

DH

KIRKEN OG ISRAEL HOS KARL BARTH

DANSK BIBEL-INSTITUT
BIBLIOTEKET

EMNEOPGAVE I DOGMATIK 1989
OLE ANDERSEN

KIRKEN OG ISRAEL HOS KARL BARTH

INDHOLD

I	INDLEDNING	side	1
II	KIRKEN OG ISRAEL I KIRCHLICHE DOGMATIK	side	2-22
	1. Udvalgelse	side	2-11
	Udvælgelsen i Kristus af menigheden		
	Menighedens udvælgelse til tjeneste		
	Menighedens enhed i udvælgelsen		
	Kritiske overvejelser		
	Sammenfatning		
	2. Forkastelse	side	11-20
	Den præeksisterende kirke		
	De forkastede		
	Forkastet dog udvalgt		
	Kritiske overvejelser		
	Sammenfatning		
	3. Genantagelse	side	20-22
	Israels optagelse i kirken		
	Kritiske overvejelser		
	Sammenfatning		
III	SAMMENFATNING OG KONKLUSION	side	22-23
IV	NOTER	side	24-25

INDLEDNING

Forholdet mellem den kristne kirke og Israel er sprængstof både for Israel og for kirken. For Israel er forholdet til kirken måske ikke så vigtigt af teologiske grunde men så meget mere af historiske. Gennem 2000 års historie er jøder blevet forfulgt af mennesker, der roste sig af at tilhøre kirken. Derfor er forholdet til kirken et påtrængende problem. For kirken er forholdet til Israel af stor teologisk vigtighed for kirkens selvforståelse, fordi kirken udsprang af Israel. Betydningen af forholdet mellem Israel og kirken gik for alvor op for mig under et studieophold i Jerusalem. Men netop dér, i mødet mellem jøder, kristne og jødekrigstne, blev også spændingerne og problemerne tydelige. På den baggrund var det oplagt at skrive en emneopgave om forholdet. Tilskyndelsen til at tage udgangspunkt i netop Karl Barths syn på Israel og kirken fik jeg, da der i november 1988 blev udgivet en prædiken af Karl Barth på dansk i anledning af 50 års dagen for "krystalnatten".

Hensigten med denne opgave er at give en beskrivelse og vurdering af forholdet mellem kirken og Israel i Karl Barths tænking.

Selv en overfladisk undersøgelse viser imidlertid hurtigt, at materialet både i Barths egne skrifter og i sekundærlitteraturen er så omfattende, at det er nødvendigt at foretage en begrænsning. Jeg har derfor valgt at tage udgangspunkt i Barths "Kirchliche Dogmatik", især II/2 § 34. Det betyder, at jeg helt afstår fra at forsøge at give en vurdering af udviklingen i Barths Israelssyn. Men selv med begrænsningen til "Kirchliche Dogmatik" har jeg måttet koncentrere opgaven omkring nogle hovedlinier i Barths Israelslære. Det betyder, at jeg har måttet lade en del emner ligge, der ellers nok er både interessante og væsentlige. Det gælder for eksempel spørgsmålene om mission blandt jøder og forståelsen af jødernes lidelser.

Jeg har valgt at tage udgangspunkt i en gennemgang af Barths lære om Israel samlet omkring tre motiver: udvælgelse, forkastelse og genantagelse. Efter gennemgangen af Barths lære vil jeg gå ind i en diskussion og vurdering af Barths synspunkter under inddragelse af sekundærlitteraturen. Som udgangspunkt for vurderingen vil jeg anlægge en bibelteologisk synsvinkel, der især forholder sig til Romerbrevet 9-11. Denne synsvinkel er nærliggende, fordi Barth selv i hele hans "Kirchliche Dogmatik" - og ikke mindst i II/2 § 34 - begrundet sin dogmatiske redegørelse med omfattende exegetiske overvejelser.

1. UDVÆLGELSE

UDVÆLGELSEN I KRISTUS AF MENIGHEDEN

Jesus Kristus er *det* udvalgte menneske. I ham har Gud for sig selv valgt fællesskab med mennesket og for mennesket fællesskab med sig. At Gud for sig selv har valgt fællesskab med mennesket, betyder, at han valgte selv at bære menneskets lidelse, dom og forkastelse. At Gud for mennesket har valgt fællesskab med sig, betyder, at han valgte at give mennesket del i sin egen herlighed.¹

Barths tale om Jesu Kristi udvælgelse er i Kirchliche Dogmatik baggrunden for hans tale om forholdet mellem Israel og kirken. Fordi Jesus Kristus er *den* udvalgte, vil enhver anden udvælgelse være indbefattet i hans udvælgelse, dvs være en udvælgelse "i ham". Dermed er Kristi udvælgelse bestemmende for enhver anden udvælgelse. Det gælder det enkelte menneske, men det gælder også Guds udvalgte menighed.²

Menigheden er et menneskeligt fællesskab, der i Kristus Jesus er udvalgt til en speciel tjeneste. Menigheden står i midten og er formidlende mellem Jesu Kristi udvælgelse og det enkelte menneskes udvælgelse. Det betyder, at menigheden over for verden skal vidne om Kristus. Menighedens udvælgelse har altså ikke noget mål i sig selv, men viser ud over sig selv hen på alle mennesker (KD II/2, 216f).

Det afgørende for Barth er, at menigheden er udvalgt i Kristus Jesus. Det betyder nemlig, at den dobbelthed, der er i Kristi udvælgelse, også findes i menigheden. Menigheden eksisterer derfor som Israel og som kirken. Israel er det israelittiske og jødiske folk i hele dets historiske eksistens, *ante* og *post Christum natum*. Kirken er forsamlingen af jøder og hedninger fra pinsen til Kristi genkomst. Sammen udgør de den udvalgte menighed. Israel spejler Guds selvhengivelse til fællesskab med mennesket, og kirken spejler menneskets ophøjelse til fællesskab med Gud (KD II/2, 217f).

At det forholder sig således, begrunder Barth ved at henvise til Jesu Kristi forhold til menigheden. Jesus Kristus er på én gang Israels korsfæstede Messias og kirkens opstandne Herre. Som Israels korsfæstede Messias bevidner han, hvilken nød og dom Gud påtog sig selv at bære, da han valgte at indgå i fællesskab med mennesket. Men som kirkens opstandne Herre bevidner han den barmhjertighed, Gud valgte at lade mennesket få del i. Israel og kirken er derfor ét i den éne udvalgte menighed, så sandt som der er en dobbelthed i Jesu Kristi udvælgelse. Barth indfører således læren om Israel og om forholdet mellem Israel

og kirken i prædestinationslæren. Det siger noget om den tyngde, Barth giver Israels-spørgsmålet i sin dogmatiske tænkning. I prædestinationslæren skaber Barth nemlig den tætteste forbindelse mellem teologien (idet der er tale om Guds evige, frie og nådige beslutning³), kristologien (idet Jesus Kristus er den udvælgende Gud og det udvalgte menneske) og ekklesiologien (idet menighedens udvælgelse er indbefattet i Kristi udvælgelse).

Det er denne tætte forbindelse, der muliggør Barths optagelse af Israel som en ikke blot tænkelig men også nødvendig størrelse i kristen dogmatik.⁴ Sammenknytningen får nemlig to følger: 1. Ved at indordne udvælgelseslæren under gudslæren og ikke under soteriologien kan Barth tale om menigheden som Guds formidlende redskab i gennemførelsen af det evige nådesvalg. Udvælgelsen af menigheden bliver således til en udvælgelse til tjeneste, der ikke uden videre hænger sammen med spørgsmålet om det enkelte menneskes frelse. Derfor kan Barth tale om Israel som "udvalgt", uden at han dermed har sagt noget om den enkelte israelits eller jødes frelsesstand. 2. Ved at knytte kristologien så tæt sammen med udvælgelsen har Barth angivet indholdet af og målet med menighedens udvælgelse. Menighedens udvælgelse "rummer" nemlig samme dobbelthed som Kristi udvælgelse og skal vidne om Kristi udvælgelse.

Barths lære om Israel og kirken udspringer altså af - og må forstås på baggrund af - mødet mellem teologi, kristologi og ekklesiologi i prædestinationslæren.

MENIGHEDENS UDVÆLGELSE TIL TJENESTE

Menigheden er udvalgt til at være Jesu Kristi vidne. Det betyder, at menigheden i sin dobbelte skikkelse skal bevidne den dobbelthed, der er i Jesu Kristi udvælgelse. Menigheden er derfor det sted, hvor Guds dom og barmhjertighed bliver synlig (KD II/2, 226ff). Svarende til, at Jesus Kristus er Israels korsfæstede Messias, er det Israels opgave inden for menigheden at afspejle Guds dom. Og svarende til, at Jesus Kristus er kirkens opstandne Herre, skal kirken afspejle Guds barmhjertighed.

Israel viser, hvad Gud påtog sig, da han valgte fællesskabet med mennesker. Israel eksisterer altså ikke bare for sin egen skyld, men for i sin eksistens at afsløre, hvad mennesket er. Når Israel er syndigt og hårdnakket, er det et vidnesbyrd om hele menneskehedens væsen. Specielt tydeligt bliver dette, når Barth taler om "profetien i Israels historie" (KD IV/3, 60f og 69f). Her taler han om, at Israel har en "mikrokosmisk karakter". Hvad Gud vil gøre med hele menneskeheden i

det store, gør han i det små i Israels historie. Således bliver Israels historie en model for hele menneskehedens historie.

I Israel afsløres menneskets synd og fuldstændige hjælpeløshed. Derfor bevidner Israel, at Guds dom med rette er over mennesket, og at det gudsfjendske menneske må forgå (KD II/2, 286f). Israel bevidner altså ikke blot menneskets synd men også den vrede og dom, mennesket er under på grund af synden. Men netop derved viser Israel også, hvad Gud i sin barmhjertighed påtog sig, da han valgte at gå i menneskets sted og lide menneskets dom. Guds vrede og dom, og dermed Jesu død på korset, afspejles i Israels historie. Eller med Barths egne ord: "Det er *Kristi død*, som afspejler sig i *dommen over Israel*, som fandt sit synlige udtryk i Jerusalems ødelæggelse. Denne dom er ikke fortid, den sker endnu i dag, thi hvad vi i nutiden oplever af jødeforfølgelser, hører som en sen virkning med til denne begivenhed: til den Jerusalems ødelæggelse, som skete i år 70!"⁵ Hele Israels lidelsesfyldte historie fra trældommen i Egypten over Jerusalems ødelæggelse i år 70 til jødeforfølgelserne i 30'ernes Tyskland er et spejlbillede af den vrede, Gud udøste over Jesus på korset (KD II/2, 287).

Israels historie er - hvor forfærdelig den end er - et indirekte vidnesbyrd om Guds barmhjertighed (KD II/2, 250). Israel er nemlig Guds vredes vidne og ikke bare vidne om sin egen ulykkelige skæbne.⁶ Marquardt har påvist, at valget af udtrykket "spejle" er meget bevidst hos Barth.⁷ At Israels historie er et spejlbillede af Jesu død, betyder, at det virkelig er Guds vrede og dom, der bliver synlig i Israels historie. Men samtidig betyder det, at der ikke er identitet mellem Israels lidelse og Guds dom, så sandt som der er forskel på spejlbillede og virkelighed. Israel "afspejler" Guds dom, Israel lider den ikke! I en anden sammenhæng udtrykker Barth det således: "Er kann wohl im Gleichnis die Todesstrafe leiden, die Jesus Christus an seiner Stelle erlitten hat, aber nicht, auch nicht von Ferne sie selber" (KD II/2, 503).⁸

Som menighedens ene skikkelse er Israel altså udvalgt til med hele sin eksistens at være vidne om menneskehedens skyld og Guds dom. Men dermed er Israel også et indirekte vidne om Guds barmhjertighed.

Kirken viser, hvilken barmhjertighed Gud møder mennesket med, når han giver det del i sin herlighed (KD II/2, 231). I kirken bliver det synligt, hvilken rigdom Gud besluttede at give mennesket del i, da han i det evige nådevalg bestemte mennesket til fællesskab med sig selv (KD II/2, 262). Kirken bevidner altså, hvad det menneske, Gud har antaget, vil blive, det vil sige: kirken er det kommende gudsriges og det kom-

mende menneskes vidne (KD II/2,291).

Idet kirken bevidner Guds barmhjertighed, bevidner den også indirekte menneskets elendighed, der er årsag til dets behov for barmhjertighed. Men kirkens budskab gør klart, at Guds vrede og dom helt er omsluttet af og underlagt Guds barmhjertighed (KD II/2,232f).

Barth er konsekvent i sin gennemførelse af analogien mellem kristologi og ekklesiologi. Menigheden afspejler i sit væsen, at Jesus Kristus både er den korsfæstede og den opstandne. Med udgangspunkt i bestemmelsen af Jesus Kristus som Israels korsfæstede Messias og kirkens opstandne Herre lader Barth Israel være vidne om Guds dom og kirken vidne om Guds barmhjertighed.

Barth er sig dog bevidst, at netop udgangspunktet i kristologien umuliggør et skarpt skel mellem Israel og kirken. Derfor siger han også, at Jesus Kristus netop som kirkens opstandne Herre også er "Israels åbenbarede Messias", og netop som Israels korsfæstede Messias også "kirkens skjulte Herre" (KD II/2,218). Svarende hertil bevidner Israel indirekte barmhjertigheden, lige som kirkens vidnesbyrd inkluderer budskabet om dommen som forudsætning og underordnet led.

MENIGHEDENS ENHED I UDVÆLGELSEN

Det er Barths udgangspunkt i en "kristologisk prædestination", der nødvendiggør hans tale om enheden mellem Israel og kirken. Dermed har han givet den stærkest mulige begrundelse for denne enhed.

Hverken Israel eller kirken er udvalgt for sig, men sammen som én menighed er de udvalgt til en bestemt tjeneste. Det betyder for Barth, at man ikke kan kalde Israels folk "forkastet" og kirken "udvalgt" (KD II/2,219f). Da også *jøderne post Christum* er en del af Israels folk (KD II/2,218), afviser Barth altså en kirkelig tradition, der benægter, at *jøderne post Christum* er Guds folk (KD II/2,315).

Mellem kirken og Israel råder der et solidaritets- og broderforhold. Ja, fordi kirken kun er udvalgt sammen med Israel i Guds menighed, kan Barth sige, at kirken står og falder med dette broderskab med Israel (KD II/2,223). I kraft af udvælgelsen i Jesus Kristus er og forbliver der én udvalgt menighed bestående af Israel og kirken.

At menigheden er én, ændrer intet ved den store forskel på menighedens to skikkelser. Vi så ovenfor, hvordan Israel og kirken er udvalgt til at bevidne forskellige sider af Guds realisering af det evige nådesvalg i Jesus Kristus. Og vi så, at Guds barmhjertighed for Barth er det overordnede, der helt omslutter Guds vrede. I overensstemmelse hermed bliver kirkens tjeneste og kirken selv overordnet i forhold til

Israels tjeneste og Israel.

Israels tjeneste er - hvor nødvendig den end er - kun en "hjælpetjeneste", som kirken anvender til sin egen egentlige tjeneste (KD II/2,232 og 291). Menighedens egentlige og væsentlige budskab er nemlig evangeliet, og det vil jo netop sige kirkens budskab om Guds barmhjertighed (KD II/2,292f). Kirken er "menighedens fuldkomne skikkelse", netop fordi den forholder sig til Israel som Kristi opstandelse til Kristi korsfæstelse og som Guds barmhjertighed til Guds dom (KD II/2,233). Kirken er Israels mål og bestemmelse (KD II/2,223f og 293). Men også derved udgør Israel og kirken en enhed.

Der består altså hos Barth en ubrydelig enhed mellem Israel og kirken, begrundet i den kristologiske prædestination.

KRITISKE OVERVEJELSER

Udgangspunktet for Barths lære om forholdet mellem Israel og kirken er prædestinationslæren. Barths lære om Guds nådesvalg er omstridt,¹⁰ og jeg skal ikke forsøge at gå ind i den omfattende diskussion men kun forholde mig til prædestinationslæren, for så vidt som den direkte angår forholdet mellem Israel og kirken.

Vi så ovenfor, at teologi, kristologi og ekklesiologi for Barth mødes og sammenknyttes i prædestinationslæren, og at hele prædestinationslæren derefter indordnes under gudslæren. Marquardt påpeger, at Barth med dette forhold gør op med en luthersk tradition, der har anbragt udvælgelseslæren i soteriologien.¹¹ Når udvælgelsen udelukkende betragtes ud fra et soteriologisk synspunkt, sker der en individualisering af udvælgelsesbegrebet, så det kun drejer sig om det enkelte menneskes frelse. Derved udelukkes muligheden for at tale om en ekklesiologisk udvælgelse til en "formidlende" funktion og dermed også muligheden for at tale om en frelseshistorisk udvælgelse af folket Israel, siger Marquardt.

Man kan spørge, om der ikke også i luthersk tradition i forbindelse med læren om åbenbaringen kan tales om en frelseshistorisk udvælgelse af Israel til åbenbaringens redskab.¹² Men Marquardt har ret i, at Barth med sin henlæggelse af udvælgelseslæren som sådan til gudslæren åbner muligheden for en gennemført systematisk dogmatisk tale om udvælgelsen af folket Israel til en tjeneste.

Det springende punkt er altså, at Barth efter at have talt om Jesu Kristi udvælgelse ikke går over til at tale om det enkelte menneskes udvælgelse men først taler om en "mittlere und vermittelnde Erwählung," nemlig menighedens udvælgelse (KD II/2,215f). Barth gør selv opmærksom på, at han her afviger fra "den klassiske kirkelige præde-

stinationslære". Menigheden er nemlig for Barth ikke blot summen af en gruppe individuelt udvalgte mennesker. Menighedens udvælgelse er udvælgelsen af en helhed til en nøje præciseret tjeneste. Konsekvensen af dette bliver, som Marquardt med rette siger, at siglepunktet for denne udvælgelse ikke bliver den enkeltes frelsesstand men frelsesformidlingen.

Derved kan Barth tage hensyn til den udvælgelsesforståelse, der findes i store dele af Det gamle Testamente. Her ligger vægten nemlig først og fremmest på den kollektive udvælgelse af folket til en tjeneste - selv om den kollektive udvælgelse indebærer et kald og en forpligtelse for hver enkelt israelit. Tydeligt kommer dette frem i forbindelse med pagtslutningen på Sinai, hvor Israel kaldes til at være "et kongerige af præster og et helligt folk" blandt alle folkene (2.Mos. 19,5f), og i "Deuterokjesajas" gentagne forsikringer om, at Israel er Guds udvalgte "tjener" og "vidne" (f.eks. Es. 41,8f; 43,10ff).

Vi kan altså konkludere, at Barth med sin tale om en *kollektiv* udvælgelse af Israel *til tjeneste* er nået frem til en udvælgelseslære, der - med Marquardts ord - er "biblisch zutreffender".¹³ Hvordan denne kollektive udvælgelse forholder sig til spørgsmålet om den enkelte israelits/jødes frelse, skal vi se nærmere på i næste kapitel.

Barth drager, som vi så ovenfor, en vigtig konsekvens for menighedens tjeneste af det teologisk-kristologiske udgangspunkt. Menighedens tjeneste rummer samme dobbelthed som Kristi udvælgelse: dom og barmhjerthighed. Vi så også ovenfor, at Barth herudfra udvikler en lære om Israel som dommens og vredens vidner og kirken som barmhjerthighedens. Helt entydigt er dette nu ikke. Marquardt understreger, at den kristologiske "substans" i udvælgelsen forhindrer, at man kan tilskrive Israel forkastelsens kendetegn og kirken udvælgelsens.¹⁴ Det er for så vidt rigtigt. Barth understreger selv, at Jesus Kristus som Israels Messias og kirkens Herre er én. Og han uddyber det med at sige, at netop som Israels korsfæstede Messias er han også kirkens skjulte Herre, og netop som kirkens opstandne Herre er han også Israels åbenbarede Messias (KD II/2, 218). Spørgsmålet er bare, hvordan dette harmonerer med Barths konsekvente tilskrivning af synd, dom og vrede til Israel. Netop dette spørgsmål tager Klappert op.

Klappert hævder med baggrund i sin undersøgelse af Barths exegese af Rom. 9-11, at Barths lære om forholdet mellem Israel og kirken er bestemt af evangelium-lov modsætningen.¹⁵ I praksis lader Barth Israel være bestemt af korset, og kirken af opstandelsen. Konsekvensen er, siger Klappert, at Barth i KD II/2 § 34 faktisk kun regner med et Is-

rael *ante Christum* og en kirke *post Christum*.¹⁶

Der består altså i følge Klappert et modsætningsforhold mellem Barths kristologiske udgangspunkt, der begrundet enheden mellem Israel og kirken, og den konkrete udformning af Israel-kirke forholdet, fordi den konkrete udformning er bestemt af modsætningen mellem evangelium og lov frem for af den kristologiske enhed. Problemet er dog allerede synligt i Barths formulering af det kristologiske udgangspunkt, hvor det hedder: "Er ist aber eben als der auferstandene Herr der Kirche auch(!) der offenbarte Messias Israel" (KD II/2,218). Allerede med denne formulering har Barth antydnet, at opstandelsen først og fremmest er knyttet til kirken og kun i anden række også til Israel. På samme måde knyttes korsfæstelsen først og fremmest til Israel med formuleringen: "Er ist aber eben als der gekreuzigte Messias Israels auch (!) der heimliche Herr der Kirche".

Klappert sætter sin kritik af Barths syn på spidsen ved at overse Barths tale om menighedens *indirekte* vidnesbyrd. Barth fastholder, som vi så ovenfor, at Israel indirekte bevidner Guds barmhjertighed, lige som kirken indirekte bevidner menneskets elendighed. Det betyder, at Klappert ikke har ret, når han siger, at konsekvensen af Barths syn er, at Israel kun er et "Israel *ante Christum crucifixum*". Barth fastholder kontinuiteten mellem GT-Israel og synagogen. Begge bevidner Guds "nej" og er indirekte vidnesbyrd om Guds "ja". Men Klappert har ret i, at Barth trods sit kristologiske udgangspunkt først og fremmest tilskriver Israel forkastelsens kendetegn og kirken udvælgelsens. Allerede formuleringen af det kristologiske udgangspunkt antyder dette. Ud fra en bibelteologisk betragtning er det vanskeligt, at fastholde Barths opfattelse af, at Israel - *ante* og *post Christum* - først og fremmest bevidner Guds vrede. Det gamle Testamente beskriver Guds forhold til det israelitiske folk som *både* vrede og barmhjertighed. Guds barmhjertighed er et grundtræk i Israels historie lige fra udvælgelsen (f.eks. 5. Mos 7,6ff og 9,6) til den eskatologiske frelse (f.eks. Ez. 36,22-32). Og Paulus fastholder, at også Israel *post Christum* skal betragtes ud fra dobbeltheden: folkets ulydighed - Guds barmhjertighed (Rom. 11,30-32).

Den jødekristne teolog Jakob Jocz, der er påvirket af Barth, har netop her en anden vægtlægning end Barth. Overskriften over Israels historie er ikke først og fremmest Guds dom, men Guds trofasthed, siger han. I det jødiske folks historie åbenbarer Gud vedblivende sin trofasthed.¹⁷ Jeg mener, at vi må fastholde, at Israel *både* bevidner Guds vrede og Guds barmhjertighed. Fastholdelsen af dette er også en nødvendig forudsætning for Barths tale om Israels histories "mikrokosmiske karakter".

ter" (KD IV/3 p 69). Afspejlede Israels historie først og fremmest Guds vrede, ville det jo betyde, at Guds forhold til menneskeheden som sådan først og fremmest var karakteriseret af vrede.

Vi kan altså konkludere, at Barths kristologiske udgangspunkt ikke hindrer, at han først og fremmest bestemmer forholdet Israel-kirken som et forhold mellem Guds vrede og Guds barmhjerlighed. Ud fra Barths eget kristologiske udgangspunkt og ud fra en bibelteologisk betragtning må jeg afvise dette og fastholde, at Israel bevidner både Guds vrede og Guds barmhjerlighed.

Barths udgangspunkt i en kristologisk prædestination nødvendiggør, som vi så ovenfor, en fastholdelse af enheden mellem kirken og Israel. Dermed bryder Barth afgørende med en kirkelig tradition, der har betragtet Israel *post Christum* på lige linie med et hvilket som helst andet folk.¹⁸ Barth fastholder en ubrydelig enhed mellem kirken og Israel, også *post Christum*, fordi begge er udvalgt i Jesus Kristus og dermed har deres oprindelse i Guds evige nådesvalg. Det bibelske belæg finder Barth ikke mindst i Rom. 9-11.

Det er denne enhed, der får Klappert til trods sin kritik at tale om Barths "epokegørende Israelslære" og Marquardt til at tale om Barths forståelse af jødedommens teologiske relevans som "det fremadrettede" i hans Israelslære.¹⁹

Jocz siger, at Barth ved i sin lære at inkludere jøderne i Guds menighed har åbnet for et nyt perspektiv i bibelsk teologi.²⁰ Jocz argumenterer ud fra den udvælgende Guds trofasthed. Israels udvælgelse er en nådesudvælgelse. Hvis Israels utroskab kan ophæve Guds trofasthed i nåden, bliver resultatet en menighed, der lever af fortjeneste og ikke af nåde. Hvis kirken fornægter Israels vedblivende udvælgelse, fornægter den derved sit eget eksistensgrundlag: Guds trofasthed i nåden. Eller med Jocz's egne ord: "Unless the church knows God as a Covenant-keeping God, i.e. the God of Israel, she does not know him at all."²¹ Det er altså udvælgelsen, der for Jocz, så vel som for Barth, konstituerer det ubrydelige fællesskab mellem Israel og kirken.

Også Skydsgaard er helt på linie med Barth, når han taler om, at "jødedom og kristendom er uadskilleligt forbundne".²² Skydsgaard tager udgangspunkt i to kendsgerninger af historisk art: identiteten mellem Jesu Kristi Gud og Israels Gud, og kristentroens oprindelse inden for jødisk tro og liv. Derefter fastslår han under henvisning til Romerbrevet 11, at splittelsen i Israel over Jesu messianitet er en midlertidig splittelse, der ikke ændrer ved, at Israel stadig er Guds folk. Eller med andre ord: At flertallet af Israel er forhærdet ophæver ikke

Israels udvælgelse.²³ Hermed er slægtsskabet med Barths Israelslære tydeligt: Israel og kirken er - og vedbliver at være - "uadskilleligt forbundne", fordi de begge er uigenkaldeligt udvalgt af den ene, samme Gud. Derfor kan Skydsgaard, sammen med Barth, tale om forholdet mellem Israel og kirken som et "økumenisk problem".²⁴

Ribelleologisk set mener jeg ikke, at man kan komme uden om enheden mellem Israel og kirken i udvælgelsen. På dette punkt mener jeg, at Barths exegese af Rom. 9-11 holder.

Paulus forstod sin apostelgerning netop som realiseringen af det, Israel var udvalgt til: en "præstegerning" blandt folkene, så de eskatologiske løfter om hedningernes tilbedelse af Israels Gud kunne gå i opfyldelse.²⁵ Den tjeneste, Paulus som Jesu Kristi apostel var udvalgt til, var altså Israels tjeneste. Det betød for Paulus ikke, at Israel dermed var taget ud af Guds tjeneste eller var ophørt med at være Guds udvalgte og tjenende folk. Tværtimod. Dels var Paulus selv jøde og bekræftede netop derved Israels tjeneste.²⁶ Dels brugte Gud netop Israels forhærdelse som sit redskab til hedningernes rigdom. Og i fremtiden vil Gud i endnu højere grad ved dem, nemlig ved deres genantagelse, skabe velsignelse.²⁷ Israel er altså stadig, som også Paulus og kirken er det, Guds udvalgte redskab. Således bliver Israel et eksempel på, at den udvælgende Gud er en trofast Gud, der ikke fortryder sit kald, om så hvert menneske er en løgner.²⁸

På denne baggrund mener jeg, at der er bibelsk belæg for Barths tale om enheden mellem Israel (*ante* og *post Christum*) og kirken i udvælgelsen i Jesus Kristus.

SAMMENFATNING

Udgangspunktet for Barths lære om forholdet mellem Israel og kirken er mødet mellem teologi, kristologi og ekklesiologi i prædestinationslæren. Tre vigtige konsekvenser drager Barth ud fra dette udgangspunkt. For det første kan Barth ud fra dette udgangspunkt tale om en "kollektiv" udvælgelse af både Israel og kirken til en tjeneste for Gud. Derved muliggør Barth på overbevisende måde optagelsen af Israel i kristen teologi.

For det andet bestemmer Barth ud fra samme udgangspunkt menighedens tjeneste som dobbelt: bevidnelsen af Guds dom og bevidnelsen af Guds barmhjertighed. Barth tilskriver imidlertid først og fremmest Israel vidnesbyrdet om Guds dom og først og fremmest kirken vidnesbyrdet om Guds barmhjertighed. Ud fra en bibelleologisk overvejelse må jeg afvise denne opdeling og fastholde, at Israel både bevidner dom og barmhjertighed.

For det tredje taler Barth ud fra udgangspunktet om en vedblivende enhed mellem Israel og kirken. Dermed fastholder Barth eftr min mening en sandhed, der har bibelsk belæg, men som ofte har været glemt eller benægtet i kristen teologi, idet man har ment, at kirken *post Christum* fuldstændigt erstatter Israel som udvalgt.

2. FORKASTELSE

DEN PRÆKSISTERENDE KIRKE

Kirken er Israels mål og bestemmelse, siger Barth (KD II/2,223f og 293). Det skal ikke først og fremmest forstås frelseshistorisk. Guds barmhjertighed har fra evighed af - som det ses af Guds evige nådesvalg - været menighedens mål. Derfor var evangeliet, og dermed kirken, allerede tilstede i Israel *ante Christum* (KD II/2,293). Barth taler om "den præeksisterende kirke i Israel" (KD II/2,233).

Hele Israel lever i et pagtsforhold til Gud. Marquardt bestemmer betydningen af begrebet hos Barth som "udvælgelsens gennemførelse i tiden".²⁹ Folket Israel er altså et redskab, Gud bruger for at gennemføre det evige nådesvalg. Men det gælder også kirken. Israel og kirken er derfor én formidlende menighed, der lever i et fælles pagtsforhold til Gud. Men kirken, inklusiv den præeksisterende kirke i Israel, står i kraft af en *speciel* udvælgelse desuden i et specielt pagtsforhold.

Den specielle udvælgelse er udvælgelsen i Jesus Kristus af *enkeltmennesket*. Kun nogle af Abrahams efterkommere lever i denne specielle udvælgelse. De er "de rette israelitter" og "forjættelsens børn" (KD II/2,235ff). Barth taler om "en dobbelt virkeliggørelse af Israels udvælgelse" (KD II/2,251). Ned gennem Israels historie har nogle i Israel erfaret og levet i Guds barmhjertighed. De har nået Israels mål. Med dem har kirken præeksisterende været tilstede i Israel.³⁰

Denne "adskillelse" inden for det udvalgte Israel spiller en stor rolle i Barths Israelslære.³¹ Barth knytter til ved talen om Israels rest, både i GT og NT. Den præeksisterende kirke er netop den "rest", Gud i sin frie barmhjertighed har udvalgt (KD II/2,299ff). Denne rest omfatter kun et mindretal i Israel. Ja, Barth taler om en stadig reducere ned gennem Israels historie, indtil resten tilsidst kun omfattede den ene person, Jesus fra Nazaret (KD II/2,234).

DE FORKASTEDE

De, der ikke har del i den specielle udvælgelse, er "forhærdede" og "forkastede" (KD II/2,303 og 239). I denne sammenhæng hører Barths lære om Israel og korsfæstelsen af Jesus hjemme.

Barth understreger, at Jesu domsfældelse og korsfæstelse fandt sted netop i Israel og ikke i "det almindelige verdensteater" (KD IV/2,288ff). Ganske vist medvirkede Pilatus og hedningerne, men Israel spillede den primære rolle. Jøderne var ikke ondere end hedningerne, men fordi den situation og den problemstilling, der blev skabt med Jesu komme og virke, kun var forståelig i Israel, måtte Jesus lide og dø netop i Israel som følge af netop Israels afvisning.

Marquardt peger på den sammenhæng, der er mellem Jesus og Israel i Barths tænkning.³² Jesus var selv én af Israel, ja i lidelseshistorien er han "den typiske jøde". Da Israel lagde hånd på Jesus, lagde det derfor hånd på sig selv. Da Israel udleverede Jesus til korsfæstelse - og korsfæstelse betød for en israelit forbandelse og udstødelse af pagten - satte de spørgsmålstegn ved pagten og dermed ved deres egen eksistens som Guds udvalgte folk. Barth kan derfor tale om, at Israels historie ikke har nogen fortsættelse efter Kristus (KD IV/3,76), og om at Israels eksistens viser "der vergehende Mensch" (KD II/2,286ff).

Hermed siger Barth ikke, at det jødiske folk efter korsfæstelsen af Jesus måtte ophøre med at eksistere. Israels historie må gå videre, fordi den har sit grundlag, indhold og mål i den pagt, der blev stiftet ved Jesu Kristi evige udvælgelse (KD IV/3,76). Men Israels historie har ændret karakter. Barth taler om Israels historie *post Christum* som "ren verdenshistorie" og beskriver den uhyre negativt som "merkwürdig gespenstisch und unfruchtbar, ohne rechte und wahre Prophetie" (KD IV/3,76). Denne meget negative beskrivelse af jødedommen og synagogen er et gennemgående træk i Kirchliche Dogmatik. Jødedommen personificerer "das Dasein einer halb ehrwürdigen, halb grausigen Reliquie, einer wunderbarlich konservierten Antiquität, der menschlichen Schrulle" (KD II/2,289). Synagogen forkastede og korsfæstede Jesus Kristus og er derfor nu "jene mehr als tragische, unheimlich schmerzliche Gestalt mit dem verbundenen Augen und dem zerbrochenen Speer" (KD I/2,110f).

En følge af Barths vægtlægning på talen om Israels rest er hans tale om "de forkastede". De forkastede er flertallet ned gennem Israels historie. Og da "resten" tilsidst i egentlig forstand kun omfattede Jesus, og folket forkastede ham, kan Barth beskrive jødedommen *post Christum* meget negativt som forstenet og på vej til at forgå.

FORKASTET DOG UDVALGT

Vi har nu set, at Barth understreger Israels udvælgelse som en evig udvælgelse i Kristus, der også gælder *post Christum*, men samtidig lægger vægt på Israels forkastelse af Jesus og i den forbindelse taler om

"de forkastede" og det "vergehende" jødiske folk. Hvordan forholder disse to sider i Barths Israelslære sig til hinanden?

Barth anskuer - så vidt jeg kan se - forholdet mellem udvælgelse og forkastelse ud fra to forskellige synsvinkler. For det første taler han om folkets forkastelse inden for pagtens område. For det andet taler han om forkastelse som en individuel størrelse. Vi skal se nærmere på disse to synsvinkler.

1. Vel kan Barth tale om Israel som et forkastet folk, men forkastelsen forstås altid på baggrund af udvælgelsen i Jesus Kristus som en forkastelse inden for pagten.

Grundlaget for Barths opfattelse har vi allerede set ovenfor: Israel er udvalgt i Kristus. Som Jesus Kristus på én gang er den forkastede og den udvalgte, således hænger forkastelse og udvælgelse sammen, også for Israel.³³ Her er, som Marquardt viser, tale om en "praedestinatio dialectica", en "dobbelte udvælgelse", hvor udvælgelse og forkastelse gælder samme person.³⁴ Når Barth taler om forkastede, taler han om "forkastede udvalgte", det vil sige forkastede, der stadig er udvalgte.³⁵ Det Israel, der forkaster Guds nåde, er og vedbliver at være det udvalgte gudsfolk (KD II/2,537). Pagten med Israel kan ikke ophæves (KD IV/1,32), end ikke ved Israels pagtsbrud (KD II/2,260). Derfor kan Barth tale om udvælgelsens sejr over forkastelsen (KD II/2,537).

At Israels forkastelse af Jesus Kristus ikke ophæver dets udvælgelse bliver synligt i forbindelse med Israels tjeneste. Israel kan "mit seiner Untreue ... die ihm anvertraute Sendung an aller Völker nicht rückgängig und nicht unwirksam machen". Tværtimod. Israel har, netop idet det forkastede Jesus, været redskabet til hedningernes frelse (KD II/2,562). Ved sin vantro bringer Israel sig selv i en situation, hvor det må bevidne Guds dom og vrede - men derved udfører det netop den tjeneste, det blev udvalgt til at udføre, og stadfæster, at det stadig er Guds udvalgte folk, dvs Guds redskab (KD II/2,230f). Israels vantro ophæver ikke dets tjeneste men betyder, at Israels tjeneste nu bliver ufrivillig: nu må Israel tjene (KD II/2,289). Israels "forkastelse" kan altså ikke ophæve udvælgelsen men blot bestemme, på hvilken måde Israel kommer til at realisere den tjeneste, det er udvalgt til.

2. Marquardt gør opmærksom på et vigtigt forhold i Barths tale om udvælgelse og forkastelse.³⁶ Mens Barth - som vi så ovenfor - i forbindelse med udvælgelsen både talte om en formidlende, "kollektiv" udvælgelse af menigheden og om en udvælgelse af det enkelte menneske, så anbringer han hele sin lære om forkastelsen i afsnittet om "Die Erwählung des Einzelnen" (KD II/2 § 35). At det selvfølgelig ikke er nogen tilfældighed, understreges af Barths definition af forkastelse: "'Ver-

worfen' ist der Mensch, der sich selbst Gott gegenüber dadurch vereinzelt, dass er sich seiner in Jesus Christus geschehenen Erwählung widersetzt" (KD II/2,498). Det forkastede menneske står som enkeltperson, isoleret over for Gud. Forkastelse er altså noget individuelt, der rammer enkeltmennesker. Forkastelsen modsvarer udvælgelsen af enkeltmennesket. Der er ingen "kollektiv forkastelse", der kunne modsvare menighedens kollektive udvælgelse.

Dette får afgørende betydning for forståelsen af forholdet mellem udvælgelse og forkastelse hos Barth. Gud har i Kristus udvalgt folket Israel til en tjeneste. At *enkeltpersoner* - mange eller få - i Israel modsætter sig deres udvælgelse og dermed er "forkastede", ændrer intet ved *folkets* udvælgelse. Eller som Marquardt udtrykker det med henvisning til en rabbinsk midrash: Det er kun den enkelte i Israel, der kan fornægte Gud, helheden må nødvendigvis anerkende ham.³⁷

Men også når det gælder den enkelte i Israels folk, er der for Barth nøje forbindelse mellem forkastelse og udvælgelse. "Den forkastede" eksisterer i følge Barth kun i "med-væren" ("Mit-Sein") sammen med den udvalgte (KD II/2,499ff). Det betyder, at intet menneske kun er "forkastet". Kun som udvalgt kan han samtidig være forkastet, eller rettere: som udvalgt erkender han sin egen forkastelse, men han erkender den kun som den forkastelse, Jesus Kristus har båret for ham.

Jesus Kristus er *den* forkastede, der bærer hvert enkelt menneskes forkastelse (KD II/2,179). Det gælder også enkeltmennesket i Israel: Jesus Kristus er død for det forkastede Israel (KD II/2,563). Hver enkelt israelit/jøde kan benægte og modsætte sig sin udvælgelse. Men han kan ikke gøre sin evige udvælgelse til intet; selv i hans "forkastethed" har han del i udvælgelsen (KD II/2,562). Derfor kan man ikke tale om "der ewige Jude". For "gerade verewigen kann er weder sich selbst noch sein Schicksal. Denn eben seiner ... 'Ewigkeit' ist in des jüdischen Messias Jesu Tod und Auferstehung durch Gottes Barmherzigkeit eine Grenze gesetzt" (KD II/2,291). Vantroen har ingen bestandighed (KD II/2,325).

Tilbage bliver for Barth "die freie Entscheidungsgewalt des göttlichen Erbarmens" (KD II/2,324f). Gud er i sin ubegrænsede magt og barmhertighed fri til at frelse det enkelte menneske i Israel trods al "forkastelse". Nædesudvælgelsen i Kristus viser, at Guds første og sidste ord er barmhertighed.³⁸

Barth anlægger altså to forskellige synsvinkler, når han taler om forholdet mellem udvælgelse og forkastelse. Dels fastholder han, at *folkets* udvælgelse ikke ophæves af "forkastelsen". Dels bestemmer han

"forkastelse" som et forhold, der kun angår *det enkelte menneske*. Men også enkeltmennesket kan kun være "forkastet" samtidig med, at det er udvalgt i Jesus Kristus.

Barth gennemfører således en klar analogi mellem *folket Israels situation* og situationen for *enkeltmennesket* i Israel: "forkastelse" formår aldrig at ophæve udvælgelsen i Jesus Kristus. Det er nådens triumf!

KRITISKE OVERVEJELSER

Jeg vil samle mine kritiske overvejelser om Barths lære om forkastelsen i tre punkter.

1. Kollektiv og individuel udvælgelse

Med Barths to synsvinkler på forholdet mellem udvælgelsen og forkastelsen er vi nået frem til et helt centralt punkt i Barths Israelslære.

Barth taler på én gang om "forkastelse" som noget, der kun angår enkeltmennesket, og om Israel som et forkastet folk. Marquardt behandler dette problem og siger, at der ikke er noget, der nødvendiggør Barths slutning fra "forkastede enkeltpersoner" til et "forkastet gudsfolk".³⁹ Fordi forkastelsen i følge Barth er individuel, kan man kun tale om et "forkastet folk" i betydningen: en gruppe individuelt forkastede enkeltmennesker. Men Israel er en kollektivt udvalgt enhed, ikke blot summen af en gruppe udvalgte enkeltmennesker. Marquardt kritiserer derfor med rette, at Barth netop under talen om den enkelte forkastede ender med at tale om et forkastet gudsfolk. Barth skelner mellem udvælgelsen, der både kan være kollektiv (som menighedens) og individuel (som enkeltmenneskets), og forkastelsen, der er individuel, men han drager ikke konsekvensen af sin skelnen.

Jocz tager udgangspunkt i denne skelnen hos Barth. Udvælgelsesbegrabet bruges i to forskellige sammenhænge, siger han: som et kollektivt begreb og som et personligt. Men forskellen ligger ikke kun i udvælgelsens *genstand*, men også i udvælgelsens *hensigt*. "Israel's election is in respect of revelation; individual election is in respect of salvation."⁴⁰ Der er ikke noget nyt i denne skelnen hos Jocz i forhold til Barths udvælgelseslære. Det nye er den konsekvens, Jocz gennemfører denne skelnen med. Først og fremmest viser denne konsekvens sig i, at han i modsætning til Barth benægter, at man kan tale om et "forkastet folk".⁴¹ Fordi den kollektive udvælgelse er en udvælgelse til *tjeneste*, er den uomgængelig. Ingen kan nægte at tjene Gud. Selv som "faldent folk" vedbliver Israel at være "an instrument in God's hand" og "the vehicle of revelation".⁴² "Forkastelse" er derimod en mulighed

for det enkelte menneske, fordi dét er udvalgt til en *frelse*, som det kan nægte at modtage.⁴³ Derfor kan Israel som *folk* betragtet ikke være forkastet, selv om mange eller alle enkeltindivider i Israel skulle vise sig at være forkastede. Jocz benægter altså, at man kan trække en linie fra den enkelte "forkastede" til et "forkastet folk". Dermed drager han netop den konsekvens af Barths udgangspunkt, som Marquardt efterlyser hos Barth selv.

Konsekvenserne af denne klargøring af dobbeltheden i udvælgelsesbegrebet er vigtige: 1. Folket Israels udvælgelse til Guds redskab og vidne er urokkelig. Folket kan realisere tjenesten på forskellige måder (jvf Barths skelnen mellem frivillige og ufrivillige vidner) men ikke undgå at tjene. 2. Enkeltindividet i Israel kan tage afstand fra Guds individuelle udvælgelse af ham til frelse og som sådan blive "forkastet". (Barth og Jocz mener, at en sådan afstandtagen i sidste ende er magtesløs over for Guds nåde, men det ændrer ikke ved selve princippet om den enkeltes "forkastelse".)

Både Barth og Jocz tager i deres bibelteologiske begrundelse for talen om en dobbelthed i udvælgelsesbegrebet udgangspunkt i GT og NTs tale om Israels rest. Opfattelsen af, at kun en del af det udvalgte folk levede i et ret gudsforhold, findes allerede i GT⁴⁴, men den blev betydeligt udviklet i nogle af de religiøse grupper i Israel i de sidste århundreder af det 2. tempels tid (f.eks. i Qumran-menigheden). En sådan udbygget lære om Israels rest finder vi også hos Paulus.

Jocz henviser til 1.Kor. 10,1-10 som et eksempel på, at Paulus skelner mellem Israel som helhed og den enkelte israelit.⁴⁵ "Alle vore fædre" blev som folk ført ud af Egypten, men "de fleste af dem" fandt Gud ikke behag i. Paulus skelner altså, siger Jocz, mellem det udvalgte folk som helhed og en del af folket, en "rest", der blev frelst.

Et tydeligere eksempel findes vel i Romerbrevet, som da også for både Barth og Jocz er det egentlige udgangspunkt. I kapitel 11 fastholder Paulus på den ene side, at Israels folk ikke er forskudt (vers 1), men taler samtidig om, at "en del af Israel" (v 25) er "faldet" (v 11), "brudt af" (v 17), "forhærdet" (v 25) og "forkastet" (!) (v 15). I kapitel 9 findes samme dobbelthed: på den ene side "tilhører" (nutid! græsk har *ἐστίν* i den foregående sætning) udvælgelsens privilegier israelitterne som sådan (v 4f jvf Rom. 3,1ff), på den anden side er ikke alle, der stammer fra Israel "virkelig israelitter" (v 6).

For mig at se er det rigtigt, at Paulus her taler ud fra en dobbelt forståelse af Israels udvælgelse: en kollektiv udvælgelse af hele folket, der står ved magt, fordi Gud ikke fortryder sine nådegaver og sit

kald (Rom. 11,29), og en individuel udvælgelse, der deler folket i "nådes-udvælgelsens rest" (Rom. 11,5) og "de øvrige" (v 7). Men frem for at tale om to udvælgelser er det måske mere dækkende for Paulus' tankegang at tale om to aspekter i Guds udvælgelse af Israel. Gud udvalgte Israel. Det betød for folket en uafviselig kåring til at være Guds redskab og vidne. Og det betød for den enkelte et liv i tro eller i vantro.

På denne baggrund mener jeg, at Barths principielle skelnen mellem en uomstødelig kollektiv udvælgelse til tjeneste og en individuel udvælgelse, der åbner muligheden for at tale om "forkastelse", lægger grunden for en Israelslære, der kan rumme dobbeltheden i Paulus' Israels-teologi. Det gør Barths Israelslære betydningsfuld, selv om han ikke selv fuldt ud drager de konsekvenser, Jocz drager, og som jeg her har tilsluttet mig. Marquardt har ret i, at det - set i relation til en kristen teologisk tradition, der ikke blot har benægtet Israels stilling som gudsfolk men entydigt bestemt Israel som "forkastet" og "forbandet" - netop i denne skelnen hos Barth bliver klart, "auf wie ungebahntem Gelände Barth sich an dieser Stelle bewegte und mit welcher von vornherein positiven, das Judentum theologisch zurücksuchenden Intention er vorging".⁴⁶

Et illustrerende eksempel på konsekvensen af den her antydede forståelse af Israels udvælgelse kan fås ved en behandling af Wendebourgs kritik af Barths Israelslære.⁴⁷

Wendebourgs hovedindvending retter sig mod, at Barth taler om Israel *post Christum* som en del af menigheden, for derved får "sogar das glatte Nein zu Christus noch einen Platz in der einen Gemeinde Jesu Christi". Og det stemmer ikke med NT, siger Wendebourg. Menigheden er i NT Jesu Kristi legeme og består af mennesker, der er lydige over for evangeliet: "Der Unglaube schlisst nach dem Neuen Testament aus der Gemeinde als dem Leib Christi aus".

Wendebourgs indvending viser, at han ikke tager Barths skelnen mellem menighedens udvælgelse og den enkeltes udvælgelse alvorlig. Det kan Wendebourg for så vidt have god grund til, eftersom heller ikke Barth selv konsekvent gennemfører sin skelnen. Men hvis Barths skelnen føres igennem, falder Wendebourgs indvending. Wendebourg identificerer nemlig "menigheden" med "Kristi legeme", det vil sige med forsamlingen af alle troende. Men det er netop *ikke* betydningen af "menighed" i Barths terminologi. Hos Barth er "menigheden" Guds udvalgte vidne, der må tjene, uanset om den tror eller ej. I denne forstand er Israel som

folk - også *post Christum* - "menighed". I Barths terminologi er "kirken" Kristi legeme, og "menigheden" et samlebegreb for kirken og Israel. Det betyder, at hver enkelt jøde ikke nødvendigvis hører til Kristi legeme.⁴⁸ Spørgsmålet om, hvem der hører til Kristi legeme, er identisk med spørgsmålet om enkeltmenneskets frelsesstand. Og det spørgsmål hænger sammen med den enkeltes stillingtagen til Guds individuelle udvælgelse.⁴⁹

Man kan diskutere om "menighed" er et velvalgt begreb til at betegne en størrelse, der er forskellig fra "Kristi legeme". Jeg mener, at benævnelsen er uheldig. Ved at vælge netop den betegnelse, der i NT er brugt i en anden og snævrere betydning, vil man lægge op til misforståelser. Jeg foretrækker begrebet "Guds folk" som samlende benævnelse for Guds udvalgte redskaber: kirken og Israel. Med benævnelsen "Guds folk" kommer udvælgelsens kollektive karakter klart til udtryk og en misforståelse i retning af, at der er tale om den enkelte jødes frelsesstand, bliver mindre nærliggende.

2. Den præeksisterende kirke

Barths skelnen mellem Israels kollektive udvælgelse og den individuelle, "specielle" udvælgelse af nogle i Israel fører, som vi så ovenfor, til en lære om "den præeksisterende kirke" i Israel. Den bibelteologiske baggrund for det er især læren om Israels rest. Hvad selve sagen angår, mener jeg, at Barth har ret. Men udtrykket "den præeksisterende kirke" finder jeg uheldigt og misforståeligt.

Klappert viser, at der bag Barths Israelslære ligger to forskellige modeller for forståelsen af forholdet mellem Israel og kirken: integrationsmodellen og participationsmodellen.⁵⁰ I følge participationsmodellen er de hedningekristne gennem Jesus Kristus blevet delagtige i Israels udvælgelse og løfter, eller med Barths ord: "Das an die Welt gerichtete christliche Kerygma ... bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Einbeziehung der Welt in den Bereich des Handelns Gottes mit dem Volk Israels" (KD IV/1,182). Men selv om denne synsvinkel altså findes hos Barth (især i KD IV/1), ligger hovedvægten på integrationsmodellen. I følge den ekklesiologiske udgave af den er kirken, bestående af hedningekristne og Israels rest, det nye gudsfolk, der erstatter Israel.⁵¹ Barth giver den ekklesiologiske integrationsmodel en speciel udformning ved at fastholde Israels fortsatte udvælgelse til en tjeneste som "vredens vidner", men princippet i modellen følges helt og fuldt med læren om kirken som Israels mål og bestemmelse (f.eks. KD II/2,223f og 293). Og det er netop dette syn, der udmøntes i læren om "den præeksisterende kirke".

Det er rigtigt, at der er en meget nær forbindelse mellem Israels rest og kirken. Men fremfor at tage udgangspunkt i kirken og betragte Israels rest som "den præeksisterende kirke", må vi med Paulus tage udgangspunkt i Israels rest og betragte kirken som "medindlemmet" og "meddelagtig" i Israels gudsforhold.⁵² De "specielt udvalgte" israelitter var "det sande Israel" og "de virkelige israelitter" - ikke "præeksisterende ikke-israelitter"! Hedningemissionen foregik for Paulus - som Klappert med rette siger - inden for rammerne af Israels eskatologiske forventning.⁵³ Barth taler selv stærkt om GT-Israels eskatologiske håb om hedningernes medindlemmelse i Israels gudsforhold (KD IV/1,28ff), og vi så ovenfor (side 10), at det netop er i lyset af denne forventning, at Paulus forstår sit virke som hedningeapostel (jvf Rom. 15,15-28). Paulus forkyndte ikke en ny religion men det gode budskab om Israels Messias, der også (!) vil være folkenes frelser. Derfor må kirken forstås i relation til Israels rest og ikke omvendt. Og derfor er Barths tale om "den præeksisterende kirke" uheldig.

3. Den negative karakteristik af jødedommen

Vi så ovenfor nogle eksempler på Barths meget negative beskrivelse af synagogen og jødedommen *post Christum*. Baggrunden for Barths meget negative karakteristik af jødedommen er hans opfattelse af, at Israel i sin eksistens skal bevidne "der vergehende Mensch" og derved være vidne om Guds vrede.

Det er vigtigt at forstå disse negative udtalelser i deres rette sammenhæng. Barth kan ikke med rette beskyldes for antisemitisme. Dels tager han udtrykkeligt og kraftigt afstand fra al form for antisemitisme - og at det ikke blot var ord, viste hans modige stillingtagen i mødet med nazismen. Dels understreger han, at al tale om Israels skyld er tale til kirken, der skal afsløre for kirken, hvad den ville være, hvis det ikke var alene for Guds frie barmhjertigheds skyld (KD II/2, 267 og KD I/2,111). Den negative karakteristik af Israel er givet kirken, for at kirken i den skal genkende sig selv. Således skal den, stik mod al antisemitisme, skabe et solidaritetsforhold mellem kirken og Israel.⁵⁴ Dertil kommer et punkt, som Marquardt gør meget ud af at understrege: Barth taler teologisk. Hans udsagn om Israel har ikke et mål i sig selv, dvs de er ikke historiske påstande om et ophør af Israels eksistens, men dogmatiske udsagn i en kristologisk kontekst.⁵⁵

Selv om Barths Israelsudsagn altså ikke kan betragtes om antisemitiske, mener jeg, at de er uheldige. Teologisk set er Barths ensidighed uholdbar. Israel er ikke bare "vredens vidne" men også, og ikke mindst, barmhjertighedens vidne. Og historisk set er Barths Israels-

udsagn ikke en dækkende beskrivelse af jødedommen.

Klappert stiller i sin kritik af Barths negative Israelkarakteristik gentagne gange spørgsmålet: "Ob Barth in der Situation nach Auschwitz noch hätte so reden können?"⁵⁶ Jeg mener, at den slags negative udsagn om Israel - før eller efter Auschwitz - er et ulykkeligt vidnesbyrd om kirkens misforståelse af dens specielle forhold til Israel.

SAMMENFATNING

Barth skelner mellem den kollektive udvælgelse af menigheden til Guds redskab og den individuelle udvælgelse af enkeltmennesket til frelse. Denne skelnen er muliggjort af hans indordning af udvælgelseslæren under gudslæren. Selv om han ikke selv drager den fulde konsekvens, har han med denne principielle skelnen peget på, hvordan dobbeltheden i Bibelens tale om Israel kan fastholdes:

For det første kan den bibelske tale om et delt Israel *ante Christum* fastholdes. Samtidig med at Israels folk som helhed var udvalgt, var en gruppe enkeltpersoner i folket, Israels rest, "specielt" udvalgte. Men når Barth kalder Israels rest for "den præeksisterende kirke", er det udtryk for en forståelse, der tager udgangspunkt i kirken og ikke i Israel (Israels integration i stedet for hedningernes participation). Denne forståelse passer efter min mening ikke med NT, og jeg mener derfor, at talen om den præeksisterende kirke er misvisende.

For det andet kan man på én gang fastholde, at Israel som folk også *post Christum* er Guds udvalgte redskab, og at flertallet af jøderne som enkeltpersoner er forkastede, fordi de ikke i tro har modtaget Jesus Kristus.

Når Barth taler om Israel som et forkastet gudsfolk, skyldes det, at han ikke konsekvent gennemfører sin principielle skelnen mellem en kollektiv og en individuel udvælgelse. Barths meget negative karakteristik af jødedommen *post Christum* hænger sammen med hans ensidige bestemmelse af Israel som "vredens vidne" og må derfor afvises.

3. GENANTAGELSE

ISRAELS OPTAGELSE I KIRKEN

Barth understreger, at folket Israel fortsat er udvalgt til at være Guds redskab. Hvad betyder det for Israels fremtid som folk? Har Israel som folk betragtet anden fremtid end den at være "vredens vidne"? Israels mål bestemmes af Barth som kirken (KD II/2, 223f og 293). Ovenfor har vi set, at denne bestemmelse dels betyder, at kirkens tjeneste er overordnet Israels, og dels at der ned gennem hele historien har

været enkeltpersoner i Israel, der også har stået i kirken og derved har nået Israels mål. Men selv om disse to forhold er de væsentligste for Barth, findes der hos ham også en eskatologisk udfoldelse af talen om kirken som Israels mål. Dette eskatologiske aspekt møder vi først og fremmest i Barths exegese af Rom. 11.

Den forhærdelse, der er kommet over flertallet i Israel, er foreløbig, understreger Barth (KD II/2,306). Gud har nemlig magt til at genindpode de vantro jøder (KD II/2,324f). Denne genindpodning, hvor hele Israel vil komme til tro på Jesus som Messias, vil finde sted i forbindelse med Jesu Kristi genkomst (KD II/2,311f). Barth har en eskatologisk forventning om "die Heimkehr der Synagoge zur Kirche" (KD II/2,311). Israels bestemmelse er "in der Kirche als seiner eigentlichen und endgültigen Gestalt aufzugehen" (KD II/2,328). Først når det sker, vil kirken være fuldendt (KD II/2,309ff).

Barth har altså en eskatologisk forventning om Israels fremtidige anerkendelse af Jesus og optagelse i kirken.

KRITISKE OVERVEJELSER

Ved siden af den ekklesiologiske integration, der resulterer i talen om "den præeksisterende kirke" er der altså også i Barths Israelslære tale om en eskatologisk integration af Israel i kirken. Problemet med en sådan eskatologisk integrationsmodel er dobbelt.

For det første bygger Barths lære om en eskatologisk integration på læren om Israel som vidne om Guds vrede og "der vergehende Mensch". Netop fordi Israel bevidner vreden og kirken barmhjertigheden, må Israels fremtid, hvis den skal være bestemt af Guds barmhjertighed, være i kirken og ikke i Israel selv. Men jeg har ovenfor argumenteret for, at Israels udvælgelse bibelteologisk set ikke blot er en udvælgelse til at være vredens vidne, men i lige så høj grad til at være barmhjertighedens vidne. Og hvordan kan Israel som folk bevidne barmhjertigheden, hvis dets bestemmelse er at gå under, idet hver enkelt jøde går ind i kirken? Fordi Israel som folk er vidne om barmhjertigheden og "det kommende menneske", må det også som folk have en fremtid.

For det andet gælder her de samme indvendinger, som ovenfor blev anført mod den ekklesiologiske integrationsmodel. Klappert peger med rette på forskellen mellem Paulus' tankegang i Rom. 9-11 og Barths exegese.⁵⁷ I Barths exegese bliver Israels historie til en etappe inden for rammen af kirkens historie. Hos Paulus forstås hedningemissionen og den deraf resulterende ἐκκλησία inden for rammerne af den eskatologiske realisering af Israels bestemmelse. Der er væsentlig forskel på disse to betragtningsmåder. Den nytestamentlige problemstilling

drejer sig om, hvordan hedninger kan få del i Israels eskatologiske og messianske frelse (altså: participationsmodellen). Det paulinske svar er, at med Jesu Kristi komme kan hedninger få del i Israels frelse uden at blive jøder, dvs uden omskærelse og forpligtelse på den mosaiske lov. Netop fordi frelsen er Israels frelse, vil hedningerne først få del i hele frelsens velsignelse den dag, hvor Israel anerkender Jesus som Israels Messias. For integrationsmodellen er problemet ikke hedningerne men Israel. Og dens svar lyder, at Israel må ophøre med at være Israel, synagogen må ophøre med at være synagoge, og jøderne må gå ind i kirken for at få del i frelsen. Ligesom de "specielt" udvalgte jøder i GT for Barth ikke er "sande jøder" men "præeksisterende kirke", vil Israel, når det omvender sig, ikke længere være Israel men kirke. Den paulinske problemstilling er vendt på hovedet.

Konklusionen er derfor, at Barth med den eskatologiske integrationsmodel, så langt jeg kan se, er i modstrid med Paulus' tankegang i Rom. 9-11. Jeg er altså enig i Klapperts og Marquardts kritik af, at Barth som helhed lader sin eskatologi være bestemt af integrationsopfattelsen.⁵⁸ I stedet mener jeg, at vi må fastholde, at Israel som folk har en fremtid. Det betyder på den ene side, at Israel ikke skal optages og udslettes i kirken. Og det betyder på den anden side, at Israels fremtid er knyttet til Israels Messias. Men Israels Messias er også kirkens Herre. Derfor bliver Israels fremtid en fremtid *sammen med* de hedningekristne.

SAMMENFATNING

Barths opfattelse af kirken som Israels mål er bestemmende for hans eskatologi. Gud vil nemlig tilsidst med sin barmhjertigheds magt overvinde jødernes vantro og føre Israel ind i kirken.

Af to grunde må jeg afvise Barths opfattelse af en eskatologisk integration af Israel i kirken. For det første er Israel *som folk* udvalgt til også at bevidne Guds barmhjertighed. Derfor må de netop *som folk* have en fremtid. For det andet er Paulus' eskatologi bestemt af hans forståelse af frelsen som Israels frelse, som hedningerne får del i. Det udelukker talen om Israels integration - og dermed ophør - i kirken. På grund af enheden i Jesus Kristus har Israels folk og kirken af hedninger en fælles fremtid.

SAMMENFATNING OG KONKLUSION

Jeg har nu givet en oversigt over hovedlinierne i Barths syn på forholdet mellem kirken og Israel. I min stillingtagen har jeg tilsluttet

mig dele af Barths syn og taget afstand fra andre. Men selve det grundliggende princip i Barths forståelse af Israel, nemlig hans skelnen mellem folkets kollektive udvælgelse til tjeneste og enkeltmenneskets individuelle udvælgelse til frelse, er for mig at se et vellykket forsøg på at fastholde dobbeltheden i Bibelens tale om Israel. Selv om Barth ikke selv drager de fulde konsekvenser af denne skelnen, og selv om jeg må tage afstand fra dele af den udformning, han giver sit Israelssyn, har Barth efter min mening med dette grundliggende princip angivet vejen for en nødvendig nytænkning i kirken, hvad angår forholdet til Israel.

Denne nytænkning må fastholde tre sandheder:

1. Enheden mellem Israel og kirken. Begge har nemlig del i samme kollektive udvælgelse til at være Guds redskaber og vidner.
2. Forskellen mellem Israel og kirken. Mens kirken er fællesskabet af mennesker, der tror evangeliet om Jesus Kristus, og som derfor er individuelt udvalgte og frelste, har det store flertal i Israel ikke modtaget evangeliet i tro og er derfor som enkeltpersoner forkastede.
3. Det er Israels frelse, de hedningekristne har fået del i. Når hele Israel modtager Israels Messias og derved også selv får del i Israels frelse, bliver slutresultatet på én gang "Israels fylde" og "hedningernes fylde" (Rom. 11,12 og 25).

Det er disse tre sandheder, Paulus understreger i Rom. 11, hvor han taler til de hedningekristne om deres forhold til de ikke-troende jøder. Netop fordi det er Israels frelse, hedningerne har fået del i, må de ikke hovmode sig: "Men om nu nogle af grenene blev brudt af, og du, som hører til et vildt oliventræ, blev indpodet iblandt dem og sammen med dem fik del i oliventræets rod med dets fede saft, så skal du ikke derfor være hovmodig over for grenene" (vers 17). I stedet skal de hedningekristne fastholde både enheden med Israel i udvælgelsen og forskellen i forholdet til evangeliet: "Ses der hen til evangeliet, er de fjender for jeres skyld, men ses der hen til udvælgelsen, er de elskede for fædrenes skyld" (vers 28).

Forskellen mellem Israel og kirken har vel altid levet stærkt i kirken selvbevidsthed. Men enheden med Israel og frelsens komme fra jøderne har ofte været overset og fortiet. Barths fortjeneste er hans anvisning af en vej til at fastholde alle tre sandheder. Dermed har han vist vej til en mere bibelsk forståelse af forholdet mellem kirken og Israel.

NOTER

- 1 KD II/2 §33. At Jesus Kristus er det udvalgte menneske: især pp 124ff. Hvad Gud har valgt for sig selv: pp 177ff. Hvad Gud har valgt for mennesket: pp 184ff.
- 2 KD II/2, 125f og 215. Ikke uden grund følger Barths redegørelse for forholdet mellem Israel og kirken i § 34 umiddelbart efter § 33 om Jesu Kristi udvælgelse. Jvf også Marquardts vægtlægning på Barths ord om Jesus Kristus som udvælgelsens "substans" (pp 128ff).
- 3 Prædestinationslærens anbringelse i "læren om Gud" afspejler Barths lære om, at Gud kun kan erkendes som Gud i sin handlen med og forhold til mennesker. Fordi Gud ikke kan tænkes "i sig selv", hører prædestinationslæren, hvor det afklares, hvordan Gud forholder sig til mennesket, med til selve læren om Gud. (Jvf Wendebourgs sammenfatning p 196.)
- 4 Om Barths optagelse af Israel i dogmatikken, se Marquardt pp 49ff og p 84 note 51. Jvf også titlen på Marquardts bog!
- 5 Barth: Jesu tale ... p 17.
- 6 Marquardt p 295.
- 7 Marquardt pp 317ff.
- 8 Marquardt pp 245f uddyber og giver flere eksempler på Barths kristologiske forståelse af Israels lidelser.
- 9 Jvf også Marquardt p 259, der citerer dette udsagn af Barth: "Die Juden sind ohne allen Zweifel bis diesen Tag Gottes erwähltes Volk im gleichen Sinn, wie sie es nach dem Alten und Neuen Testament von Anfang an gewesen sind".
- 10 Se Berkouwer p 76, der anfører en række indlæg i diskussionen.
- 11 Marquardt pp 149ff. Også de følgende henvisninger til Marquardt gælder dette afsnit i hans bog.
- 12 Også i Barths lære om Israel som "Jesu Kristi naturlige omgivelse" bliver Israel til redskab for åbenbaringen, idet "ordet blev - ikke 'kød', menneske ... men jødisk kød" (KD IV/1, 181f; se også Marquardt p 209).
- 13 Marquardt p 150.
- 14 Marquardt p 148. Sådan referer også Jocz p 134 Barths opfattelse.
- 15 Klappert pp 43-46.
- 16 Klappert pp 53-55.
- 17 Jocz p 98.
- 18 Marquardt p 330 citerer f.eks. fra P. Althaus: "Die letzten Dinge" p 313: "Israel hat in der Kirche und für die Kirche keine Sonderstellung und keinen besonderen 'Heilsberuf' mehr". Skydsgaard p 67 citerer fra Schleiermachers "Der christliche Glaube": "Kristendommen står naturligvis i en særlig, historisk forbindelse med jødedommen; men hvad angår dens historiske eksistens og dens mål, så er dens forhold til jødedom og hedenskab af samme art".
- 19 Klappert p 8; Marquardt i forordet p 7.
- 20 Jocz pp 134ff.
- 21 Jocz pp 96f jvf pp 107f og 150f.
- 22 Skydsgaard pp 66ff.
- 23 Vi skal nedenfor behandle forholdet mellem forhændelse/forkastelse og udvælgelse hos Barth.
- 24 Skydsgaard p 73. Jocz p 134 formulerer sig på en lignende måde: "in the schism between Church and Synagogue is reflected the schism which makes the Body of Christ a broken body".
- 25 F.eks. Rom. 15,15-28 (jvf 2.Mos. 19,5f).
- 26 Rom. 11,1.
- 27 Rom. 11,11-15.
- 28 Rom. 3,3f og 11,29.
- 29 Marquardt pp 182f.

- 30 Parallelt til tanken om den præeksisterende kirke i Israel står Barths forståelse af "forventningens tid", dvs den gammeltestamentlige historie, KD I/2,77-111 (se også Sørensen, især pp 58f). Barth siger, at man ikke kan bestemme "forventningens tid" med et "endnu ikke". For hvor der er tale om ægte forventning, er det forventede allerede tilstede som "det forventede".
- 31 Jvf Marquardt p 204, der siger, at dette princip går gennem hele den bibelske historie og derfor blev til "einem der hervorsteckendsten Merkmale auch der Barthschen Darlegungen".
- 32 Marquardt pp 280ff. Ikke mindst KD II/2,266 er baggrund for Marquardts sammentrækning af Barths lære.
- 33 For denne sammenfatning af Barths lære se Marquardt p 139.
- 34 Marquardt p 260.
- 35 Marquardt p 306.
- 36 Marquardt pp 298ff.
- 37 Marquardt pp 225 og 301.
- 38 Barth afviser vel apokatastasis-læren (se f.eks. KD II/2,325 og 529), men Berkouwer pp 98ff viser, at den logiske følge af Barths udvælgelseslære faktisk er apokatastasis. Jeg går ikke ind i en nærmere diskussion af apokatastasis-læren, fordi den ikke har direkte forbindelse til forholdet mellem Israel og kirken.
- 39 Marquardt pp 298ff.
- 40 Jocz pp 109ff, især p 111. Jvf også pp 160f.
- 41 Jocz pp 150f.
- 42 Jocz pp 128f.
- 43 Jocz pp 165f. Jocz taler dog også i lighed med Barth om, at Guds "ja" er stærkere end menneskets "nej", og at Guds frelsesord vil blive det sidste, Jocz p 146.
- 44 F.eks. Es. 10,20ff og hele Jeremias-bogens beskrivelse af striden mellem Jeremias og det store flertal af folket.
- 45 Jocz pp 160f.
- 46 Marquardt p 300.
- 47 Wendebourg pp 192ff.
- 48 Jocz understreger dette med samme skarphed, som han understregede folket Israels vedblivende udvælgelse: "Are we to assume ... that the election of Israel is his (the individual Jew's) guarantee for the election of Israel? This we must categorically deny ... Before his personal salvation? This we must categorically deny ... Before God the individual Jew is in exactly the same position as every other human being; he can plead no privilege and no merit, save the merit of the Son of God" (p 137).
- 49 Mens Barth og Jocz understreger, at vantroen i sidste ende er magtesløs over for nåden ("nådens triumf"), understreger Wendebourg (især pp 194ff) troens betydning for den enkeltes frelse. Jeg mener, Wendebourg har ret, når han kritiserer Barth for at reducere troens betydning og dermed overse NTs tale om, at evangeliet må modtages.
- 50 Klappert pp 47ff, især pp 51ff.
- 51 Klappert pp 14ff opstiller og gennemgår forskellige modeller for forholdet mellem kirken og Israel. For integrationsmodellen se pp 17f.
- 52 Ef. 2,11-3,13.
- 53 Klappert p 50.
- 54 Ang. dette punkt sammenlign Klappert pp 55f.
- 55 Marquardt pp 205ff jvf p 269.
- 56 Klappert pp 55,56 og 59, jvf også pp 8f. Marquardt p 207 stiller næsten samme spørgsmål: "ob es wirklich so lauten, so gesagt werden muss, wie es hier sagt" (jvf pp 268f).
- 57 Klappert p 42.
- 58 Klappert pp 47ff, Marquardt pp 127f. Samme kritik rammer tildels Prenter pp 16f.

LITTERATUR-LISTE

Barth K.	Kirchliche Dogmatik I/2 (1939) pp 77-111	35 s.
	pp 564-8	5 s.
	II/2 (1942) pp 215-336	122 s.
	III/3 (1950) pp 238-56	19 s.
	IV/3 (1959) pp 57-78	22 s.
	Jesu tale om ødelæggelsens vederstyggelighed, templets og Jerusalems undergang og menneskesønnens komme i herlighed Randers 1988	16 s.
Berkouwer G.C.	Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths Neukirchen 1957 pp 77-108	32 s.
Dekker W.L.	Getuige Israel. Dogmatische en bijbels-theologische studie over de plaats van Israel in het denken van Karl Barth Wageningen 1974 pp 166-170	5 s.
Jocz J.	A Theology of Election. Israel and the Church London 1958 pp 1-7, 62-66, 95-178	96 s.
Klappert B.	Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths München 1980	73 s.
Marquardt F.-W.	Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths München 1967	369 s.
Prenter R.	Israel i Bibelens lys København 1946	15 s.
Skydsgaard K.E.	Israel, kirken og gudsfolkets enhed pp 66-74 i: Israel og "Israel", Synspunkt 24 (Hellerup 1975)	9 s.
Søe N.H.	Karl Barths bibelopfattelse med særligt henblik på hans syn på Gammel Testamente København 1939 pp 55-76	22 s.
Wendebourg E.-W.	Die Christusgemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths Berlin 1967 pp 187-219	43 s.

Ialt 883 s.