres noe forskjellig i bibeltekstene.⁵⁸²

Grunnfortellingen i den hebraiske bibel har to bevegelser: Enten bor folket i landet under Guds velsignelse, eller så blir de forvist i utlendighet når de ikke har holdt Guds bud.⁵⁸³ Torahen inneholder en rekke forordninger som knytter folk og land sammen, og idealet er å bo i landet og leve i henhold til de lover og normer som er foreskrevet i Torahen (f.eks. hvordan behandle jorden, hvordan forholde seg til hverandre og sine naboer, hvordan tilbe Gud). Denne sammenkoblingen mellom religiøs praksis og landet er ofte knyttet til forestillingen om at full lovoverholdelse kun er mulig når man bor i landet.⁵⁸⁴

Landet og den jødiske diaspora – et riss

Fra ca. 1200-tallet f.Kr. har det bodd jøder i det som i dag er Israel og Palestina.⁵⁸⁵ Men siden det 6. århundre f.Kr. har betydelige deler av den jødiske befolkningen levd spredt utenfor landet, også kalt den jødiske *diaspora*. Jødedom og jødisk tradisjon og historie har blitt formet av tilstedeværelsen i landet, århundrer i eksil og ulike forestillinger om å vende tilbake til landet.

Allerede på 600- og 500-tallet f.Kr. ble det etablert betydningsfulle jødiske samfunn utenfor det bibelske Israel. Det mest sentrale var i Babylon (dagens Irak), dit store deler av den jødiske befolkningen ble ført i fangenskap etter at kong Nebukadnesar II (642–562 f.Kr.) hadde rasert og brent ned templet i Jerusalem i år 587. Templet ble deretter gjenreist i perioden 520–515 f.Kr. I tiden etter Aleksander den stores (356–323 f.Kr.) erobringer, etableringen av de hellenistiske kongedømmene og fremveksten av Romerriket vokste det også frem en stor jødisk diaspora i vest. I diasporaen ble jødiske lover, bønner og ritualer tilpasset og utviklet slik at det ble mulig å leve fullverdig jødisk liv utenfor landet og uten templet i Jerusalem.

582 Se Magne Sæbø, «Israels land og grenser i Det gamle testamente», i *For Israel og evangeliet. Festskrift til Magne Solheim*, utgitt av Den Norske Israelsmisjon (Nomi forlag, 1971), 23–41; «Vom Grossreich zum Weltreich», *Vetus Testamentum* 28 (1978), 83–91, [gjenopptrykt i Magne Sæbø, *Ordene og Ordet. Gammeltestamentlige studier* (Universitetsforlaget, 1979), 84–92]. Hva som menes med «landet», varierer i de bibelske skrifter og i den jødiske tradisjon. Ofte er det avgrenset av Middelhavet i vest og Jordanelven i øst. Eksilprofeten Ezekiel angir imidlertid et landområde som omfatter Negev i sør og Damaskus i nord (Esek 47,13–48,29), mens Esra- og Nehemja-bøkene legger til grunn et mindre landområde, som bl.a. ikke omfatter Hebron. Se Tamara Cohn Eskenazi og J. Cornelis de Vos, «The Land in the Hebrew Bible», i *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 10–12.

583 Se Eskenazi og de Vos, «The Land in the Hebrew Bible», 15.

584 «The Land is of importance, not as an end in itself, but as the necessary backdrop for the fullest possible encounter with God. Only within the Land of Israel is it possible to observe all the mitzvot commanded in the Torah and the Talmud, and only within the Land are the rhythms of Jewish life and religion the basis of daily life. Yet, the significance of the Land is not intrinsic to the Land itself. The Land is not the goal, but rather a sacred means to an even more sacred end. The ultimate goal is to observe all the commandments—including to have one law for yourself and for the stranger, including to seek peace and pursue peace, including to love the stranger.» Rabbi Bradley Shavit Artson, *The Land is the Means*: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-land-is-the-means/> [Lest 24.11.2023].

585 Det råder stor uenighet blant historikere og arkeologer om detaljene i Israels historie i forstatlig tid og til dels helt frem til eksilet på 500-tallet f.Kr. Anføringen av 1200-tallet som begynnelsen på jødisk bosetning i det bibelske Israel følger tidstabellen i Bibel 2011, som daterer utvandringen fra Egypt og de israelittiske stammenes bosetning i landet til dette tidsrommet.

I år 70 e.Kr. ble det andre jødiske templet i Jerusalem lagt i grus av romerne, og etter Bar Kokhba-opprøret i årene 132–135 ble store deler av den jødiske befolkningen drevet ut av landet. Siden den gangen har majoriteten av det jødisk folk levd som en minoritet i mange land og områder. Det fantes imidlertid fortsatt et vitalt jødisk samfunn og lærdomssete i Galilea,⁵⁸⁶ og senere ble det igjen etablert et lite jødisk samfunn i Jerusalem.

Jødedommen som vokste frem etter at jøder hadde mistet sitt kulturelle og religiøse sentrum i år 70, fikk betegnelsen rabbinsk jødedom og fikk stor gjennomslagskraft i store deler av den jødiske diaspora.⁵⁸⁷ Rabbinske liturgier oppstod som et svar på ødeleggelsen av templet og utdrivelsen av landet, og de er fulle av forventning om at folket engang skal vende tilbake.⁵⁸⁸ I rabbinsk tradisjon utviklet drømmen om å vende tilbake til Sion seg etter hvert i retning av et messiansk håp, en forventning om Guds inngripen.

Fra romersk tid slo jøder seg ned rundt Middelhavet og videre nordover, særlig i Sentral-Europa. Her har jøder i lange perioder blitt utsatt for strenge restriksjoner, forfølgelser eller massakrer, men de har også gitt vesentlige bidrag til kulturen.

Mellom 1300- og 1500-tallet ble jødene utvist fra blant annet Tyskland, Frankrike og England, noe som førte til massemigrasjon østover. Mange slo seg ned i området som i dag omfatter Polen, Litauen, Belarus og Ukraina. I over 500 år ble Øst-Europa et sentrum for en vitalisering av jødedommen og jødisk kultur.⁵⁸⁹ I disse miljøene oppstod blant annet det vi i dag kjenner som ortodoks jødedom, som var en betegnelse på de jøder som i møte med den jødiske opplysningstiden (*haskala*) la vekt på å videreføre rabbinsk jødedom.

Ortodoks jødedom fastholder en tradisjonell forståelse av jødisk lov slik den har blitt fortolket av rabbinere opp gjennom århundrene, blant annet når det gjelder overholdelse av sabbaten og *kashrut* (spiseforskrifter). De såkalte ultra-ortodokse, *haredim*,⁵⁹⁰ praktiserer en strengere overholdelse av jødisk tradisjon og lever i større grad avsondret fra samfunnet rundt.⁵⁹¹ Delvis som en reaksjon mot det intellektuelle fokuset innenfor rabbinsk og ortodoks jødedom oppstod på 1700-tallet «vekkelsesbevegelsen» som ble kjent som *hasidisme* (hebr. «from»). Denne bevegelsen fokuserer på mystikk, bønn og hengivenhet. Et kjennetegn ved

586 Juda ha-Nasi, bosatt i Seforis og leder for det jødiske samfunnet i Galilea ved overgangen fra det 2. til det 3. århundre, samlet og redigerte det muntlig overleverte tradisjonsstoffet fra rabbinske lærere i de forutgående generasjonene. Denne skriftlige nedtegnelsen av «den muntlige loven» kalles Misjna, som består av i alt 63 traktater, fordelt på seks 'ordener' (hebraisk *sedarim*). Tolknings- og resepsjonsprosessen som Misjna er et skriftlig nedslag av tidlig på 200-tallet, gikk videre i de neste århundrene og materialiserte seg i større samlinger av lovforklaringer og fortellingsstoff, hvorav den såkalte babylonske Talmud er blitt rabbinsk jødedoms mest sentrale tekstsamling og den viktigste kilden for jødisk religiøs lov (*halakha*) og teologi. Her kommenteres Misjna-teksten, og ulike rabbinere fra det 2. til det 6. århundre e.Kr. diskuterer seg imellom hvordan Misjna-teksten skal virkeliggjøres og overholdes. I disse diskusjonene brukes tallrike argumenter, og en rekke forskjellige litterære sjangre tas i bruk. Den babylonske bredte seg i århundrene etter den endelige nedskrivningen langsomt vestover, dels langs den sørlige Middelhavskysten helt til Spania, hvor den ble kjent fra ca. år 900, og dels langs den nordlige Middelhavskysten til resten av Europa, der dens gjennomslag kom fra 1000-tallet og fremover.

587 https://snl.no/rabbinsk_jødedom [Lest 02.02.2024].

588 Langer kaller den rabbinske liturgien for «land-centered», se «Israel in Jewish Theologies», 46.

589 Einhart Lorenz, *Jødenes historie i Europa. Fra den spanske inkvisisjonen til mellomkrigstiden* (Dreyers Forlag, 2020), 55ff.

590 Hebraisk *charedim* er flertall av verbaladjektivet *chared*, «en som har skjelvende frykt». I Jes 66,5 står det: «Hør Herrens ord, dere som skjelver (*ha-charedim*) for hans ord!»

591 «The Jewish Denominations», i *My Jewish Learning*: <https://www.myjewishlearning.com/article/the-jewish-denominations/> [Lest 01.02.2024].

hasidismen er at majoriteten er motstandere av politisk sionisme, selv om noen grupperinger likevel anerkjenner staten Israel.⁵⁹²

Fra 1700-tallet ble en del jøder, særlig i Vest-Europa, preget av rasjonalistiske impulser og opplysningstidens idéer. Dette resulterte i en jødisk retning som hovedsakelig var opptatt av kulturelle og religiøse reformer av jødiske tradisjoner. Innenfor såkalt reformert jødedom⁵⁹³ har man lagt vekt på å tilpasse jødiske tradisjoner til en moderne livsvirkelighet og overlater til den enkelte å avgjøre hvilke religiøse praksiser man vil overholde. Konservativ jødedom⁵⁹⁴ har på sin side blitt vurdert som en kombinasjon av ortodoks og reformert jødedom. Innenfor denne retningen anser man den religiøse tradisjon som normativ, men det er store forskjeller angående hvordan tradisjonen praktiseres. I mange konservative synagoger ber kvinner og menn sammen, mens man ofte står på en mer tradisjonell linje når det for eksempel gjelder *kashrut*.

Den jødiske befolkningen som slo seg ned nord for Alpene og i Øst-Europa, og deres etterkommere fikk fellesbetegnelsen *askenaser* (hebr., Tyskland). Dette ble også betegnelsen på en egen kultur, der man blant annet brukte jiddisk som talespråk. I dag utgjør de askenasiske jødene ca. 75 prosent av verdens jødiske befolkning, og noe under 50 prosent av den jødiske befolkningen i Israel.⁵⁹⁵

I 1492 ble jødene utvist fra Spania og ble hovedsakelig spredt til området rundt Middelhavet. Disse jødene og deres etterkommere blir kalt *sefarder* (hebr., Spania). Sefardiske jøder utviklet sine særegne kulturer, og blant annet skilte bønn, ritualer og tolkningen av den jødiske lov seg fra de askenasiske jødene praksiser. Mange av de sefardiske jødene ble boende i det osmanske riket og ble en del av gamle jødiske diasporasamfunn som hadde eksistert i Midtøsten og Nord-Afrika siden ca. 500 f.Kr. Disse kalles *mizrachi* (hebr., østlig, orientalsk) og var gjennom generasjoner godt integrert i mange lokale kulturer i den muslimske verden.⁵⁹⁶ I dag er det vanlig å bruke sefardisk som en samlebetegnelse både for jøder som har sin opprinnelse i Spania, og for dem som har sine røtter i den arabiske verden.⁵⁹⁷ I dag utgjør de sefardiske jødene ca. 20 prosent av verdens jødiske befolkning, og litt over 50 prosent av den jødiske befolkningen i Israel.

Som vi ser av dette korte risset, er jødedom, jødisk kultur og jødisk historie svært rik og mangefasettert og har opp gjennom historien blitt formet av mange ulike kontekster både i og utenfor landet.⁵⁹⁸

592 David Biale et al, *Hasidism. A New History* (Princeton & Oxford University Press, 2018), 540–546.

593 <https://snl.no/reformjødedom> [Lest 12.02.2024].

594 https://snl.no/konservativ_jødedom [Lest 12.02.2024].

595 <https://snl.no/askenaser> [Lest 02.02.2024].

596 Et eksempel er det jødiske samfunnet i Irak/Babylon. Etter det babylonske fangenskap valgte mange jøder å bli boende der, og gjennom 2500 år ble de fullt integrert i samfunnet.

597 <https://snl.no/sefarder> [Lest 12.02.2024].

598 Fokuset i denne gjennomgangen er jødisk liv i Midtøsten, Nord-Afrika og Europa, men den jødiske diaspora omfatter også andre deler av verden. Blant annet bodde det en jødisk minoritet i Kina allerede på 700-tallet, og den første synagogen i Kina ble etablert rundt år 1100.

Sionisme og staten Israel

Etter en lang historie preget av undertrykkelse og forfølgelse (se kapittel 2) fikk mange europeiske jøder fra slutten av 1700-tallet gradvis flere sivile rettigheter og ble i større grad integrert i de landene de bodde. Den jødiske emansipasjonen var del av en utvikling der ulike minoriteter ble innrømmet frihet og rettigheter, og bidrog til at mange jøder fikk nye muligheter og en sterkere tilhørighet til landene der de bodde. I kjølvannet av opplysningstidens idealer om frihet, likhet og brorskap og fremveksten av nasjonalistiske bevegelser vokste også mer moderne former for antisemittisme frem i Vest-Europa (se kapittel 2). Etter flere århundrer med relativt gunstige vilkår for den jødiske befolkningen i Russland og Øst-Europa ble det en økning i antisemittiske restriksjoner og forfølgelser også der. Mellom 1881 og 1920 ble flere titusener jøder massakrert i såkalte *pogromer* (russisk: herje, ødelegge). I denne perioden emigrerte mer enn 2 millioner russiske jøder til Vest-Europa, USA eller Palestina.

Det var i denne konteksten av økende forfølgelse, vold og massedrap at idéer om en jødisk nasjonalisme, sionisme og en egen jødisk stat begynte å få økt oppslutning. Den moderne sionismen på 1800-tallet var ikke religiøst forankret, men oppstod som en reaksjon på økende antisemittisme og må forstås som en sekulær jødisk nasjonalbevegelse, på linje med andre nasjonalismer som vokste frem på 1800-tallet. Gjenoppdagelsen av hebraisk som daglig talespråk inngikk i denne nasjonale revitaliseringen.

Selv om Theodor Herzl for ettertiden med rette blir oppfattet som sionistbevegelsens grunnlegger, var han verken dens første politiske tenker eller dens første organisator. I 1896 publiserte Herzl boken *Der Judenstaat* hvor han videreutviklet sionistiske ideer som tidligere var satt i omløp av blant andre Moses Hess (1812–1875) og Leon Pinsker (1821–1891), og boken har senere blitt vurdert som den organiserte politiske sionismens viktigste kampskrift. Herzl var overbevist om at jøder aldri kunne bli trygge i Europa, og at de derfor trengte en egen stat. Den politiske sionismen vakte sterk motstand blant mange ortodokse jøder, som mente at reetableringen av en jødisk stat ikke skulle skje på menneskelig initiativ, men gjennom en guddommelig inngripen.

Den organiserte sionistiske innvandringen til Palestina startet i 1882–1903 med den første av fem innvandringsbølger, kalt *aliyah*.⁵⁹⁹ I 1882 bodde det om lag 24 000 jøder og 276 000 arabere og andre befolkningsgrupper i Palestina. Ved utbruddet av første verdenskrig var den jødiske befolkningen økt til 85 000, mens det var 535 000 muslimer og 70 000 kristne. Da staten Israel ble opprettet i 1948 var den jødiske befolkningen 630 000, den muslimske befolkningen 1,1 millioner, mens de kristne og andre minoriteter utgjorde ca. 143 000.⁶⁰⁰

Frem til statsdannelsen kan sionistbevegelsen beskrives som en politisk nasjonalbevegelse som hadde som mål å virkeliggjøre jødisk selvbestemmelse i historisk Palestina. Etter 1948 gir det best mening å betrakte sionisme som Israels statsbærende ideologi.

599 *Aliyah* betyr oppstigning, og sikter til den bibelske pilegrimsvandringen opp til Jerusalem på Sion-fjellet.

600 <https://www.jewishvirtuallibrary.org/population-of-israel-palestine-1553-present> [Lest 06.11.2023].

Staten Israel ble grunnlagt på sekulære ideer. Israels uavhengighetserklæring har ni henvisninger til FN, men bare én henvisning som kan tolkes religiøst – «the prophets of Israel» – og heller ikke den gir grunn til å betvile statens sekulære grunnlag i 1948.⁶⁰¹ Samtidig var det betydelige ideologiske spenninger innenfor sionismen, og disse ble videreført inn i den nye staten. Et av de grunnleggende spørsmålene er for eksempel hvordan man skal forstå forholdet mellom Israel som både en jødisk og demokratisk stat (jf uavhengighetserklæringen). Tendensen i israelsk politikk har de siste årene gått i retning av en mer religiøs og nasjonalistisk begrunnet sionisme. Denne utviklingen har ført til økte motsetninger i det israelske samfunnet. Det har også bidratt til økte spenninger mellom israelske regjeringer og flere av de største jødiske samfunnene i Europa og USA, som ofte forfekter mer liberale former for sionisme.

I Israel oppgir 64 prosent av den jødiske befolkningen at de anser seg som sekulære, mens 36 prosent er religiøse (av disse er de ultra-ortodokse den største grupperingen med 14,5 prosent oppslutning). Den arabiske minoriteten utgjør om lag 20 prosent av Israels befolkning. Av disse er 79 prosent muslimer, 12 prosent kristne og 9 prosent drusere.⁶⁰²

Etter 1948 har staten Israel vært mange jøders viktigste kollektive prosjekt⁶⁰³ og et symbol på og fortelling om at man etter århundrer med forfølgelse, undertrykkelse og massakrer kan bo i sikkerhet og med selvbestemmelse i en jødisk stat.

Et land med flere folk

I området som i dag utgjør Israel og Palestina, har noen av verdens eldste sivilisasjoner vokst frem. I Jeriko er det dokumentert bosetning tilbake til år 10.000 f.Kr., og i Jerusalem til ca. år 5000 f.Kr. Etter vår tidsregning har området vært en del av det romerske riket (63 f.Kr. – 333 e.Kr.), det bysantiske riket (333–633), og deretter frem til 1917 underlagt ulike muslimske imperier, avbrutt av korsfarernes hundreårige kontroll fra år 1099. Det lengstvarende imperiet var det muslimske, multi-etniske osmanske riket (1517–1917). Gjennom århundrene har det bodd en mangfoldig befolkning i området, bestående av blant annet jøder, arabere, drusere, samaritanere, armenere, grekere og andre befolkningsgrupper. Det historiske Palestina var også deres hjemland, og Jerusalem har vært og er en hellig by for både jøder, kristne og muslimer.

601 Henvisningen kommer i et avsnitt der det handler om de rettighetene staten Israel vil garantere alle sine borgere. Konteksten tilskriver profetene svært moderne menneskerettighetsbegreper og kan derfor neppe leses som en spesifikt religiøs henvisning: «The state of Israel will be open for Jewish immigration and for the Ingathering of the Exiles; it will foster the development of the country for the benefit of all its inhabitants; it will be based on freedom, justice and peace as envisaged by the prophets of Israel; it will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex; it will guarantee freedom of religion, conscience, language, education and culture; it will safeguard the Holy Places of all religions; and it will be faithful to the principles of the Charter of the United Nations.» Se *Declaration of Independence* (1948), <https://m.knesset.gov.il/en/about/pages/declaration.aspx>.

602 <https://en.idi.org.il/media/19697/the-israeli-democracy-index-2022.pdf>

603 Begrepet er hentet fra International Council of Christians and Jews, *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* (05.07.2009), 17.

Etter at det osmanske riket gikk under, overtok britene kontrollen over Palestina i 1918. I mandatet for det britiske styret ble Balfour-erklæringen fra 1917 innlemmet, der britene lovet «et nasjonalhjem for det jødiske folk». ⁶⁰⁴ Det britiske mandatstyret ble formelt godkjent av det nyopprettede Folkeforbundet 24. juli 1922. ⁶⁰⁵ Mandatstyret gav legitimitet til jødisk innvandring, samtidig som den palestinske befolkningens politiske rettigheter ikke ble nærmere definert.

Den økende jødiske innvandringen til området fra slutten av 1800-tallet var drevet av mange faktorer, som antisemittisme, forfølgelser og nasjonale aspirasjoner. På midten av 1930-tallet bidrog nazistenes antisemittiske politikk, kombinert med at USA og de fleste europeiske land – inkludert Norge – stengte grensene for jøder på flukt, til at mange jøder søkte trygghet i Palestina. Den voksende palestinske nasjonalismen ble i stor grad formet som en opposisjon både mot britenes mandatstyre og den sionistiske bevegelsen, som man oppfattet som europeisk kolonialisme. ⁶⁰⁶ Forholdet mellom de britiske mandatmyndighetene, jødiske immigranter og den lokale arabiske befolkningen ble i løpet av årene stadig mer konfliktfylt og voldelig. Det hele toppet seg under den arabiske oppstanden mot britenes kolonistyre i 1936–1939, der britene gjennomførte en omfattende utdrivelse av den arabiske befolkningen. ⁶⁰⁷ Forholdet mellom den lokale palestinsk-arabiske befolkningen og de jødiske immigrantene var sammensatt, men etter hvert økte motsetningene og utviklet seg i voldelig retning. De økende spenningene førte blant annet til tilfeller av massakrer begge veier. ⁶⁰⁸

I 1947 vedtok FN at det britiske mandatområdet Palestina skulle deles i en jødisk og arabisk stat, med stor-Jerusalem som internasjonal sone. Delingsplanen ble akseptert av ledelsen for den sionistiske bevegelse og avvist av de arabiske aktørene som så på planen som et brudd med prinsippet om nasjonal selvbestemmelse, og den lokale palestinske befolkningen ble ikke hørt. Delingsvedtaket førte til en borgerkrig mellom sionistiske og arabiske grupper/militser. Etter at David Ben-Gurion kunngjorde opprettelsen av staten Israel 14. mai 1948, erklærte Transjordan, Irak, Libanon, Egypt og Syria krig mot den nyopprettede staten.

604 Anita Shapira, *Israel – A History* (Weidenfeld & Nicolson, 2015), 72.

605 Benny Morris, *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 188 –2001* (Vintage Books, 2001), 103–104.

606 Muhammad Muslih, «The Rise of Local Nationalism in the Arab East», i *The Origins of Arab Nationalism*, redigert av Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih og Reeva S. Simon (Columbia University Press, 1991), 167–185, og Baruch Kimmerling og Joel S. Migdal, *The Palestinian People – A History* (Harvard University Press, 2003), 55–66, og Kjersti G. Berg, *Palestina. Fakta på bakken* (Universitetsforlaget, 2023), 20–24.

607 Kimmerling og Migdal, *The Palestinian People – A History*, 102–131.

608 I august 1929 mistet 67 jøder livet i en arabisk massakre mot den jødiske befolkningen i Hebron, og i april 1948 ble 107 palestinere massakrert av de sionistiske paramilitære gruppene Irgun og Lehi i landsbyen Deir Yassin utenfor Jerusalem. Se Ian Black, *Enemies and Neighbours. Arabs and Jews in Palestine and Israel 1917–2017* (Penguin Books, 2017), 58–60; Kimmerling og Migdal, *The Palestinian People – A History*, 156–166; Howard M. Sachar, *A History of Israel: From the Rise of Zionism to Our Time*. 3rd revised and updated version (Alfred A. Knopf, 2007), 333–335.

Ved våpenhvilen i 1949 hadde mer enn 700 000 palestinere flyktet eller blitt fordrevet fra områdene som utgjorde staten Israel.⁶⁰⁹ Palestinerne omtaler derfor omstendighetene rundt opprettelsen av staten Israel som *al Nakba* (arab., katastrofen). Etter krigen ble rundt 150 000 av den palestinske befolkningen boende innenfor Israels grenser. De israelske araberne/palestinerne fikk status som israelske statsborgere, men er samtidig en sårbar minoritet som ofte opplever diskriminering.⁶¹⁰ Andre palestinere ble flyktninger på Gazastripen (okkupert av Egypt), Vestbredden og i Øst-Jerusalem (annektert av Jordan i 1950) eller i omkringliggende arabiske stater. Bortsett fra Jordan, der palestinerne fikk statsborgerskap, har palestinerne som flyktet til arabiske naboland, status som statsløse flyktninger, har få sivile rettigheter og opplever ofte diskriminering,⁶¹¹ samtidig som de blir nektet å vende tilbake til Israel.

Etter 1948 ble mange jøder i den arabiske verden (*sefarder/mizrachi*) utsatt for forfølgelse, konfiskering av eiendommer og utdrivelse fra land der de hadde bodd gjennom generasjoner. Andre lot seg inspirere av sionistiske idéer eller motivere av kampanjer for å øke den jødiske innvandringen til den nyopprettede staten. Den 2600 år rike historien om jøder i arabiske land ble utover på 1950-tallet stort sett utradert, og majoriteten – over 600 000 – av de jødiske flyktningene slo seg ned i Israel.⁶¹²

Etter Seksdagerskrigen i 1967 okkuperte Israel Øst-Jerusalem, Golanhøydene, Gaza og Vestbredden, og de første israelske bosetningene på Vestbredden ble etablert. I 2022 bodde det i underkant av 700 000 bosettere i 279 bosetninger i de okkuperte områdene, av disse bor 229 000 bosettere i 14 bosetninger i Øst-Jerusalem. 144 av bosetningene er såkalte «outposts», som er etablert uten israelske myndigheters samtykke.⁶¹³ Bosetningene blir ansett som ulovlige i henhold til internasjonal lov og blir regnet som et stort hinder for realiseringen av en tostatsløsning.

Under krigen i 1967 ble 300 000 palestinere flyktninger i Jordan og Syria. Etter krigen vedtok FNs sikkerhetsråd resolusjon 242 enstemmig. Resolusjonen la rammer for en fredsløsning basert på prinsippet om land for fred: Israel skulle oppgi territoriene de okkuperte i 1967, mot at de arabiske statene garanterte Israels rett til å eksistere innenfor sikre grenser. Resolusjonen har siden ligget til grunn for ulike fredsforhandlinger.

609 Det hefter usikkerhet ved antall flyktninger. Arabiske stater har hevdet at mer enn 900 000 palestinere ble flyktninger, Israel har påstått 520 000, mens UNRWA opererer med 726 000. I den israelske historikeren Benny Morris' standardverk om de palestinske flyktningene anslås antallet til ca. 700 000: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Cambridge University Press, 2004), 603–604.

610 De israelske araberne/palestinerne scorer lavere på en rekke sosio-økonomiske indikatorer enn den øvrige israelske befolkningen. Blant annet er skolene innen arabisk sektor dårligere finansiert enn jødiske skoler, noe som bidrar til lavere utdanning og høyere arbeidsledighet blant israelske arabere enn i befolkningen forøvrig. I 2018 lå 45,3 prosent av de arabiske husholdningene under fattigdomsgrensen, mens tilsvarende tall for jødiske husholdninger var 13,4 prosent. (The Israel Democracy Institute: *Statistical Report on Arab Society in Israel: 2021* - <https://en.idi.org.il/articles/38540>).

611 Berg, *Palestina. Fakta på bakken*, 89–90, og Hilde Henriksen Waage, *Konflikt og stormaktspolitikk i Midtøsten* (Cappelen Damm 2013), 147–149.

612 De største flyktningebølgeene kom fra Marokko, Algerie, Libya, Egypt, Irak, Iran og Syria. Den jødiske diasporaen i Babylon (Irak) gikk, som vi har sett, helt tilbake til det babylonske eksilet i 597–538 f.Kr. Ikke alle jødene vendte tilbake til Jerusalem, men ble boende i Babylon. Se også Sachar, *A History of Israel*, 396–405.

613 *Report of the United Nations High Commissioner for Human Rights* (15. mars 2023, «Israeli settlements in the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, and in the occupied Syrian Golan»).

I 1964 ble PLO (*Palestine Liberation Organization*) etablert, som var en paraplyorganisasjon for ulike palestinske motstandsgrupperinger.⁶¹⁴ Noen av disse var moderate, mens andre, f.eks. Folkefronten for Palestinas frigjøring (PFLP) og Svart September, drev med terror mot jødiske og israelske mål, særlig på 1960- og 1970-tallet. I årene 1987–1993 brøt det ut et opprør på Vestbredden og Gaza mot den israelske okkupasjonen som ble kjent som *intifadaen* (arabisk: å riste av seg/ opprør). I den første intifadaen ble om lag 1200 palestinere og 160 israelere drept.

I etterkant av den første intifadaen og som en del av Oslo-avtalen anerkjente PLO i 1993 offisielt Israels rett til å eksistere innenfor grensene fra før 1967, og Israel anerkjente PLO som legitim representant for palestinerne. I 1994 fikk palestinerne begrenset selvstyre i deler av de palestinske områdene. I begynnelsen ble fredsprosessen møtt med et forsiktig håp, både blant israelere og palestinere. Dette håpet brast for alvor da Yitzak Rabin ble drept av en jødisk ekstremist i 1995. Fredsprosessen vakte også motstand blant både palestinere og israelere, og den bidro til en økning i terror og vold fra ytterliggående krefter. I årene 2000–2005 brøt den andre intifadaen ut, og rundt 3000 palestinere og 1000 israelere mistet livet.

I 2005 trakk Israel seg tilbake fra Gaza, og etter valget i 2006 overtok Hamas makten i området. Valget ble ikke anerkjent av Israel og mange vestlige stater. Dette var blant annet begrunnet i Hamas' charter fra 1988, som var preget av sterk religiøs retorikk og antisemittiske posisjoner, blant annet med henvisning til *Sions vises protokoller* og konspirasjonsteorien om at jødene kontrollerte mediene og stod bak kriger og konflikter i verden. I 2017 offentliggjorde bevegelsen et revidert charter, som har blitt oppfattet som mer fleksibelt,⁶¹⁵ i alle fall frem til terrorangrepet mot Israel 7. oktober 2023. I charteret fra 2017 er blant annet den religiøse retorikken mer nedtonet, de antisemittiske utsagnene moderert, og man åpner for en midlertidig palestinsk stat basert på grensene fra 1967, der flykningene får rett til å vende tilbake og med Jerusalem som hovedstad. Charteret anerkjenner imidlertid ikke Israels legitimitet.⁶¹⁶

Siden 2007 har Israel og Egypt gjennomført en blokkade av Gaza, som sammen med Hamas' autoritære regime og regelmessige militære konflikter med Israel har hatt store negative konsekvenser for sivilbefolkningen i det tett befolkede området. Den 7. oktober 2023 utførte Hamas og Islamsk Jihad et omfattende terrorangrep mot det sørlige Israel, der omlag 250 israelere og andre nasjonaliteter ble tatt som gisler. Ca. 1200 ble drept, og det er det høyeste antall drepte jøder på én dag siden Holocaust. Som følge av dette angrepet og påfølgende uroligheter på grensen mot Libanon er mer enn 200 000 israelere internt fordrevne.⁶¹⁷

614 *Store norske leksikon* [https://snl.no/PLO - Den palestinske frigj%C3%B8ringsorganisasjonen](https://snl.no/PLO_-_Den_palestinske_frigj%C3%B8ringsorganisasjonen) [Lest 19.01.2024].

615 *Store norske leksikon* [https://snl.no/Hamas' program](https://snl.no/Hamas'_program) [Lest 15.01.2024].

616 Se bl.a. paragrafene 18, 19 og 20 i 2017-charteret (« Hamas in 2017 – the document in full », <https://www.middleeasteye.net/news/hamas-2017-document-full>).

617 Ora Peleg, « Internally displaced people amidst war: the Israeli narrative », i *The Lancet*, Volume 402, Issue 10417 ([https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(23\)02521-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(23)02521-7)).

I etterkant har den israelske hæren utført massive angrep mot Gaza. Per 1. mars 2024 er over 30 000 mennesker drept, over 70 000 skadet, 1,7 millioner er interne flyktninger og store deler av infrastrukturen i enklaven er ødelagt.⁶¹⁸ I desember 2023 ble Israel stevnet inn for den Internasjonale straffedomstolen (ICJ) av Sør-Afrika, anklaget for å begå folkemord. I sin kjennelse avstod domstolen fra å beordre våpenhvile, men vedtok å behandle folkemordanklagen. Samtidig ble den israelske regjeringen bedt om å innføre hastetiltak for å unngå sultkatastrofe og folkemord i krigen mot Hamas. Den israelske regjeringen reagerte kraftig på kjennelsen og hevdet å følge krigens folkerett. Også på den okkuperte Vestbredden har volden mot palestinerne økt.

På Vestbredden har de palestinske selvstyremyndighetene fortsatt begrenset kontroll, men legitimiteten myndighetene har i den palestinske befolkningen, har blitt stadig svakere. Grunnen til dette er blant annet interne konflikter blant palestinerne som har ført til mangel på demokratiske valg, utbredt korrupsjon og brudd på menneskerettighetene, samtidig som de palestinske myndighetenes sikkerhetssamarbeid med Israel har vært med å svekke myndighetenes legitimitet blant mange palestinere. Også okkupasjonen har gjort situasjonen stadig vanskeligere for den palestinske befolkningen på Vestbredden. Dette handler om mangel på bevegelsesfrihet (sjekkposter, separasjonsmuren), omfanget av ulovlige israelske bosetninger som legger bånd på viktige ressurser som land, vann, elektrisitet og annen infrastruktur, økt vold fra ytterliggående bosettere, husødeleggelse, konfiskering av palestinske eiendommer, trakassering fra israelske soldater og en generell erfaring av å leve under okkupasjon.

Blant palestinere og i den arabiske verden er det vanlig å se på etableringen av Israel som en fortsettelse av europeisk kolonialisme og som en europeisk løsning på antisemittismen som jøder opplevde i Europa. På den andre siden vil mange jøder se på staten Israel som en tilbakevending til sitt historiske hjemland, og et sted der man kan leve ut jødisk kultur, religion og tradisjoner uten undertrykkelsen og overgrepene man gjennom historien har vært utsatt for i andre land.

Både blant israelere og palestinere er det krefter som hevder at man har eksklusiv rett til hele landet. Kravet om eksklusiv kontroll over landområdet er ofte begrunnet i religiøse, ideologiske eller historiske argumenter, eller som beskyttelse mot erfaringen av undertrykkelse som både jøder og palestinere bærer med seg. Både blant israelere og palestinere er det også tydelige stemmer som kjemper for fred, rettferdighet og sameksistens i landområdet som har så stor betydning i begge folkenes identitet og historie.

Hva er kristensionisme?

En kristensionistisk tilnærming til spørsmålet om jøder og landet skiller seg fra en jødisk politisk sionisme ved at den gir jøder og staten Israel roller som aktører i et kristent teologisk univers.

Det er imidlertid store forskjeller mellom hva ulike aktører legger i begrepet «kristensionisme». Noen vil definere seg som kristne sionister fordi man er kristen og støtter sionisme på generelt grunnlag, andre fordi man tror at Guds

618 OCHA (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs): «Hostilities in the Gaza Strip and Israel – reported impact». <https://www.ochaopt.org/content/hostilities-gaza-strip-and-israel-reported-impact-day-146> [Lest 15.03.2024].

løfter til jødene også har en territoriell dimensjon, mens atter andre vil hevde at kristensionisme handler om at jødenes samling i Israel er en forutsetning for Jesu gjenkomst.⁶¹⁹ Videre vil det være forskjell på om man identifiserer seg innenfor en luthersk eller katolsk tradisjon, eller om man tilhører ulike pentekostale retninger, amerikansk evangelikalisme eller kaller seg fundamentalist. Det vil som regel også være ulikheter mellom amerikansk, europeisk og norsk kristensionisme. Kristensionisme har ikke en klart definert ideologi og heller ikke en representativ, formalisert struktur. Selve begrepet er altså vanskelig å definere og er i seg selv ofte gjenstand for debatt og misforståelser.⁶²⁰

Den kristensionistiske tenkningen som har fått størst politisk innflytelse internasjonalt, er tett bundet sammen med apokalyptiske spekulasjoner om jødenes rolle i endetiden og en sterk støtte til at staten Israel skal underlegge seg «hele det bibelske Israel» som en del av Guds plan med verden. Denne teologien er ofte fundert på en såkalt dispensasjonalistisk teologi, som vi snart skal se nærmere på.

I forskningslitteraturen er det vanlig å forstå kristensionisme som varianter av denne endetidsfokuserede, apokalyptiske og dispensasjonalistiske utgaven av fenomenet. I den følgende gjennomgangen vil utvalget legge denne definisjonen til grunn. Vi vil se nærmere på hvordan denne formen for kristensionisme oppstod, hvilken politisk innflytelse den har i dag, og hvor utbredt den er globalt (først og fremst i USA) og i norsk kirkelig sammenheng.

Bispemøtets uttalelse i 2020

Bispemøtet kom med en uttalelse om kristensionisme i oktober 2020 (BM sak 66/20). Uttalelsen kom på bakgrunn av en oppfordring fra kirkeledere i Jerusalem «som hadde bedt verdens kirker og det internasjonale samfunnet om å legge press på partene for å forhandle fram en rettferdig fredsløsning og få slutt på den ulovlige okkupasjonen og forskjellsbehandlingen av innbyggerne».⁶²¹ Bispemøtets uttalelse er myntet på kristne grupperinger som med begrunnelse i bibelfortolkninger støtter Israels ekspansjonspolitik. Disse grupperingene er, ifølge Bispemøtet, kjennetegnet av «et spesielt historiesyn med apokalyptiske endetidsforventninger, der de risikerer å redusere jødene til instrument i et frelsesteologisk skjema». Biskopene erkjenner at det er uenighet om hvordan landløftene i Bibelen skal fortolkes, men slår fast at de ikke kan tolkes i henhold til en politisk teologi som ignorerer internasjonal lov og menneskerettigheter, og som motarbeider forsøk på å skape rettferdig fred.

Utvalget er enig i at det Bispemøtet beskriver som kristensionisme, representerer en teologi som Den norske kirke ikke kan stå inne for. Samtidig mener utvalget at fenomenet kristensionisme er mer komplekst enn det Bispemøtets korte uttalelse gjenspeiler, og at den ytterliggående formen for kristensionisme som uttalelsen tar et oppgjør med, er et relativt marginalt fenomen innenfor Den norske kirke. Vi vil derfor bruke litt plass på å gi en grundigere beskrivelse av kristensionisme.

619 Se f.eks. Gerald R. McDermott (red.): *The New Christian Zionism. Fresh Perspectives on Israel & The Land* (InterVarsity Press, 2016).

620 Et godt eksempel er den omfattende debatten som oppstod i avisen *Dagen* fra 19. oktober til 7. desember 2020, i kjølvannet av Bispemøtets uttalelse om kristensionisme.

621 «Møteprotokoll. Bispemøtet». 12.10.2020, s. 12. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2020/dokumenter/bispem%C3%B8tet%2012.%20-%2016.%20oktober%202020/18_00391-71%20protokoll%20bispem%C3%B8tet%2012.10%20895396_500564_o.pdf [Lest 15.03.2024].

Sionisme og kristensionisme – et ambivalent forhold

Historisk finnes det kristensionistisk tankegods blant grupper som viste omsorg for jøder da kirker i Europa så en annen vei under forfølgelsene eller, verre, ledet an i dem. De var det man gjerne kaller filosemitter, et fenomen som går tilbake til 1500-tallet. Et kjent eksempel er den anglikanske pastoren William Hechler (1845–1931) ved den britiske ambassaden i Wien. Han var en støttespiller for Theodor Herzl (1860–1904) allerede før den første sionistkongressen i Basel i 1897 og siden under hans diplomatiske storoffensiv på rundreise til hoffene i Europa. Hechler forstod imidlertid sionismens rolle i historien radikalt annerledes enn Herzl. Mens de idéer Herzl ville basere sin statsdannelse på, var gjennomgående sekulære, så Hechler opprettelsen av en jødisk stat som et endetidstegn som kunne leses ut av de bibelske skrifter.

Herzls egne dagbøker gir mange eksempler på at han var oppmerksom på denne tvetydigheten i Hechlers kristne støtte til den tidlige sionisme. Herzl hadde ingen sans for den profetiske rollen han ble tilskrevet fra kristne tilhengere, men den politiske strategen i ham så likevel verdien i å alliere seg med dem.⁶²² Som han selv skal ha formulert det: «De sier jeg er Messias. Selv vet jeg ikke. Jeg er ingen teolog».

Kristensionismens røtter: 1) Restorasjonisme⁶²³

Det er vanlig å spore kristensionismens røtter tilbake til reformasjonen, da Bibelen ble oversatt til folkespråkene og dermed ble mer allment tilgjengelig. Dette bidrog til en mer selvstendig bibellesning og -tolkning og en fornyet interesse for å lese Bibelen mer bokstavelig og ikke-allegorisk. Særlig blant reformerte teologer i Nederland og puritanere i England begynte man å lese de gammeltestamentlige profetiene i nytt lys, noe som fikk store konsekvenser for synet på jødene.

Et tidlig eksempel var den engelske presten Thomas Brightman. Ved sin død etterlot han seg flere bokmanuskripter som var så kontroversielle at han ikke hadde fått utgitt noen av dem i England. De ble imidlertid trykket og utgitt flere år senere i Amsterdam. Bøkene, som ble utgitt fra og med 1615, inneholdt hovedessensen i det som snart skulle bli en flom av bokutgivelser, både i Nederland og etter hvert i England. Budskapet i dem er godt sammenfattet i en bok av franskmannen Pierre Jurieu fra 1686, *Profetienes oppfyllelse*:

622 Se Enzo Maaß, «Forgotten Prophet. William Henry Hechler and the Rise of Political Zionism», *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 23, no. 2 (01.09.2002), 157–193. <https://journal.fi/nj/article/view/69594>.

623 Det finnes flere gode innføringer til denne tematikken, bl.a. Robert O. Smith, *More Desired than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism* (Oxford University Press, 2013); Donald Lewis, *The Origins of Christian Zionism* (Cambridge University Press, 2010); Dan Cohn-Sherbok, *The Politics of Apocalypse – The History and Influence of Christian Zionism* (Oneworld Publications, 2006); Shalom Goldman, *Zeal for Zion. Christians, Jews and the Idea of The Promised Land* (The University of North Carolina Press, 2009). Der ikke annet er oppgitt, bygger den videre gjennomgangen på disse kildene.

Jeg ber denne nasjon [Israel] å lese dette mitt verk med oppmerksomhet og uten fordommer ... Jødene vil her ikke finne noe som støter dem. Jeg innrømmer at det håp de har om et messiansk rike som primært skal være viet dem, er basert på nøyaktige og utvilsomme profetier. Selv Jerusalem må bli gjenoppbygget for dem, og de skal samles i sitt land ... Det er etter min mening et Guds Rike å vente på, og dette riket er Messias' rike, det er jødenes rike, det er riket til den Messias som ennå ikke er kommet.⁶²⁴

Hos Jurieu finnes også tanken om at jødene skal være tusenårsrikets misjonærer som skal omvende de andre folkeslagene til troen på Jesus.

Dette var en helt annen måte å tenke på enn kirken tradisjonelt hadde gjort. Teologien ble kjent som restorasjonisme – gjenopprettelse – og bestod av to elementer: Den fysiske gjenopprettelsen, jødenes tilbakevending til sitt gamle land, og den åndelige gjenopprettelsen, jødenes omvendelse til Kristus. I restorasjonismens tenkning hang disse sammen og gav jødene og landet en ny og helt sentral rolle i kristen teologi. Jødene var ikke lenger først og fremst en historisk levning som var forkastet av Gud, dømt til å leve spredt over hele jorden. Jødene skulle igjen samles i sitt gamle land og få en viktig rolle i endetiden.

I England ble mange av puritanerne møtt med kraftig motstand, og mange flyktet til Nord-Amerika. Flere av de sentrale amerikanske grunnlovsfedrene var direkte etterkommere av de engelske puritanerne (f.eks. Benjamin Franklin, Thomas Jefferson og John Adams) og identifiserte seg sterkt med de bibelske fortellingene om israelittene som inntok det lovede land, og løftene om at de en gang skulle vende tilbake. Et konkret uttrykk for dette er at de amerikanske puritanerne ofte gav de nye bosetningene sine bibelske navn: Salem, Betlehem, Sharon, Zion, Nazareth, osv. Den bibelske fortellingen om utvelgelse, landnåm, det lovede land og Guds paktstroskap ble en integrert del av deres selvforståelse og farget også deres forståelse av USA som et lovet land. Alt dette har bidratt til at kristensionistiske idéer senere har fått bred innflytelse i amerikansk kristenliv, kultur og politikk.

I England fikk etter hvert puritanernes syn på jøder og endetiden også innflytelse i den anglikanske kirken, noe som førte til en misjonsvekkelse. I kjølvannet av de første engelske misjonsselskapene ble det etablert flere organisasjoner som arbeidet for at jøder skulle omvende seg til den kristne tro.⁶²⁵ Misjonsiveren var nært forbundet med forestillinger om at jødene som folk skulle vende tilbake til Israels historiske land, og forventningen om Jesu gjenkomst. Jøder som ble døpt, ble ansett som tegn på at enden var nær.

Forenklet kan man si at i England førte det nye synet på jøder til et engasjement for misjon, mens man i USA ble mest opptatt av profetier og apokalyptiske forestillinger. Dette henger ikke minst sammen med innflytelsen til John Nelson Darby (1800–1882).

624 Sitert etter Oskar Skarsaune, *Tusenårshåpet. Endetidsforventninger gjennom 2000 år* (Verbum, 1999), 91.

625 London Jewish Society (1809), Anglican London Society for Promoting Christianity Amongst Jews (1842), The British Society for Propagating the Gospel Among the Jews (1842).

Kristensionismens røtter: 2) Dispensasjonisme⁶²⁶

Darby var prest i den anglikanske kirken i Irland, men utviklet seg etter hvert i svært kirkekritisk retning. Kretsen rundt Darby ble kjent som Plymouthbrødrene. Kirken, erklærte Darby og hans tilhengere, hadde sviktet sitt oppdrag og var preget av åndelig og moralsk forfall. Ifølge Darby var forfallet et tegn på at «kirkens tid» var i ferd med å gå ut på dato, og at Gud i stedet ville gå tilbake til sin opprinnelige plan. Denne planen fant Darby i pakten mellom Gud, Abraham og hans etterkommere: jødene.

Grunntanken hos Darby var at Gud ifølge Bibelen har innstiftet to pakter, én for jødene og en annen for kirken. Jødene og kirken er Guds to folk, og verken de to folkene eller de to paktene må blandes sammen. En annen hovedtanke hos ham var inndelingen av den bibelske historien fra skapelsen til fullendelsen i ulike frelseshistoriske tidsepoker (*dispensations*, ofte oversatt «frelshusholdninger» i dispensasjonalistisk litteratur). Derav det senere vanlige navnet på Darbys tilhengere: *dispensasjonalistene*.

Kort oppsummert er dette hovedtankene i dispensasjonismen: Jødene er Guds *jordiske* folk, og samtlige profetier i Det gamle testamente handler om dette folkets jordiske frelse. Kirken er Guds åndelige eller *himmelske* folk og er ikke omtalt av profetene. Da Jesus kom, avviste de fleste jøder ham, og dermed begynte misjonen blant folkeslagene. Her samler Gud seg et åndelig folk (kirken), som ved Jesu usynlige gjenkomst vil bli rykket opp til himmelen. Tiden mellom Jesu første komme og hans andre komme er derfor kirkens tid og innebærer en «pause» i Guds oppfyllelse av de gammeltestamentlige profetiene. Men ved Jesu andre komme og «opprykkelsen» (eng. *the rapture*)⁶²⁷ av de jesustroende fra folkeslagene begynner Gud igjen å oppfylle de jordiske profetiene for Israel. Det er her de tusen år i Åpenbaringen (20,1–10) blir realisert: Jødene vender kollektivt om til tro på Jesus, får sitt land tilbake, og med ham som jordisk konge (hans tredje, denne gangen synlige komme) realiseres de gammeltestamentlige profetiene så overveldende at den strømmen av folkeslag til Jerusalem som profetiene også talte om, finner sted. Etter et voldsomt siste oppgjør med Satan på slutten av de tusen år («den store trengsel») forenes omsider Guds jordiske, jødiske folk med Guds himmelske folk (kirken, de opprykkede) og med dem av folkeslagene som i tusenårsriket har kommet til tro på Jesus.

Dispensasjonismen er såkalt premillennial. Det betyr at man tror Kristus skal komme igjen før tusenårsriket. Det gjør også eskatologien mer intens, for i det dispensasjonalistiske skjemaet kan Jesu gjenkomst skje når som helst. Det får som konsekvens at alle verdensbegivenheter blir tolket i lys av denne eskatologiske nærforventningen og forstås som Guds ufravikelige plan.

626 For enn innføring i dispensasjonismen, se kapitlet «Endetiden i Amerika» i Skarsaune, *Tusenårshåpet*, 95–107.

627 Bortrykkelsen er en forestilling om at alle sanne troende brått kommer til å bli fjernet fra denne verden og ført til himmelen når Jesus kommer tilbake, og at ikke-troende blir tilbake på jorden. Til grunn for denne forestillingen ligger bl.a. 1 Tess 4,17: «Deretter skal vi som er igjen og ennå lever, bli rykket bort sammen med dem i skyene for å møte Herren i luften. Og så skal vi være sammen med Herren for alltid».

Kristensionisme i USA

Ettersom Darbys teologi fant liten gjenklang blant engelske kristne, flyttet han i 1862 til Nord-Amerika. Gjennom omfattende reisevirksomhet utøvde han stor innflytelse på en rekke av datidens største evangelikale ledere og predikanter og fikk mange tilhengere. Ikke minst ble teologien hans institusjonalisert gjennom opprettelsen av universiteter og bibelskoler. Dette bidrog til en infrastruktur som i dag har gjort dispensasjonalistisk teologi til gjeldende ortodoksi i mange evangelikale kirker i USA.

Den dispensasjonalistiske endetidsfokuserede utgaven av kristensionisme, slik vi kjenner fenomenet i dag, tok imidlertid form først på 1970-tallet. Den sterkeste kristne støtten til staten Israel, både før og i årene etter etableringen i 1948, kom fra protestantiske veletablerte og liberale kirker i USA, og *ikke* fra evangelikale kristne med en dispensasjonalistisk endetidsforståelse.⁶²⁸

Grunnen til at dispensasjonalistene til å begynne med ikke viste noen entusiasme over statens Israels opprettelse var at tidspunktet for opprettelsen brøt med deres endetidsskjema, der man ventet Jesu gjenkomst og bortrykkelsen *før* jødernes samling i det historiske Palestina. Hal Lindsey (f. 1929) forsøkte i 1970 å løse dette problemet ved å modifisere det dispensasjonalistiske skjemaet på et avgjørende punkt:⁶²⁹ Før opprykkelsen vil det komme en kortvarig «nedtellingsperiode» på omtrent én generasjons varighet, ifølge Lindsey ca. 40 år, hvor profetiene om Israels samling i landet oppfylles ved opprettelsen av en stat. Statens opprettelse i 1948 var for Lindsey startskuddet for denne perioden.

Andre modifikasjoner av dette endetidsskjemaet har valgt en annen bibeltekst som nøkkelen til å forstå hvorfor den «fysiske gjenoppbyggelsen» (statsdannelsen) har kommet før den åndelige og omvendelsen til tro på Jesus som Israels Messias. I Esekiel 37, profetens visjon av dalen full av menneske-knokler som blir levende mennesker igjen, skjer gjenoppbyggelsen i to faser: Først kommer det sener, kjøtt og hud på knoklene, men de er ikke levende ennå, for de mangler livspust. Så, på Guds befaling, kommer det ånd i dem, og de blir levende (37,7–10). Dette utlegges slik: Først blir folket fysisk restituert gjennom hjemvendelse og statsdannelse; deretter skal de åndelig restitueres ved å komme til tro på Jesus som sin Messias. Det første bereder veien for det siste.

Sammen med andre faktorer bidrog slike teologiske modifiseringer til at kristensionistiske forestillinger for alvor fikk vind i seilene på 1970-tallet, særlig i USA. En annen viktig grunn er at situasjonen i Midtøsten endret seg. Under Seksdagerskrigen i 1967 inntok Israel det gamle israelittiske kjerneområdet Judea (den sørlige delen av det som i dag kalles Vestbredden), og for første gang siden det andre templets fall var hele Jerusalem under jødisk kontroll. Særlig dette siste ble tillagt avgjørende teologisk betydning og ble tolket som et tegn på profetiernes bokstavelige oppfyllelse og Bibelens ufeilbarlighet. Videre ble Menachem Begin (1913–1992) fra Likud valgt til statsminister i Israel i 1977, noe som bar bud om

628 Caitlin Carenen, *The Fervent Embrace. Liberal Protestants, Evangelicals, and Israel* (New York University Press, 2012).

629 Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth* (Zondervan, 1970).

en mer ekspansjonistisk politikk enn det Arbeiderpartiet hadde stått for.⁶³⁰ På 1970-tallet mottok Israel også stadig mer økonomisk og militær støtte fra USA og ble en viktig alliert i USAs strategiske alliansebygging mot sovjetisk innflytelse i Midtøsten. Dette skjedde samtidig som den katolske og flere protestantiske kirker i USA utviklet større sympati med palestinerne, mens evangelikale kirker som var inspirert av dispensasjonistisk teologi, opplevde sterk vekst. Støtte til Israel ble et viktig symbol i den tiltagende amerikanske kulturkampen.

Kristensionistiske aktører ble på 1970-tallet profilerte opinionsdannere i den amerikanske mainstream-kulturen, særlig gjennom utstrakt bruk av TV, film og litteratur. En av de største suksessene var Hal Lindsey's apokalyptiske bibelkommentar *The Late Great Planet Earth* (1970), som av New York Times ble kåret til den mestselgende sakprosa-boken i USA på 1970-tallet.⁶³¹ Den er oversatt til 50 språk, deriblant norsk.⁶³² På fengslende og malerisk vis forutsier Lindsey voldsomme sult- og naturkatastrofer, Sovjetunionens invasjon av Israel og blodige kriger i Midtøsten, massakrer av jøder, Antikrists komme og til slutt Jesu gjenkomst og tusenårsriket. Alt dette var, ifølge Lindsey, i henhold til det profetiske ord og Guds plan og ville komme til å skje i hans generasjon.

I perioden 1995–2007 skrev Tim LaHaye (1926–2016) og Jerry B. Jenkins (f. 1949) den 16-bind store romanserien kjent som *Left Behind*. Denne er, i likhet med *The Late Great Planet Earth*, en fatalistisk endetidsvisjon der Israel, Jerusalem og jødene har en helt sentral rolle i grusomhetene som utspiller seg i endetiden. Bokserien ble i 1999 estimert til å ha blitt solgt i minst 35 millioner eksemplarer. Den er oversatt til norsk og en rekke andre språk og er filmatisert fem ganger. I 2014 ble den innspilt med Nicolas Cage i hovedrollen, og var tilgjengelig på strømmetjenestene Amazon og Netflix. Senest i 2023 ble det utgitt en spin-off-film på det amerikanske markedet. Så sent som i 2022 viser en undersøkelse at 39 prosent av voksne amerikanere mener de lever i de siste tider.⁶³³

Politisk fikk slike former for kristensionisme stor innflytelse på høyresiden i det republikanske partiet, særlig i miljøet rundt organisasjonen Moral Majority, der støtte til Israel ble promotert som en av flere tradisjonelle konservative kampsaker. Under president Ronald Reagan (president 1981–1989) arrangerte Det hvite hus Midtøsten-seminarer, der blant annet Hal Lindsey og Tim LaHaye var sentrale bidragsytere.

630 Skuffelsen var desto større da Menachem Begin i 1979 inngikk fredsavtalen med Egypt og Sinaihalvøya igjen kom på egyptiske hender etter tolv år under israelsk okkupasjon.

631 Erin A. Smith, «The Late Great Planet Earth Made the Apocalypse a Popular Concern», *Humanities* 38, no. 1 (vinter 2017); T. L. Frazier, *A Second Look at the Second Coming: Sorting through Speculations* (Conciliar Press, 1999).

632 Den norske utgave kom ut på Nomi forlag i 1973 med tittelen *Når tiden slutter*. Forlaget var eid av Det Norske Misjonsselskap og ble i 1974 slått sammen med Lutherstiftelsen og ble til Luther forlag.

633 PEW Research Center, «About four-in-ten U.S. adults believe humanity is 'living in the end times'», <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/12/08/about-four-in-ten-u-s-adults-believe-humanity-is-living-in-the-end-times/> [Lest 02.10.2023]. Blant evangelikale amerikanere har 44 prosent et såkalt premillennialt endetidssyn; det vil si at man tror Jesus kommer igjen før tusenårsriket, og at det kan skje når som helst.

Også senere republikanske presidenter har hatt profilerte kristensjonister i sentrale posisjoner. Det tydeligste eksemplet på dette er president Donald Trumps administrasjon (president 2017–2021), der visepresident Mike Pence (f. 1959) og utenriksminister Mike Pompeo (f. 1963) gav uttrykk for sterke kristensjonistiske sympatier. Trumps flytting av den amerikanske ambassaden fra Tel Aviv til Jerusalem ble av mange tolket som en gest, ikke først og fremst til Israel eller amerikanske jøder, men til Trumps kristensjonistiske støttespillere.⁶³⁴ Under den offisielle innvielsen av ambassaden i Jerusalem i 2018 holdt den profilerte kristensjonisten Robert Jeffress (f. 1955) en tale der han understreket at Trump står på «Guds side i synet på Israel». Pastor John Hagee (f. 1940), grunnlegger av den kristensjonistiske organisasjonen Christians United for Israel med over 10 millioner medlemmer,⁶³⁵ ba en avslutningsbønn under seremonien. Deltagelsen vakte sterke reaksjoner, særlig blant mange jøder, siden Jeffress tidligere har uttalt at jøder er «på vei til helvete», og Hagee i 1998 mer enn antydte at Holocaust var Guds vilje.⁶³⁶

Tradisjonelt har det vært tette bånd mellom amerikanske kristensjonister og den politiske og religiøse høyresiden i Israel.⁶³⁷ Men relasjonen er ambivalent, noe som uttalelsene ovenfor viser. Andre ganger kommer interessemotsetningene til syne når f.eks. religiøse partier i Israel fremmer lovforslag med sikte på å innskrenke kristen aktivitet i landet. Det er ikke alltid en sterk pro-israelsk teologisk overbevisning lar seg kombinere med en uforbeholden støtte til Israels ulike regjeringer.⁶³⁸

Kristensjonisme i Norge

I Norge er kristensjonisme et relativt marginalt fenomen, i hvert fall hvis vi sammenligner med oppslutningen og den politiske innflytelsen idéene har fått i USA. Det handler blant annet om at Norge preges av historiske, kulturelle og kirkelige tradisjoner som skiller seg betydelig fra de amerikanske. Likevel finner vi miljøer og organisasjoner i Norge som er inspirert av kristensjonistisk tankegodt.

Utvalget har ikke gjort en selvstendig kartlegging av hvilken utbredelse disse idéene har i Norge, men baserer den følgende gjennomgangen på kilder som allerede er offentlig kjent. Av tilgjengelig materiale ser vi at det på 1970-, 80- og 90-tallet ble utgitt en rekke bøker på norsk med et tydelig kristensjonistisk

634 I 2016 stemte hele 80 prosent av de evangelikale, men bare 20 prosent av de amerikanske jødene på Donald Trump. Den profilerte kristensjonisten, pastor John Hagee, var tydelig på sin rolle i beslutningen om å flytte ambassaden: «Jerusalem is where Jesus is coming back! Jerusalem is where He's going to put His foot on the Mount of Olives and split it in half. Jerusalem is where He will walk across the Kidron Valley and set up His throne on the Temple Mount where He will sit and rule for a thousand years of perfect peace. Yes, Jerusalem is a place of great importance in Scripture. This is exactly what I was explaining to President Donald J. Trump when I had the privilege of being invited to the White House for dinner. I told him that he would be forever engraved in our history books if he did indeed fulfill his promise to move the embassy» (<https://www.jhm.org/Articles/2018-07-01-donald-j-trump-keeps-his-promise>) [Lest 12.08.2023].

635 <https://cufi.org/press-releases/cufi-reaches-10-million-members/>.

636 «Hvordan kunne det [sc. Holocaust] skje? Jo, fordi Gud ville det skulle skje. Hvorfor kunne det skje? Fordi Guds øverste ønske er å få jødene hjem til Israels land», <https://www.nytimes.com/2018/05/14/world/middleeast/robert-jeffress-embassy-jerusalem-us.html>. 20 år senere beklaget Hagee talen og hevdet seg misforstått.

637 Gershom Gorenberg, *The End of Days. Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount* (Oxford University Press, 2000).

638 Daniel G. Hummel, «Israel's Current Crisis Exposes Christian Zionism's Contradictory Ideals», *New Lines Magazine*, 27.07. 2023.

innhold, hovedsakelig på forlag med tilknytning til pinsebevegelsen. Denne litteraturen omfatter både bøker skrevet av norske predikanter og bibellærere med tilknytning til pinsebevegelsen og oversettelser av utenlandske bøker.⁶³⁹ Siden 2000-tallet har det vært langt færre bokutgivelser i Norge som kan karakteriseres som kristensionistiske, samtidig som det finnes betydelige mengder – ofte amerikansk-inspirert materiale – tilgjengelig på internett. Disse idéene synes fortsatt å ha en viss innflytelse i enkelte norske, kristne miljøer. Selv om det er flytende grenser, viser vår gjennomgang at kristensionistisk innflytelse finnes hovedsakelig i miljøer utenfor eller med svak tilknytning til Den norske kirke.⁶⁴⁰

Innenfor Den norske kirke har kristensionisme influert enkelte lavkirkelige miljøer, særlig innen lekmannsbevegelsen på Vestlandet.⁶⁴¹ Innflytelsen er ofte knyttet til enkeltpredikanter som er påvirket av reformert teologi. De hevder Bibelens ufeilbarlighet og en forventning om Jesu snarlige gjenkomst basert på en bokstavelig lesning av profetiene, i tråd med Darbys frelseshusholdningslære.

En sentral person bak denne innflytelsen var lekpredikanten Adolf Bjerkreim (1887–1963), som først var tilknyttet Kinamisjonen (nå NLM) og deretter Det Vestlandske Indremisjonsforbund (nå IMF). I boken *Israel og Palestina* (1949) hevder Bjerkreim at jødene ble fordrevet fra Palestina i år 70 som en straff fordi de hadde forkastet Kristus. Men i vår tid, hevder han, er Gud i ferd med å iverksette sin frelsesplan for jødene, som innebærer at de skal få landet tilbake. Bjerkreim ser det slik at Gud i denne frelsesplanen først har brukt «fiskere», som for eksempel den politiske sionisme, for å lokke jøder tilbake til landet – men uten særlig stor suksess. Derfor har Gud, ifølge Bjerkreim, sendt «jegere», som med vold og makt jager jøder til Palestina, slik Tyskland gjorde. Bjerkreim hevder at «jegerne» har hatt mye større effekt enn «fiskerne», slik at jødene nå har vendt hjem i hopetall. Men ifølge predikanten er ikke dette den endelige hjemvendelsen. Den kommer etter Jesu første gjenkomst («opptrykkelsen»), da alle jøder skal samles i Israel og landprofetiene endelig skal oppfylles gjennom etableringen av et Stor-Israel.⁶⁴²

639 Noen eksempler på norske forfattere er Thoralf Gilbrant, *Tidens tegn. Tegn blant folkene* (Filadelfiaforlaget, 1972); *Tidens tegn. Del 2: Religiøse tegn* (Filadelfiaforlaget, 1973); *Tidens tegn. Del 3* (Filadelfiaforlaget, 1974); År 2000 og Den nye tidsalder (Hermon, 1997; 2. opplag 2000); *Israel i endetiden og Mysteriet med Israels tapte stammer* (Hermon, 1999; 2. rev. opplag 2002); *Darwin og endetidens antikristelige verdensreligion* (Hermon, 2000); *Bortrykkelsen. Jesu Gjenkomst* (Hermon, 2002). Aril Edvardsen, *Antikrist, Israel og Jesu gjenkomst. Profetisk historie fra Abraham til tusenårsriket* (Logos, 1999). Hans Bratterud, Bind 1: *Bebudelsen* (New World Books, 2008); Bind 2: *Begynnelsen på fødselsveene* (New World Books, 2011); Bind 3: *Tredje verdenskrig* (New World Books, 2012); Bind 4: *Fjerde verdenskrig* (New World Books, 2014); Bind 5: *Den siste basun* (New World Books, 2015); Bind 6: *Jesu gjenkomst* (New World Books, 2017). Noen eksempler på utenlandske forfattere som er oversatt til norsk, er Ramon Bennett, *Filisterne – myten om det palestinske folk* (Hermon Forlag, 1996); *Når dag og natt opphører* (Hermon Forlag, 1997); *Israel og nasjonenes fall* (Hermon Forlag, 1997); *Muren* (Hermon Forlag, 2000); Thomas Ice og Randall Price, *Tempelet er byggeklart. Den nært forestående planen for å bygge endetidens tempel i Jerusalem* (Hermon Forlag, 1993); Jay og Meridel Rawlings, *Fiskere og jegere* (Hermon Forlag, 1985); Pat Robertson, *Tidevannet snur. En historisk mulighet som du kan ta del i* (Hermon Forlag, 1994); *Endens tid* (Hermon Forlag, 1996); Tim LaHaye og Jerry B. Jenkins, *Trengselsstyrken. Den dramatiske historien om dem som ble igjen* (REX Forlag, 1999); *Den lovløse – Antikrist står frem* (REX Forlag, 2000); *Appollyon. Ødeleggeren slippes løs* (REX Forlag, 2000); *Attentat. Oppdrag: Jerusalem. Mål: Antikrist* (REX Forlag, 2000); *Besettelse, Dragen gir dyret makt* (REX Forlag, 2000); *Merket. Dyret regjerer i verden* (REX Forlag, 2001); *Antikrist på tronen. Bespottelse, vanære, trengsel* (REX Forlag, 2001).

640 Se for eksempel Dag Hoel, *Armageddon Halleluja! Møter med politisk kristendom* (Spartacus, 2014), og Ingrid Vik, *Guds Lobby* (Manifest, 2015).

641 Tormod Engelsen, «Plymouthbrødrene», *Store norske leksikon*, <https://snl.no/Plymouthbr%C3%B8drene> [Lest 12.08.2022].

642 Se Adolf Bjerkreim, *Israel og Palestina* (Sambåndet Forlag, 1949). Tolkningen om fiskere og jegere er basert på Jeremia 16,16–18: «Se, jeg sender bud etter mange fiskere, sier HERREN, og de skal fiske dem. Siden sender jeg bud etter mange jegere, og de skal jage dem fra hvert fjell og hver høyde og fra bergsprekkene. For jeg holder øye med dem hvor de enn går. De kan ikke gjemme seg for meg, og skylden deres er ikke skjult for mine øyne. Først skal jeg gi dem dobbelt igjen for deres synd og skyld. For de har vanhelliget landet mitt med de livløse, motbydelige gudene sine og fylt min eiendom med det som er avskyelig.»

Bjerkreim baserte sin teologi på en dispensasjonalistisk lesning av bibeltekstene. Som omtalt i kapittel 3, var han ikke alene om slike idéer i norsk sammenheng, selv om de var marginale. Mer oppsiktsvekkende er det at han få år etter andre verdenskrig gav en teologisk forklaring på nazismen og jødeutryddelsene som en del av Guds frelsesplan for det jødiske folk. Bjerkreim forfattet en lang rekke bøker med fokus på oppbyggelse, bibelfortolkning og endetid. I rundt 40 år var han medutgiver av det uavhengige bladet *Evangelisten*, som fortsatt har utbredelse innen lekmannsbevegelsen på Vestlandet. Selv om Bjerkreims teologi fortsatt har nedslag i enkelte miljøer, regnes den som kontroversiell av ledelsen i lekmannsorganisasjonene.⁶⁴³

I Den norske kirkes randsone står miljøet rundt Per Faye-Hansen (1916–1992) i en særstilling (se kapittel 3). Faye-Hansen var teolog og ordinert prest i Den norske kirke. I 1945 startet han organisasjonen *Karmel-Instituttet*, og i 1949 etablerte han en sjømannskirke i Haifa. Rundt 100 000 nordmenn har gjennom denne virksomheten blitt guidet rundt i Israel under visjonen «Karmel peker – landet preker». I Norge blir det drevet innsamlingsvirksomhet og årlige sommerstevner, og medlemsbladet *Karmel-Nytt* har flere tusen abonnenter.⁶⁴⁴

Per Faye-Hansen var tydelig inspirert av dispensasjonalismen, men utformet den på sitt eget selvstendige vis. I vår sammenheng er det av særlig interesse at Faye-Hansen gav den politiske sionismen en sterk teologisk legitimering. Gjennom Israels opprettelse i 1948 forente Gud sionismen med messianismen, ifølge Faye-Hansen, og staten fikk dermed en avgjørende åndelig betydning i Guds plan med verden.⁶⁴⁵ I Karmel-Instituttets teologi er staten Israel forstått som det helt sentrale endetidstegn: «Israel er det store messianske tegnet i vår tid og det er garantien for at alle guddommelige løfter om det kommende fredsriket og rettferdighet på denne jord skal oppfylles.»⁶⁴⁶ Per Faye-Hansens teologi var forankret i et fundamentalistisk bibelsyn, og han anså derfor profetiene som «forutskrevet historie til orientering».⁶⁴⁷ Alt som skjer, har en teologisk mening. På dette grunnlaget kunne Faye-Hansen blant annet hevde, ikke helt ulikt Bjerkreim, at jødeforfølgelsene under andre verdenskrig var «detaljert og bokstavelig forutsagt (Jer 24,9-10)».⁶⁴⁸

I dag er sentrale deler av Per Faye-Hansens teologi videreført i Karmel-Instituttets statutter. I vår sammenheng er det særlig to punkter i statuttene som er av interesse: «1. At alle Bibelens bøker er ekte historiske kilder, hvis budskap og profetier skal forstås rett frem uten omtolkning (..) 7. At sionisme og Israels nasjonale gjenreisning i fedrenes land i vår tid er det sikreste tegnet på at

643 Johannes Kleppa og Paul Odland, *Ordets folk. Det Vestlandske Indremisjonsforbund 1898–1998* (Sambåndet Forlag 1998), 234–239.

644 I 1990 hadde bladet 5000 abonnenter (<https://karmel.net/2020/08/11/karmel-75-ar-faye-hansen-startet-karmel-i-1945/>) [Lest 27.11.2023].

645 Per Faye-Hansen, *Israel i Bibelen* (Karmel, 1977), 28–29.

646 Pastor Siegmund Gattermann, *Karmel i Tyskland*, sitert i Arthur Berg, *For Sions skyld vil jeg ikke tie* (Hermon Forlag, 1986), 34.

647 Faye-Hansen, *Israel i Bibelen*, 16 og 49.

648 Jer 24,9–10: «Jeg gjør dem til en skrekk og en ulykke for alle riker på jorden, til en vanære og et ordtak, til et spottord og en forbannelse på alle de stedene jeg driver dem bort til. Jeg sender sverd og sult og pest mot dem til de blir utryddet fra den jorden jeg ga dem og fedrene deres.» Per Faye-Hansen, *Oppfylte profetier om Israel og folkene* (Karmel-Instituttet, ca. 1982), 11. Dette synspunktet finnes også i en god del annen kristen-sionistisk tenkning, f.eks. Peter Tsukahira: *Guds endetidsklokke* (Hermon, 2008), 53: «Vi må begynne å forstå Holocaust med utgangspunkt i at Israel ikke har overholdt paktene med Moses ... Skriften beskriver mange ganger at Gud brukte Israels fiender til å utføre sin vilje med å tukte nasjonen.» På engelsk hadde boken den megetsigende tittelen *God's Tsunami*.

menighetens håp, Jesu gjenkomst, er meget nær.»⁶⁴⁹ Med dette som utgangspunkt har Karmel-Instituttet støttet ulovlige israelske bosetninger med flere millioner kroner innsamlet fra norske støttespillere, begrunnet i en overbevisning om at «vi trur på profetiane som fortel kva land israelsfolket skal ha».⁶⁵⁰ I dag har Karmel-Instituttet støtte i en del bedehus- og pinsemiljøer på Sør-Vestlandet, men innflytelsen i Den norske kirke anses som minimal.

I 1978 ble den norske avdelingen av organisasjonen *Ordet og Israel* etablert etter en splittelse i Karmel-Instituttet. Ordet og Israel omtaler seg selv som kristensionistisk, og bevegelsens visjon er at «jødene får Bibelens syn på Jesus som deres Messias, og den kristne menighet får Bibelens syn på Israel». Ifølge statuttene holder Ordet og Israel fast på at Bibelen i «sin helhet er inspirert av Gud», og offisielt legger man en dispensasjonalistisk endetidsforståelse til grunn for teologien og fastholder at «staten Israel er begynnelsen på Israels frelse». Men i motsetning til Karmel-Instituttet har Ordet og Israel et mer positivt syn på misjon og evangelisering blant jøder og er mindre opptatt av staten Israel som endetidstegn.⁶⁵¹ Bevegelsen støtter også mindre kontroversielle prosjekter i Israel enn Karmel-Instituttet, og samler inn penger til blant annet humanitært arbeid blant jødiske immigranter, bibeltrykkeri, bibelskole og en arabisk menighet.

Ordet og Israel har en økumenisk profil med styremedlemmer, ansatte og aktive både fra Den norske kirke, pinsebevegelsen, Frikirken, Metodistkirken og de lutherske lekmannsorganisasjonene – blant annet fra miljøet rundt det tidligere nevnte bladet *Evangelisten*. Det er ikke uten videre gitt at predikanter og formidlere tilknyttet Ordet og Israel har en entydig kristensionistisk teologi. Inntrykket er at bevegelsen også samler tilhengere ganske bredt blant kristne som søker oppbyggelse, er opptatt av endetiden eller generelt ønsker å støtte Israel.

I Norge har kristensionisme hatt størst nedslag **utenfor Den norske kirke**, og særlig i miljøer tilknyttet pinsebevegelsen. En av grunnene er at norsk pinseteologi har hatt en sterkere tilknytning til amerikansk evangelikal kristendom og i større grad enn andre deler av frikirkeligheten har mottatt impulser derfra.

I pinsebevegelsen skjer kristensionistisk formidling på møter, gjennom TV-kanalen Visjon Norge, og ikke minst har det blitt utgitt en rekke bøker fra sentrale predikanter i pinsebevegelsen med fokus på bortrykkelsen, Israel, den store trengsel, tusenårsriket og Antikrist (se note 639). I pinsebevegelsen hadde man et sterkt endetidsfokus i mye av forkynnelsen på 1970-, 80- og 90-tallet. Mye tyder på at dette er mer avdempet i nyere pinseteologi, noe som eldre predikanter med engasjement for de siste tider opplever som beklagelig.⁶⁵²

649 John Skånland, «Biskop på ville veier», *Dagen* 14.10.2013.

650 «Norskstøtta busetjing skal rivast», *Vårt Land* 05.01.2016.

651 Hans Morten Haugen, «Hvordan ser kristensionister på jødernes frelse?», *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 66, no. 2 (2012).

652 <https://www.dagen.no/nyheter/mener-mange-menigheter-er-splittet-i-synet-pa-israel/>.

I Norge har *International Christian Embassy Jerusalem* (ICEJ) tilknytning til pentekostale miljøer og blir regnet som den mest innflytelsesrike kristensionistiske organisasjonen her til lands. Organisasjonen ble opprettet i 1980 i protest mot at flere land flyttet sine ambassader til Tel Aviv etter at Israel samme år annekterte Øst-Jerusalem. ICEJ har hovedkvarter i Jerusalem og avdelingskontor i over 90 land, deriblant Norge. Inntrykket er at ICEJ siden årtusenskiftet har moderert sin kristensionistiske profil. I motsetning til andre som definerer seg om kristensionister, har David Parsons, nåværende internasjonal talsperson for ICEJ, advart mot dispensasjonalisme.⁶⁵³ Organisasjonen har også endret sitt motto fra «Jeg vil velsigne dem som velsigner deg, men den som forbanner deg vil jeg forbanne» (1Mos 12,3a), til «Trøst, trøst mitt folk» (Jes 40,1a). Videre er teksten som ble vedtatt på den tredje internasjonale kristensionistkongress i 2001, som blant annet fastholder Guds straffedom over dem som «deler landet», ikke lenger tilgjengelig på organisasjonens hjemmesider. Samtidig holder ICEJ fast på Guds rolle i staten Israels opprettelse. ICEJ definerer kristensionisme som «den faste tro at Gud utvalgte det jødiske folk og testamenterte Landet Kanaan til dem som en evig eiendom ... [og] at den moderne gjenopprettelsen av Israel [er] et vitnesbyrd om Guds vedvarende trofasthet mot Sitt folk».⁶⁵⁴

Organisasjonen har i dag anslagsvis 15 000 medlemmer i Norge og samler inn penger som blant annet har gått til å støtte jødiske bosettere.⁶⁵⁵ Hvert år reiser en stor delegasjon norske kristne i regi av ICEJ til Israel for å feire løvhyttfesten. Reisene fungerer som en støtte til staten Israel, samtidig som deltagerne forstår det som å være med i et profetisk prosjekt.⁶⁵⁶ Den økonomiske støtten fra den norske avdelingen utgjør en stor del av driftsmidlene til det internasjonale hovedkontoret.

Kristensionisme: Noen sentrale kjennetegn

Som påpekt innledningsvis er det betydelige variasjoner i hvordan ulike talspersoner i dag utlegger og forfekter kristensionistiske idéer. I gjennomgangen ovenfor har vi avgrenset presentasjonen til den endetidsfokuserte, apokalyptiske og dispensasjonalistiske utgaven av fenomenet, som forskere har påpekt kjennetegnes av noen overordnede fellestrekk.⁶⁵⁷

653 ICEJ, *Israel and Christians. Friends and foes of the Jewish people* (udatert); se «Misrepresentations», <http://int.icej.org/media/israel-and-christians>.

654 Proklamasjonen ble vedtatt under Fjerde Internasjonale Kristne Kongress om bibelsk sionisme i 2001. Proklamasjonen var tidligere tilgjengelig i norsk oversettelse på <https://www.ikaj.no>. Proklamasjonen finnes verken på ICEJs norske eller engelske nettsider lenger. Teksten er hentet fra Hans Morten Haugen, *Mellom landløfter, nestekjærighet og folkerett. Norske kirkelederes syn på Israel i et bibelsk perspektiv og et samtidsperspektiv, Kirke og Kultur* 119 (2014), 135–155, 139. <https://www.idunn.no/doi/10.18261/ISSN1504-3002-2014-02-05>.

655 Vebjørn Horsfjord, Sven Thore Kloster, Gina Lende og Ole Jakob Løland (red.), *Global kristendom. En samtidshistorie* (Universitetsforlaget, 2018), 254–255.

656 – Vi håper det blir et profetisk ord fra Jerusalem, som vil velsigne deg, forandre ditt liv og som vil bringe en frisk vind fra Ånden til din nasjon. Gud velsigne deg, sa ICEJ-president dr. Jürgen Bühler til deltagerne under åpningen i 2021, <https://idag.no/israel-og-det-jodiske-folk-er-sa-takknemlig-for-dere/19.37304> [Lest 15.12.2023].

657 Blant annet Göran Gunner, *När tiden tar slut. Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*. *Studia missionalia Upsaliensia* 64 (Svenska institutet för missionsforskning, 1996).

Et av dem er oppfatningen om at historiske hendelser er regissert av Gud, og at de bibelske profetiene er «forutskrevet historie». Historiens gang følger en guddommelig fastlagt plan, som riktignok har blitt justert for å stemme med virkeligheten. Det betyr at kristensionister i dag anser både opprettelsen av staten Israel i 1948, okkupasjonen av Vestbredden i 1967 og annekteringen av Øst-Jerusalem i 1980 som en del av Guds plan. Premisset om at Gud står bak disse historiske hendelsene, medfører som regel motstand mot politiske løsninger som går på tvers av det man forstår som en bokstavelig oppfyllelse av profetiene. Et eksempel er motstanden mot territoriale kompromisser i Israel-Palestina-konflikten, som man mener er å sette seg opp mot Guds vilje.

Mange kristensionister er også opptatt av apokalyptiske idéer og tolker blant annet Holocaust, krig, økende politiske spenninger og naturkatastrofer som «fødselsveer» i det store endetidsdramaet og derfor som en del av Guds plan. Jo mer tilspisset verdenssituasjonen blir, desto nærmere forestiller man seg at Jesu gjenkomst er.⁶⁵⁸

Hva med landløftene?

Som vi har sett har landet en helt sentral posisjon i jødisk historie, identitet, kultur og religiøs praksis, noe som tradisjonelt har blitt undervurdert eller underkjent i kristen teologi.⁶⁵⁹ En av årsakene til dette er at landløftene i kristen tradisjon ofte blir tolket utelukkende i universelle kategorier: Etter Jesus har ikke lenger landet angivelig noen betydning, for evangeliet omfatter alle folk, og landet har blitt utvidet til jorden. Som vi så i kapittel 6, kan det argumenteres for at en slik universalisering som fra- eller underkjenner landets betydning for jødisk identitet, er en form for erstatningsteologi. Utvalget vil derfor bidra med en kort refleksjon til hvordan Den norske kirke kan tenke om landløftene.

Frem til midten av 1700-tallet var det vanlig å begrunne tilknytning og eierskap til et gitt territorium med religiøse argumenter. I kjølvannet av opplysningstiden ble etter hvert de religiøse begrunnelsene i større grad erstattet av sekulære argumenter. Dette betyr imidlertid ikke at religion forsvant fra politiske forestillinger og diskurser om territorium og nasjonalstater. Religioner er i vår tid fortsatt et viktig element i en rekke territoriale konflikter.⁶⁶⁰

Religiøse forestillinger, tekster og identitet er også utbredt i konflikten mellom Israel og Palestina, og i konflikten om denne konflikten. Som vi har sett, er landløftet sentralt i flere kristensionistiske resonnementer, men landteologier figurerer også i andre teologier, både kristne, jødiske og muslimske. En del religiøse jødiske

658 I forbindelse med krigen mellom Israel og Hamas i 2023 uttalte blant annet forkynner Gordon Tobiassen i Ordet og Israel: «Jeg ser det som veer. Dette er trengselsveer for Israel ... Bibelen taler om en Gog-krig i Esekiel 38–39. Den skjer nok ikke ennå, men det tette nærværet som Russland og Iran har i Syria, gjør at Israel er presset ... Det er nå vi ser oppbygningen (til Gog-krigen), slik Israel er et tegn på. Før Jesus kommer igjen vil presset mot Israel, jødene og Jerusalem bli enda større. De som har nevnt dette tidligere har sagt at Russland vil bli dradd ned til Midtøsten, og nå ser vi at de er tungt inne i Midtøsten. Det er det ingen som kan nekte for.» *Dagen*, 14.10.2023.

659 «Over the years, I have found that the issue that puzzles non-Jews the most about Judaism is the role that Israel plays in our minds and souls. It has no analogue in the Christian world ... Moreover, the Jewish attachment to the Land is emotional, not nostalgic and theological. It cuts across all religious and social borders. Religious and nonreligious Jews, orthodox and liberal, rich and poor are more united by their love for Israel than by another single subject on the Jewish agenda (except perhaps for antisemitism).» Harold Kushner, *To Life! A Celebration of Jewish Being and Thinking* (Little Brown, 1993), 243.

660 Noen eksempler er Nord-Irland, Nigeria, Sudan, Balkan, Kashmir, Myanmar, Jemen og Armenia-Aserbajdsjan.

bosettere bruker religiøse argumenter for at Vestbredden, eventuelt et enda større landområde («Stor-Israel») tilhører det jødiske folk i eksklusiv forstand. Som vi har sett, tolker kristensionisme staten Israel som en oppfyllelse av profetiene om at «HERREN din Gud (igjen) vil samle deg fra alle de folk han har spredt deg ut blant» (5 Mos 30,3), og som en forutsetning for Jesu gjenkomst. Islamistiske grupper, som for eksempel Hamas, hevder at hele det historiske Palestina er et uoppgivelig islamsk territorium.

I konflikten mellom israelere og palestinere kan religiøse elementer være viktige identitetsmarkører og inngå i ulike typer begrunnelser for at jøder, kristne og muslimer hører til i landet. Det er i seg selv ikke nødvendigvis problematisk. Det er ikke slik at en religiøs begrunnelse i seg selv trenger å ekskludere innbyggere som tilhører en annen religion. For eksempel argumenterer den palestinske, katolske teologen Jamal Khader (f. 1964) for at teologiske begrunnelser for å høre til i landet kan være legitime, så lenge de ikke brukes eksklusivt.⁶⁶¹ Det er forskjell på å hevde at «dette landet er mitt» (partikularisme) og «dette landet er mitt, og bare mitt» (eksklusivisme). Khader lanserer begrepet «multi-partikularisme», der ulike religiøse og etniske identiteter og begrunnelser ikke ekskluderer hverandre, men lever side om side, eventuelt sammen. Denne multi-partikulære tekningen finnes også i mye jødisk og muslimsk tenkning om landet.⁶⁶²

Hvordan kan så landløftet eller landløftene forstås med utgangspunkt i det bibelske materialet?

Landløftet blir gitt til Abraham og hans etterkommere i 1 Mos 12,1–8 og bekreftes i kapittel 15.⁶⁶³ I den bibelske historieforståelsen skjedde den første oppfyllelsen under Josvas erobring av landet (1200–1100-tallet f.Kr). I sin tale til folket understreker Josva at innfrielsen av løftet til Abraham er fullstendig, til tross for at landløftet ikke var fullstendig realisert slik det blir beskrevet i løftet til Abraham.⁶⁶⁴

Senere ser vi at territoriet varierte betydelig i Israels historie, og ble radikalt krympet da det nordlige riket (Israel) ble overtatt av assyrerne i 722 f.Kr. og ble fullstendig utradert da det sørlige riket (Juda) ble tatt av babylonerne i 587. Det gikk da 49 år uten jødisk herredømme noe sted i landet. I 538 gav perserkongen Kyros jøder lov til å vende tilbake til Jerusalem, og en jødisk mini-stat ble etablert i Jerusalem og omland. Det ble fort klart for folket at heller ikke dette var den endelige oppfyllelse av landløftet. I Salme 72,8 skildres den endegyldige oppfyllelsen slik: «Han (Messias-kongen) skal herske fra hav til hav, fra Storelven til jordens ender.»

661 Jamal Khader, «Theology of the Land: A Christian Palestinian Perspective», i *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 81, (63–85).

662 2 Mos 22,21–23: «Du skal ikke undertrykke og ikke gjøre urett mot en innflytter, for dere har selv vært innflyttere i Egypt. Dere skal ikke plage enker og farløse. Plager du dem, og de så roper til meg, vil jeg høre ropet deres.» 3 Mos 19,33–34: «Når en innflytter bor i landet hos dere, skal dere ikke gjøre urett mot ham. Innflytteren som bor hos dere, skal være som en av deres egne landsmenn. Du skal elske ham som deg selv. For dere har selv vært innflyttere i Egypt. Jeg er HERREN deres Gud.» Se David Marcus, «Our Obligation to 'Strangers'» (The Jewish Theological Seminary, New York): <https://www.jtsa.edu/torah/our-obligation-to-strangers/>. Se også Mehnaz M. Afridi, «Muslim Ties to the Land. Knotted Controversies and Potential Paths toward Cooperation», i *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 86–105.

663 Se omtalen av løfteteksten i 1 Mos 15 i avsnittet om paktsteologier i kapittel 9. Landløftet til fedrene er i Første Mosebok i tillegg til 12,7 og 15,7.18–21 også omtalt i 24,7; 48,21f og 50,24. I flere tekster er løftet om landet kombinert med løftet til fedrene om at de skulle bli til et stort folk: 13,14–17; 17,1–8; 26,3f; 28,3f.13f; 35,11f; 48,4.

664 Se Jos 21,43–45 og 23,14: «Dere skal erfare ... at ingen av løftene som Herren ga dere slo feil. Alt har gått i oppfyllelse. Ikke ett ord slo feil.»

Denne universaliseringen av landløftet videreføres i Det nye testamentet. Jesus priser de ydmyke salige, «for de skal arve jorden» (Matt 5,5). Det greske ordet for «jorden» (*hē gē*) er tvetydig, på samme måte som det hebraiske *hā-ārets*. Begge kan bety «landet» så vel som «jorden». Noen eksegeter antar at den mest naturlige betydningen av ordet i Jesu saligprisning er «jorden»; andre mener at betydningsnyansen «landet» er mest sakssvarende. I Romerbrevet går Paulus inn på hvorfor Abraham i 1 Mos 12,1–3 både fikk løfte om etterslekt og om land (*erets/gē*), og sier at det var ved tro, ikke oppfyllelse av loven at Abraham «fikk løftet om å arve verden» (gresk: *kosmos*, Rom 4,13). Her er det helt tydelig at Paulus leser det tvetydige ordet *hā-ārets* i 1 Mos 12,1 som «jorden», «verden» og kanskje i betydningen «den kommende verden».

Kort oppsummert: Tekster om landløftet har en flertydig tolkningshistorie i Bibelen, samtidig som vi ser en utvikling fra det partikulære og mot det universelle og eskatologiske.

Hvordan kan man som kristen forholde seg til bibelske landløfter på en meningsfull og ansvarlig måte i dag? Jødiske og kristne teologier handler i stor grad om Guds løfter. Gunnar Haaland har i forlengelsen av den nevnte debatten med Halvor Nordhaug (kapittel 6) foreslått å se oppfyllelser av bibelske løfter på ulike måter, og ikke nødvendigvis sette disse opp mot hverandre: Bibelske løfter kan forstås som både å ha hatt en oppfyllelse i bibelsk tid, fått en utvidet betydning med Jesus, fremdeles ha en funksjon for Israels folk, samt også ha en eskatologisk oppfyllelse.⁶⁶⁵ Haaland mener at disse fire dimensjonene ikke bør spilles ut mot hverandre og forstås som et tydelig enten-eller. I stedet tar han til orde for at løftene kan oppfylles mange ganger og på mange måter, og at hver ny oppfyllelse ikke opphever, men supplerer den foregående.

En slik tilnærming kan bidra til å tenke dynamisk om bibelske løfter, inkludert landløftene. På den ene siden kan denne tilnærmingen bidra til at en kristen teologi ikke avviser, erstatter eller usynliggjør jøder og deres tilhørighet til landet. På den andre siden fastholder den at åpenbaringen i Kristus tilfører noe kvalitativt nytt og universelt til løftene.⁶⁶⁶

Kan så teologier om landet være betydningsfulle i en politisk sammenheng, for eksempel i politiske diskusjoner om landet i dag? Både ja og nei. Hvis teologier om landet fortolkes inkluderende, vil det kunne ha potensiale til å legitimere både jøder, kristne, muslimer og andres tilknytning til landet. Men landteologier kan aldri brukes til å begrunne eksklusiv rett til landet, slik noen kristensionistiske landløfteteologier har blitt og blir brukt til å frakjenne palestinere menneskeverd, landområder og selvstendighet, som blant annet den palestinske teologen Munther Isaac har dokumentert.⁶⁶⁷ Landløfteteologier vil heller aldri kunne brukes til å trekke grenser i Midtøsten. Dette er politiske spørsmål som må baseres på folkeretten og menneskerettighetene.

665 Gunnar Haaland, «Løftenes oppfyllelse – nullsum eller addisjon?» *Vårt Land*, 20.01.2011.

666 I erklæringen *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* fra International Council of Christians and Jews (5. juli 2009), slås det fast i punkt 4 at kristne i større grad må forstå «Judaism's deep attachment to the Land of Israel as a fundamental religious perspective and many Jewish people's connection with the state of Israel as a matter of physical and cultural survival», og videre at kristne utfordres til å reflektere over «ways that the Bible's spiritual understanding of the land can be better incorporated into Christian faith perspectives» (3).

667 Se f.eks. Munther Isaac, *Den andre siden av muren. En palestinsk-kristen fortelling om klage og håp* (Verbum, 2023), 31–53.

Oppsummering: En folkerettslig tilnærming til landspørsmålet

Vi har i dette kapitlet sett hvorfor politisk sionisme vokser frem innenfor en jødisk kontekst, og hvordan ulike jødiske og palestinske narrativer knyttet til forståelser av landet og historien kommer til uttrykk i dagens politiske situasjon. Videre har vi sett hvordan kristensjonisme har vokst frem som en særegen kristen teologisk og ideologisk tradisjon med hovedvekt på det som i dag kan kalles en apokalyptisk kristensjonisme. Denne typen kristensjonisme har trolig liten innflytelse blant medlemmer i Den norske kirke, men ideologien er likevel høyst levende blant toneangivende kristne aktører og finnes dessuten i økumenisk og internasjonal sammenheng. Utvalget mener slik kristensjonisme er problematisk av flere grunner, blant annet:

Bibelbruk: Utvalget mener at en bokstavelig og programmatisk bibelbruk om blant annet landløfter er spekulativ og problematisk. I tillegg til at en slik måte å lese Bibelen på i liten grad tar inn over seg de eksegetiske spenningene i bibelmaterialet,⁶⁶⁸ er det langt alvorligere at den ikke tar på alvor de etiske konsekvensene av slik måte å lese Bibelen på. Bibeltolkninger som åpner for å forstå Holocaust, antisemittisme, fordriving av palestinere som en del av Guds plan, og som likeens tilskynder krig og katastrofer som del av denne planen, er ikke i tråd med den etiske tenkningen som har sitt grunnlag i Det gamle og Det nye testamentet.

Videre har vi sett at referanser til landløftet er viktige i denne tenkningen, og det er ikke uvanlig å insistere på at den moderne staten Israels grenser bør sammenfalle med grenser som er nevnt i Bibelen – noe som i seg selv er et problematisk utgangspunkt siden grensene i det bibelske materialet varierer betydelig (se note 582). Det er også påfallende at man innenfor en slik tenkning ofte automatisk vurderer de maksimalistiske grensene som de mest autentiske og autoritative (forestillingen om «Stor-Israel»). Mange vil derfor tolke ulovlige bosetninger på okkupert område som et tegn på at Israel gradvis tiltar seg kontroll over «hele det lovede land». Utvalget mener at en bibelbruk som bidrar til å legitimere brudd på folkeretten, er etisk og teologisk uholdbar. Bibelen kan ikke brukes til å argumentere for at Israel har teologiske privilegier som hever staten over folkerettslige forpliktelser som gjelder for andre stater, eller legitimere at palestinere mister sine eiendommer.

Fiendebilder: I en del kristensjonistisk retorikk opererer man med sterke fiendebilder: Enten forstår man Guds plan med Israel «riktig» og innpasser seg etter den, eller så setter man seg opp mot Guds planer ved å være kritisk mot israelsk politikk og risikerer dermed å komme under Guds dom. Et kjent norsk eksempel er Per Haakonsens tale i Sarpsborg i januar 2012, der han tolker terroren på Utøya som en advarsel fra Gud mot å kritisere israelsk politikk: «Utøya-massakren kan sees i lys av det stadig mer betente forhold mellom Israel og Norge og de diplomatiske kontroverser som har vært i den senere tid ... Det er tankevekkende at de to største ulykkene i Norge etter krigen (Alexander Kielland-ulykken og terroren på Utøya), begge kan knyttes til Norges forhold til Israel. Uvilkårlig må vi spørre: kunne disse ulykkene ha vært unngått dersom vi

668 Se Skarsaune, *Tusenårshåpet*, 104–106.

hadde hatt et mer positivt forhold til Israel?»⁶⁶⁹ Denne todelingen av virkeligheten mellom onde og gode krefter rammer særlig palestinere og arabere som reduseres til statister i et bestemt ideologisk univers. Videre fører disse forestillingene til at dialog mellom jøder, muslimer og kristne, samt interreligiøst arbeid for fred, forsoning og sameksistens, blir svært vanskelig. Utvalget mener disse teologisk motiverte fiendebildene er uforenlige med et kristent menneskesyn.

Antijødiske troper: Da de første impulsene til et nytt syn på jøder oppstod innen reformert teologi på 1600-tallet, bidrog det til at det vokste frem en større sympati for jøders situasjon. Flere fikk øynene opp for den lidelse og undertrykkelse som jøder ble utsatt for, og de engasjerte seg til forsvar for jøder da mange i kirkene ellers sviktet. Dette engasjementet for jøders menneskeverd har også vært tydelig i moderne kristensionistiske miljøer. Blant annet var Per Faye-Hansen med å redde norske jøder til sikkerhet i Sverige under krigen.⁶⁷⁰

Like fullt er utvalget sterkt bekymret for at en del av dette tankegodset reproducerer seiglivede antijødiske forestillinger fra kirkens historie. Straffemotivet (Gud straffet jødene med eksil fordi de drepte/ikke trodde på Jesus) og instrumentalisering (jødene som statister i en kristen endetidsteologi) finnes i mange kristensionistiske diskurser, også i Norge.⁶⁷¹ Videre er den teologiske forklaringen – og i verste fall legitimeringen – av Holocaust og antisemittisme, helt uakseptabel. Det er ekstra paradoksalt når slike forestillinger opptrer i teologier som utgir seg for å være Israels og jøders fremste forsvarere.

Kristne sionister?: Når det gjelder «kristnes støtte til sionisme», som mandatet ber oss drøfte, vil utvalget understreke at de fleste kirkemedlemmer i Norge som støtter Israel, ikke kan kalles kristensionister i tråd med den apokalyptiske varianten vi har redegjort for her. Trolig gir langt flere kristne en folkerettslig begrunnet støtte til grunntanken i jødisk sionisme som handler om at jøder har rett til selvstyre i en egen stat i henhold til folkerettslig anerkjente grenser. Av den grunn vil de også identifisere seg som sionister. Disse faller utenfor den definisjonen av kristensionismen som vi har vektlagt her. Andre kristne vil støtte jøders rett til selvbestemmelse og legitimere staten Israels eksistensberettigelse uten å kalle seg sionister.

669 Talen er gjengitt i Sarpsborg Arbeiderblad - <https://www.sa.no/lokale-nyheter/antisemittiske-holdninger-i-norge-og-blant-kristne-1814-d-d/s/1-101-5895250>.

670 Svein Brurås, *Arthur Berg* (Nye Luther Forlag, 1987), 45–47.

671 12. november 2023 uttalte Jan Hanvold på TV-kanalen Visjon Norge: «Jødene har hele tiden vært imot sine ledere. De var imot Moses – kjære Gud, han hadde en og en halv millioner jøder mot seg – pluss farao og hele hans hær. Men han seira. Og hvis du ser, så har jødene hele tiden vært imot sine ledere. Sånn er det også nå. Og når du ser på NRK, så ser du at de kommer med jøder, judas-jøder, som er imot Israel og at de forsvarer landet sitt. Men det er ikke jødenes land, Israel er Guds land. Så uansett hva jødene mener, tror, tenker, så er det Guds land. Og Gud han har bestemt at landet skal gå fra Egyptens bekk og til Eufrat. Amen.»

Utvalget mener det er viktig at Den norske kirke fortsatt må være tydelig i sin anerkjennelse av jødernes tilknytning til landet, enten tilknytningen begrunnes religiøst, historisk, kulturelt, politisk, eksistensielt eller emosjonelt – herunder retten til nasjonal selvbestemmelse. Utvalget finner det ikke problematisk at kristne identifiserer seg med former for sionisme som er basert på og respekterer folkeretten og menneskerettighetene; sionismen er slik forstått noe kirken bør gi sin tilslutning. Samtidig vil utvalget understreke at kampen mot antisemittisme må inkludere årvåkenhet i forhold til de former for antisjonisme som det er redegjort nærmere for i kapittel 2.

Dette står ikke i motsetning til å anerkjenne palestinernes tilhørighet til landet og engasjere seg for en politisk løsning som legger til rette for at de likebehandles i Israel og får realisert sin rett til selvbestemmelse innenfor rammene av en tostatsløsning. Mellomkirkelig råd oppfordres til dialog med jøder, muslimer og kristne – både i Norge og internasjonalt – om ulike måter å forstå sionisme på, og for å lære mer om hvordan ulike grupper forstår begrepet.

Utvalget mener at spørsmål om land, grenser og politiske løsninger i dagens Israel-Palestina-konflikt ikke kan baseres på teologiske argumenter, men må løses på basis av folkeretten.

Interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet: utfordringer og ressurser i Den norske kirkes selvforståelse i møte med jøder og jødedom i Norge

I dette kapitlet ønsker vi å presentere og reflektere over ressurser vi tror at interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet kan bidra med når det gjelder to ting: å bygge gode relasjoner mellom jøder og kristne i Norge og å utvikle Den norske kirkes selvforståelse i møte med jøder og jødedom. Tidligere i utredningen har vi formidlet og diskutert fremstillinger og refleksjoner om Den norske kirkes forhold til jøder og jødedom historisk og teologisk. Vi vil trekke inn momenter og eksempler fra dette når vi spør: Hvordan kan erfaring og refleksjon rundt interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet være ressurser i relasjonen mellom Den norske kirke og jødene i Norge? Kapitlet vil også si noe om utfordringer knyttet til interreligiøse dialoger og spørre: Hva kan vi gjøre dersom dialogen bryter sammen eller avbrytes? Hvor og hvordan trenger vi å styrke den interreligiøse solidariteten i Den norske kirkes forhold til jøder og jødedom i dag og fremover?

Dialogtenkning som utgangspunkt for utvalgsarbeidet

Utvalgets mandat er «en oppfølging av Kirkemøtets sak *KM 15/16 Religionsmøte og dialog*, hvor Kirkemøtet ber Bispemøtet og Mellomkirkelig råd jobbe mer med Den norske kirkes forhold til blant annet jødedom». Saksfremlegget til KM 15/16 støtter seg på dialogforståelsen til Dialogsenteret Emmaus: «Dialog er et møte ansikt til ansikt mellom likeverdige parter uten skjulte hensikter. Jeg går inn i dialog, ikke for å forandre den andre, men for å ta del i den gjensidige forandring som kan skje gjennom et møte.»⁶⁷² Viktige spørsmål å stille i forlengelsen av denne dialogforståelsen blir hvordan Den norske kirke kan la seg utfordre i møte med jødiske trossamfunn og jøder i Norge, og mer generelt av jødedommen som religiøs tradisjon og praksis. Hvordan kan de historiske og teologiske relasjonene mellom Den norske kirke og jøder og jødedom tolkes og arbeides med for å skape en forståelse i Den norske kirke om egen rolle i historien og nåtiden? Hvordan kan en slik forståelse fungere relasjonsbyggende i forhold til norske jøder?

Den norske kirkes selvforståelse i møte med tros- og livssynspluralitet

Tros- og livssynsplurale samfunn som det norske trenger en politisk, *ytre* forståelse og forvaltning av denne pluraliteten. Dette er nødvendig for å sikre de menneskerettslige forpliktelsene overfor tros- og livssynsminoriteter og den grunnlovsforankrede religionsfriheten. Et viktig bidrag inn for å utvikle

⁶⁷² Anne Hege Grung, «Begrepet dialog i Emmaus. Noen refleksjoner om bruken av begrepet på grunnlag av erfaringer i et flerreligiøst landskap», *Kirke og Kultur* 110 (2005), 87–94.

kunnskapsbasert politikk på dette feltet var NOU 2013:1, *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitik*. Samarbeidsrådet for tro og livssyn (STL), der både Det Mosaiske Trossamfund og Den norske kirke er med, er blitt en stadig viktigere partner for norske myndigheter når det gjelder å utforme en menneskerettighetsbasert tros- og livssynspolitik (se kapittel 4). Men Den norske kirkes engasjement i tros- og livssynsdialoger handler også om å utforske hva en slik pluralitet betyr *innenfra*: for kirkelige praksisfelt, teologisk tenkning og selvforståelse.⁶⁷³ Denne utforskningen inkluderer å delta i teologisk orienterte interreligiøse dialoger og dialoger som handler om religiøs praksis.

Vi har sett at Den norske kirke deltar i den multilaterale dialogen i STL sammen med Det Mosaiske trossamfund (og andre), der det primære målet er å etablere press på og bidra med kunnskap til norske politikere slik at norsk politikk kan overholde sine menneskerettslige forpliktelser og ta vare på minoritetenes rettigheter (se kapittel 4). STL sentralt og regionalt fasiliterer også dialogarbeid mellom tros- og livssynssamfunnene som er medlemmer, men har primært et sikte mot politikere og storsamfunnet og kan beskrives som en «skulder ved skulder»-dialog, der tros- og livssynssamfunn står sammen overfor ytre utfordringer som gjelder livssynssamfunnene plass og rolle i forhold til storsamfunnet.

Den norske kirke har, som vi har sett, også en bilateral kontaktgruppe med Det Mosaiske Trossamfund som har båret preg av også å være en «ansikt-til-ansikt»-dialog, der relasjonelle tema mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund har vært tatt opp. Utfordringer norske jøder har hatt som tros- og livssynsminoritet har likevel vært hovedfokuset, og spørsmål om kristen misjonsforståelse og situasjonen i Israel og Palestina har vært tematisert (se kapittel 4). Men gitt den lange historien Den norske kirke står i når det gjelder antisemittisme og antijudaisme, representerer kontaktgruppen alene som møtepunkt ikke et tilstrekkelig korrektiv til hvordan dette har kommet til uttrykk i Den norske kirkes teologi og religiøse praksis (se eksempler omtalt i kapitlene 3, 6, 7 og 8).

Det kan være en utfordring å holde det «indre» (teologisk tanke og religiøs praksis) og det «ytre» (religionspolitikk og forsvar av likebehandling og menneskerettigheter som tros- og livssynsfrihet) sammen. Å være en troverdig dialogpartner innebærer nettopp dette. Den norske kirke har både bilateralt og gjennom STL vært med på å løfte norske jøders (og andre tros- og livssynsminoriteters) rettigheter i Norge. Men dette er ikke tilstrekkelig. Det «indre», forstått som erstatningsteologi, bibelbruk, kristne symboler og/eller kritikk av israelsk politikk som reaktiverer antisemittiske troer, former for kristensionisme som instrumentaliserer og dehumaniserer jøder, har vært og er innvevd i deler av Den norske kirkes teologiske forståelse og praksis både historisk og i nåtiden (se kapitlene 3, 6, 7, 8, 9 og 10). Teologiske posisjoner når det gjelder synet på frelse og misjon, og religionsteologiske refleksjoner over kristendommens posisjon i forhold til andre religioner er tema som kan få negative relasjonelle følger i forhold til jøder og jødedom.

673 Anne Hege Grung, «Doppelter Dialog. Wechselseitige Anerkennung von religiösen und säkularen AkteurInnen im interreligiösen Dialog», i *Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*, redigert av Wolfram Weiße og Silke Steets (Waxmann, 2019), 121–124.

Rachel Mikva (f. 1960), rabbiner og professor i jødiske studier i USA, påpeker at kristne kirker ofte omfavner og støtter pluralitet på et sosialt og politisk nivå (det vi ovenfor har referert til som det «ytre»), samtidig som de opprettholder teologiske posisjoner der andre religioner blir sett på som mangelfulle, underordnet eller «feil» (det vi refererte til som det «indre»). Hun påpeker at en slik tendens til å tolke religiøs forskjellighet utelukkende ut fra egne (teologiske) kategorier lett reproducerer nye, mer subtile former for annengjøring («othering»)⁶⁷⁴. Det betyr at Den norske kirke vil bli en mer troverdig dialogpartner for jødiske trossamfunn og norske jøder bare ved å gjøre mer enn å støtte deres politiske og sosiale menneskerettigheter eller ved å delta i tros- og livssynsdialoger for å fremme en mer rettferdig tros- og livssynspolitik, som arbeidet i STL. For å bli en mer troverdig dialogpartner må Den norske kirke også arbeide med hvordan man tenker og tolker jødedom og jødedom, og resultatene av dette arbeidet må integreres i teologiske posisjoner og refleksjoner, i kirkelige praksiser og i hele måten Den norske kirke forstår sitt oppdrag som kirke på.

For å få kunnskap om hvordan egen teologi og egne praksiser kan virke andre-gjørende på negative måter, må man lytte til nettopp de andre det gjelder. For Den norske kirke i møte med jøder og jødedom handler dette blant annet om tema og elementer som bibeltolkning, misjon og forståelse av forholdet mellom jødedom og kristendom. Dialoger kan fungere som lytteposter der man kan få responser som fører videre til kritisk selvrefleksjon, selvkritikk og endring av posisjoner, praksis og teologisk tenkning. Gjennom utvalgsarbeidet har vi også forsøkt å skape slike lytteposter.⁶⁷⁵

Utfordringer for jødisk-kristen dialog i Norge

Det er en god (og praktisert) skikk at dialoggrupper blir satt sammen med et jevnbyrdig antall deltagere fra partene som er involvert, at man fysisk møtes forskjellige steder slik at partene veksler på å være gjester og å være vertskap, og at man sammen setter opp møteplan og bestemmer tema for møtene. Dette er viktige bidrag for å etablere mest mulig jevnbyrdighet i selve dialogen(e). Dette har også den bilaterale kontaktgruppen mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund praktisert. Det er imidlertid også nødvendig å se utenfor dialogrommet for å få et bilde av de kontekstuelle maktforholdene som kan prege dialogene. I en norsk kontekst er tros- og livssynssamfunnene langt fra jevnbyrdige når det gjelder antall medlemmer og ressurser for øvrig. Den norske kirke innehar en sterk majoritetsposisjon som innebærer svært mye definisjonsmakt i religionsfeltet – både politisk og teologisk.

I den norske konteksten blir likeverd og gjensidighet en særlig utfordring for relasjonsbygging og religionsdialog mellom Den norske kirke og jøder i Norge av flere grunner. For det første: Den norske kirke har flere millioner medlemmer og mange tusen ansatte fordelt over hele landet. Norske jøder er organisert i to trossamfunn, Det Mosaiske Trossamfund i Oslo og Det jødiske samfunn i Trondheim, som har hver sin synagoge. DMT i Oslo har per januar 2024 tre rabbinere (se note 13) og en kantor, og til sammen har de to trossamfunnene

674 Rachel Mikva, *Dangerous Religious Ideas. The Deep Roots of Self-Critical Faith in Judaism, Christianity and Islam* (Beacon Press, 2020).

675 Se oversikten over «Møter i utvalget og studiereiser», s. 272–278.

rundt åtte hundre medlemmer i 2023.⁶⁷⁶ Dette betyr at de personelle ressursene som er til stede for å etablere dialoger både numerisk og i forhold til ansatte i trossamfunnene er svært ujevnt fordelt mellom Den norske kirke og jødiske trossamfunn i Norge.

For det andre har historien om jøder i Norge og hvordan de gjennom historien er blitt aktivt utestengt fra landet, samt kirkens antijødiske arv, fortsatt betydning. Den norske kirke arbeider (blant annet gjennom denne utredningen) med sin selvforståelse og sitt teologiske og historiske ansvar, og dette kan ha betydning for å skape større tillit, som igjen kan etablere flere møtepunkter og samarbeid.

For det tredje har Den norske kirke, til tross for en bred dialogerfaring, mindre erfaring med teologisk orienterte religionsdialoger – i hvert fall med jøder. Fokus har ofte vært på minoritetsrettigheter og likebehandling, og dialoger har vært ført i et menneskerettslig språk, der det religiøse språket har kommet i bakgrunnen. Fokuset på likebehandling har vært og er fortsatt påkrevet fordi tros- og livssynspluralitet har vært oversett i det norske samfunnet frem til de siste årtiene, og det har vært prioritert å arbeide menneskerettslig og politisk for å sikre en større likebehandling av tros- og livssynssamfunnene. Felles lesning og kunnskapsdeling med for eksempel tradisjoners hellige tekster som utgangspunkt har så langt ikke vært en viktig del av Den norske kirkes bilaterale dialoger i form av kontaktgrupper, heller ikke i kontaktgruppen med Det Mosaiske Trossamfund. Dette betyr at det «indre», teologiske refleksjoner og tolkning av Bibelen, har vært lite utfordret, for eksempel fra jødisk hold. Mer teologisk og religiøst orienterte dialoger utfordrer og skaper rom på måter der ressurser i de religiøse tradisjonene kan komme til syne, og i beste fall skape «helig avund», slik den svenske teologen Kristen Stendahl (1921–2008) beskrev det.⁶⁷⁷

For det fjerde vet vi at interreligiøse dialoger og de etablerte dialogiske rommene også relaterer til det som skjer i kontekster *utenfor* disse rommene, både nasjonalt og internasjonalt. Det som særlig berører organisert dialog mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund når det gjelder internasjonale forhold, handler om situasjonen i Israel og Palestina. Som vist i kapitlene 4 og 5 støtter Den norske kirke forskjellige typer arbeid i Midtøsten, både gjennom Kirkens Nødhjelp, Den Norske Israelmisjon, dialogarbeid mellom religiøse ledere i Jerusalem og solidaritetsarbeid med palestinske kristne. Den har også et søsterkirkesamarbeid og en nær relasjon til Den lutherske kirke i Jordan og Det hellige land. Det Mosaiske trossamfund har sterke bånd til Israel, og noen norske jøder har både norsk og israelsk statsborgerskap. Mange har en sterk identitet knyttet til Israel. Når vi også ser at det som skjer i Israel og Palestina kan trigge både antisemittisme og hat mot muslimer og palestinere, inkludert trusler, vold og hatefulle ytringer i Norge, betyr det at også jødisk-kristne relasjoner må forholde seg til følgene i Norge av det som skjer i Israel og Palestina.⁶⁷⁸ Spørsmålet er på hvilken måte dette skal gjøres.

676 «Antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn i 2023». <https://www.regjeringen.no/contentassets/8e328011f0e541d99e0b6243387e38dd/antall-tilskuddstellende-medlemmer-i-tros-og-livssynssamfunn-2023.pdf> [Lest 16.03.24]

677 «Kristen Stendahl 1984–1988». <https://www.svenskakyrkan.se/stockholmsstift/kristen-stendahl-19841988> [Lest 16.03.24].

678 Moe, *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022* (HL-senteret, 2022).

Oddbjørn Leirvik (f. 1951) kommenterer situasjonen slik: «... Den norske kyrkja skal balansere solidariteten med det jødiske folket og med kristne palestinarar ... Så har det då også i den norske konteksten til tider vist seg å vere vanskeleg å få til ei stabil kontaktgruppe mellom kyrkja, jødane og muslimane, eller ei regulær kontaktgruppe mellom Den norske kyrkja og Det Mosaiske Trossamfund. ... Grunnen til dei nemnde vanskane: Israel/Palestina-konflikten». ⁶⁷⁹ Den bilaterale dialogen (kontaktgruppen) ble etablert i 1998, og samtaler om Israel og Palestina har fra starten vært en del av samtale. Imidlertid synes det som dette har blitt mer problematisk utover 2010-tallet, i takt med at engasjementet har blitt mer omfattende i Den norske kirke (se kapittel 4) og at diskursen om Israel og Palestina har blitt mer polarisert i samfunnet generelt. I 2021 skrev Joav Melchior, rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund og medlem av kontaktgruppen i avisen *Vårt Land* at de ønsket å legge denne dialogen på is. Begrunnelsen var deler av Den norske kirkes solidaritetsarbeid for palestinere, særlig Kirkeuka for fred, Kairosdokumentet, BDS og det rabbineren omtalte som uttalelser Det Mosaiske Trossamfund opplevde som hatretorikk (se nærmere omtale av dette i kapittel 3). Spørsmålet er hva dette betyr for den organiserte dialogen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Den norske kirke, kanskje særlig for kontaktgruppen og andre bilaterale dialoger. Det ville være svært nyttig om én eller flere forskere kan gå inn i en systematisk og grundig gjennomgang av kontaktgruppens arbeid og de spørsmålene den har arbeidet med. Utvalget har ikke hatt mulighet til å gjøre dette, men inkluderer det i sine anbefalinger.

Ulike forståelser av interreligiøs dialog: to modeller

Hva slags ressurser kan erfaring og refleksjon over interreligiøs dialog bidra med inn i samtalen mellom Den norske kirke og norske jødiske trossamfund? Det andre vatikankonsil viste til forskjellige typer av interreligiøs dialog: Hverdagsdialog («dialogue of life»), dialog som sosial handling («dialogue of social action»), dialog om teologi («dialogue of theological exchange»), dialog om religiøs erfaring («dialogue of religious experience»). ⁶⁸⁰ Hverdagsdialogen skiller seg ut fra de andre typene som beskrivelse av en integrert, ikke-organisert del av menneskers dagligliv.

Organisert interreligiøs dialog, inkludert jødisk-kristen dialog, har som forutsetning at mennesker med ulik religiøs tilhørighet møtes. Denne observasjonen gjenspeiler en selvfølgelighet, men er verdt en refleksjon. Når eksistensen av religiøs ulikhet er et premiss, blir ulikheten både ønsket og nødvendig. Men religiøs ulikhet kan konseptualiseres på forskjellige måter i interreligiøse dialoger. Hvilken betydning denne ulikheten gis, får følger for dialogenes forskjellige kvaliteter og markører. Dette handler om hvordan man håndterer menneskelig mangfold og hvordan man forstår det relasjonelle på tvers av ulike menneskelige kategorier. Hvilke(n) betydning(er) og oppmerksomhet blir for eksempel gitt andre menneskelige forskjeller i dialogene? Hvordan forstås forholdet mellom religiøs og politisk identitet? Hvordan blir religiøse tradisjoner forstått: som en stabil praksis med tydelige grenser som skal beskyttes, eller som en dynamisk og foranderlig størrelse? Hvordan balanseres interessene til grupper versus enkeltmennesker,

679 Oddbjørn Leirvik, *Religionskritikk på norsk. Kjempande humanisme* (Pax, 2022), 38.

680 Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue, *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*. 19.05.1991. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html [Lest 16.03.24]

og hva med spørsmålet om kjønn og alder og andre typer representasjon i interreligiøse dialoger? Involverer dialogen religiøse ledere, eller inkluderer den også lekfolk/vanlige medlemmer?

Modellen «Dialog som bekrefter» handler om å bekrefte og beskytte religiøse tradisjoner på gruppenivå. Dette er en måte å tenke om interreligiøs dialog på som er inspirert av multikulturalistisk tenkning. Multikulturalisme som politisk teori har som utgangspunkt å etablere modeller for å håndtere og regulere ulikhet på gruppenivå i et samfunn. Politikk som bygger på denne tankegangen, etablerer gruppebaserte rettigheter og utpeker representative personer som kan snakke for gruppen inn i storsamfunnet. Målet er både å sikre plass til forskjellighet og å skape en form for overordnet integrasjon i et samfunn. Det innebærer et fokus på grupper som viktigere enn individ og kan i praksis medføre et syn på kultur som noe relativt statisk og bestandig. Slik politikk kan lett føre til parallellsamfunn der grupper lever adskilt, og det kan ha en konserverende effekt idet individers rettigheter underordnes gruppens interesser. Dersom man tar med seg denne tankegangen som et premiss inn i interreligiøse dialoger, vil det innebære at man legger stor vekt på å bekrefte hverandre som religiøse tradisjoner og derfor fortrinnsvis henter inn representative deltagere, ofte religiøse ledere. Interne forskjeller i trossamfunn vil ofte ikke komme frem i en slik dialog, og samtalen kan fort begrense seg til å utveksle «offisielle» synspunkter der intra-religiøse diskusjoner blir holdt unna. Det kan være vanskelig å fremføre individuelle synspunkter og refleksjoner dersom de ikke anses å være representative. Dette betyr at det i utgangspunktet er lite plass til å utveksle kritikk og selvkritikk, og det kan også være et uttalt mål at man ikke skal fremføre kritikk av hverandre.⁶⁸¹ En slik modell for interreligiøs dialog fremhever og bekrefter de religiøse tradisjonene som er representert. Slike gjensidig bekræftende dialoger har først og fremst sin betydning i at mennesker faktisk møtes på tvers av religiøse forskjeller, at religiøse ledere møtes og kan bli kjent med hverandres synspunkter og få kunnskap og kjennskap til hverandre. I en situasjon der det eksisterer et høyt konfliktnivå eller er lite kontakt og kunnskap på tvers mellom religiøse grupper, kan det å få til en slik bekræftende dialog være viktig.

Modellen «Dialog som utfordrer» tar utgangspunkt i et mer dynamisk og praksisnært syn på religiøse og kulturelle forskjeller. Målet begrenser seg ikke til å bekrefte de religiøse tradisjonene som er representert i dialogen. I stedet åpner man både for kompleksiteten av erfaringer og posisjoner i de ulike deltagende gruppene og gir rom for dette. Denne modellen ser mer til hvordan menneskelige ulikheter konseptualiseres i teorier om kulturell kompleksitet. Kulturell kompleksitet er ikke en sammenhengende sosial teori slik multikulturalismen kan forstås som, men et kulturteoretisk utgangspunkt som vektlegger at mennesker kan ha ulike gruppeidentiteter og tilhørigheter på samme tid. Utgangspunktet er at kultur (og religion) endrer seg og at det sentrale i gruppetilhørighet er kommunikasjon snarere enn felles historie og tradisjon.⁶⁸² «Dialog som utfordrer» kan i større grad romme intra-religiøse ulikheter og diskusjoner fordi man legger mindre vekt på at deltagerne skal representere en hel (religiøs) tradisjon, og mer vekt på at den enkelte også kan representere seg selv. Dette betyr at andre

681 Anne Hege Grung, *Gender Justice in Muslim-Christian Readings. Christian and Muslim Women in Norway Making Meaning of Texts from the Bible, the Koran and the Hadith* (Brill Academic Publishers, 2015), 71.

682 Grung, *Gender Justice in Muslim-Christian Readings*, 74–75.

menneskelige forskjeller enn ulikhet i tros- og livssynstilhørighet blir anerkjent i dialogen: for eksempel kjønn, geopolitisk og kulturell bakgrunn og sosial klasse. Dette kan få stor betydning for den dialogiske prosessen og for dialogens følger. Dialoger som ligger nærmere denne modellen enn «dialog som bekrefter»-modellen, gir større rom til å skape nye forståelser av kompliserte sammenhenger, og de har potensial til å være mer maktkritiske og transformerende både på individ- og gruppenivå og gi rom for religionskritikk. Utfordringen for «dialog som utfordrer» ligger særlig i relasjonen mellom dem som deltar i slike dialoger, og de aktuelle tros- og livssynssamfunnene de tilhører. Dersom dialogdeltagerne ikke har legitimitet eller oppleves som representative av for eksempel ledelsen i sine tros- eller livssynssamfunn, kan dialogen og resultatene fra den få mindre betydning enn man ønsker. Dette kan særlig være en utfordring for religiøse minoriteter som opplever at deres religiøse identitet står under press.

Mange tros- og livssynsdialoger beveger seg mellom disse to modellene, som kan være nyttige tankemodeller, men som ikke beskriver den komplekse helheten i dialoger. Dialogen kan starte som en «dialog som bekrefter»-dialog og bevege seg i retning av en «dialog som utfordrer». Personlig tillit, bygging av relasjoner, vennskap som oppstår, og fordypning av den dialogiske prosessen kan åpne opp for å dele en større menneskelig kompleksitet og for eksempel hente inn intra-religiøse diskusjoner. Tettere personlige relasjoner åpner også mer opp for flere sider av deltagerens liv, og trygghet basert på dette kan skape mulighet for gjensidig kritikk og selvkritikk. Det er imidlertid avgjørende at deltagerne i dialogen reflekterer over relasjoner og forhold mellom de deltagende partene også utenfor dialogen, slik at religiøse minoriteter som er i dialog med religiøse majoriteter, får definere hvordan intra-religiøse relasjoner og aktuell kritikk skal forvaltes for å bevare og bygge en tillitsfull relasjon. Dialoger som utfordrer kan også bevege seg tilbake til å bli en «dialog som bekrefter» dersom den ikke lenger kan romme store spenninger og kompleksiteten som følger med dette.

STL-dialoger og andre dialoger som har et sterkere innslag av religionspolitikk der deltagerne tydelig skal representere et tros- eller livssynssamfunn, kan kalles bekreftende dialoger. STL arbeider også etter et konsensusprinsipp. Dette er arbeid som har blitt en del av det norske sivilsamfunnet med politisk påvirkning som mål og med forhandling som metode i tillegg til dialogen. Som dialog kan det beskrives som hovedsakelig en «skulder-ved-skulder»-dialog: man arbeider sammen om mål utenfor dialogen. Det er imidlertid svært viktig relasjonsbygging som skjer mellom deltagerne, «ansikt-til-ansikt». Kontaktgruppen mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund, samt andre bilaterale dialoger mellom jøder og kristne i Norge, ser ut til å bevege seg mellom de to modellene, men målsettingen ser oftest ut til å være en «ansikt-til-ansikt»-dialog, der relasjonen i seg selv er et viktig fokus, om ikke et hovedfokus.

Kriser og sammenbrudd i dialoger

Oddbjørn Leirvik løfter frem interreligiøs dialog som et konstruktivt svar på andregjørende diskurser som kan foregå i religiøst betonet identitetspolitikk. Religiøs identitetspolitikk med konfrontasjon som mål fører lett til polarisering, der mennesker får merkelapper og stereotypiske antagelser og fiendebilder blir koblet på religiøs tilhørighet eller bakgrunn. Leirvik fremhever dialog som en mer konstruktiv måte å møte den andre på, der den menneskelige kompleksiteten har en plass, og hensikten er fellesskapsbygging heller enn snever identitetspolitikk som kan føre til parallellsamfunn, annengjøring og i verste fall dehumanisering av «de andre».⁶⁸³ Dersom en tros- og livssynsdialog bryter sammen på den måten at man ikke lenger møtes, eller at en av de deltagende partene ønsker å trekke seg fra dialogen, er det ofte ikke en felles eller omforent fortelling om hvordan og hvorfor dette skjedde.

I jødisk-kristne og jødisk-kristne-muslimske organiserte møtepunkter eller dialoger i Norge kan spørsmål og diskusjoner knyttet til Israel og Palestina bevege seg inn på felt der deltagerens viktige personlige verdier og eksistensielle dimensjoner kan oppleves å komme i spill på forskjellige måter. En måte er at man kan oppleve å bli presset til å støtte politiske standpunkter eller kompromisser man ikke kan stå inne for, eller at man må holde tilbake standpunkter man anser som viktige for ens egen samvittighet, eller at man opplever å møte liten forståelse eller aksept for egne posisjoner.

De enkelte dialoger kan ha forskjellige historier og ulike smertegrenser selv om de skjer i samme kontekst. Dialoger må være frivillig aktivitet som genererer respekt, felleskap og som søker mot å bygge felles fortellinger og håp. Dersom deltager i en dialog opplever at de blir presset eller ikke blir respektert, bør dialogen ikke fortsette som om dette ikke har skjedd. Det kan være krevende å si fra om dette for den/dem som har en slik opplevelse. Jo mer dialogen er preget av respekt og likeverdighet, dess større mulighet er det for å kunne formidle og si fra.

Både å fortelle om egen smerte og å lytte til andres smerte tar tid og kan være vondt og utmattende. Det handler om å faktisk kunne dele og anerkjenne smerten. Dersom man ikke kan skape en felles fortelling som inkluderer alle sider når dialoger går i stykker, kan det å kun lytte til hverandre være et alternativ. Svært mye interreligiøs dialog og relasjonsbygging knyttet til dette har i norsk sammenheng båret preg av å være langsiktig, med stabile relasjoner. Å ha en lang tidshorisont åpner for at vanskelige hendelser i en dialog kan innebære mulighet for å trekke seg tilbake en periode uten at det nødvendigvis betyr at dialogen er brutt for alltid, eller at det ikke kan finnes andre møtepunkter.

683 Oddbjørn Leirvik, *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion* (Bloomsbury, 2014).

Interreligiøs dialog som en dekolonial kritikk

Interreligiøs dialog som globalt fenomen kan ha en kolonial slagside der dialoger blir opprettet for å utøve kontroll og makt på vegne av statlige eller store religiøse aktører. Teologen Kwok Pui-lan (f. 1952) har foreslått at interreligiøs dialog har blitt et nytt redskap for de kristne kirkene for å opprettholde kontroll av minoritetsreligioner i sine majoritetssamfunn, og også at det er en måte å erstatte misjonens koloniale virksomhet på etter at kristen misjon har kommet i politisk og menneskerettslig vanry.⁶⁸⁴ I en slik kritikk blir det tydelig at interreligiøs dialog og religionsdialog ikke kan unndra seg en nødvendig dekoloniseringsprosess, der gjensidighet og likeverd i slike dialoger ikke kan tas for gitt. En instrumentalisering av partene i dialogen, der majoritetsreligioner (som Den norske kirke) primært ønsker å kontrollere en minoritetsreligion, betyr at man ikke er interessert i å lære *av* eller å lære *sammen med*, men å lære *bort*. I en norsk kontekst, der Den norske kirke har en sterk definisjonsmakt over selve begrepet religionsdialog og hva det betyr, er det særlig viktig at samfunnsmessige maktforhold og hva likeverd betyr i dialogen blir eksplisitt reflektert over.

I dialogen mellom Den norske kirke og Det Mosaiske Trossamfund og andre jødiske miljøer i Norge trenger partene å definere hvilke elementer av kritikk Den norske kirke må ta inn over seg for å etablere en størst mulig grad av likeverd i dialogen. Den norske kirke har brukt personelle og strukturelle ressurser for å få kunnskap om situasjonen til palestinske kristne. Dette har vært en (dekolonialiserende) kunnskapsbygging som omfatter store deler av kirken. Erfaringer fra palestinske kristne og søsterkirken i Jordan og Det hellige land har kommet frem i forkynnelse og formidling, og slik er arbeidet for å se palestinere og palestinske kristne som likeverdige blitt fremmet. Når det gjelder kunnskap om og lytting til norske jøder, jødiske miljøer og jødiske tradisjoner, trenger kirken et tilsvarende initiativ. Kunnskap om jødedom – i dens ulike former, samt om jøders situasjon i Norge både historisk og aktuelt, bør få et større fokus i Den norske kirke og inkluderes i større grad i både forkynnelse, kirkelig undervisning og dialogarbeid.

En selvkritisk dekoloniseringsprosess handler om å gi avkall på en forståelse av seg selv som *berettiget* til maktposisjoner og privilegier, men også til en bestemt forståelse av virkeligheten. For Den norske kirke kan dette handle om fullt ut å anerkjenne at kirken i den norske konteksten bærer på en tung antijødisk arv og at kirken må ta et tydelig og grundig oppgjør med dette, noe som også innebærer å lytte til jødiske miljøer når det gjelder deres erfaringer. Dette gjelder også når Den norske kirke snakker i Norge om forholdene for palestinere i de okkuperte områdene og som minoritet i Israel. Videre handler det om å utvikle en høy bevissthet om hvordan antisemittiske troper domestiseres og tilpasses nye diskurser, særlig i tilknytning til konflikten i Israel-Palestina. Denne konflikten genererer også hat overfor og stereotype bilder av palestinere, arabere og muslimer, noe som også krever stor årvåkenhet. Den norske kirke må systematisk og selvkritisk arbeide for menneskerettigheter og folkerett, for like rettigheter, ikke-diskriminering, antirasisme og for konstruktiv fellesskapsbygging og ta et oppgjør med egne koloniale konstruksjoner som annengjør både muslimer og jøder.

684 Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (SCM Press, 2005), 202.

Interreligiøs dialog og interreligiøs solidaritet

Internasjonalt har Den norske kirke vært aktiv i Kirkenes verdensråd og Det lutherske verdensforbund, som begge har vært involvert i jødisk-kristen dialog og har publisert ressursdokumenter på dette feltet. International Council of Christians and Jews (ICCJ) er den internasjonale organisasjonen for jødisk-kristen dialog der Den norske kirke er medlem sammen med Det Mosaiske Trossamfund og Oslo katolske bispedømme. Kirkenes verdensråd kom i 2023 med et ressurs-dokument basert på en konsultasjon avholdt i 2022: *Building Interreligious Solidarity in Our Wounded World*.⁶⁸⁵ Dialog og innspill til hvordan man bygger gode interreligiøse relasjoner, er hovedtema, men begrepet «solidaritet» brukes i stedet for «dialog». Kirkenes verdensråd er i pamfletten opptatt av dialogiske møter som kan transformere både enkeltpersoner og religiøse trossamfunn for å bygge interreligiøs solidaritet. De trekker frem fem prinsipper:

1. At deltagerne i dialogen tar ansvar. Dette innebærer at deltagerne anerkjenner at de er medansvarlige for hvordan relasjonen mellom egen og andres trossamfunn er og har vært, inkludert tvetydige praksiser og praksiser som har forvoldt andre skade. Kun på denne måten kan autentiske relasjoner bygges i nåtiden.

Relatert til jødisk-kristen dialog i Norge kan vi si dette betyr at deltagere i slike dialoger fra Den norske kirke anerkjenner overfor sine jødiske dialogpartnere hvordan Den norske kirke har vært med på å formidle og etablere antijødiske holdninger og antisemittisme, selv om den enkelte dialogdeltager ikke opplever at dette er noe de personlig målbærer.

2. At deltagerne bygger relasjoner og at disse relasjonene er personlige og har mer karakter av vennskap enn av diplomatisk pregede roller.

Dette punktet handler om dialogens kvaliteter, og at deltagerne ikke på noe tidspunkt blir instrumentalisert og «annengjort». Det er vanskelig å forlange personlige relasjoner, men i et langt tidsperspektiv med god tilrettelegging er det svært mange eksempler på at personlige relasjoner og vennskap oppstår i dialoger, slik det også har skjedd i jødisk-kristne dialoger i Norge.

3. At respekt for alle deltagere blir aktivt sikret. Dette betyr for eksempel at deltagerne søker å finne ut hva som er spesielt viktig for de andre, for å kunne vise respekt og anerkjennelse av dette.

Dette punktet forutsetter både kunnskapsdeling og åpenhet som en holdning. En forutsetning for et større innslag av jødisk-kristne dialoger i Norge er at kunnskap om jøder og jødedom generelt blir bygget i større grad, også i Den norske kirke. Like viktig er det å etablere nysgjerrighet og åpenhet. Å være kristen i Norge betyr ikke automatisk at man «kjenner» jødedommen. Å aktivt finne ut hva som er viktig for de jødiske deltagerne i en dialog, og å artikulere hva som er viktig for en selv som deltager fra Den norske kirke, er nødvendig.

685 World Council of Churches, *Building Interreligious Solidarity in Our Wounded World. The Way of 'Common Formation'* (WCC Publications, 2022). https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2023-01/Building%20InterreligiousSolidarityinOurWoundedWorld-%20Web_Pages.pdf [Lest 15.02.2024].

4. At den aktuelle konteksten blir viet tilstrekkelig oppmerksomhet. Religiøse erfaringer er alltid preget av kontekst.

Dette er et punkt der det er viktig å spørre: Hva er faktisk dialogens kontekst? Hvilken kontekst (eller hvilke kontekster) skal vi forholde oss til i dialogen? Dette er spørsmål det er avgjørende at dialogens deltagere bestemmer sammen. I jødisk-kristen dialog i Norge kan det være viktig å se på om norske forhold skal være den primære konteksten, eller om også konteksten i Midtøsten (eller i Europa) skal trekkes inn.

5. At deltakerne kontinuerlig reflekterer over det de er med på, og er åpne for å bli forandret gjennom møteprosessen(e).

Dialoger kan skape endring, både i den enkelte, hos grupper som deltar i dialogen, men også i relasjoner. Endring kan bety et nytt syn på seg selv og sitt eget, et nytt syn på dialogpartneren som enkeltperson eller gruppen dialogpartneren tilhører. Refleksjon i en dialog kan være felles eller individuell. Hva som er en god, livsbekreftende og håpsskapende dialog og hvordan dialoger skal evalueres i forhold til dette, er et stort spørsmål. I norsk sammenheng trenger vi mer refleksjon og evaluering over de jødisk-kristne dialogene, samt hva STL-dialogene med sin religionspolitiske profil kan bidra med inn i det bilaterale, og motsatt. Dette vil utvalget anbefale at Den norske kirke arbeider videre med.

Menneskerettslig basert dialog som eksempel på interreligiøs solidaritet

STL har et uttalt mål om å arbeide politisk for likebehandling av tros- og livssynssamfunn i Norge og å arbeide for det som vurderes som rimelige særinteresser fra enkelte medlemssamfunn. Begge deler er tydelig begrunnet i FNs menneskerettighetskonvensjon og Den europeiske menneskerettskonvensjon⁶⁸⁶.

Arbeidsformen er dialog, og dialogen er også et eksplisitt mål i seg selv for STL. STL ble grunnlagt i 1996 etter at det hadde oppstått et politisk og praktisk samarbeid mellom flere tros- og livssynssamfunn i striden om utformingen av det nye KRL-faget i skolen.⁶⁸⁷ Utspringet for STL var altså tros- og livssynsminoritetene, men Den norske kirke ble invitert med i dette multilaterale arbeidet fra begynnelsen av. I STL har hvert medlemssamfunn én stemme, uavhengig av medlemstall, og beslutninger tas basert på konsensus. Ifølge en rapport om arbeidet fra 2015 har STLs linje «vært å engasjere seg i politiske saker som primært omhandler tros- og livssynssamfunnene utenfor Den norske kirke, og å ivareta rettighetene til minoritetssamfunnene overfor staten».⁶⁸⁸ Arbeidet i STL har knyttet sammen dialogarbeid med menneskerettslig arbeid

686 «Vedtekter for Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn». <https://stl.no/wp-content/uploads/2023/03/STLs-vedtekter-2021.pdf> [Lest 15.03.2024].

687 Human-Etisk Forbund, Det Mosaiske Trossamfund, Buddhistforbundet, Islamsk råd Norge og forløperen til Holistisk Forbund, Alternativt Nettverk, utgjorde dette samarbeidet. Se Oddbjørn Leirvik, *Religionsdialog på norsk*. Ny og utvida utgåve (Pax, 2000), 153.

688 Ånund Brottveit, Ann Kristin Gresaker og Nina Hoel, «Det handler om verdensfreden!» en evaluering av rollen Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, Norges Kristne Råd og Islamsk Råd Norge har i dialogarbeidet. KIFO Rapport 2015:3 (KIFO, 2015). https://www.kifo.no/wp-content/uploads/2015/10/Dialograpport_til-web.pdf [Lest 15.03.2024].

og er kanskje det tydeligste eksemplet i Norge på interreligiøs solidaritet – eller mer presist for norske forhold: tros- og livssynssolidaritet. STL har både et sentralt arbeid og regionalt/lokalt arbeid tretten andre steder i Norge, fra Bodø til Kristiansand. I kapittel 4 er både dette arbeidet og arbeidet i Kontaktgruppen mellom Det Mosaiske Trossamfund og Den norske kirke beskrevet utførlig som menneskerettslig basert dialogarbeid.

Dialog som en menneskerettslig praksis handler blant annet om å etablere en forståelse og samtale som støtter likebehandling av tros- og livssynssamfunn, noe som innebærer å få anerkjennelse for særkrav som er sentrale i trosutøvelse. Det betyr at dialogen har mål utenfor seg selv, en «skulder-ved-skulder»-praksis. Menneskerettslig språk er også en ressurs for tros- og livssynsdialogen, siden det er et sekulært språk som er tilgjengelig for både religiøse og ikke-religiøse. Det betyr at religiøse argumenter kan oversettes inn i og begrunnes ved menneskerettslige argumenter.

Eksempler på interreligiøs solidaritet mellom muslimer og jøder i Norge og Danmark

Jødedom, kristendom og islam er tre religioner som står i et spesielt forhold til hverandre, både historisk og nåtidig. Både historien og nåtiden viser oss rikelig av eksempler på hvordan alle tre i sine praksiser også inkluderer andregjørende diskurser av én av eller begge de to andre, både som identitetspolitiske prosjekter og som konfliktfylt realpolitikk med fryktelige konsekvenser. Den kristne tradisjonen står likevel i en særstilling når det gjelder andregjøring av de to andre, ikke minst på grunn av den europeiske kolonihistorien. Rachel Mikva skriver: «Jews were Christianity's paradigmatic other for centuries.»⁶⁸⁹ Også i forhold til islam og muslimer har kristne diskurser i århundrer vært med på å etablere og bygge mistenksomhet og hat.⁶⁹⁰ Den norske kirke har bilaterale og multilaterale dialoger med både jødiske og muslimske trossamfunn i Norge, og det er nødvendig å reflektere også over sammenhengen mellom disse.

Forholdet mellom jøder og muslimer er også merket av situasjonen i Israel og Palestina. Den danske muslimen Naveed Baig (f. 1975) peker imidlertid på hvordan muslimer som en nyere religiøs minoritet i Danmark kan lære av danske jøder: «Jødernes kamp i Danmark for å tilegne seg basale rettigheter fortsætter den dag i dag, og danske muslimer er i samme båd.» Han legger til: «En fredelig og omsorgsfull sameksistens mellom jødedom, kristendom og islam er mulig og begynner med at nærlæse de hellige skrifter, der viser vejen.»⁶⁹¹ Baig peker her på to typer samarbeid han mener bør foregå mellom jøder og muslimer i Danmark: Et felles «skulder-ved-skulder»-samarbeid for de to minoritetenes menneskerettigheter, og et «ansikt-til-ansikt»-samarbeid sammen med kristne for å nærlæse hellige tekster.

689 Mikva, *Dangerous Religious Ideas*, 166.

690 Se f.eks. Kloster, «Hvor kommer vi fra og hvor skal vi hen? Om kristent hat mot jøder og muslimer».

691 Naveed Baig, «Jødisk-muslimske relasjoner i Danmark og vejen til omsorgsfull sameksistens», i *Danske Jøder 400 år – set med andres øjne*, redigert av Henri Goldstein (Gads forlag, 2023).

Da synagogen og kulturhuset Krudttønden i København ble angrepet i 2015 og to mennesker ble drept og flere såret,⁶⁹² tok en gruppe unge norske muslimer som kalte seg «Fredens ring», initiativet til å danne en beskyttende kjede av mennesker rundt synagogen i Oslo.⁶⁹³ 1300 mennesker møtte opp og fylte Bergstien, der synagogen ligger. Rabbiner Michael Melchior (f. 1954) kom ut og hilste de fremmøtte med å rope: «Allahu Akbar!» (Gud er stor). En av de unge muslimene takket ham etterpå fordi han hadde brukt disse ordene. Han hadde gitt dem tilbake til henne. Hun hadde følt ubehag ved å bruke dem fordi hun hadde begynt å forbinde dem med terrorister som ropte dette ved angrep. Etter at rabbineren hadde brukt dem som en takkehilsen, opplevde hun at hun kunne si dem igjen.

Angrepet i København og de angrepene som hadde skjedd mot synagogen i Oslo 2006 der det ble skutt tretten skudd med automatgevær mot bygningen, resulterte i støtteerklæringer fra Den norske kirke, STL, muslimske organisasjoner og flere. Men den fysiske støtteerklæringen fra «fredens ring» var på mange måter et sterkere uttrykk for solidaritet og støtte som berørte alle fremmøtte eksistensielt.

Etter Hamas' og Islamsk Jihads massakre i Israel 7. oktober 2023 og den etterfølgende israelske krigføringen mot Gaza og deler av Vestbredden er forholdet mellom jødiske og muslimske miljøer i Norge satt på harde prøver. Til tross for til dels harde anklager fra begge hold mot hverandre, har STLs Religions- og livssynslederforum, hvor Det Mosaiske Trossamfund og Muslimsk Dialognettverk er medlemmer, kommet med flere felles uttalelser.⁶⁹⁴

Jødisk-kristen dialog i Norge fremover

Jødisk-kristen dialog, både som en del av multilaterale dialoger og som bilaterale dialoger, er et viktig bidrag for å bygge relasjoner og kunnskap i både jødiske og kristne miljøer i Norge. Den norske kirke er en viktig aktør i dette, det samme gjelder Det Mosaiske Trossamfund i Oslo og Det jødiske samfund i Trondheim. Verken «skulder-ved-skulder»-dialoger eller «ansikt-til-ansikt»-dialoger bør begrenses til å inkludere kun ledere i sentrale posisjoner. For å kunne etablere «dialog som utfordrer» trenger man å lytte til mange stemmer. Ikke minst gjelder det at Den norske kirke på alle nivåer kan lytte til jødiske stemmer for å bli klar over hvordan Den norske kirke står i en tradisjon som har annengjort og dehumanisert både jøder som personer og jødiske tradisjoner. En slik lytting kan skje i dialoger. Der kan også det å bli kjent med hva som er særlig verdifullt og viktig for jøder i Norge, bli tydelig, slik det er beskrevet i Kirkenes verdensråds prinsipper om gjennomgripende forandring: å vise aktiv respekt. For å kunne gjøre dette, må man ha en erkjennelse av hva som skal respekteres, og snakke om dette. Den norske kirke kan også mer unilateralt arbeide med begrepet «interreligiøs solidaritet» og finne gode måter å praktisere dette på i forhold til jødiske miljøer i

692 «Terrorangrep i København». Oversikt på nrk.no om terrorangrepet i København 14.02.2015 og hendelser i etterkant av det. <https://www.nrk.no/nyheter/terrorangrep-i-kobenhavn-1.12209105> [Lest 15.03. 2024].

693 Pedja Kalajdzic og Torunn Grymer, «1300 mennesker dannet 'Fredens ring' utenfor synagogen etter ungt muslimsk initiativ». 21.02.2015. <https://www.nrk.no/norge/1300-mennesker-dannet-fredens-ring-utenfor-synagogen-etter-ungt-muslimsk-initiativ-1.12222551> [Lest 15.03.2024].

694 «Uttalelse fra Religions- og livssynslederforumet i STL». 30.10.2023. <https://stl.no/dialog/uttalelser/shared-statements-in-english/joint-statement-from-the-forum-for-religious-and-life-stance-leaders-in-stl-condemning-the-killing-of-civilians-in-palestine-and-israel/> [Lest 15.03.2024] og «Uttalelse fra Religions- og livssynslederforum om situasjonen i Israel og Palestina». 10.10.2023. <https://stl.no/nyheter/uttalelse-fra-religions-og-livssynslederforum-om-situasjonen-i-israel-og-palestina/> [Lest 15.03.2024].

Norge. Etter Hamas' og Islamsk Jihads massakre og gisseltaking 7. oktober 2023 kunne for eksempel Den norske kirke ha uttrykt direkte solidaritet og medfølelse med Det Mosaiske Trossamfund og andre jødiske miljøer i Norge tidligere enn det de gjorde. En offisiell kondolanse ble ikke lagt ut på kirkens nettside før torsdag 12. oktober.

Det ble en offentlig debatt knyttet til at Den norske kirke sentralt, ved Bispemøtet og Mellomkirkelig råd, ikke ville delta i den felleskristne markeringen mot antisemittisme 3. februar 2024 fordi den kristensionistiske organisasjonen Internasjonale Kristne Ambassade Jerusalem (IKAJ) var blant initiativtagerne og arrangørene. Begrunnelsen var blant annet at denne organisasjonen har ytret seg om forholdet mellom Israel og Palestina på måter Den norske kirke ikke ville bidra til å legitimere.

Slike offentlige debatter synliggjør behovet for at Den norske kirke både er i forkant av situasjoner som kan oppstå, og er tydelig til stede i offentligheten med sitt arbeid mot antisemittisme og mot hets av norske jøder. Her må det ikke være tvil om Den norske kirkes engasjement.

Oppsummering: Bygg dialogiske relasjoner

Interreligiøs dialog og tros- og livssynsdialog representerer ressurser for relasjonen mellom Den norske kirke og jødiske miljøer i Norge på flere måter: Ved å legge til rette for å bygge tillit og vennskap, ved at Den norske kirke kan bli kjent med jødisk praksis og tradisjon slik den utfolder seg i Norge, og ved at Den norske kirke blir gjort oppmerksom på hvor og hvordan egne praksiser kan representere et problem eller smertepunkt for norske jøder. Slik dialog må ta utgangspunkt i dialogiske verdier og kritisk reflektere over asymmetrien mellom Den norske kirke og jødiske miljøer i Norge. Den kan skje på flere måter. Både bilateral og multilateral dialog er ønskelig. Videre har ansikt-til-ansikt-dialog der relasjonen i seg selv er et hovedpoeng, og skulder-ved-skulder dialog der man arbeider sammen for et felles mål utenfor dialogen, betydning.

Utvalget mener at ressursene dialog representerer er av stor betydning for forholdet mellom Den norske kirke og norske jøder. Både menneskerettighetsbasert og teologisk orientert dialog er viktig for å bygge Den norske kirkes nødvendige kunnskap og selvkritiske refleksjon i forhold til jøder og jødedom. Dersom dialoger møter store utfordringer og legges på is, bør Den norske kirke gå nærmere inn i årsakene og undersøke disse. Slike «pauser» i etablerte dialoger forhindrer imidlertid ikke praktisering av interreligiøs solidaritet, som også kan gjøres unilateralt. Utvalget er oppmerksom på at antallet jøder og jødiske miljøer i Norge er svært lite. Dette betyr at Den norske kirkes bispedømmer og menigheter ofte ikke kan regne med å få til ansikt-til-ansikt-møter med jøder i sine nærrområder. I stedet for å legge et stort press på norske jøder for å få til dialoger, må Den norske kirke legge til rette for at kjennskap til jødedommen og jødisk historie i Norge – gjerne lokalhistorie - blir aktivt inkludert i kirkens generelle kunnskapsgrunnlag.

Avsluttende betraktninger

Fokuset i denne utredningen handler hovedsakelig om områder der kirken har feilet i sitt forhold til jøder og jødedom. Gitt kirkens mørke historiske og teologiske arv er dette ikke bare naturlig, men også viktige bidrag til Den norske kirkes selvkritiske refleksjon og oppgjør med egne feiltrinn. Dette danner i neste omgang basis for reorientering og muligheten for å rette blikket fremover. Nå er det Bispemøtet, Mellomkirkelig råd og andre aktører i Den norske kirke som må ta stilling til kunnskapen og argumentene vi har skrevet frem, og vurdere hvordan dette arbeidet skal følges opp.

For utvalget er det viktig å understreke at forholdet mellom jøder og kristne i Norge ikke er et «problem» som skal «løses». Det handler først og fremst om en stadig pågående prosess som skal bidra til Den norske kirkes læring, selvvinnsikt og forståelse. For utvalget har det derfor vært viktig å bidra til økt bevissthet om den dype relasjonen kirken har til jødisk tradisjon. Som vi har sett i utredningen, utfolder dette seg på flere nivåer:

Historisk, fordi kristendom og dagens jødedom har felles røtter i den antikke jødedommen som fantes under det andre templets periode. Den jødiske opprinnelseskonteksten var avgjørende for de første kristnes forståelse av Gud, verden og kirkens oppdrag, og jødedom og kristendom har siden utviklet seg med hverandre for øye i store deler av historien. Dette er med å etablere et unikt forhold mellom jøder og kristne. I vår tid vil mange kristne i møte med jøder og jødedom derfor ha en opplevelse av at man forholder seg til felles arv og røtter. Mange av begrepene og forestillingene er de samme, selv om meningsinnholdet og tolkningene ofte er forskjellige. Etter århundrer der kirken (og for så vidt rabbinere) ofte har understreket forskjellene mellom jøder og kristne, er det i vår tid viktig for kirken å utforske hvordan impulser fra jødiske tradisjoner og teologier på nytt kan bidra til å berike kirkens teologi og selvforståelse. Dette må skje uten å tilpasse jødiske tradisjoner og forestillinger til en kristen forestillingsverden, men i dyp respekt for jødedom som en levende, vital og nålevende religion.

Teologisk, fordi kristne og jøder forholder seg til noen av de samme hellige skriftene og har en monoteistisk gudsførståelse. At jødedom og kristendom har en overlappende kanon, gjør kirkens relasjon til jøder annerledes enn til andre religiøse grupper og bevegelser.⁶⁹⁵ Selv om disse felles hellige skriftene inngår i ulike historiske kontekster, til dels leses på ulike språk og er blitt tradert og fortolket i hver sine sammenhenger, utgjør de ikke desto mindre en felles referanseramme som byr på et potensial for samvirke og samforståelse. Dette henger ikke minst sammen med at kristne tror på den Gud som jøden Jesus forkynte til sin jødiske samtid. Kristne og jøder tror, fra et kristent ståsted, på samme Gud.

⁶⁹⁵ De to deler skriftsamlingen jødene kaller *Tanak* og de kristne kaller Det gamle testamentet. *Tanak* er et kunstord dannet av første bokstav i betegnelse på de tre delene synagogen inndeler Den hebraiske bibel i: *torah* (loven), *nebiim* (profetene) og *ketubim* (skriftene). Omfanget av GT varierer blant ulike kristne konfesjoner. De orientalske, ortodokse og katolske kirkene har en videre GT-kanon enn de protestantiske kirkene. De sistnevnte, og blant disse Den norske kirke, opererer med en GT-kanon som i omfang svarer nøyaktig til *Tanak*, men der rekkefølgen på enkeltbøkene er annerledes.

Som vi har sett var de nytestamentlige forfatterne fullt fortrolige med måtene Den hebraiske bibels tekster vitner om Gud, og hvordan de uttrykker menneskers respons i form av bekjennelse, bønn og klage. Disse språklige og teologiske ressursene tok de i bruk da de skulle fortolke Guds åpenbaring i Jesus Kristus. Det nye testamentet er gjennomsyret av et språk som er videreført fra Det gamle testamentet. Kontinuiteten blir særlig tydelig i de mange nytestamentlige sitatene fra og referansene til tekster i Det gamle testamentet. Disse er åpenbare uttrykk for at de nytestamentlige forfatterne forstod sitt budskap som grunnfestet i den jødiske bibelens vitnesbyrd om Gud. Det er derfor en stadig utfordring til kirken når det gjelder å bruke tekstene, fortellingene og perspektivene fra det som nå er Det gamle testamentet i forkynnelse og bibelformidling. Her vil også jødisk bibelfortolkning og impulser fra jødiske forskere på Jesus og Det nye testamentet kunne bidra med perspektiver og impulser som kan berike kristen teologi.

Liturgisk, fordi nærheten til jødedom er tydelig i kirkens liturgier og gudstjenestefeiring, som er tydelig påvirket av synagogeliturgien både i form og innhold. For eksempel har *Sanctus*, som er et sentralt ledd i Den norske kirkes nattverdligturgi, trolig røtter tilbake til en tidlig versjon av *Qedushah* i synagogeliturgien.⁶⁹⁶ I både kirke og synagoge synges *Sanctus/Qedushah* i ærefrykt og som et uttrykk for at Guds folk på jorden tar del i englenes tilbedelse av den hellige Gud.

Videre har sentrale kristne høytider som påske og pinse sine røtter i jødiske høytider, og jødiske liturgier har også utviklet seg på bakgrunn av kristne liturgier. Selv om Jesus feiret de jødiske høytidene, er innholdet i jødisk og kristen høytidsfeiring i dag forskjellig. Samtidig kan en økt bevissthet om de kristne høytidenes jødiske røtter bidra til større dybde og forståelse av disse. Utvalget vil imidlertid advare mot at dette skjer på måter som kan oppfattes som teologisk appropriasjon («identitetstyveri»). Et aktuelt eksempel er når kristne menigheter feirer det jødiske påskemåltidet og gir det en kristologisk tolkning. Dette kan på den ene siden være en måte å markere den kristne påskens jødiske opphav og kontekst, men på den andre siden risikerer man å «kristianisere» det jødiske *seder*-måltidet, som er et sentralt identitetsmerke for mange jøder i dag.

Etisk, fordi kristendom og jødedom deler et grunnleggende menneskesyn og forståelse av skaperverket og et felles kall til å leve etter Guds vilje. Troen på at ethvert menneske er skapt i Guds bilde, er sentral både i jødisk og kristen teologi. Videre deler jøder og kristne grunnleggende verdier som sannhet, rettferdighet og tilgivelse, slik disse kommer til uttrykk blant annet hos profetene. Gjennom Salmenes bok formidles en felles visjon om fred (*shalom*), gjenopprettelse av skapningen og liv i overflod for alle mennesker og hele skaperverket. Gjestfrihet og omsorg for de fattige, ensomme og sørgende er idealer som er bærende både i Den hebraiske bibel og i de nytestamentlige skrifter. Dette felles oppdraget danner basis for et enda sterkere samarbeid mellom jøder og kristne for å virkeliggjøre Guds visjon for skapelsen gjennom å hegne om menneskeverdet, ta vare på skaperverket, kjempe for rettferdighet og arbeide for fred og forsoning.

696 The Faith and Order Commission of the Church of England, *God's Unfailing Word*, 8.

Samlede anbefalinger

Utvalget er i mandatet bedt om å foreslå konkrete anbefalinger, tiltak eller andre oppfølginger for Den norske kirke. I oppsummeringene etter hvert kapittel har vi skrevet ut anbefalinger som vedrører det enkelte kapitlets tema. Her til sist oppsummerer vi igjen og presenterer samlede anbefalinger. Vi har valgt å konsentrere anbefalingene om noen brede hovedsatsninger.

Utvalget anbefaler Bispemøtet og Mellomkirkelig råd å følge opp utredningen med en bred satsning på følgende områder:

Mer kunnskap:

- Den norske kirkes ledere, ansatte, tillitsvalgte og medlemmer trenger økt kunnskap om jødedom, jødisk liv og kultur, historien til norske jøder og jødisk-kristne relasjoner. Den norske kirke bør ta initiativ til at disse perspektivene blir en integrert del i etterutdanningsprogram for kirkelig ansatte og i utdanningen av kirkelige medarbeidere.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør oppfordre bispedømmer og lokalkirker til å søke kunnskap om jødisk historie og liv i sine respektive lokale/regionale sammenhenger.
- Den norske kirkes ledere og ansatte trenger mer kunnskap om Den norske kirkes antijødiske historie og om hvordan denne er en utfordring også for jødisk-kristne relasjoner i dag. Bispemøtet har ikke tatt et tilstrekkelig oppgjør med at antijødiske holdninger preget store deler av kirken i mellomkrigstiden. Utvalget oppfordrer Den norske kirke, i samarbeid med relevante fagmiljøer, til ytterligere forskning på sin historie overfor jøder.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør foreta en kvalitativ undersøkelse av alle sine uttalelser og medieutspill om Israel og Palestina for å få bedre kunnskap om hvordan de kommuniserer om denne konflikten.

Kamp mot antisemittisme og stereotypisering

- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør styrke dialogen med jøder i og utenfor Norge – og andre tros- og livssynsminoriteter – og samarbeide med relevante kompetansemiljøer om hvordan kirken best kan bidra til å identifisere og bekjempe antisemittiske holdninger og ytringer som en del av et større antirasistisk arbeid.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd må ta ansvar for at det bygges et bedre forsvarsverk mot antisemittiske troper og holdninger i Den norske kirke. Det trengs mer bevissthet i Den norske kirke om hvordan antijødiske forestillinger kommer til uttrykk i språklige fremstillinger av konflikten mellom Israel og Palestina.
- Aktører i Den norske kirke bør i kommunikasjonen om Israel-Palestina-konflikten unngå bruk av religiøse symboler og bibelske metaforer, som lett kan aktivere gamle antijødiske forestillinger fra kirkens historie. Utvalget anbefaler at kirkelig kritikk av okkupasjonen og menneskerettighetsbrudd i denne konflikten først og fremst artikuleres i et menneskerettslig og allment språk.
- Bispemøtet, Mellomkirkelig råd og andre aktører i Den norske kirke bør styrke bevisstheten om hvordan et sterkt engasjement i Israel-Palestina-konflikten kan skape blindsoner relatert til ensidige fremstillinger og fiendebilder.
- Utvalget anbefaler at Den norske kirke innfører deportasjonsdagen 26. november som en egen dag i kirkeåret med liturgiske elementer, teksttrekker og ressurser. Den norske kirkes menigheter bør oppfordres til å markere dagen i gudstjenester og ta initiativ til eller delta på lokale markeringer i samarbeid med kommuner, historielag og andre aktører.

Oppgjør med erstatningsteologi, karikering og usynliggjøring

- Det gjenstår fortsatt et stort arbeid i kirken med å kartlegge, analysere og konfrontere praksiser som bygger på og viderefører erstatningsteologiske motiver og tankefigurer. Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør utarbeide en handlingsplan for hvordan forkynnelse, trosopplæring og kirkemusikk i Den norske kirke i dag ikke skal bidra til stereotypisering, karikering og usynliggjøring av jøder og jødisk tradisjon.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør sørge for at det utvikles homiletisk ressursmaterieell som bidrar til større bevissthet om problematiske bibeltekster og bibelfortolkninger når det gjelder teologi om jøder, og som kan stimulere til gode måter å tolke slike bibeltekster på i dag.
- Bispemøtet og Kirkerådet bør bidra til økt forståelse for Det gamle testamentets betydning for kristen teologi i dag og legge til rette for at Det gamle testamentet benyttes mer regelmessig i gudstjenesteliv, forkynnelse og bibelformidling. Dette bør bli en integrert del i Den norske kirkes etterutdanningsprogram for kirkelig ansatte og i utdanningen av kirkelige medarbeidere.

Teologisk nytenkning:

- Det er behov for mer teologisk arbeid om hva kirkens jødiske røtter, Det gamle testamentet og Det nye testamentets jødiske kontekst betyr for kirken i dag. Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør etterlyse eller selv initiere mer arbeid om kristen selvforståelse i møte med jødedom og jøder. Kirken bør i større grad enn tidligere utforske bekreftelses- og utvidelsesmodeller knyttet til forholdet mellom jødisk og kristen tradisjon og samtidig ivareta respekten for det som er særegent jødisk.
- Bispemøtet bør bidra til at det utvikles ressurser som gir prester og ansatte i kirkelig undervisning frimodighet og trygghet til å formidle en sunn eskatologi, som en motvekt til apokalyptiske og dispensasjonalistiske tilnærminger.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør styrke kontakten med jesustroende jøder. Møter med jesustroende jøder og deres teologiske tenkning vil både kunne berike og utfordre tradisjonelle teologiske forestillinger.

Mer dialog:

- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd oppfordres til å styrke dialogen med de jødiske trossamfunnene i Norge. Å bygge gode relasjoner bør prioriteres. Kirken må fortsette sitt menneskerettslige arbeid for jøders trosfrihet i Norge både i egen regi og gjennom Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn.
- Mellomkirkelig råd bør initiere en evaluering av dialogarbeidet som allerede har foregått mellom jødiske miljøer og Den norske kirke i Oslo og Trondheim for å få et bedre kunnskapsgrunnlag for arbeidet fremover.
- Mellomkirkelig råd oppfordres til å inkludere mer teologisk-orienterte samtaler og dialoger med jødiske miljøer, inkludert samtaler om bibelske tekster.
- Bispemøtet og Mellomkirkelig råd bør styrke relasjonen til International Council of Christians and Jews (ICCJ) og fortsette dialogen om henholdsvis jødisk og kristen selvforståelse, både i Norge og internasjonalt.
- Mellomkirkelig råd oppfordres til dialog med jøder, muslimer og kristne – både i Norge og internasjonalt – om ulike måter å forstå sionisme på. Rådet oppfordres også til dialog med norske jøder og muslimer om hvordan man best kan snakke om og engasjere seg i Israel-Palestina-konflikten uten å bidra til rasisme, stereotypisering og hat.

Etterord:

Økt polarisering – økt ansvar

Terrorangrepet 7. oktober 2023 og den påfølgende krigen i Gaza markerer på mange måter et tidsskille. Konflikten mellom Israel og Palestina har pågått lenge og har også tidligere hatt en polariserende virkning ut over regionen. Men nå oppleves det som at omfanget av både volden og hatretorikken gjør noe med både fortolkningen, kommunikasjonen og engasjementet knyttet til konflikten.

Det er et før og et etter. Kan vi bruke de samme ordene som før? Eller hører folk i Norge – jøder så vel som kristne – andre ting nå enn de gjorde for et halvt år siden? Når vi leverer denne utredningen, vet vi ikke nok om hva som skjer eller hva slags følger det vil få.

Men det vi vet, er at det skjer urovekkende ting i både Israel, Palestina og Norge. Vi nevner noe her:

- Om lag 1200 israelere ble drept i terrorangrepet 7. oktober og ca. 250 mennesker ble tatt til fange som gisler. Mange av dem kvinner og barn. Det er det høyeste antall drepte jøder på én dag etter Holocaust. Om lag halvparten av gislene holdes fremdeles fanget på Gaza. I Israel er 200 000 internt fordrevne på grunn av krigen.
- Ifølge FN har Israels krigføring mot Gaza per 1. mars tatt over 30 000 menneskeliv, mange av dem kvinner og barn. 70 000 er skadet, mer enn 1,7 millioner er internt fordrevet, og store deler av infrastrukturen og bygningsmassen er ødelagt. Den internasjonale straffedomstolen i Haag (ICJ) har vedtatt å behandle en folkemordanklage mot Israel. ICJ har ikke villet beordre stans i kamphandlingene, men ber israelske myndigheter innføre hastetiltak for å beskytte sivilbefolkningen og sikre humanitær hjelp for å forhindre sultkatastrofe og folkemord. Også på den okkuperte Vestbredden har volden mot palestinere økt.
- Norske jøder opplever en dramatisk økning i antisemittisk hatkriminalitet. Antall anmeldelser har doblet seg siden i fjor. Hatefull antisionistisk retorikk har økt i omfang, og mennesker har blitt fysisk angrepet fordi de har vist sympatier med Israel eller israelske ofre for konflikten.
- Representanter både for jødiske, muslimske og kristne trossamfunn har engasjert seg i debatten etter 7. oktober. Dialogen mellom aktørene opprettholdes, samtidig som det har ført til økte interreligiøse spenninger i Norge.
- Den norske kirke ved Bispemøtet og Mellomkirkelig råd deltok ikke i den felleskristne markeringen mot antisemittisme 3. februar 2024, blant annet fordi den kristensionistiske organisasjonen IKAJ var blant initiativtakerne og arrangørene. Det førte til økte spenninger også innad i Den norske kirke og en større internkirkelig debatt om kirkens støtte til norske jøder og om hvordan kirken involverer seg i kampen mot antisemittisme.

Alt dette har skjedd idet utvalget var i ferd med å avslutte teksten som vi har jobbet med i snart tre år. Vi hadde vårt siste ordinære arbeidsmøte 29. januar 2024, etterfulgt av et avsluttende tekstredigeringsmøte 12. mars. Vi har dermed ikke hatt mulighet til å analysere den nye empirien som vokser for hver dag som går.

Denne avgrensningen ved arbeidet vårt er trolig både en styrke og en svakhet ved utredningen. På den ene siden tror vi det er en styrke at analysene for det meste er foretatt i en mindre kaotisk situasjon enn dagens. Analysene er prinsipielle, og vi mener de står seg i møte med dagens polariserte situasjon. De peker ut en retning og kan tjene som ressurs og kritisk veileder for kirkelige aktører, ikke minst i denne krevende tiden. På den andre siden medfører avgrensningen at vi ikke får drøftet dagsaktuelle eksempler, blant annet av når og hvor antisjonisme slår over i antisemittisme, og av problematisk kommunikasjon fra kirkelige aktører. Vi risikerer også ikke å fange opp en vesentlig endring i norske jøders livssituasjon og erfaring med det norske storsamfunnet.

I dagens polariserte situasjon må Den norske kirke mer enn noensinne engasjere seg for jødernes liv og sikkerhet i Norge. Den jødiske minoriteten i Norge er sårbar og erfarer, etter det vi kjenner til, mer utenforskap enn de har gjort på lenge. Den norske kirke kan heller ikke tie om det som skjer i Israel, Gaza, Øst-Jerusalem, på Vestbredden eller i resten av regionen. Kirken må fortsette å engasjere seg for menneskeverd og menneskerettigheter på troverdige måter, uansett hvem som begår overgrep, og være sensitiv i forhold til hva engasjementet risikerer å skape i en polarisert samfunnsdebatt, hvor sikringsmekanismer mot antisemittisme daglig viser seg å være for svake.

Møter i utvalget og studiereiser

Utvalget har i perioden juni 2021 – mars 2024 hatt 13 møter og én offentlig konsultasjon. Utvalget har i løpet av mandatperioden lagt vekt på å møte personer og miljøer med særlig kompetanse på spørsmålene utvalget har jobbet med. Det har også vært et mål å høre ulike synspunkter og perspektiver.

Informasjonsmøte for utvalgets medlemmer: 24. juni 2021

Preses **Olav Fykse Tveit** og generalsekretær/internasjonalt direktør **Berit Hagen Agøy** deltok.

Møte 1: 14.–15. september 2021

Oppstartsmøte med gjennomgang av plan og arbeid i utvalget.

Møte 2: 29.–30. november 2021

- **Tyson Herberger**, ph.d.-student på Høgskolen i Innlandet: *Judaism as a Lived Religion in Norway*.
- Besøk hos **Det Mosaiske Trossamfund (DMT)**. Utvalget deltok på tenning av Hanukka-lys sammen med kantor **Amichai Davidovich** og deretter samtale med nesteleder i styret, **Anne Sender**, og prosjektleder for informasjonstiltak mot antisemittisme og jødiske veivisere, **Michael Gritzman**.
- Besøk på **Jødisk museum**. Introduksjon til Jødisk museum og deres arbeid med undervisning om jødedom til norske skolebarn. Innledninger ved undervisningsansvarlig **Vidar Paulsen** og faglig leder **Mats Tangestuen**.
- **Lynn Feinberg** innledet om sitt avhandlingsarbeid «*Nature, Ecology and Jewish life in Norway*» og om sine erfaringer fra jødisk liv i Norge.

Internt seminar på HL-senteret om antijudaisme, antisemittisme og jøder og jødedom i norsk historie med et særlig blikk på Den norske kirkes rolle

- **Håkon Harket**, medlem av utvalget: *1800-tallet*
- **Bjørn Westli**, journalist, forfatter og historiker: *Mellomkrigstiden*
- **Aud Tønnesen**, professor i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet, UiO: *Mellomkrigstiden*
- **Torleiv Austad**, professor emeritus ved MF vitenskapelig høyskole: *Mellomkrigstiden og krigen*
- **Øivind Kopperud**, medlem av utvalget: *Krigen og etterkrigstid*

Møte 3: 28. februar–1. mars 2022

Internt seminar om erstatningsteologi og kristen selvforståelse i møte med jødedom

- **Jakob Wirén**, dosent og teologisk sekretær for erkebiskop Antje Jackelén, Svenska kyrkan (deltok digitalt): *Hva er erstatningsteologi, og hvordan kommer den til uttrykk i kirken i dag?*
- **Gunnar Haaland**, førsteamanuensis i religion, livssyn og etikk ved OsloMet: *Den norske kirke, erstatningsteologi og kontrastering mot jøder/jødedom. Hva må gjøres?*
- **Ole Christian Kvarme**, biskop emeritus, Oslo bispedømme: *Hvis ikke erstatningsteologi, hva da? Hvordan forstå relasjonen kirken - det jødiske folk teologisk og praktisk?*

Internt seminar om bibel, bibelteologi og resepsjonshistorie

- **Marianne Bjelland Kartzow**, professor i Det nye testamentet ved Det teologiske fakultet, UiO: *Historie, tekst og teologisk mening. Hvordan bør vi bruke bibelske tekster til å konstruere kirkelig selvforståelse i dag?*
- **Karl Olav Sandnes**, professor i Det nye testamentet ved MF vitenskapelig høyskole: *Hvor jødiske er de nytestamentlige tekstene, og hva slags betydning har det for kirken i dag?*
- **Anders Runesson**, professor i Det nye testamentet ved Det teologiske fakultet, UiO: *Hvem var fariseerne, og hvorfor er det spørsmålet viktig for kirken i dag?*
- **Jostein Ådna**, medlem i utvalget: *Hvordan fremstilles «jødene» i de nytestamentlige tekstene, og hvordan skal kirken forholde seg til det?*

Møte 4: 28.–29. april 2022

Internt seminar om Den norske kirke og Israel-Palestina-konflikten

- **Cecilie Hellestveit**, konflikt- og folkerettsforsker ved Folkerettsinstituttet og spesialrådgiver ved Norges institusjon for menneskerettigheter (NIM): *Menneskerettslige og folkerettslige perspektiver på Israel-Palestina-konflikten*
- **Munther Isaac** (deltok digitalt), prest i *Christmas Church* i Betlehem, Den evangelisk-lutherske kirke i Jordan og Det hellige land (ELCJHL) og dekan ved Betlehem Bible College: *Perspectives from a Palestinian Christian on the Israeli-Palestinian conflict (with a Palestinian-Christian perspective on «the Land»)*
- **Joav Melchior**, rabbiner i Det Mosaiske Trossamfund: *Hva hører jeg når Den norske kirke uttaler seg om Israel-Palestina konflikten?*
- **Vibeke Moe**, forsker ved HL-senteret: *Antijødiske og antisemittiske troper som reproduseres i dag i forbindelse med Israel/Palestina-konflikten*

Offentlig konsultasjon på HL-senteret 12. september 2022

Tema: «Kirkelig selvransakelse i møte med jødedom og jøder»

- **Rolv Nøtvik Jakobsen**, forsker: *Eit blikk på salmeboka i Den norske kyrkje: «Usynleggjering og fråvær som religionsteologisk utfordring»*
- **Merete Thomassen**, medlem av utvalget: *Et blikk på liturgier og bønner i Den norske kirke*
- **Gunnar Haaland**, professor i teologi, religion og filosofi, NLA Høgskolen: *Et blikk på prekener og pretekstgjennomgørelser i Den norske kirke*
- **Ingunn Aadland**, førsteamanuensis i Det gamle testamentet, bibel og hermeneutikk ved MF vitenskapelig høyskole: *Et blikk på trosopplæring og bibelformidling i Den norske kirke*
- **Anne Hege Grung**, medlem og nestleder i utvalget: *Et blikk på Den norske kirkes engasjement og uttalelser om Israel/Palestina, en orientering*

Etter innledningene var det panelsamtale med følgende paneldeltagere:

- **Anne Sender**, nestleder i Det Mosaiske Trossamfund (DMT)
- **Michael Gritzman**, Prosjektleder for informasjonstiltak mot antisemittisme i DMT
- **Herborg Finnset**, biskop i Nidaros og medlem av utvalget
- **Inger Anne Naterstad**, seksjonsleder i Seksjon for gudstjenesteliv og kultur, Kirkerådet
- **Berit Hagen Agøy**, internasjonal direktør, Mellomkirkelig råd

Møte 5: 13. september 2022

- **Claudia Lenz**, medlem av utvalget: *Antisemittismedefinisjoner. International Holocaust Remembrance Alliance-definisjonen (IHRA) versus Jerusalem Deklarasjonens definisjon (JDA)*
- Interne drøftinger

Møte 6: 28.–29. november 2022

Internt seminar om missiologiske spørsmål – kristen misjon og jødedom

- **Marion Grau**, professor i systematisk teologi, missiologi og økumenikk, MF vitenskapelig høyskole: *Nye blikk på misjon i en postkolonial verden*
- **Jan-Olav Henriksen**, medlem av utvalget: *Refleksjoner om relasjonen mellom ulike religiøse tradisjoner – med vekt på jødedom og kristendom*
- **Rolf Gunnar Heitmann**, seniorrådgiver i Den Norske Israelsmisjon: *Misjon blant jøder – hvorfor gi evangeliet tilbake til jødene?*
- **Kristoffer Eknes**, konstituert generalsekretær i Den Norske Israelsmisjon: *Hvordan driver DNI misjon i dag?*
- **Oskar Skarsaune**, medlem av utvalget: *For og mot jødemisjon*
- **David Serner**, direktør for internasjonale studier ved Caspari Center i Jerusalem: *Hvordan angår jesustroende jøder Den norske kirke?*

- **Jesper Svartvik**, Corcoran Visiting Chair in Jewish-Christian Relations, Center for Christian-Jewish Learning, Boston College: *Relationen mellan judar och kristna: Insikter från Jerusalem.*

Internt seminar om Den norske kirke, teologi og holdninger til jøder etter krigen. Noen trekk ved historiekultur etter Holocaust

- **Torleiv Austad**, professor emeritus ved MF vitenskapelig høyskole: *Noen teologer – før, under og etter okkupasjonen*
- **Anders Martinsen**, førsteamanuensis ved OsloMet: *Hva skrives om jøder og jødedom etter krigen ... og hva skrives ikke?*
- **Øivind Kopperud**, medlem av utvalget: *Antijødiske holdninger fra mellomkrigstiden videreført etter krigen*
- **Kjetil Braut Simonsen**, forsker ved Jødisk Museum: *Israelkritikk og antijudaisme: Libanonkrigen i 1982*
- **Jon Reitan**, førsteamanuensis, NTNU: *Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur*

Møte 7: 13.–14. februar 2023

Internt seminar om ungdommer og unge voksne i møte med forestillinger og fordommer om jøder. Erfaringer fra arbeid mot antisemittisme

- **Eliana Hercz**, jødisk veiviser og leder for Dialogpilotene: *Erfaringer fra jødiske veiviseres arbeid i skoler og institusjoner/organisasjoner.*
- **Amanda Anvar**, medlem i Den norske kirkes ungdomsutvalg og **Katrine Jordheim Lind-Solstad**, ungdomsrådgiver i Kirkerådet: *Arbeid i Den norske kirkes ungdomsutvalg og på Ungdommens kirkemøte med fordommer, rasisme og antisemittisme.*

Internt seminar om Den norske kirkes solidaritets- og menneskerettighetsengasjement for Israel og Palestina

- **Atle Sommerfeldt**, tidligere generalsekretær i Mellomkirkelig råd og Kirkens Nødhjelp og biskop emeritus, Borg bispedømme: *Hva er bakgrunnen for Den norske kirkes solidaritets- og menneskerettighetsengasjement siden 1970-tallet, og hvorfor er dette arbeidet viktig i Israel og Palestina?*
- **Hanne Iglebæk Christensen**, rådgiver og koordinator for ledsagerprogrammet i Kirken Nødhjelp: *Erfaringer fra ledsagerprogrammet. Hvorfor er det viktig, og hva vektlegges i kommunikasjonen rundt programmet?*
- **Eirik Rice Mills**, tidligere ledsager, prest i Frogner menighet, Oslo og initiativtaker til «God gave»: *Refleksjoner om det å formidle erfaringer fra besøk og studiereiser i Israel og Palestina. Hvordan bør kirkeansatte gjøre det?*
- **Eilert Rostrup**, daglig leder av stiftelsen Karibu og tidligere leder av Internasjonal komite under Mellomkirkelig råd: *Refleksjoner om det å snakke om BDS og apartheid – hva er utfordringene og hvordan bør Den norske kirke forholde seg til det?*

- **Faruk Terzic**, imam i Det Islamske Fellesskap Bosnia og Herzegovina i Oslo og medlem i Muslimske Dialognettverk (MDN): *Erfaringer fra reise med imamer og muslimske ledere til Auschwitz og Srebrenica høsten 2022; Kontaktgruppen som er etablert mellom MDN og Det Mosaiske Trossamfund (DMT); Hvordan Israel/Palestina-spørsmål påvirker holdninger og arbeid blant muslimer i Norge i dag og arbeid mot anti-semittisme i muslimske miljøer.*

**Møte 8: 18.–19. april 2023,
Falstadsenteret og Det jødiske samfunn i Trondheim**

På Falstadsenteret:

- **Arne Langås**, Konservator NMF/kurator ved Falstadsenteret: *Innledning om Falstadsenteret*

På Det jødiske samfunn i Trondheim:

- **John Arne Moen**, journalist og medlem av Det jødiske samfunn i Trondheim: *Omvisning og orientering om Det jødiske samfunn og synagogen i Trondheim*
- Interne drøftinger

Møte 9: 14.–15. september

- Interne drøftinger

Møte 10: 27. oktober 2023

- Interne drøftinger

Møte 11: 10. januar 2024

- Interne drøftinger

Møte 12: 29. januar 2024

- Siste møte med interne drøftinger

Møte 13: 12. mars 2024

- Gjennomgang av utredning. Oppsummerende møte

Studiereiser

Arbeidsutvalget gjennomførte en studietur til Tyskland i perioden 21.–23. mars 2022:

Onsdag 21. mars, Heppenheim:

Møter med ledelsen i *International Conference of Christians and Jews* (ICCJ), Martin Buber-huset, Heppenheim:

Møter med utdanningsansvarlig **Birgit Meurer** med presentasjon av arbeidet som gjøres på Martin Buber-huset.

Møte med ICCJs president, **Liliane Apotheker** (online), styremedlem dr. **Pavol Bargár** og generalsekretær **Anette Adelman** samt lokal ICCJ-representant **Friedhelm Pieper**.

Torsdag 22. mars, Hannover:

Møter på hovedkontoret til Den evangeliske kirke i Tyskland (*Evangelische Kirche in Deutschland*, EKD) med tematiske innledninger:

- Innledning ved **Martin Hauger**, Leder for avdeling for tro og dialog i *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD).
- **Detlef Görrig**, rådgiver for interreligiøs dialog i *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD): *Israel-Palestine Conflict. How does the conflict in Israel and Palestine influence Jewish-Christian (reformed) relations and dialogues in Germany?*
- **Ursula Rudnick**, leder for avdeling for jødisk-kristne studier, *Haus kirchlicher Dienste* i Hannover: *Mission among Jews – positions and theological basis within EKD. The process in the EKD in relation to mission/evangelism towards Jews. What is the theological basis for the EKD position in regard to mission?*
- **Martin Pühn**, leder for Midøsten-seksjonen i *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD): *Antisemitism – definitions and consequences. How does the EKD relate to the debate about anti-Semitism definitions and especially to the IHRA definitions? What are the reactions to the Jerusalem Declaration within the church and in relations to Jewish dialogue partners? How do these definitions and the debate about them influence Jewish-Christian dialogue?*

Berlin:

Endre Fyllingsnes, Sven Thore Kloster og Steinar Ims hadde møte på kvelden 22. mars i Berlin med leder for Einstein Forum, Potsdam, **Susan Neiman** og rådgiver **Carinne Luck**.

Medlemmer av utvalget gjennomførte en studietur til London i perioden 4.–6. desember 2022:

Deltagere på turen var Jostein Ådna, Anne Hege Grung, Endre Fyllingsnes, Sven Thore Kloster og Steinar Ims.

Mandag 5. desember:

The Library, Church House Westminster:

«*Grass roots experiences of Anglican Jewish relations*»

Møte med Rabbi **David Mason** og flere medlemmer i «*In Good Faith-programme*», samt **Steve Williams**, *Inter Faith Adviser for the Diocese of Manchester* og **Jenny Ramsden**, *Inter Faith Adviser for the Diocese of Leeds*.

Faith House, Tufton Street:

Møte med **Nathan Eddy**, *Co-Director, Council of Christians and Jews* og teamet rundt *Council of Christians and Jews (CCJ)* fra *Church of England*.

Tirsdag 6. desember:

Audience Chamber in Morton's Tower, Lambeth Palace:

Møte med medlemmer av gruppen som skrev «*God's Unfailing Word*»:
Michael Igrave, *bishop of Lichfield* og *Chair of the UK Council of Christians and Jews*, **Clare Amos**, *Director and Trustee for The Jerusalem and the Middle East Church Association*, **Jane Clements**, tidligere *Director and Trustee for The Jerusalem and the Middle East Church Association*, **Richard Sudworth**, *Secretary for Inter Religious Affairs to the Archbishop of Canterbury and National Inter Religious Affairs Adviser for the Church of England*, **Siriol Davies**, *National Programme Coordinator for Presence & Engagement for the Church of England*, **Nathan Eddy**, *Co-Director, Council of Christians and Jews*.

Mandat for utvalget

Kirken i møte med jødedom og jøder. Teologiske og praktiske perspektiver på Den norske kirkes relasjon til jødedom og jøder i dag

Bakgrunn

Forholdet til jødedom og det jødiske folk er viktig for kirken. Det har å gjøre med kirkens selvforståelse, forståelsen av Guds ord, kirkens misjon, kirkens historiske arv og noen av dens største og mørkeste feilsteg i historien.

Dette er også et viktig bakteppe for Den norske kirkes selvkritiske, teologisk refleksjon om kirkens rolle og oppdrag i samfunnet i dag. Kirken ønsker å lære av sine feil, være en årvåken deltager i samfunnet og arbeide for et mer rettferdig samfunn med forsoning, tillit og gode relasjoner mellom mennesker.

Den norske kirke har behov for en fornyet teologisk refleksjon om sitt forhold til jødedom og jøder. Arbeidet er også en oppfølging av Kirkemøtets sak *KM 15/16 Religionsmøte og dialog*, hvor Kirkemøtet ber Bispemøtet og Mellomkirkelig råd jobbe mer med Den norske kirkes forhold til blant annet jødedom. Bispemøtet og Mellomkirkelig råd vil derfor sette ned et utvalg som kan bidra til dette. En del andre europeiske kirker og økumeniske organisasjoner har allerede jobbet mye med disse spørsmålene. Det har også skjedd mye ny forskning på feltet de siste tiårene. Den tiltakende polariseringen av Israel-Palestina-konflikten og økende antisemittisme i vesten understreker dessuten viktigheten av et slikt arbeid.

I norsk kirkelig sammenheng har Bispemøtet behandlet spørsmål om kirkens forhold til jøder og jødedom. Mellomkirkelig råd har på sin side særlig engasjert seg i dialogarbeid med jøder i Norge og internasjonalt, i arbeidet mot antisemittisme og i politiske og menneskerettslige spørsmål knyttet til Israel-Palestina-konflikten, ofte med utgangspunkt i økumenisk samarbeid og søsterkirkerelasjonen til Den lutherske kirke i Jordan og Det hellige land. Dessuten har Den Norske Israelmisjon jobbet mye med kristne teologiske spørsmål om jødedom og det jødiske folk.

Et nytt arbeid om Den norske kirkes forhold til jødedom og jøder vil kreve en bred teologisk tilnærming som også inkluderer samfunnsvitenskapelige, økumeniske og historiske perspektiver. Med sine ulike mandater vil derfor Bispemøtet og Mellomkirkelig råd samarbeide om å opprette et utvalg som kan jobbe med dette.

Oppdrag

Bispemøtet og Mellomkirkelig råd vil på denne bakgrunn opprette et faglig utvalg som skal utarbeide en utredning om Den norske kirkes relasjon til jødedom og jøder, herunder

- kirkens selvforståelse i møte med jødedom,
- forståelser av det jødiske folk, landet og Israel,
- missiologiske spørsmål,
- kirken og antisemittisme,
- kristensionisme og kristnes støtte til sionisme.

Utvalget skal drøfte de viktigste nåtidige spørsmålene knyttet til hvert av de angitte temaområdene. Utvalget skal foreslå konkrete anbefalinger, tiltak eller andre oppfølginger for Den norske kirke.

Sammensetning

Utvalget skal være bredt faglig og teologisk sammensatt. Det bør romme kompetanse på

- bibelteologi,
- systematisk teologi,
- kirkehistorie,
- politisk historie,
- praktisk teologi,
- interreligiøse studier,
- menneskerettighetsspørsmål,
- antisemittismeforskning,
- økumeniske spørsmål,
- missiologi.

Utvalget skal settes sammen på bakgrunn av relevant kompetanse, ikke institusjonell representasjon. Foruten dette skal det være med en biskop og et medlem av Teologisk nemnd under Mellomkirkelig råd.

Arbeidsutvalgene til Bispemøtet og Mellomkirkelig råd får i oppdrag å sette sammen utvalget, og utpeke utvalgets leder og nestleder.

Bispemøtet og Mellomkirkelig råd sørger for sekretærer og økonomi til utvalget.

Prosess og tidsplan

Utvalget oppnevnes våren 2021 og leverer sitt arbeid i løpet av høsten 2023.

Utvalget skal arrangere møte- og lyttepunkter underveis, bl.a. med Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, Det Mosaiske Trossamfund, Den Norske Israelsmisjon og andre personer og miljøer som utvalget finner nødvendig.

Det skal også arrangeres en offentlig konsultasjon midtveis i prosessen.

Utvalget eller arbeidsgrupper i utvalget kan foreta relevante studiereiser.

Bispemøtet og Mellomkirkelig råd er mottakere av utredningen og vil behandle den i sine respektive sammenhenger.

Medlemmer av utvalget

1. **Endre Fyllingsnes.** Sokneprest i Fredrikstad domkirke. Leder av utvalget.
2. **Anne Hege Grung.** Professor i interreligiøse studier ved Det teologisk fakultet, UiO. Nestleder av utvalget.
Resten av utvalgsmedlemmene presentert alfabetisk etter fornavn:
3. **Claudia Lenz.** Professor i samfunnsfag ved MF vitenskapelig høyskole.
4. **Hans Morten Haugen.** Professor i internasjonal diakoni ved VID vitenskapelige høyskole (tidl. Diakonhjemmet høyskole).
5. **Herborg Oline Finnset.** Biskop i Nidaros.
6. **Håkon Harket.** Adm. dir. Forente Forlag.
7. **Jan-Olav Henriksen.** Professor i systematisk teologi ved MF vitenskapelig høyskole.
8. **Jostein Ådna.** Professor emeritus i Det nye testamentet ved VID vitenskapelige høyskole (tidl. Misjonshøyskolen).
9. **Kristin Joachimsen.** Professor i Det gamle testamentet ved MF vitenskapelig høyskole.
10. **Merete Thomassen.** Førsteamanuensis i liturgikk ved Det teologiske fakultet, UiO.
11. **Oskar Skarsaune.** Professor emeritus i kirkehistorie ved MF vitenskapelig høyskole.
12. **Øivind Kopperud.** Forsker ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret).

Sekretærer for utvalget:

- **Steinar Ims.** Seniorrådgiver ved Mellomkirkelig råd for Den norske kirke.
- **Sven Thore Kloster.** Forskningssjef i KIFO (tidligere seniorrådgiver ved Bispemøtet for Den norske kirke)

Elisabeth Eriksen Levy, internasjonal direktør ved Casparisenteret, Jerusalem, var også oppnevnt medlem av utvalget. Eriksen Levy deltok på utvalgsmøter via nett. Hun trakk seg fra utvalget av praktiske årsaker på slutten av 2021.

Bibliografi

- Afridi, Mehnaz M. «Muslim Ties to the Land. Knotted Controversies and Potential Paths toward Cooperation». I *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 86–105
- Agøy, Berit Hagen. «Den norske kirkes engasjement for fred. Mellomkirkelig råds arbeid med krigs- og fredsspørsmål». *PACEM* 19, no. 2 (2016)
- Agøy, Berit Hagen. «Ikke et sammenstøt, men misforståelser». *Vårt Land*. 06.10.2022
- Alterbog for Den norske kirke* (Grøndahl & Søns Forlag, 1893)
- Alterbok for Den norske kirke* (Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1920)
- Alterbok for Den norske kirke*. Tredje opplag. (Selskapet til kristelige andagtsbøkers utgivelse, 1945)
- Amnesty International. «Israel's Apartheid against Palestinians: Cruel System of Domination and Crime against Humanity». Amnesty International. 01.02.2022. <https://www.amnesty.org/en/documents/mde15/5141/2022/en/>
- Anti-Defamation League. «ADL Audit Finds Antisemitic Incidents in United States Reached All-Time High in 2021». adl.org. 25.04.2022 <https://www.adl.org/news/press-releases/adl-audit-finds-antisemitic-incidents-in-united-states-reached-all-time-high-in>
- Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter*. Se: Hoffmann
- Arendt, Hannah. *Eichmann i Jerusalem: en rapport om ondskapens banalitet* (Bokklubben, 1961/2000)
- Artson, Bradley Shavit. «The Land is the Means». *My Jewish Learning* <https://www.myjewishlearning.com/article/the-land-is-the-means/>
- Aschim, Per Kristian og Tarald Rasmussen (red.). *Reformasjon nå. Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke* (Fagbokforlaget, 2016)
- Austad, Torleiv. «Sviktet kirken jødene under krigen?». I *Dømmekraft i krise? Holdninger i kirken til jøder, teologi og NS under okkupasjonen*, redigert av Torleiv Austad, Ottar Berg og Jan Ove Ulstein (Akademika, 2012)
- Bachner, Henrik. *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945* (Natur & Kultur, 1999/2010)
- Bachner, Henrik og Jonas Ring. *Antisemitiska attityder och föreställningar i Sverige* (Forum för levande historia och Brottsförebyggande rådet, 2005)
- Baig, Naveed. «Jødisk-muslimske relasjoner i Danmark og veien til omsorgsfull sameksistens». I *Danske Jøder 400 år – set med andres øjne*, redigert av Henri Goldstein (Gads forlag, 2023)
- BDS Movement. «Palestinian Civil Society Call for BDS». *bdsmovement.net*. 09.07.2005. <https://bdsmovement.net/call>
- Becker, Adam H. og Annette Yoshiko Reed (red.). *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Texte und Studien zum antiken Judentum 95 (Mohr Siebeck, 2003)

- Ben-Chorin, Shalom. *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977)
- Bennett, Ramon. *Filisterne – myten om det palestinske folk* (Hermon Forlag, 1996)
- Bennett, Ramon. *Når dag og natt opphører* (Hermon Forlag, 1997)
- Bennett, Ramon. *Israel og nasjonenes fall* (Hermon Forlag, 1997)
- Bennett, Ramon. *Muren* (Hermon Forlag, 2000)
- Berg, Arthur. *For Sions skyld vil jeg ikke tie* (Hermon Forlag, 1986)
- Berg, Kjersti G. *Palestina. Fakta på bakken* (Universitetsforlaget, 2023)
- Bergmann, Werner. «Psychological and Sociological Theories of Antisemitism». *Patterns of Prejudice* 26, no.1–2 (28.05.2010), 37–47 <https://doi.org/10.1080/0031322X.1992.9970083>
- Bergmann, Werner og Rainer Erb. «Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der BR Deutschland». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38, no. 2 (1986)
- Berkovits, Eliezer. *Faith after the Holocaust* (KTAV Publishing House, 1973)
- Biale, David et al (red.). *Hasidism. A New History* (Princeton & Oxford University Press, 2018)
- Bibelen. Det gamle og Det nye testamentet* (Bibelselskapet, 2011)
- Birkevold, Harald. «– Israel i moralsk oppløsning». *Stavanger Aftenblad*. 08.04.2002 <https://www.aftenbladet.no/innenriks/i/bqb8B/israel-i-moralsk-opploesning> [Lest 15.01.2024]
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 1/56: «Situasjonen i Ungarn og Midt-Østen»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 15/63: «Sør-Afrikas rasepolitikk»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 25/68: «I menneskerettighetenes år»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 14/71: «Om undertrykkelse»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 26/72: «Forfølgelser i Etiopia»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 04/77: «Om holdningen til Israel som folk og stat»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 08/78: «Om lovgivning i Israel»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 23/80: «Kristne assyreres flyktningestatus i Norge»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 18/99: «Fredens sjanse på Balkan»
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 31/01: «Sammen mot terrorisme» <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/bispemotet/om-oss/dokumenter/Protokoller/bispemotet-20.09.2001---26.09.2001-oslo>
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 45/07: «Støtte til demokratibevægelsen i Burma» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/bm_prot_09.pdf
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 50/11: «Støtte til de kristne i Egypt» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/bispemotet-17_21.10.2011_godkjent-protokoll.pdf

- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 37/12: «Kirken og jødene» https://kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/kr_01_1_13_protokoll_bm_mote_okt_2012.pdf
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 26/15: «Nestekjærlighet og gjestfrihet» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2015/dokumenter/protokoller/protokoll-bm-september-2015_godkjent.pdf
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 39/16: «Bønn for Syria og Irak» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2016/dokumenter/protokoller/protokoll-bm-oktober-2016_godkjent.pdf
- Bispemøtet i Den norske kirke. BM sak 66/20: «Kristensionisme» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2020/dokumenter/bispem%C3%B8tet%2012.%20-%2016.%20oktober%202020/18_00391-71%20protokoll%20bispem%C3%B8tet%2012.10%20895396_500564_o.pdf
- Bispemøtet i Den norske kirke, Uttalelse fra. «Arven fra Luther og det jødiske folk». 25.11.2016 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/bispemotet/2016/dokumenter/bm/luther_og_joedene_bmuttalelse_2016.pdf
- Bispemøtet og Mellomkirkelig Råd. «Kirken i møte med jødedom og jøder. Mandat for utvalget». https://kirken.no/globalassets/kirken.no/aktuelt/filer%202021/mandat_utvalg_dnk%20og%20j%C3%B8der%20og%20j%C3%B8dedom.pdf
- Bjerkreim, Adolf. *Israel og Palestina* (Sambåndet Forlag, 1949)
- Bjåen, Bjørgulv K. «Norskstøtta busetjing skal rivast». *Vårt Land*. 01.05.2016. <https://www.vl.no/nyheter/2016/05/01/norskstotta-busetjing-skal-rivast/>
- Bjåen, Bjørgulv K. «– Barnet ligg i ruinane, seier pastor Munther Isaac». *Vårt Land*. 08.12.2023 <https://www.vl.no/nyheter/2023/12/08/barnet-ligg-i-ruinane-seier-pastor-munther-isaac/>
- Black, Ian. *Enemies and Neighbours. Arabs and Jews in Palestine and Israel 1917–2017* (Penguin Books, 2017)
- Boman, Thorleif. «Den nye ånd i Tyskland, II». *Dagen*. 27.04.1933
- Boyarin, Daniel. *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford University Press, 1999)
- Boyarin, Daniel. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (University of Pennsylvania Press, 2004)
- Bradshaw, Paul F. *Two Ways of Praying* (Abingdon Press, 1995)
- Brandslet, Steinar. «Kristne rømmer det hellige land». *Stavanger Aftenblad*. 28.09.2007. <https://www.aftenbladet.no/utenriks/i/kKdR9/kristne-roemmer-det-hellige-land>
- Bratterud, Hans. Bind 1: *Bebudelsen* (New World Books, 2008)
- Bratterud, Hans. Bind 2: *Begynnelsen på fødselsveene* (New World Books, 2011)
- Bratterud, Hans. Bind 3: *Tredje verdenskrig* (New World Books, 2012)
- Bratterud, Hans. Bind 4: *Fjerde verdenskrig* (New World Books, 2014)
- Bratterud, Hans. Bind 5: *Den siste basun* (New World Books, 2015)
- Bratterud, Hans. Bind 6: *Jesu gjenkomst* (New World Books, 2017).
- Bredvei, Peder A. *...og Israel lever videre* (Lutherstiftelsen, 1960)

- Brevig, Hans Olaf. *Oberstløytnant Theodor Steltzer. En tysk motstandsmann i Norge* (E.K. Hansen Trykk, 2008)
- Brottveit, Ånund, Ann Kristin Gresaker og Nina Hoel. «Det handler om verdensfreden!» en evaluering av rollen Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, Norges Kristne Råd og Islamsk Råd Norge har i dialogarbeidet. KIFO Rapport 2015:3 (KIFO, 2015)
- Bruland, Bjarte. *Holocaust i Norge* (Dreyer, 2017)
- Brurås, Svein. *Arthur Berg* (Nye Luther Forlag, 1987)
- B'Tselem. «A regime of Jewish supremacy from the Jordan River to the Mediterranean Sea; This is Apartheid». Btselem.org. 12.01.2021. https://www.btselem.org/publications/fulltext/202101_this_is_apartheid
- Bultmann, Rudolf. *Jesus* (Mohr Siebeck, 1926)
- Bultmann, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. 9. Auflage (Mohr Siebeck, 1984)
- Baasland, Ernst. *Ordet fanger. Bibelen og vår tid* (Universitetsforlaget, 1991)
- Carenen, Caitlin. *The Fervent Embrace. Liberal Protestants, Evangelicals, and Israel* (New York University Press, 2012)
- Cavari, Amnon og Guy Freedman. «Partisan Cues and Opinion Formation on Foreign Policy». *American Politics Research* 47, no. 1 (Desember 2017), 29–57 <https://doi.org/10.1177/1532673X177456>
- Cohn-Sherbok, Dan. *Messianic Judaism* (Cassell, 2000)
- Cohn-Sherbok, Dan. *The Politics of Apocalypse – The History and Influence of Christian Zionism* (Oneworld Publications, 2006)
- Conard, Robert C. «Inventing Tradition: the Holocaust and the Walser-Bubis Debate». I *Seelenarbeit an Deutschland*, redigert av Stuart Parkes og Fritz Wefelmeyer (Brill, 2004) https://doi.org/10.1163/9789004333789_024
- Crawford, John S. «Multiculturalism at Sardis», *Biblical Archaeology Review* 22, no. 5 (1996), 38–47
- Dahl, Nils Alstrup. «Problemet 'den historiske Jesus'». I *Rett lære og kjetterske meninger*, redigert av Nils Alstrup Dahl (Land og Kirke, 1953), 156–202
- Dahl, Nils Alstrup. «Kristus, jødene og verden». *Norsk Teologisk Tidsskrift* 60 (1959), 189–203
- Dahl, Nils Alstrup. *The Crucified Messiah and Other Essays* (Augsburg Publishing House, 1974)
- D'Costa, Gavin. «Supersessionism: Harsh, Mild or Gone for Good?». *European Judaism* 50, no. 1 (2017), 99–107 [10.3167/ej.2017.500113](https://doi.org/10.3167/ej.2017.500113)
- Deckers, Jan og Jonathan Coulter. «What Is Wrong with the International Holocaust Remembrance Alliance's Definition of Antisemitism?». *Res Publica* 28, no. 4 (2022), 733–752 <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/35578595/>
- Deines, Roland. «Jesus der Galiläer. Traditionsgeschichte und Genese eines antisemitischen Konstrukts bei Walter Grundmann». I *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, redigert av Roland Deines, Volker Leppin og Karl-Wilhelm Niebuhr (Evangelische Verlagsanstalt, 2007), 43–131
- Den Norske Israelmisjon. «For jøde først». *Prinsipputtalelse om vitnetjeneste blant jøder fra landsstyret i Den Norske Israelmisjon*. Sjalomhefte 8 (Sjalom Forlag, 1990)

- Den Norske Israelsmisjon. *Det jødiske folk, evangeliet og løftene. En prinsipperklæring om kirkens forhold til det jødiske folk og om dette folkets plass i Guds frelseshistorie* (Den Norske Israelsmisjon, 2004) <https://www.israelsmisjonen.no/wp-content/uploads/2024/03/PRINSIPPERKLAERINGENfebr2004A4.pdf>
- Den Norske Israelsmisjon. *Visjon*. <https://www.israelsmisjonen.no/om-oss/visjon/>
- Dencik, Lars og Karl Marosi. «Different Antisemitisms: On Three Distinct Forms of Antisemitism in Contemporary Europe. With Special Focus on Sweden». *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 27, no. 2 (2016), 61–81 <https://doi.org/10.30752/nj.67611>
- «Det handler om verdensfreden!». Se: Brottveit
- Donaldson, Terence L. «Supersessionism and Early Christian Self-Definition». *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting* 3 (2016), 1–32 https://www.jjmjs.org/uploads/1/1/9/0/11908749/jjmjs-3_donaldson.pdf
- Duesund, Olaf. *Israel i går og i dag* (Lutherstiftelsen, 1957)
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle* (T & T Clark, 1998)
- Døving, Cora Alexa. *Å insistere på likebehandling – STL som politisk aktør gjennom 20 år (1996-2016)* (Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, 2016) <https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/a-insistere-pa-likebhandling-STL-som-politisk-aktor-gjennom-20-ar-1996-2016.pdf>
- Døving, Cora Alexa (red.). *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (Universitetsforlaget 2022)
- [10.3167/ej.2017.500113](https://doi.org/10.3167/ej.2017.500113)
- Edwardsen, Aril. *Antikrist, Israel og Jesu gjenkomst. Profetisk historie fra Abraham til tusenårsriket* (Logos, 1999)
- Emberland, Terje. «Antisemittismen i Norge 1900–1940», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 401–420
- «En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred». Se: Mellomkirkelig råd for Den norske kirke
- Engelsviken, Tormod. «Plymouthbrødrene». *Store norske leksikon*. <https://snl.no/Plymouthbrødrene>
- Erb, Rainer og Werner Bergmann. *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860* (Metropol, Veitl, 1989)
- Eriksen, Trond Berg. «Jødene i Spania», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 51–68
- Eriksen, Trond Berg. «Svartedauden: Giftblandere og barnemordere», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 69–85
- Eriksen, Trond Berg. «Marta den ustoppelige». *Aftenposten*. 15.01.2012
- Eshan, Rakib. *Weaponising COVID-19: Far-Right Antisemitism in the United Kingdom and United States* (Henry Jackson Society, 2020)
- Eskenazi, Tamara Cohn og J. Cornelis de Vos. «The Land in the Hebrew Bible». I *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philp A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020)

- European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia. *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002–2003* (EUMC, 2004) https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/184-AS-Main-report.pdf
- European Union Agency for Fundamental Rights (FRA), *Antisemitism – Overview of Antisemitic Incidents Recorded in the European Union 2011–2021* (European Union Agency for Fundamental Rights, 2022) https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2022-antisemitism-overview-2011-2021_en.pdf
- Evangelische Kirche in Deutschland. *Christen und Juden III* (Gütersloher Verlagshaus, 2000) https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/christen_und_juden_I-III.pdf
- Evangelische Kirche in Deutschland. «... he keeps faith forever.» (Psalm 146:6). *Declaration concerning Christians and Jews* (2016) <https://www.ekd.de/en/Declaration-concerning-Christians-and-Jews-263.htm>
- The Faith and Order Commission of the Church of England. *God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations* (Church House Publishing, 2019)
- Faye-Hansen, Per. *Israel i Bibelen* (Karmel, 1977)
- Faye-Hansen, Per. *Oppfylte profetier om Israel og folkene* (Karmel-Instituttet, ca. 1982)
- Fein, Helen. «Dimensions of Antisemitism: Attitudes, Collective Accusations and Actions». I *The Persisting Question: Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, redigert av Helen Fein. Current Research on Antisemitism (De Gruyter, 1987)
- Fiorenza, Elizabeth Schüssler. «The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship». *Journal of Biblical Literature* 107, no. 1 (1988), 3–17 <https://doi.org/10.2307/3267820>
- Fiske, Solveig. «Israel sitter med nøkkelen». *Vårt Land*. 21.05.2021 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/05/21/israel-sitter-med-nokkelen/>
- Fjelberg, Arne. «Påskefest i Roma». *Aftenposten*. 08.04.1939
- Flacke, Monika (Red.). *Mythen der Nationen. 1945 Arena der Erinnerungen*. Bände 1 und 2 (Deutsches Historisches Museum, 2004)
- Flusser, David. *Jesus* (Rowolt, 1968)
- Flusser, David. *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem* (Calwer, 1982)
- Flusser, David. *Entdeckungen im Neuen Testament*. Band 1: *Jesusworte und ihre Überlieferung* (Neukirchener Verlag, 1987)
- Flusser, David. «A Rabbinic parallel to the Sermon on the Mount». I *Judaism and the Origins of Christianity*, redigert av David Flusser (The Magnes Press Hebrew University, 1988), 494–508
- Foss, Øyvind. *Antijudaisme, kirke og misjon* (Ad Notam Gyldendal, 1994)
- Frankel, Jonathan. *The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840* (Cambridge University Press, 1997)
- Frazier, T. L. *A Second Look at the Second Coming: Sorting through Speculations* (Conciliar Press, 1999)
- Fredriksen, Paula. *Paul: The Pagans' Apostle* (Yale University Press, 2017)
- Fredriksen, Paula. «Paul, the Perfectly Righteous Pharisee». I *The Pharisees*, redigert av Joseph Sievers og Amy-Jill Levine (Eerdmans, 2021), 112–135

- Friedländer, Saul. *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution 1933–1939* (Harper Perennial, 1997)
- Fries, Jacob Friedrich. *Ueber die Ansprüche der Juden auf das Deutsche Bürgerrecht* (Berlin, 1815)
- Fries, Jacob Friedrich. *Om den Fare vor Velfærd og Karakter udsættes for ved Jødærne* (Kjøbenhavn, 1816)
- Fries, Jacob Friedrich Fries. *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volks. Vertheidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihre Verfechter* (Berlin, 1816)
- Fries, Jacob Friedrich. I *Den Norske Tilskuer*, No. 43–44, 18.10.1817
- Garcia de Presno, Jostein (overs.). *Justin Martyr: Første apologi* (Solum Forlag, 2004)
- “*The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*” (Rom 11:29). Se: Vatican’s Dicastery for Promoting Christian Unity
- Gilbrant, Thoralf. *Tidens tegn. Tegn blant folkene* (Filadelfiaforlaget, 1972)
- Gilbrant, Thoralf. *Tidens tegn. Del 2: Religiøse tegn* (Filadelfiaforlaget, 1973)
- Gilbrant, Thoralf. *Tidens tegn. Del 3* (Filadelfiaforlaget, 1974)
- Gilbrant, Thoralf. *År 2000 og Den nye tidsalder* (Hermon, 1997 [2. opplag 2000])
- Gilbrant, Thoralf. *Israel i endetiden og Mysteriet med Israels tapte stammer* (Hermon, 1999 [2. rev. opplag 2002])
- Gilbrant, Thoralf. *Darwin og endetidens antikristelige verdensreligion* (Hermon, 2000)
- Gilbrant, Thoralf. *Bortrykkelsen. Jesu Gjenkomst* (Hermon, 2002)
- Gjengedal, Knut. «Biskopar og Israel». *Vårt Land*. 25.5.2023 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2023/05/25/biskopar-og-israel/>
- God’s Unfailing Word*. Se: Faith and Order Commission of the Church of England
- Goldberg, Alec og David Serner. *Jesus-Believing Israelis: Exploring Messianic Fellowships* (Caspari Center, 2021)
- Goldman, Shalom. *Zeal for Zion. Christians, Jews and the Idea of The Promised Land* (The University of North Carolina Press, 2009)
- Gorenberg, Gershom. *The End of Days. Fundamentalism and The Struggle for The Temple Mount* (Oxford University Press, 2000)
- Grindheim, Sigurd. *God’s Equal: What Can We Know about Jesus’ Self-Understanding?* (T & T Clark, 2011)
- Gritsch, Eric W. *Martin Luther’s Anti-Semitism: Against His Better Judgment* (Eerdmans, 2012)
- Grundmann, Walter. *Jesus der Galiläer und das Judentum* (Wiegand, 1940 [zweite, verb. Auflage (3.-5. Tausend) 1941])
- Grundmann, Walter. *Wer ist Jesus von Nazareth?* (Verlag Deutsche Christen, 1940)
- Grung, Anne Hege. «Begrepet dialog i Emmaus. Noen refleksjoner om bruken av begrepet på grunnlag av erfaringer i et flerreligiøst landskap». *Kirke og Kultur* 110 (2005), 87–94
- Grung, Anne Hege. «Å blande politikk og religion». *Aftenposten* 09.08.2006

- Grung, Anne Hege. *Gender Justice in Muslim-Christian Readings. Christian and Muslim Women in Norway Making Meaning of Texts from the Bible, the Koran and the Hadith* (Brill Academic Publishers, 2015)
- Grung, Anne Hege. «Doppelter Dialog. Wechselseitige Anerkennung von religiösen und säkularen AkteurInnen im interreligiösen Dialog». I *Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität*, redigert av Wolfram Weiße og Silke Steets (Waxmann, 2019), 121–124.
- Guds vägar*. Se: Svenska kyrkan
- Gudstjenestebok for Den norske kirke* (Verbum, 1996)
- Gudstjeneste – med veiledninger* (Eide forlag, 2019)
- Guinness, Michele. *Et barn av to verdener: En jøde som Jesus har gjort hel* (Sjalom Forlag, 1992)
- Gunner, Göran. *När tiden tar slut. Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel*. Studia Missionalia Upsaliensia 64 (Svenska institutet för missionsforskning, 1996)
- Gunz, Hendrik og Isa Schaller. «Antisemitic Narratives on YouTube and Telegram as Part of Conspiracy Beliefs about COVID-19». I *Antisemitism on Social Media*, redigert av Monika Hübscher og Sabine von Mering (Routledge, 2022), 129–150
- Gaarder, Jostein. «Guds utvalgte folk». *Aftenposten*. 05.08.2006. <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/weW34/guds-utvalgte-folk>
- Hägerland, Tobias. «Bör ersättningsteologin ersättas?». *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 185–199 <https://doi.org/10.51619/stk.v98i3.24732>
- Hallen, Knut (red.). *Misjon til forandring* (Den norske kirke, 2013) <https://www.kirken.no/globalassets/bispedommer/tunsberg/dokumenter/tema-misjon/misjonshefte.pdf>
- Hallesby, Ole. «Tidens tale til Guds folk». *For Fattig og Rik*. 23.06.1932
- Hallesby, Ole. «Står vi overfor en skjebnetime i Guds rikes historie». *For Fattig og Rik*. 28.01.1934
- Hallesby, Ole. *Den kristelige troslære II* (Lutherstiftelsens forlag, 1938)
- Hallesby, Ole. «Den norske kirkes protest mot jødeforfølgelsene» 10.11.1942 <https://www.norgeshistorie.no/kilder/andre-verdenskrig/K1719-Kirkens-hebreerbrev.html>
- Hamar bispedømme i Den norske kirke. «Biskopen krever handling». Den norske kirke. 15.5.2021 <https://kirken.no/nb-NO/bispedommer/Hamar/biskopen/prekener-og-appeller/biskopen%20i%20hamar%20krever%20handling/>
- Hammerstad, Bjørn Olav. «Mener mange menigheter er splittet i synet på Israel». *Dagen*. 16.11.2021 <https://www.dagen.no/nyheter/mener-mange-menigheter-er-splittet-i-synet-pa-israel/> [Lest 16.03.2024]
- Harket, Håkon. «Danmark-Norge: jødernes adgang til riket», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 207–232
- Harket, Håkon. «Den nye antisemittismen». I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 579–600
- Harket, Håkon. *Jødestaten – Historien om en moderne idé*. (Universitetsforlaget, 2001)
- Harket, Håkon. *Etterskrift til Paragrafen* (UiB, 2015)

- Harket, Håkon. *Paragrafen, Eidsvoll 1814* (Dreyers forlag, 2014)
- Harket, Håkon: Tyskland og det moderne antisemittisme-begrepets opprinnelse (prøveforelesning dr.philos, UiB 2015).
- Haugen, Hans Morten. «Hvordan ser kristensionister på jøders frelse?». *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 66, no. 2 (2012) <https://doi.org/10.48626/ntm.v66i2.4271>
- Haugen, Hans Morten. «Mellom landløfter, nestekjærlighet og folkerett. Norske kirkelederes syn på Israel i et bibelsk perspektiv og et samtidsperspektiv». *Kirke og Kultur* 119, no. 2 (2014), 135–155 <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2014-02-05>
- Hays, Richard B. «'Here We Have No Lasting City': New Covenantalism in Hebrews». I *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, redigert av Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart og Nathan MacDonald (Eerdmans, 2009), 151–173
- Heni, Clemens. «Secondary Anti-Semitism: From Hard-Core to Soft-Core Denial of the Shoah». *Jewish Political Studies Review* 20, no. 3/4 (høst 2008), 73–92 <http://www.jstor.org/stable/25834800>
- Henriksen, Jan-Olav. «For menneskelivets skyld ...» *Den norske kirkes internasjonale menneskerettighetsengasjement* (Nordiska ekumeniska instituttet, 1988)
- Henriksen, Jan-Olav. *Religious Plurality and Pragmatist Theology. Openness and Resistance* (Brill, 2019)
- Hersh, Eitan og Laura Royden. «Antisemitic Attitudes Across the Ideological Spectrum». *Political Research Quarterly* 76, no. 2 (Juni 2022) <https://doi.org/10.1177/10659129221111081>
- Heuch, Johan Christian. *Dr. G. Brandes' Polemik mod Kristendommen* (Gyldendal, 1877)
- Hjelde, Sigurd. *Sigmund Mowinckel und seine Zeit. Leben und Werk eines norwegischen Alttestamentlers*. *Forschungen zum Alten Testament* 50 (Mohr Siebeck, 2006)
- HL-senteret, *Medieanalyse i dag. Rapport på oppdrag for Kommunal- og moderniseringsdepartementet* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2016) <https://www.hlsenteret.no/om/aktuelt/nyheter/eldresaker/medieanalyse-av-antisemittisme-i-norge-i-dag-2016.pdf>
- HL-senteret. Se: Hoffmann; Moe
- Hoel, Dag. *Armageddon Halleluja! Møter med politisk kristendom* (Spartacus, 2014)
- Hoffmann, Christhard. «Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus – Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung». I *Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung*, redigert av Leonore Siegele-Wenschkewitz (Haag und Herchen, 1994)
- Hoffmann, Christhard og Øivind Kopperud, Vibeke Moe. *Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2012)
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe. *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2017)
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe (Red.). *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway* (Universitetsforlaget, 2020) <https://doi.org/10.18261/978-82-15-03468-3-2019>
- Hoffmann, Christhard og Claudia Lenz. «Om å slippe fordommene løs. Et motsvar til Jon A. Lindstrøm». *Norddidactica* 10, no. 4 (2020), 164–174

- Holberg, Ludvig. *Jødiske Historie*, bind 1 (Kjøbenhavn, 1742)
- Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*. Se: Hoffmann, Christhard
- Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022*. Se: Moe, Vibeke
- Horsfjord Vebjørn et al. *Global kristendom. En samtidshistorie* (Universitetsforlaget, 2018).
- Hotez, Peter. «On Antiscience and Antisemitism». *Perspectives in Biology and Medicine* 66, no. 3 (sommer 2023) 420–436 <https://doi.org/10.1353/pbm.2023.a902035>
- Human Rights Watch. «A Threshold Crossed. Israeli Authorities and the Crimes of Apartheid and Persecution». hrw.org, 4.2021. <https://www.hrw.org/report/2021/04/27/threshold-crossed/israeli-authorities-and-crimes-apartheid-and-persecution>
- Hummel, Daniel G. «Israel's Current Crisis Exposes Christian Zionism's Contradictory Ideals». *New Lines Magazine*, 27.07.2023. <https://newlinesmag.com/argument/israels-current-crisis-exposes-christian-zionisms-contradictory-ideals/>
- Haaland, Gunnar. «Løftene og landet». *Vårt Land*, 19.11.2010 <https://www.vl.no/meninger/kommentar/2010/11/26/debatten-mellom-nordhaug-og-haaland/>
- Haaland, Gunnar. «Løftenes oppfyllelse – erstatning eller bekreftelse?». *Vårt Land*, 14.01.2011 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2011/01/14/loftenes-oppfyllelse-erstatning-eller-bekreftelse/>
- Haaland, Gunnar. «Løftenes oppfyllelse – nullsum eller addisjon?». *Vårt Land*, 20.01.2011
- Haaland, Gunnar. «Othering the Jews from the Church Pulpit». I *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, redigert av Jesper Svartvik og Jakob Wirén (Palgrave Macmillan, 2013), 171–181 https://doi.org/10.1057/9781137342676_15
- Haaland, Gunnar. «Fra kristen til hedningkristen. Refleksjoner i møte med jødedommen». I *Dialogteologi på norsk*, redigert av Beate Fagerli, Anne Hege Grung, Sven Thore Kloster og Line Marie Onsrud (Verbum Akademisk, 2016)
- Haaland, Gunnar. «Den norske kirke, erstatningsteologi og kontrastering mot jøder/jødedom. Hva må gjøres?». *Foredrag for utvalget*, 28.02.2022
- Haaland, Gunnar. «Dialogen trenger en ny start». *Vårt Land*, 06.10.2022
- Ice, Thomas og Randall Price. *Tempelet er byggeklart. Den nært forestående planen for å bygge endetidens tempel i Jerusalem* (Hermon Forlag, 1993)
- Ihlen, Christian. «Israelsmisjonen og dens fremtid i Bibelens lys». I *Israel idag og i morgen* (I kommisjon hos Lutherstiftelsens forlag, 1938).
- The International Commission of Jurists (ICJ). *Perpetuating impunity. Israel's failure to ensure accountability for violations of international law in the Occupied Palestinian Territory* (International Commission of Jurists, 2022) <https://icj2.wpenginepowered.com/wp-content/uploads/2022/04/PalestineIsrael-accountability-and-impunity-briefing-paper-2022-ENG.pdf>
- International Council of Christians and Jews. *A Time for Recommitment: Building the New Relationship between Jews and Christians* (05.07.2009) https://www.iccj.org/fileadmin/ICCJ/pdf-Dateien/A_Time_for_Recommitment_engl.pdf
- International Court of Justice. *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion*. I.C.J. Reports (2004) <https://www.icj-cij.org/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-BI.pdf>
- Isaac, Jules. *The Teaching of Contempt: Christian Roots of Anti-Semitism* (Holt, Rinehart and Winston, 1964)

- Isaac, Munther. *Den andre siden av muren. En palestinsk-kristen fortelling om klage og håp* (Verbum, 2023)
- The Israel Democracy Institute. «Statistical Report on Arab Society in Israel: 2021». 17.03.2022 <https://en.idi.org.il/articles/38540>
- Israelsmisjonen. Se: Den Norske Israelsmisjon
- Jakobsen, Rolv Nøtvig. «Antijødiske trekk i dei norske salmebøkene?». *Kirke og Kultur* 128, no. 3 (2023), 225–240 <https://doi.org/10.18261/kok.128.3.3>
- Jaspers, Karl. *Philosophie und Welt* (Piper-Verlag, 1958)
- Jensen, Anne et al. «Stellungnahme feministischer Theologinnen zum Vorwurf des Antijudaismus». *Evangelische Theologie* 48, no. 2 (1988) <https://doi.org/10.14315/evth-1988-0207>
- The Jerusalem Declaration on Antisemitism, 2021 <https://jerusalemdeclaration.org>
- Jewish Virtual Library. «Population of Israel/Palestine by Religion (1553-Present)». *Jewish Virtual Library. A Project of AICE*. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/population-of-israel-palestine-1553-present>
- Jickeli, Günther. *European Muslim Antisemitism. Why Young Urban Males Say They Don't Like Jews* (Indiana University Press, 2015) <https://www.jstor.org/stable/j.ctt16gzdvm>
- Johansen, Karl Egil. «Jødefolket inntar en særstilling». *Norske haldningar til jødane og staten Israel* (Portal, 2008)
- Johansen, Per Ole. *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914–1943* (Gyldendal Norsk Forlag, 1984)
- Johnsen, Tore. *Sámi Nature-Centered Christianity in the European Arctic. Indigenous Theology beyond Hierarchical Worldmaking* (Lexington Books, 2022)
- Johnson, Gisle. «Fra jødernes verden: I. Antisemitisme, II. Magtlyst og magtutfoldelse, III. Jødisk mystik, IV. Missionen». *Kirke og Kultur* 30 (1923)
- Johnson, Gisle. «Messianisme». *Kirke og Kultur* 38 (1931)
- Johnson, Gisle. «Rasespørsmålet». *Kirke og Kultur* 40 (1933)
- Johnson, Gisle. «Jødespørsmålet». *Misjonsblad for Israel* 112 (1938)
- Johnson, Gisle. «Jødisk krise – et overblikk». *Norsk Teologisk Tidsskrift* 35 (1935)
- Johnson, Gisle. «Varg i Veum». *Misjonsblad for Israel* 112 (1938)
- Jungmann, Joseph A. *The Mass of the Roman Rite. Its Origin and Development*. Volumes I and II. Reprint (Christian Classics, 2012)
- Det jødiske samfunn i Trondheim. «Høringssvar fra Det jødiske samfunn i Trondheim i forbindelse med Barne- og familiedepartementets forslag til endringer i Trossamfunnsloven». 18.09.2023
- Kässmann, Margot. «Die dunkle Seite der Reformation». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 01.04.2013 <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/fremde-federn-margot-kaessmann-die-dunkle-seite-der-reformation-12131764.html>
- Kaplan, Edward H. og Charles A. Small. «Anti-Israel Sentiment Predicts Anti-Semitism in Europe». *Journal of Conflict Resolution* 50, no. 4 (August, 2006), 548–561 <https://www.jstor.org/stable/27638506>

- Katz, Arthur. *Ben Israel: The Spiritual Odyssey of a Modern Man* (Hodder and Stoughton, 1970)
- Katz, Ethan B., Lisa Moses Leff og Maud S. Mandel (red.). *Colonialism and the Jews* (Indiana University Press, 2017)
- Kellenbach, Katharina von. *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (Scholars Press, 1994)
- Kesher: A Journal of Messianic Judaism* <https://www.kesherjournal.com/>
- Khader, Jamal. «Theology of the Land: A Christian Palestinian Perspective», i *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020)
- Kimmerling, Baruch og Joel S. Migdal. *The Palestinian People – A History* (Harvard University Press, 2003)
- Kinzer, Mark S. *Postmissionary Messianic Judaism: Redefining Christian Engagement with the Jewish People* (Brazos Press, 2005)
- Kinzer, Mark S. *Israel's Messiah and the People of God: A Vision for Messianic Jewish Covenant Fidelity* (Cascade Books, 2011)
- Kinzer, Mark S. *Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen: The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise* (Wipf and Stock, 2018)
- Kinzer, Mark S. «Is Jesus of Nazareth Still King of the Jews?». I *Jesus, King of the Jews? Messianic Judaism, Jewish Christians, and Theology Beyond Supersessionism*, redigert av James Earle Patric (Toward Jerusalem Council II, 2021), 43–55
- Kinzer, Mark S. *Besorah: The Resurrection of Jerusalem and the Healing of a Fractured Gospel* (Cascade Books, 2021)
- Kinzig, Wolfram. «Non-Separation: Closeness and Cooperation between Jews and Christians in the Fourth Century». *Vigiliae Christianae* 45 (1991), 27–53
- Kirkemøtet. KM sak 12/98: «Arbeid med menneskerettar i Den norske kyrkja» <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/sakspapir%20tidligere%20km/protokoll%20km1998.pdf>
- Kirkemøtet. KM sak 05/05: «En misjonerende kirke»
- Kirkemøtet. KM sak 09/08: «Kyrkjene i Midtausten og vårt ansvar»
- Kirkemøtet. KM sak 09/14: «Den norske kirke og menneskerettighetene» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2014/protokoll_km_2014.pdf
- Kirkemøtet. KM sak 07/18: «Visjonsdokument 2019–2021» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2018/vedtak/km_07_18_visjonsdokument_2019-2021.pdf
- Kirkemøtet. KM sak 09/21: «Den norske kirkes globale oppdrag» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/2021/saksdokumenter/km_09_0_21_den%20norske%20kirkes%20globale%20oppdrag.pdf
- Kirkerådet i Den norske kirke. *MENIGHET OG MISJON. Grunnlagsdokument for samarbeidet mellom Den norske kirke og misjonsorganisasjonene* (1993) <https://ressursbanken.kirken.no/globalassets/kirken.no/smm/dokumenter/smm-grunnlagsdokument.doc>

- Kirkerådet i Den norske kirke, *KM 05/05 En misjonerende Kirke*. https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/kirkemotet/dokumenter_vedtak/kirkemotet-14.11.2005---19.11.2005-lillehammer
- Kirkerådet i Den norske kirke. *Plan for diakoni i Den norske kirke* (Kirkerådet, Den norske kirke, 2007)
- Kirkerådet i Den norske kirke. «Høringsuttalelse til *NOU 2013:1 Det livssynsåpne samfunn* fra Kirkerådet». 30.09.2013 [https://www.regjeringen.no/contentassets/s/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef00e4/338-kirkeradet-for-den-norske-kirke_.pdf?uid=Kirkerådet for Den norske kirke](https://www.regjeringen.no/contentassets/s/3810c6a1d2eb412485319c1dfbef00e4/338-kirkeradet-for-den-norske-kirke_.pdf?uid=Kirkeradet%20for%20Den%20norske%20kirke)
- Kittel, Gerhard. *Die Judenfrage* (Kohlhammer, 1933 [2. und 3. Auflage 1934])
- Kjelsberg, Ronny. «Antisemittisme og venstresida». Venstresida.net. 28.01.2020. <http://venstresida.net/?q=node/4034>
- Kjær-Hansen, Kai og Ole Christian Kvarme. *Messianske jøder. En kristen minoritet i Israel*. Sjalombok nr. 15 (Luther Forlag, 1979)
- Kjær-Hansen, Kai. *Josef Rabinowitsch og den messianske bevægelse* (Okay-Bog, 1988)
- Kjær-Hansen, Kai og Bodil Skjøtt. *Facts & Myths – about the Messianic Congregations in Israel* (Caspari Center, 1999)
- Kleppa, Johannes og Paul Odland. *Ordets folk. Det Vestlandske Indremisjonsforbund 1898–1998* (Sambåndet Forlag, 1998)
- Klette, Erlend Tro. «Norske Ayat blir kalt terrorist på gata: – Jeg har aldri vært så redd». *Fri fagbevegelse* 24.10.2023. <https://frifagbevegelse.no/magasinet-for-fagorganiserte/norske-ayat-blir-kalt-terrorist-pa-gata--jeg-har-aldri-vart-sa-redd-6.158.998536.49d047b4a3>
- Kloster, Sven Thore. «Norske persepsjoner av kristne i Midtøsten: Fremmede, fiender, forfulgte eller følgesvenner?». I *De kristne i Midtøsten. Kampen for tilhørighet*, redigert av Berit Torbjørnsrud (Cappelen Damm Akademisk, 2015)
- Kloster, Sven Thore. «Hvor kommer vi fra og hvor skal vi hen? Om kristent hat mot jøder og muslimer». I *Dialogteologi på norsk*, redigert av Beate Fagerli, Anne Hege Grung, Sven Thore Kloster og Line Marie Onsrud (Verbum Akademisk, 2016)
- Kohn, Ervin. «Det som leder til vold». *Vårt Land*. 02.08.2021 <https://www.vl.no/meninger/kommentar/2021/08/02/det-som-leder-til-vold/>
- Komiteen for internasjonale spørsmål, Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Kirken og menneskerettighetene». Sluttrapport fra Særutvalg for Menneskerettigheter (11.11.1974)
- Konradt, Matthias. *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew* (Baylor University Press, 2014)
- Kopperud, Øivind. «Jøden som kulturell konstruksjon i Den norske kyrkje 1814–1920». I *Forestillinger om jøder – aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814–1940*, redigert av Vibeke Moe og Øivind Kopperud (Unipub, 2011)
- Kunnskapsdepartementet. *Det kan skje igjen. Rapport fra Kunnskapsdepartementets arbeidsgruppe om anti-semittisme og rasisme i skolen* (Kunnskapsdepartementet, 2011) https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kd/vedlegg/grunnskole/eidsvagutvalget/eidsvag_rapport_det_kan_skje_igjen.pdf
- Kulka, Otto Dov. *German Jews in the Era of the 'Final Solution'* (De Gruyter Oldenbourg, 2020)
- Kushner, Harold. *To Life! A Celebration of Jewish Being and Thinking* (Little Brown, 1993)

- Kvalbein, Hans. «Has Matthew abandoned the Jews?». I *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, redigert av Jostein Ådna og Hans Kvalbein (Mohr Siebeck, 2000), 45–62
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Trengselsstyrken. Den dramatiske historien om dem som ble igjen* (REX Forlag, 1999)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Den lovløse – Antikrist står frem* (REX Forlag, 2000)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Appollyon. Ødeleggeren slippes løs* (REX Forlag, 2000)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Attentat. Oppdrag: Jerusalem. Mål: Antikrist* (REX Forlag, 2000)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Besettelse, Dragen gir dyret makt* (REX Forlag, 2000)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Merket. Dyret regjerer i verden* (REX Forlag, 2001)
- LaHaye, Tim og Jerry B. Jenkins. *Antikrist på trone. Bespottelse, vanære, trengsel* (REX Forlag 2001)
- Langer, Ruth. «Israel in Jewish Theologies. A Schematic Overview». I *Enabling Dialogue about the Land*, redigert av Philip A. Cunningham, Ruth Langer og Jesper Svartvik (Paulist Press, 2020), 43–61
- Langmuir, Gavin I. *Toward a Definition of Antisemitism* (University of California Press, 1996)
- Leirvik, Oddbjørn. *Religionsdialog på norsk. Ny og utvida utgåve* (Pax, 2000)
- Leirvik, Oddbjørn. *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion* (Bloomsbury, 2014).
- Leirvik, Oddbjørn. *Religionskritikk på norsk. Kjempande humanisme* (Pax, 2022)
- Lenz, Claudia. «Om å beklage bruken av et ord – forhandlinger om satirens og antisemittismens grenser». I *Antisemittismens skiftende grenser*, redigert av Vibeke Moe, Øvind Kopperud, Kjetil Simonsen (Scandinavian Academic Press, under utgivelse 2024)
- Lenz, Claudia og Vibeke Moe. «Mellom det ikoniske og det symbolske. Fotografier som utgangspunkt for forskning og undervisning om holdninger til minoriteter». I *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, redigert av Marie von der Lippe (Universitetsforlaget, 2021) <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.DOI: <https://doi.org/10.18261/9788215037417-2021-06>
- Lenz, Claudia og Theodor Vestavik Geelmuyden. «The Gaarder Debate Revisited: Drawing the Demarcation Line between Legitimate and Illegitimate Criticism of Israel». I *The Shifting Boundaries of Prejudice: Antisemitism and Islamophobia in Contemporary Norway*, redigert av Christhard Hoffmann og Vibeke Moe (Universitetsforlaget, 2020), 51–75
- Levine, Amy-Jill. «When the Bible Becomes Weaponized: Detecting and Disarming Jew-hatred». *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, 75:2 (2021), 182–204 <https://doi.org/10.1080/0039338X.2021.1943256>
- Levine, Amy-Jill. «Supersessionism: Admit and Address Rather than Debate or Deny». *Religions* 13, no. 2 (mars 2022) DOI:[10.3390/rel13020155](https://doi.org/10.3390/rel13020155)
- Lewis, Donald. *The Origins of Christian Zionism* (Cambridge University Press, 2010)
- Lindekleiv, Heidi Marie. «– Dialogen med jødene krever ny lagkaptein». *Vårt Land*. 06.10.2022

- Lindekleiv, Heidi Marie. «Kaster ballen tilbake til Det mosaiske trossamfunn». *Vårt Land*. 11.10.2022 <https://www.vl.no/kultur/2022/10/11/kaster-ballen-tilbake-til-jodene/>
- Lindsey, Hal. *The Late Great Planet Earth* (Zondervan, 1970)
- Lindsey, Hal. *Når tiden slutter* (Nomi Forlag, 1973)
- Lindstrøm, Jon Anders. «Om anti-antisemittisme». *Nordidactica* 10, no. 2 (2020), 1–25
- Lingaas, Carola. «The Crime against Humanity of Apartheid in a Post-Apartheid World». *Oslo Law Review* 2, no. 2 (2015), 86–115 DOI: <http://dx.doi.org/10.5617/oslaw2566>
- Lingaas, Carola. *The Concept of Race in International Law* (Routledge, 2020)
- Lorenz, Einhart. «Mordet på seks millioner jøder». I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 487–510
- Lorenz, Einhart. «Tyskland og Østerrike etter 1945». I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket og Einhart Lorenz (Damm, 2005), 545–558
- Lorenz, Einhart. *Jødernes historie i Europa. Fra den spanske inkvisisjonen til mellomkrigstiden* (Dreyers Forlag, 2020)
- Luther, Martin. *Von den Juden und ihren Lügen* (1543). Weimar-utgaven 53,523,1–526,35
- Luz, Ulrich. *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge University Press, 1995)
- Maaß, Enzo. «Forgotten Prophet. William Henry Hechler and the Rise of Political Zionism». *Nordisk Judaistik/Scandinavian Jewish Studies* 23, no. 2 (01.09.2002), 157–193. <https://doi.org/10.30752/nj.69594>
- Magelssen, Øystein og Fredrik Glad-Gjernes. «KFUK-KFUM Global og den israelske okkupasjonen». *Vårt Land*. 16.10.2018. <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2018/10/16/kfuk-kfum-global-og-den-israelske-okkupasjonen/>
- Marshall, David. «The World Council of Churches and the Theology of Christian-Jewish Relations». *Current Dialogue* 72, no. 5 (Desember 2020), 861–894 <https://doi.org/10.1111/erev.12566>
- Martinsen, Anders. «Kirkelige holdninger til jøder 1933–1939. Mellom støtte og antisemittisme». *Kirke og Kultur* 128, no. 4 (November 2023) <https://doi.org/10.18261/kok.128.4.8>
- McDermott, Gerald R. (red.). *The New Christian Zionism. Fresh Perspectives on Israel & The Land* (InterVarsity Press, 2016)
- MEE staff. « Hamas in 2017: The document in full ». *Middle East Eye*. 02.05.2017 <https://www.middleeasteye.net/news/hamas-2017-document-full>
- Melchior, Joav. «Biskopene heller bensin på hat-bålet». *Vårt Land*. 21.05.2021 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/05/21/biskopene-heller-bensin-pa-hat-balet/>
- Melchior, Joav. «Brobygging krever forståelse». *Vårt Land*. 04.06.2021 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2021/06/03/joav-melchior-brobygging-krever-forstaelse/>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Mellomkirkelig råd – Sør-Afrika – og Crotale». 14.10.1974

- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke om de Sør-Afrikanske myndigheters overgrep mot det kristne institutt». 20.06.1975
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse i forbindelse med Steve Bikos død». September 1977
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Hendelsene i Sør-Afrika». 19.10.1977
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 30/80: «Arrestasjon av kirkeledere i Sør-Afrika»
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 14/81: «Oljeboikott av Sør-Afrika»
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 01/82: «Uttalelse om Sør-Afrika»
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 34/84: «Uttalelse i anledning av at Nobelkomiteen har tildelt biskop Desmond Tutu og Det Sør-Afrikanske Kirkerådet Nobels Fredspris for 1984»
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 12/86: «Norske tiltak mot Sør-Afrika».
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse om LVFs eksekutivkomites uttalelse om Midt Østen». 30.11.1987
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse om Midt-Østen». 13.06.1990
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse til støtte for tildelingen av Nobels fredspris til Yasir Arafat, Shimon Peres og Yitzhak Rabin». 18.10.1994
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 22/98: «MKRs Midtøsten-policy» <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/1998/mai/mkr%2022%20mkr%20mid%3%B8sten-policy.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 33/98: «Midt-Østen-strategi for Mellomkirkelig råd» <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/1998/september/mkr%2033%20mkr%20midt%3%B8stenstrategi.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Jerusalem – en åpen by for alle?» 08.–09.09.1998
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Mellomkirkelig råd for Den norske kirke og konflikten i Midtøsten». 06.–07.05.2002 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/saksdokumenter-og-vedtak/mellomkirkelig-rad-06.05.2002---07.05.2002-kirkens-hus>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Midtøsten-strategi for Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2003–2006», vedtatt 02.–03.09.2002 (MKR sak 40/02: «MKRs Midtøsten-strategi») <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2002/sakspapirer%20september/mkr%2040%20mkr%20midt%3%B8sten-strategi.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Mellomkirkelig råd og konflikten i Midtøsten». 08.–09.09.2003 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/saksdokumenter-og-vedtak/mellomkirkelig-rad-08.09.2003---09.09.2003-norrna-hotell-oslo>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Uttalelse i forbindelse med 'Riv muren'-kampanjen». 16.–17.02.2004 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/saksdokumenter-og-vedtak/mellomkirkelig-rad-16.02.2004---17.02.2004-norrna-hotell-oslo>

- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Mellomkyrkjeleg råd fordømar aksjonane i Rafah». 01.–02.06.2004 <https://www.kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/saksdokumenter-og-vedtak/mellomkirkelig-rad-01.06.2004--02.06.2004-fredrikstad>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 39/05: «Investeringer og handel – Vestbreidda». 06.–07.9.2005 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2005/2005_09/protokoll%20fra%20m%C3%B8te%20i%20mkr%20september%202005.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Rettferd og fred i Aust-Jerusalem». 14.05.2009 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/mkrutt_midtosten_0509.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «'Et sannhetens øyeblikk' – en respons». 20.05.2010 <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2010/sakspapirer%20september/mkr%2030%20protokoller.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Høringssvar fra Mellomkirkelig råd for Den norske kirke på høringsnotat om rituell omskjæring av gutter». 14.09.2011 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/for-medarbeidere/horingsuttalelser/rituell_omskjaering_09_2011.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Be om varig og rettferdig fred i Israel og Palestina». 22.–23.11.2012 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/tema--mkr/mkr_uttalelse_fred_israel_palestina_nov_2012.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 32/13: «Rapport fra jødisk-kristen-muslimsk delegasjonsreise til Israel og Palestina 4.–10. februar 2013» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2013/sakspapirer%20november/mkr%2032_04_rapport%20fra%20reise%20abrahams%20barn.pdf
- Mellomkirkelig Råd for Den norske kirke. *Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene* (Den norske kirke/Mellomkirkelig råd, 2014) <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2020/sett%20undertrykte%20fri%20-%20oppdatert%20fil.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 35/14: «Revisjon av Styringsdokumentet om Midøsten», vedlegg: «Mellomkirkelig råd for Den norske kirkes arbeid i Midtøsten. Posisjonsnotat 2015–2017» https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2014/sakspapirer%20november/mkr%2035_1_posisjonsnotat%20m%C3%B8.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Slå ring om jødene». 05.–06.03.2015 <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/global/2014/dokumenter/uttalelse-fra-mellomkirkelig-rad-sla-ring-rundt-jodene.pdf>
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. MKR sak 37/17: «Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2018–2020». Saksvedlegg https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2017/dokumenter/mkr_november_2017_strategi_palestina_israel.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke, Uttalelse fra. «Observatører borte fra Hebron – forverret situasjon for lokalbefolkningen». 05.–06.09.2019. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2019/sakspapirer%20septemberm%C3%B8te/sak%2011_1a_uttalelsen%20observat%C3%B8rer%20borte%20fra%20hebron%20%20forverret%20situasjon.pdf

- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Forsvar internasjonal rett». Brev til Regjeringen v/statsminister og utenriksminister. 27.11.2019. https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2019/brev%20fra%20mellomkirkelig%20r%C3%A5d_forsvar%20internasjonal%20rett.pdf
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «En pilegrimsvandring for rettferdighet og fred. Strategi for Mellomkirkelig råds engasjement for rettferdig fred i Palestina og Israel 2021–2023», vedtatt 28.04.2021 (MKR sak 21/21) https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2021/april/vedtatt%20280421%20strategi%20for%20omkrs%20engasjement%20for%20rettferdig%20fred%20i%20israe...pdf?fbclid=IwAR1K8HQNPqSDPQY2Ocq568AQozQBYVeHi-GPzx2GDU8oybMJz7ejdG_CSE
- Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. «Den norske kirkes policydokument for arbeid med migrasjon, asylpolitikk og solidaritet med mennesker på flukt», vedtatt 15.10.2021 (MKR sak 34/21)
- Mendelsohn, Oskar. *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*. 2 bind (Universitetsforlaget, 1969 og 1986 [ny utgivelse: Forlaget Press, 2019])
- Menneskerettighetsutvalget under Mellomkirkelig råd for Den norske kirke. *Sett undertrykte fri! Den norske kirkes engasjement for menneskerettighetene*. 2014. <https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2020/sett%20undertrykte%20fri%20-%20oppdatert%20fil.pdf>
- Mikva, Rachel. *Dangerous Religious Ideas. The Deep Roots of Self-Critical Faith in Judaism, Christianity and Islam* (Beacon Press, 2020)
- Mitscherlich, Alexander og Margarete Mitscherlich. *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens* (Piper Taschenbuch, 1967)
- Moe, Olaf. «Jødenes religiøse og nasjonale krise og evangeliet». *Misjonsblad for Israel* 112 (1938)
- Moe, Vibeke (red.). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022. Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse* (HL-senteret – Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, 2022)
- Mollenkott, Virginia. *Women, Men and the Bible* (Abingdon Press, 1977)
- Morgenstern, Matthias. «Von Adolf Schlatter zum Tübinger Institutum Judaicum. Gab es in Tübingen im 20. Jahrhundert eine Schlatter-Schule? Versuch einer Rekonstruktion». I *Das Tübinger Institutum Judaicum. Beiträge zu seiner Geschichte und Vorgeschichte seit Adolf Schlatter*, redigert av Matthias Morgenstern og Reinhold Rieger (Franz Steiner Verlag, 2015), 11–147
- Morgenstern, Matthias. *Gerhard Kittels Verteidigung. Die Rechtfertigungsschrift eines Tübinger Theologen und »Judentumsforschers« vom Dezember 1946*; Alon Segev. *Gerhard Kittel's Defense. Apologia of a Tübingen Theologian and New Testament Scholar, December 1946* (Berlin University Press, 2019)
- Morris, Benny. *Righteous Victims. A History of the Zionist-Arab Conflict 1881–2001* (Vintage Books, 2001)
- Morris, Benny. *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited* (Cambridge University Press, 2004)
- Mowinckel, Sigmund. «Kommunismen som jødisk religionsdannelse». *Tidens Tegn*. 02.08.1924
- Mowinckel, Sigmund. «De vestasiatiske religioner», i *De store religioner*, redigert av Eivind Berggrav (Gyldendal, 1938)
- Mowinckel, Sigmund. *Israel. Rase, folk – eller hva?* (Land og kirke, 1949)

- Mowinckel, Sigmund. *Palästina før Israel* (Universitetsforlaget, 1965)
- Moxnes, Halvor. «Jøden Jesus». I *Jesus – år 2000 etter Kristus*, redigert av Halvor Moxnes (Universitetsforlaget, 2000)
- Moxnes, Halvor. «Jødene drepte Jesus. Jødiske svar på kristne anklager». *Kirke og Kultur* 113, no. 3 (2009), 204–219
<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2009-03-04>
- Moxnes, Halvor. *Historien om Jesus* (Verbum, 2017)
- Muslih, Muhammad. «The Rise of Local Nationalism in the Arab East». I *The Origins of Arab Nationalism*, redigert av Rashid Khalidi, Lisa Anderson, Muhammad Muslih og Reeve S. Simon (Columbia University Press, 1991)
- My Jewish Learning. «The Jewish Denominations». *My Jewish Learning*. <https://www.myjewishlearning.com/article/the-jewish-denominations/>
- Møller, Hilde Brekke. *The Vermes Quest: The Significance of Geza Vermes for Jesus Research* (Bloomsbury T & T Clark, 2017).
- Nelson, Cary. «Accommodating the New Antisemitism: a Critique of ‘The Jerusalem Declaration’». *Fathom Journal*, April 2021 <https://fathomjournal.org/fathom-long-read-accommodating-the-new-antisemitism-a-critique-of-the-jerusalem-declaration/>
- Neumann, Iver B. «Den religiøse stemme som taler sannhet til makten». I *Sannhetens øyeblikk. Israel, Palestina og Den norske kirke*, redigert av Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim og Beate Fagerli (Akademika forlag, 2013)
- The Nexus Task Force. *The Nexus Document*, Februar 2021 <https://israelantisemitism.com/the-nexus-document/>
- The Nexus Task Force. *Guide to Identifying Antisemitism in Debates about Israel* <https://israelantisemitism.com/guide-to-identifying-antisemitism-in-debates-about-israel/>
- Nipperdey, Thomas og Reinhard Rürup. «Antisemitismus». I *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 1, redigert av Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Klett-Cotta, 1972).
- Nirenberg, David. *Anti-Judaism: The Western Tradition* (W.W. Norton & Company, 2013)
- Njie, Ragnhild Aarø et al. «Dobling av anmeldelser om antisemittisme: – Skaper redsel og uro.» NRK. 20.12.2023 <https://www.nrk.no/stor-oslo/antisemittiske-anmeldelser-i-norge-doblet-etter-hamas-terrorangrep-1.16685930>
- Nordau, Max. «Jødernes nuværende tilstand». *Kirke og Kultur* 1898, 96–107
- Norberg, Vidar. «KARMEL FYLLER 75 ÅR – Faye-Hansen startet Karmel i 1945». *Karmel Israel-Nytt*. 11.08.2020. <https://karmel.net/2020/08/11/karmel-75-ar-faye-hansen-startet-karmel-i-1945/> [Lest 27.11.2023]
- Norderval, Monrad. *Sangen i Eilat* (Land og kirke, 1967)
- Nordhaug, Halvor. «Landet og løftene». *Vårt Land*. 08.11.2010
- Norsk salmebok. For kyrkje og hjem. For kyrkje og heim* (Eide forlag, 2013)

- Norwegian Centre for Human Rights, University of Oslo. *Missionary Activities and Human Rights: Recommended Ground Rules for Missionary Activities. A basis for creating individual codes of conduct*. A document prepared by The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. (Universitetet i Oslo, 2009) <https://www.jus.uio.no/smr/english/about/id/oslocoalition/completed-projects/mission/resources/Recommended%20Ground%20Rules%20for%20Missionary%20Activities%20%28English%29> [Lest 13.03.2024]
- Novak, David. «Supersessionism Hard and Soft». *First Things* 30, no. 290 (februar 2019) <https://www.firstthings.com/article/2019/02/supersessionism-hard-and-soft>
- Nærø, Arvid. «Ole Hallesbys politiske tenkning og samfunnskritikk i møte med nazismen». *Teologisk Tidsskrift* 10, no. 1 (2021), 41–61
- O'Donnell, S. Jonathon. «Antisemitism under erasure: Christian Zionist anti-globalism and the refusal of cohabitation». *Ethnic and Racial Studies* 44, no. 1 (23.01.2020) 39–57 <https://doi.org/10.1080/01419870.2019.1704042>
- Ottati, Douglas F. *A Theology for the Twenty-First Century* (Eerdmans, 2020)
- Peace Now. «Population». *Peace Now*. <https://peacenow.org.il/en/settlements-watch/settlements-data/population>
- Perduco. *Kartlegging av kunnskaper og holdninger på området rasisme og antisemittisme. Undersøkelse blant elever (trinn 8–10) i Osloskolen, gjennomført for Utdanningsetaten i Oslo* (Perduco, 2011)
- Pettit, Peter A. «Old Whines with New Spins». I *Religious Stereotyping and Interreligious Relation*, redigert av Jesper Svartvik og Jakob Wirén (Palgrave Macmillan, 2013)
- PEW Research Center. «About four-in-ten U.S. adults believe humanity is 'living in the end times'», <https://www.pewresearch.org/short-reads/2022/12/08/about-four-in-ten-u-s-adults-believe-humanity-is-living-in-the-end-times/>
- Pollefeyt, Didier og Marianne Moyaert. «Israel and the Church: Fulfillment Beyond Supersessionism?», I *Never Revoked: Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue*, redigert av Didier Pollefeyt og Marianne Moyaert (Peeters, 2010), 159–183
- Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue. *Dialogue and Proclamation. Reflection and Orientations on Interreligious Dialogue and The Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*. 19.05.1991 https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html
- Pui-lan, Kwok. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (SCM Press, 2005)
- Pulzer, Peter. «Antisemitism». I *The Holocaust Encyclopedia*, redigert av Walter Laqueur (Yale University Press, 2001)
- Rapport til Stortinget. *Sannhet og forsoning. Grunnlag for et oppgjør med fornorskningsspolitikk og urett mot samer, kvener/norskfinner og skogfinner*. 2023. <https://www.stortinget.no/globalassets/pdf/sannhets--og-forsoningskommisjonen/rapport-til-stortinget-fra-sannhets--og-forsoningskommisjonen.pdf>
- Rasmussen, Kenneth Fjell. «– Palestinerne lever med daglige 'korsfestelser'». *Dagen*. 24.09.2021. <https://www.dagen.no/nyheter/palestinerne-lever-med-daglige-korsfestelser/>
- Rawlings, Jay og Meridel Rawlings. *Fiskere og jegere* (Hermon Forlag, 1985)
- Reisel, Berit. *Hvor ble det av alt sammen? Plyndringen av jødene i Norge* (Forlaget Press, 2021)

- Reitan, Jon. *Møter med holocaust. Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur*. Phd-avhandling (NTNU, 2016)
- Rensmann, Lars. «Guilt, Resentment, and Post-Holocaust Democracy: The Frankfurt School's Analysis of 'Secondary Antisemitism' in the *Group Experiment* and Beyond». *Antisemitism Studies* 1, no. 1 (vår 2017), 4–37. doi:10.2979/antistud.1.1.01
- Rian, Dagfinn. *Den store løggen. Myten om den jødiske verdenssammensvergelse og de såkalte Zions vises protokoller* (Sjalom Forlag, 1992)
- «Ropet fra Amman». Utarbeidet ved Kirkenes verdensråds internasjonale fredskonferanse "Churches together for Peace and Justice in the Middle East". Amman, Jordan, 18.–20. juni 2007 https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/migrering/km_9_1_2_08_ropet-fra-amman.pdf
- Robertson, Pat. *Tidevannet snur. En historisk mulighet som du kan ta del i* (Hermon Forlag, 1994)
- Robertson, Pat. *Endens tid* (Hermon Forlag, 1996)
- Rose, Paul Lawrence. *German Question/Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton University Press, 1990)
- Roseman, Mark. *The Villa, the Lake, the Meeting – Wannsee and the Final Solution* (Penguin UK, 2002)
- Rühs, Christian Friedrich. *Om Jødernes Fordringer paa Borgerret – eller: bør Jøderne gives Borgerrett i kristne Stater; og, i saa fald, under hvilke Betingelser?* (Kjøbenhavn, 1816)
- Rühs, Christian Friedrich. *Christendommens og Det tydske Folks Rettigheder. Forsvarede mod Jødernes Fordringer og deres Forfægtere. Oversat af Thomas Thaarup* (Kjøbenhavn, 1817).
- Rürup, Reinhard. «Emanzipation und Antisemitismus – Studien zur 'Judenfrage' der bürgerlichen Gesellschaft». I *Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft*, redigert av Reinhard Rürup (Vandenhoeck & Ruprecht, 1975)
- Ruether, Rosemary R. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (The Seabury Press, 1979)
- Runesson, Anders. *Divine Wrath and Salvation in Matthew: The Narrative World of the First Gospel* (Fortress Press, 2016)
- Runesson, Anders. *Judaism for Gentiles. Reading Paul Beyond the Parting of the Ways Paradigm*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 494 (Mohr Siebeck, 2022)
- Sachar, Howard M. *A History of Israel. From the Rise of Zionism to Our Time*. 3rd revised and updated version (Alfred A. Knopf, 2007)
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. *STL 1996–2016. En krønike* (2016) <https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/KRONIKE-STL.pdf>
- Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. *Om å være tros- og livssynssamfunn i Norge* (2021) https://stl.no/wp-content/uploads/2022/11/STL_jubileumsrapport_21.pdf
- Sandnes, Karl Olav. *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. (Luther forlag, 1996)
- Sandnes, Karl Olav. *Var Paulus kristen? Har kirken forstått hans tro og teologi?* (Efrem forlag, 2021)
- Sands, Philippe. *Tilbake til Lemberg – om en forsvunnet by, og jakten på rettferdighet* (Forlaget Press, 2019)

- Sannhetens øyeblikk. *Israel, Palestina og Den norske kirke*, redigert av Oddbjørn Leirvik, Kjetil Fretheim og Beate Fagerli (Akademia Forlag, 2013)
- Sax, Benjamin E. «The Limits and Bounds of Criticism: How Do We Avoid the Charge of Antisemitism in Our Criticism of Israel», i *Reclaiming the Center: Discovering Common Ground, Celebrating Our Differences: Interfaith Conversations* vol. 3 (Institute for Islamic, Christian, Jewish Studies, 2016)
- Schäfer, Peter. *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton University Press, 2012)
- Schweitzer, Albert. *Jesu liv i forskningens lys* (Gyldendal, 1969)
- Segev, Alon. Se: Morgenstern, Matthias
- Sender, Anne. *Vår jødiske reise* (Cappelen Damm, 2014)
- Shamir, Jonathan. «Two Jews, Three Definitions: New Documents Challenge Mainstream View of Antisemitism». *Haaretz*. 18.04.2021 <https://www.haaretz.com/israel-news/2021-04-18/ty-article/.highlight/two-jews-three-definitions-new-documents-challenge-mainstream-view-of-antisemitism/0000017f-db27-db22-a17f-ffb71c8f0000?ts=1674173929738>
- Shanes, Joshua. «John Hagee is a Muslim-hating, antisemitic, annexationist extremist. He's no friend of Israel". *Haaretz*. 22.06.2020. <https://www.haaretz.com/us-news/.premium-john-hagee-is-a-hate-preaching-annexationist-extremist-he-s-no-friend-of-israel-1.8938713>
- Shapira, Anita. *Israel – A History* (Weidenfeld & Nicolson, 2015)
- Sharansky, Natan. «3D Test of Anti-Semitism: Demonization, Double Standards, Delegitimization». *Jewish Political Studies Review* 16, no. 3-4 (Høst 2004)
- Sievers, Joseph og Amy-Jill Levine (red.). *The Pharisees* (Eerdmans, 2021)
- Sim, David. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (T & T Clark, 1998)
- Simonsen, Kjetil Braut. «En antisemittisk multiplikator». *Morgenbladet*. 20.01.2012
- Simonsen, Kjetil Braut. *I skyggen av Holocaust. Antisemittisme i norsk historie 1945–2023* (Humanist forlag, 2023)
- Skarsaune, Oskar. *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* (Lunde Forlag, 1988)
- Skarsaune, Oskar. «Israels Venner». *Norsk arbeid for Israelsmisjonen 1844–1930* (Luther Forlag, 1994)
- Skarsaune, Oskar. «The Neglected Story of Christian Philo-Semitism in Antiquity and the Early Middle Ages». *Mishkan* 21 (1994), 40–51
- Skarsaune, Oskar. *Tusenårshåpet. Endetidsforventninger gjennom 2000 år* (Verbum, 1999)
- Skarsaune, Oskar. *Ordet ble kjød. Studier i oldkirkens teologi* (Luther Forlag, 2001)
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple. Jewish Influences on Early Christianity* (IVP Academic, 2002)
- Skarsaune, Oskar. «Jesus and the Jewish People according to Luke, Matthew and Justin». *I Lausanne Consultation on Jewish Evangelism: Seventh International Conference Helsinki 2003*, redigert av Kai Kjær-Hansen (LCJE, 2003), 107–115

- Skarsaune, Oskar. «(Jostein Gaarder) latterliggjør jødernes tro». *Vårt Land*. 28.03.2007
- Skarsaune, Oskar. «Does the Letter to the Hebrews Articulate a Supersessionist Theology? A Response to Richard Hays», i *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, redigert av Richard Bauckham, Daniel R. Driver, Trevor A. Hart og Nathan MacDonald (Eerdmans, 2009), 174–182.
- Skarsaune, Oskar. «'Jødedommens kristne røtter' – ser vi konturene av et nytt paradigme?». *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 65, no. 3–4 (2011), 266–287 <https://doi.org/10.48626/ntm.v65j3-4.4260>
- Skarsaune, Oskar. «Who Influenced Whom? Contours of a New Paradigm for Early Jewish-Christian Relations». I *Chosen to Follow. Jewish Believers through History and Today*, redigert av Knut Helge Høyland og Jakob W. Nielsen (Caspari Center, 2012), 35–52
- Skarsaune, Oskar. «Jewish and Christian Interpretations of Messianic Texts in the Book of Isaiah as Jewish/Christian Dialogue – from Matthew to the Rabbis». *Svensk Exegetisk Årsbok* 77 (2012), 25–45
- Skarsaune, Oskar og Inger Margrethe Gaarder (red.). *Vår eldre bror. Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge* (Credo Forlag, 1992)
- Skånland, John. «Biskop på ville veier». *Dagen*. 14.10.2013
- Smith, Erin A. «*The Late Great Planet Earth* Made the Apocalypse a Popular Concern». *Humanities* 38, no. 1 (vinter 2017)
- Smith, Robert O. *More Desired than Our Own Salvation: The Roots of Christian Zionism* (Oxford University Press, 2013)
- Smith, Tom W. og Benjamin Schapiro. «Antisemitism in Contemporary America». I *American Jewish Yearbook 2018*, redigert av Arnold Dashefsky og Ira M. Sheskin (Springer, 2019), 113–162. https://doi.org/10.1007/978-3-030-03907-3_3
- Snildal, Andreas. *An Anti-Semitic Slaughter Law?: The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890–1930*. Phd-avhandling (Universitetet i Oslo, 2014). <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-85524>
- Snildal, Andreas «En antisemittisk slaktelov». *Vårt Land*. 18.06.2014 <https://www.vl.no/meninger/verdidebatt/2014/06/18/en-antisemittisk-slaktelov/>
- Solbrekken, Ingeborg. *Kors og kårde. Marta Steinsviks liv og virke 1877–1950* (Vidar forlag, 2011)
- Solvik, John. «Sterk kritikk av Kairos-dokumentet». *Dagen*. 30.03.2010
- Soulen, R. Kendall. *The God of Israel and Christian Theology* (Augsburg Fortress, 1996)
- Stern, Kenneth S. *The Conflict Over the Conflict: The Israel/Palestine Campus Debate* (University of Toronto Press, 2020)
- Strand, Tormod et al. «Jødehatet». NRK. 30.12.2023 <https://www.nrk.no/spesial/sporreundersokelse-blant-norske-joder-etter-7.-oktober-1.16644625>
- Strauss, Mark. «Antiglobalism's Jewish Problem». *Foreign Policy*, no. 139 (Nov–Des, 2003), 58–67 <https://doi.org/10.2307/3183738>
- Strømmen, Hannah og Ulrich Schmiedel. *The Claim to Christianity. Responding to the Far Right* (SCM Press, 2020)

- Støre, Jonas Gahr. «Statsministerens tale i minnegudstjeneste for Desmond Tutu». <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/statsministerens-tale-i-minnegudstjeneste-for-desmond-tutu/id2894993/>
- Svartvik, Jesper. *Bibeltolkingens bakgator. Synen på judar, slavar og homoseksuelle i historia og nutid*. Ny utgave (Verbum, 2019)
- Svenska kyrkan. *Guds vägar – judendom och kristendom. Ett samtalsdokument (2023)* https://www.svenskakyrkan.se/filer/1374643/Guds%20vägar_FINAL.pdf [Lest 03.11.2023].
- Swindler, Leonard. «Jesus was a Feminist». *Catholic World* 212 (januar 1971), 177–183
- Swindler, Leonard. *Biblical Affirmation of Women* (The Westminster Press, 1979)
- Sæbø, Magne. «Israels land og grenser i Det gamle testamente». I *For Israel og evangeliet. Festskrift til Magne Solheim*, utgitt av Den Norske Israelsmisjon (Nomi forlag, 1971), 23–41
- Sæbø, Magne (red.). *Israel, kirken og verden. Nordisk teologikonferanse Utstein kloster 1971* (Forlaget Land og Kirke, 1972)
- Sæbø, Magne. «Vom Grossreich zum Weltreich». *Vetus Testamentum* 28 (1978), 83–91 [gjenoptrykt i Magne Sæbø, *Ordene og Ordet. Gammeltestamentlige studier* (Universitetsforlaget, 1979), 84–92]
- Sæbø, Magne. *Israel i fortid og fremtid. Hva sier Bibelen?* Sjalomhefte nr. 6 (Den Norske Israelsmisjon/Luther Forlag, 1983)
- Sørensen, Sven Oluf. *Søren. Henrik Sørensens liv og kunst* (Andersen & Butenschøn Forlag, 2003)
- Teologisk nemnd under Mellomkirkelig råd. *Troende møter troende. Et studiehefte om religionsmøtet* (Den norske kirke, 2007) https://www.kirken.no/globalassets/kirken.no/om-kirken/slik-styres-kirken/mellomkirkelig-rad/2015/dokumenter/troende_moeter_troende_2007.pdf
- Terray, László G. *Et liv i grenseland. Gisle Johnson 1876–1946. Et liv for Israel i Romania og Ungarn* (Lunde Forlag, 2003)
- Thiessen, Matthew. *Paul and the Gentile Problem* (Oxford University Press, 2016)
- Thomassen, Merete og Sylfest Lomheim. *Når dere ber. Om liturgisk språk og utforming av bønner til gudstjenesten* (Verbum 2013)
- Thorsdal, Geir. *Quislings biskoper – en norsk kirke i nazismens tjeneste* (Kagge forlag, 2017)
- Treß, Werner. «,Bekanntlich kein Freund der Juden': Zur Rezeption der judenfeindlichen Schriften Martin Luthers im Umfeld des 300. Reformationsjubiläums 1817». *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67, no.3-4 (2015) <https://www.jstor.org/stable/43973993>
- Tsukahira, Peter. *Guds endetidsklokke* (Hermon, 2008)
- Tvedt, Jor Hjulstad. «Israels ambassade langer ut mot den norske prestens julekrybbe». *Vårt Land*. 17.12.2023. <https://www.vl.no/religion/2023/12/17/israels-ambassade-langer-ut-mot-den-norske-prestens-julekrybbe/?R=NWflceFfnN&R=KFrSJkABwo&subscriberState=valid&action=loggedin>
- Tveit, Olav Fykse. «Ikke misbruk kirkens arv». *Aftenposten*. 09.08.2006
- Tønnessen, Aud. «*Et trygt og godt hjem for alle*»? *Kirkelederes kritikk av velferdsstaten etter 1945* (Tapir Akademisk Forlag, 2000)

- Tønnessen, Aud. *Kirkens Nødhjelp. Bistand, tro og politikk* (Gyldendal Akademisk, 2007)
- Ulfstein, Geir. *Hva er folkerett* (Universitetsforlaget, 2016)
- Ulvund, Frode. *Nasjonens antiborgere: Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964* (Cappelen Damm Akademisk, 2017)
- United Nations Human Rights Council. «Report of the Special Rapporteur on the Situation of Human Rights in the Palestinian Territories Occupied since 1967, Michael Lynk». *United Nations*. 12.8.2022. <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g22/448/72/pdf/g2244872.pdf?token=ZpCUQzPBlntJ5JbWnw&fe=true>
- Ustvedt, Yngvar. *Henrik Wergeland – en biografi* (Gyldendal, 1994)
- The Vatican's Dicastery for Promoting Christian Unity. “*The Gifts and the Calling of God are Irrevocable*” (Rom 11:29). *A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of “Nostra aetate”*. Commission for Religious Relations with the Jews. Documents of the Commission No. 4 (2015) <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/en.html>
- Vermes, Géza. *Jesus the Jew* (Fortress, 1973)
- Vermes, Géza. *The Religion of Jesus the Jew* (Fortress, 1993)
- Vermes, Géza. *Jesus in his Jewish Context* (Fortress, 2003)
- Vik, Ingrid. *Guds Lobby* (Manifest, 2015)
- Wallmann, Johannes. «Die Evangelische Kirche verleugnet ihre Geschichte». *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 31.10.2013
- Webman, Esther. «Adoption of the Protocols in the Arab Discourse on the Arab-Israeli Conflict, Zionism, and the Jews». I *The global Impact of The Protocols of the Elders of Zion: a Century-old Myth, redigert av Esther Webman* (Routledge, 2011), 175–195
- Weissman, Debbie. «The Faith and Order Commission of the Church of England. God's Unfailing Word: Theological and Practical Perspectives on Christian-Jewish Relations. London: Church House Publishing, 2019. 121 pp.». *Current Dialogue* 72, no. 5 (2021), 923–924 <https://doi.org/10.1111/erev.12567>
- Werner, Eric. *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. Vol. I (D. Dobson/Columbia University Press, 1959)
- Westlie, Bjørn. *Mørke år. Norge og jødene på 1930-tallet* (Res Publica, 2022)
- Willoch, Kåre. «Kirkens politiske engasjement». *Kirke og Kultur* 92 (1987), 130–138
- Winter, Friedrich. *Friedrich Schauer 1891–1958. Seelsorger – Bekenner – Christ im Widerstand* (Wichern-Verlag, 2011)
- Wirén, Jakob. *At ge plats för den andre? Religionsdialog, ersättningsteologi och Muhammed som profet* (Verbum, 2021)
- Wisløff, Carl Fredrik. *Norsk Kirkehistorie*. Bind III (Lutherstiftelsen, 1971)
- World Council of Churches. *Together towards Life. Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, redigert av Jooseop Keum (WCC Publications, 2013)

- World Council of Churches. *Building Interreligious Solidarity in Our Wounded World. The Way of 'Common Formation'* (WCC Publications, 2022) https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2023-01/Building%20InterreligiousSolidarityinOurWoundedWorld-%20Web_Pages.pdf
- World Council of Churches. «Seeking Justice and Peace for All in the Middle East». Statement of the WCC 11th Assembly in Karlsruhe, Germany». 08.09.2022 <https://www.oikoumene.org/resources/documents/seeking-justice-and-peace-for-all-in-the-middle-east>
- Waage, Hilde Henriksen. *Konflikt og stormaktspolitikk i Midtøsten* (Cappelen Damm, 2013)
- Yesh Din. «The Occupation of the West Bank and the Crime of Apartheid». yesh-din.org. 09.07.2020 <https://www.yesh-din.org/en/the-occupation-of-the-west-bank-and-the-crime-of-apartheid-legal-opinion/>
- Yuval, Israel Jacob. *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (University of California Press, 2006)
- Zetterholm, Karin Hedner et al (red.). *Negotiating Identities. Conflict, Conversion, and Consolidation in Early Judaism and Christianity (200 BCE–600 CE)* (Lexington Books/Fortress Academic, 2022)
- Aadland, Ingunn. «Førestillinger om og framstillinger av jødar og jødedom i Bibelen gjenfortalt for norske barn». *Kirke og Kultur* 128, no. 3 (2023), 241–264 <https://doi.org/10.18261/kok.128.3.4>
- Ådna, Jostein. *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung* (Mohr Siebeck, 2000)
- Ådna, Jostein. «The Mission to Israel and the Nations: The Understanding of Mission in the Gospel of Matthew Reconsidered». I *The Church and Its Mission in the New Testament and Early Christianity: Essays in Memory of Hans Kvalbein*, redigert av David E. Aune og Reidar Hvalvik (Mohr Siebeck, 2018), 45–61
- Aalen, Leiv. «Tysk uten- og innenrikspolitikk, I–IV». *Dagen*. 15.10.1938; 18.10.1938; 25.10.1938; 28.10.1938
- Aarflot, Andreas. «Skal kirken tale eller tie?». *Kirke og Kultur* 92 (1987), 139–150
- Aarflot, Andreas. *Bisperåd og bispestyre. Bispemøtets rolle i den norske kirkestrukturen 1917–1977* (Eide forlag, 2011)

Foto:
Forside øverst og side 2: Torstein Kiserud / Den norske kirke
Forside nederst: Tom Lund, CC BY SA 4.0
Nest siste side: Erlend Sæverud/STL

Design: Miksmaster.no



Den norske kirke i møte med **jødedom og jøder**

En kritisk gjennomgang med vekt på historiske,
teologiske og menneskerettslige perspektiver

En utredning fra et utvalg oppnevnt av Bispemøtet og
Mellomkirkelig råd for Den norske kirke 2024