

Jesus mellom kirke og synagoge

TORLEIF ELGVIN

I artikkelen 'Jødedommens kristne røtter' i NOTM 3-4/2011 viser Oskar Skarsaune hvordan rabbinisk jødedom i 2-6. århundre langt på vei definerer seg selv i en bevisst avgrensning både fra jødekirke og den større hedningekristne kirke.¹ Heretter bør man ikke tale om jødedommen som kristendommens mor eller dens eldre søster. De er søsken med felles familieopphav. Det kan faktisk argumenteres for at kirken krystalliseres tidligere enn rabbinisk jødedom, kfr. tittelen på Peter Schäfers ferske bok *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* (se nedenfor). Jeg vil supplere Skarsaunes diskusjon og trekke noen perspektiver videre. Oldtidens møte mellom jøder og kristne gir viktige premisser for dagens møte mellom kirke og synagoge, og spesifikt for Jesus-troende jøders identitet og praksis.

Jødiske forskere sto sentralt for gjennombruddet av det nye paradigmet: Rabbinisme og kristendom er gjensidig avhengige av hverandre, to søster-religioner som definerer sin identitet i avgrensning fra den annen. Hadde kristne forskere gått i breesen, kunne de lett ha blitt beskyldt for en triumfalistisk agenda. Viktige studier ble gjort av forskere som David Flusser, Shlomo Pines, Yehuda Liebes og Lawrence Schiffman.² Mer systematiske bidrag har kommet fra Jacob Neusner og etterhvert Israel Yuval og Daniel Boyarin, samt den kristne forskeren Peter Schäfer.³

Men Skarsaune forkorter perspektivet i forhold til den sis-

te generasjons største rabbinerforsker, Jacob Neusner. Ifølge Skarsaune mener Neusner at kristendommen ikke utgjorde noen utfordring for rabbinerne. Her kan mer sies. Neusner mener rett nok at de jødekristne var en så liten og perifer gruppe at rabbinerne kunne overse dem. Men allerede i 1986 ga Neusner ut en bok med den tydelige tittel *Judaism in the Matrix of Christianity*. I flere bøker viser han at den seirende konstantinske kristendom tvinger rabbinerne i Israels land til å redefinere sin jødiske tradisjon i kontrast til den hedningekristne kirke:⁴ Rabbinerne må kjempe for å vise at det er *de* som har den rette forståelse av messias, hvem som er det sanne Israel og hvordan Guds folks historie skal forstås. *Torah* nytolkes som åpenbaringsbegrep i kontrast til kirkens kristologi. Begrepet 'den muntlige torah' formes for å avgrense Israel fra folkeslagene som påberoper seg den jødiske bibel. På kristen side stiller Eusebius, Chrysostomus og Afrarat de samme spørsmål og lanserer sine svar, noe som tvinger rabbinerne til ny refleksjon. Rabbinsk teologi representerer ofte en polemisk, post-kristen utkrystallisering av jødisk kjernestoff. Denne 'maktkampen' i 4. og 5. århundre reflekteres i Jerusalems Talmud og bibelkommentarene Genesis Rabba og Leviticus Rabba.

Underveis har vi lært at jødedommen også i de første århundrer evt. er flerfoldig. Den er langt mer enn rabbinismen, som i århundrene etter Bar Kokhba-opprøret (132-136 evt) kjemper iherdig for å vinne hegemoniet på jødisk side. Ifølge Yuval og Schäfer pågår den polemiske dialog mellom søsterreligionene over en mye lengre periode enn Neusner regnet med, den starter rett etter tempelets fall i år 70.⁵

En lidende messias i jødisk tradisjon

Skarsaune finner i jødisk og rabbinsk teologi ingen referanse til en lidende messias ut fra Jes 53 og Salme 22 før i det sene skriftet Pesikta Rabbati (redigert i 6-7. årh). Schäfer finner i Pesikta Rabbati én jødisk røst som judaiserer kristne tanker om en preksistent og lidende messias (som ifølge Pesikta er av Efraims stamme). Ifølge Skarsaune velger rabbinerne tre strategier i sin tolkning av Jes 53: 1) Overføre lidelsen til messias' motstandere (Targum Jonatan); 2) det lidende subjekt er Israels folk; eller 3) noen utvalgte i folket.⁶

Akkurat her kommer ikke Skarsaune helt til rette med tekst-materialet. Jer 30,20-22 og Sak 13,7-10 viser at Jes 53 i sen gammeltestamentlig tid kunne gi farge til tanker om en messiasfyrste som risikerer livet for Guds ansikt (kfr. Mk 14,27; i Dan 9,25f er det antagelig en salvet prest som dør).⁷ Og i tidlig mellomtestamentlig tid finner vi i Dødehavsrullene en rekke tekster der frommes trengsler beskrives med ord fra de siste to tjenersangene, ikke minst i *Teacher Hymns*, den delen av Takkesalmene som relateres til Qumransamfunnets grunnlegger, presten som kalles *Den rette lærer*. Videre forutser en prestelig Dødehavstekst fra tidlig i 2. årh. en endetidens øversteprest som blir redskap for å fornye verden. Men han skal også erfare forfølgelse fra sitt folk.⁸

[Han vil tale] og gi d[em] sin visdom.⁹
 Han vil bære frem soning for alle i sitt slektledd,
 han vil bli sendt til alle sitt [fo]llks barn.
 Hans ord er som himmelens ord, hans lære er etter Guds vilje.
 Hans evige sol skal skinne, dens ild skal skinne i mørket og gi varme til jordens ender.
 Så skal mørket forsvinne fra jorden og tåken fra landjorden.
 De vil tale mot ham, bringe frem mange [løg]ner,
 komme med tomme anklager og snakke foraktelig om ham.
 Hans slektledd vil være ondt og fordervet,
 vold og bedrag skal råde.
 I hans dager skal folket gå seg vill og virre omkring.

I Qumransamfunnet vokser det frem en underlig tekst som kalles 'Self-Glorification Hymn.' Her synger en prestelig skikkelse som har erfart lidelse (kfr. Jes 50 og 53), han opphøyes (verbet *rum*, sml Jes 52,13) og formidler unik undervisning. Samtidig gis han av Gud en trone i himmelen fremfor englene (sml. Dan 7,13-14; Sal 45,7; 110,1-2). Er det idealet av Den rette lærer som har farget en skildring av endetidens øversteprest? Teksten finnes i to litt ulike versjoner og er gjengitt i rester av fire bokruller. Tre av dem er kopier av Takkesalmene, en sentral bønnebok i Samfunnet.

[Den høyeste har gitt meg] en mektig trone i englenes råd.
 ... Min herlighet kan ikke lignedes med noen annens,
 ingen er *oppbøyd* som meg ...
 For jeg har min bolig i det himmelske [tempel],
 ... Jeg er talt blant de gudlike engler,
 i den hellige forsamling har jeg min bolig.
 ... Hvem er blitt foraktet for min skyld?
 Hvem kan lignedes med min herlighet?
 Hvem har båret *trengsler* som jeg
 eller *lidt ondt* som jeg?
 Jeg har hørt undervisning,
 ikke kan den stå seg mot [min lære].
 Hvem kan ligne sin dom med min?
 (utdrag av teksten, 4Q491c)

Disse to tekstene taler om en messiansk prestelig skikkelse, og er farget av Jesaja 50 og 53 samt Daniel 7. De viser en større kontinuitet mellom mellomtestamentlig jødisk tradisjon og nytestamentlig kristologi enn bibelforskere gjerne har regnet med. Her er det materiale for det misjonale og dialogiske møte med det jødiske folk. Og for apologetikkens møte med påstander om at det kristne budskap først ble profilert i møte med hellenistisk kultur et godt stykke etter Jesu liv.

Går vi til rabbinske skrifter (2 – 6. årh), er messiasbildet mangfoldig. I flere apokalyptisk pregede tekster transcenderer messias jordiske dimensjoner. Han kan høre til i den åndelige virkelighet hvor vi finner Guds tronvogn og det himmelske tempel, røkelsesalteret og de rettferdiges sjeler.¹⁰

En strategi rabbinere velger er å innføre en messiasskikkelse nummer to, Messias av Efraims eller Josefs stamme. Israel Knohl har gjort flere spekulative forsøk på å tidligdatere denne tanken til pre-kristne tekster og bruke den til å forklare nytestamentlig kristologi.¹¹ Men det er nok mer rimelig å se en slik messias som en reflekterende reaksjon på den messianske opprørslederen Bar Kokhbas nederlag i 135 evt.¹² I noen rabbinske tekster og apokalypsen *Sefer Serubabel* fra 7. årh. er denne messiasskikkelsen en forløper for Messias av Davids ætt. Han dør i endetidskampen, men hans død har ikke sonende karakter (det gjelder bare når han opptrer som den éne messiasskikkelsen

i Pesikta Rabbati). Yuval foreslår at Messias sønn av Josef kan representere en jødisk internaliserende respons til de kristnes Messias. Begge har herkomst fra stammene i nord, begge er sønn av en Josef, og begge har som lagnad å dø for folket.¹³

Talmud gjengir en rekke kontrasterende utsagn om messias, ikke minst i Sanhedrin 97-98. To avsnitt skildrer en messias som er spedalsk eller full av sår (*b Sanh* 98a, 98b), som holder til i himmelen inntil han sendes til Israel. Uttrykk fra Jes 53 farger skildringene, som ikke presiserer om det er Davidssønnen eller Messias Efraims sønn det gjelder.¹⁴

Hva er messias sitt navn? Våre rabbinere sa, "Hans navn er 'den spedalske rabbi,' for det står skrevet: 'Sannelig, våre sykdommer tok han på seg, og våre smerter bar han. Vi trodde han var blitt rammet, slått av Gud og plaget'."

Går vi til middelalderen, har Risto Santala vist til en Yom Kippur-bønn i den sefardiske bønneboken som viser til en messias i fortiden, beskrevet med ord fra Jer 23,5-6 og Jes 53.¹⁵

Messias, vår rettferdighet, har veket fra oss. Vi er rystet og finner ingen som kan gjøre oss rettferdige. Våre synders åk og våre overtredelser ligger tungt på oss. Han var såret for våre overtredelser, han bar vår svikt på sine skuldre. Men det er tilgivelse for våre synder, ved hans sår har vi fått legedom, det er tid for å skape en ny skapelse for evig. Send ham tilbake fra Seir (=Roma), så vi for annen gang kan høre ham i Libanon (=tempelet).

Både i mellomtestamentlig tid og hele det første årtusen tolkes Jes 53 individuelt – teksten handler om en eller flere rettferdige i Israels folk som lider (dét bør være et memento for nyere bibelforskning som i stadig større grad havner på en kollektiv tolkning av Jes 53). Slik tenker også bibelutleggerne Ibn Ezra (d. 1164) og David Kimhi (d. 1235), som relaterer Jes 53 til Messias av Efraims stamme. Kabbalas hovedverk, Zohar, taler om messias' nærvær i paradiset fra opphavs tid, og lar messias være den som bærer Israels smerte og sykdom.¹⁶

Først i sen middelalder fører det kristne presset i Europa til

at jødiske bibeltolkere fra Rashi av (d. 1105) begynner å tolke Jes 53 om det jødiske folk som lider for verden. Dette blir den dominerende jødiske tolkning i det 2. årtusen. Men bønnen om messias som har lidt for sitt folk blir værende i den sefardiske Yom Kippur-liturgien.

Fra 1951 til sin død i 1994 var Menahem Schneerson leder for Chabad-Lubavitch, den største og mest dynamiske bevegelsen blant hasidiske jøder. Som *rebbe* i Chabad hadde han en unik åndelig posisjon som formidler av Guds nærvær og ledelse. Da Schneerson ble syk og døde, ble Jes 53 hentet frem av hans tilhengere som tolkningsnøkkel til denne 'kong Messias,' hvis gjenkomst de fortsatt venter på.¹⁷

Selv om ideen om en lidende messias er perifer for jøder flest, har den fortsatt hjemstavn i jødisk tradisjon, og kan hentes frem i det dialogiske og misjonale møte med Israels folk.

Johannes åpenbaring 11–13 og jødiske røtter

Tre kapitler i Johannes åpenbaring er et godt eksempel på at vi trenger både det gamle paradigmet (tidlig jødedom som kristendommens mor eller eldre søster) og det nye (kirken og synagogen som søsken med felles opphav): Det nye testamente og tidlig kristen tradisjon øser av en bredere jødisk arv. Samtidig har tidlige kristne tekster også gitt gjenklang på jødisk side.

I Åp 11 skildres to profetiske vitner sendt av Gud, som blir drept av Dyret og deretter oppreist til liv etter tre og en halv dag og tatt opp til himmelen. I kap 12 møter vi kvinnen (Israels folk) som føder messiasbarnet,¹⁸ som blir rykket opp til Guds trone for ikke å slukes av dragen, og deretter Mikael og hans engler som går til krig mot dragen og hans engler. I kap 13 skildres igjen Dyret som fører krig mot de hellige.

De jødiske forskerne David Flusser og Cana Werman har sannsynliggjort at Åp 11–13 bygger på og nytolker Oracle of Hystaspes, en anti-romersk apokalyptisk tekst fra 1. årh.¹⁹ *Hystaspes* er kjent fra den kristne skribenten Lactantius i 3. årh., men det er ikke alltid lett å vite hvor *Hystaspes* slutter og Lactantius begynner. Her er det en profet som blir sendt fra Gud for å formane folket til omvendelse. Han blir drept av antikrist og så kalt tilbake til himmelen på den tredje dag. En tredje slektning er *Elia-apokalypsen*, en egyptisk kristen tekst fra 2-3. årh. som

bygger på en eldre jødisk kjerne. Her er det *tre* vitner, jomfruen Tabita, Elia og Enok, som taler mot antikrist. Alle tre blir drept og så oppreist av Gud.

De siste årene er en Dødehavstekst fra Østjordanlandet blitt kjent. I Gabriels åpenbaring, en tekst fra 1. årh. fvt. skrevet på stein, er det engelen Gabriel som taler: Han lytter til en dialog mellom Gud og den Davidiske messias, lover et tegn om forløsning for det truede Jerusalem på den tredje dag, og beretter om tre utsendinger fra Gud som kalles hyrder og profeter. Deres oppdrag er å finne ut om det enda er mange nok fromme igjen i Jerusalem, og deretter kalles de tilbake til Gud. Mikael og Gabriel leder enlehærene som kjemper mot Sions fiender.²⁰

Jeg har foreslått at Gabriel-teksten reflekterer jødisk tradisjon om messias, gudsfolkets trengsler og sendebud fra Gud, som senere nytolkes i *Hystaspes*, Joh. åp. og Elia-apokalypsen. Gabriel-teksten taler om *tre* sendebud (profeter/hyrder/hellige) fra Gud som sjekker tilstanden i Guds folk og så kalles tilbake. Hos *Hystaspes/Lactantius* er det *en* profet som drepes og kalles tilbake til himmelen (men Lactantius kan ha retusjert antallet i sin *Vorlage* fordi han regnet med ett sendebud, døperen Johannes). I Joh. åp. er det *to* sendebud (vitner/profeter) som drepes, oppreises og tas opp til himmelen. Og i *Elia-apokalypsen* er det *tre* vitner som drepes og oppreises.

Werman skiller lag med sin forgjenger Flusser når hun hevder at Johannes på Patmos også har hentet ideen om messiasbarnet som fødes og er i fare fra *Hystaspes*. Hvis en jødekristen som Johannes var den første som (etter gammeltestamentlig tid) skrev om messias' fødsel, er det påfallende at messiasbarnet opprykkes til himmelen rett etter at han ble født. Her er det mer sannsynlig at Johannes gjenbraker et tema han fant hos *Hystaspes*.

En viktig tekst fra Qumransamfunnet, *Menighetens Regel*, bruker uttrykket 'når Gud lar messias bli født iblant dem' (eller 'unnfanger messias,' hif 'il av *jalad*) om den Davidiske messias' fremtreden (1QSa II 11-12, sml Sal 2,7). Profetordene om fødselen av en Davidisk prins, Jes 9,6-7; Mika 5,2 "inntil hun som skal føde, har født," og Jes 7,14 (MT og LXX) får en tydelig jødisk virkningshistorie langt utover Lukas, Matteus og Johannes åpenbaring.

Også i to rabbiniske kilder (Jerusalems Talmud, Berakhot

2,4/12-14; Midrash Rabba til Klagesangene 1,16 § 51) samt *Sefer Serubabel* finner vi tradisjonen om messiasbarnet som er truet og tas opp til himmelen. Schäfer har analysert denne tradisjonen og konkluderer med at den representerer jødisk reaksjon på nytestamentlig og kirkelig tradisjon.²¹ Wermans argumentasjon talar for at både Joh. Åp. og disse tre jødiske kildene bygger på en før-kristen tradisjon om messiasbarnet som skal fødes, er i fare, og som Gud derfor tar opp til himmelen inntil den tid han igjen kan åpenbares på jorden. Men Schäfer har antagelig rett i at den talmudiske versjonen også bør forstås som polemisk respons til NT-tradisjonen om Jesu fødsel. Dialogen om messiasbarnets fødsel går altså frem og tilbake mellom jødiske og kristne kilder i de første syv århundrer.

Kan vi kristianisere en mot-kristen påskeliturgi?

Fra 1970-tallet har Jesus-troende jøder utgitt liturgier for sine pesach-måltider, der den rabbinske pesachliturgi er lett adaptert. Man ville plante Jesus tilbake i jødisk jord. Fra sin tid som pastor i Haifa tok Ole Chr. Kvarme til orde for en tydeligere teologisk transformasjon i slike liturgier. Etter mønster fra ham har mange av oss laget våre egne jødisk-kristne påskeliturgier, som vi har tatt med inn i norske grupper og menigheter.²²

Forutsetningen var hele tiden det vi lærte i *En bok om Nya Testamentet* på 70-tallet: Jesus tok utgangspunkt i en tidlig versjon av den jødiske seder-liturgi.²³ Men nå har Israel Yuval sannsynliggjort at Jesus var den første som kom med et tyde-ord til påskemåltidets usyrede brød. På nytestamentlig tid finner vi et påskemåltid med lam, usyret brød og bitre urter, men liturgien rommet neppe mer enn *Hallel*, Salme 113-118. Først etter år 70, med en påskefeiring uten et tempel, begynner en gradvis liturgisk vekst mot påskehaggadaen. Liturgiens form blir langt på vei fremprovosert av kirkens tolkning av Jesus som påskens sentrum, med Paulus, Markus og Melito av Sardes' påskepreken fra 170-tallet som viktige røster.²⁴ Den liturgien mange av oss har 'kristianisert' er altså en rabbinsk polemisk versjon fra 2-4. århundre, rettet både mot kirken alment og mot de jødekristerne spesielt ("den gudløse sønn som setter seg utenfor fellesskapet"): "Thus, the Passover Haggadah should be read as a Jewish 'countergospel'-story against story, Haggadah against Haggada" (med 'kristen haggada' tenker han på Markus og Melito).²⁵

Kvarmes liturgi er mer gjennomtenkt enn det jeg har møtt i messiansk-jødiske menigheter og familier i Israel - gjerne en forkortet utgave av den rabbiniske liturgien med en påhengt nattverdfeiring til slutt. Kvarmes innledning til påskeliturgien er typisk for for forskningssituasjonen i forrige generasjon, men deler av den er neppe historisk holdbar i dag: "Feiringen bygger på den gamle bibelsk-jødiske tradisjon"; "Som i det jødiske påskemåltid på Jesu tid så vel som i dag, er måltidet strukturert ved hjelp av de *fire beger* som drikkes."²⁶ Kvarme kombinerer elementer fra Melitos påskepreken fra rundt år 170 og en rabbinisk liturgi som profilerer seg *imot Melito*: "Dette er trengselens brød som Israels folk spiste i Egypt og som vår Herre Jesus Kristus spiste den kvelden han ble forrådt." Ifølge Yuval representerer ordene "dette er trengselens brød" en rabbinisk motversjon fra 2-3. århundre mot den kristne liturgi "Ta dette og et det! Dette er mitt legeme."²⁷

Går vi til to messiansk-jødiske liturgier (se note 23), bevarer *Messianic Assembly* i sin helhet ordet om "den gudløse sønn som setter seg utenfor fellesskapet og svikter i det sentrale," opprinnelig et anatema mot de jødekrstne, mens Lipton modererer det. Begge bruker bønne *Dayyenu*, et refreng om alt Israel kan takke Gud for. Ifølge Yuval er denne bønne en respons på kritikken mot Israels utakknemlighet hos Melito og i langfredagsliturgi *Improperia*. Men begge disse messianske liturgiene legger til et siste ledd i *Dayyenu*, om Guds soningsgjerning gjennom Jesus. *Messianic Assembly* åpner sin liturgi med synagogens klassiske lovprisning av Gud "som har helliget oss ved sine bud," en lovprisning som neppe kan samstemmes med NT's vitnesbyrd. Lipton nytolker, "Blessed be the Lord who cleanses and sanctifies us through the life, teaching and sacrifice of our Lord Jesus the Messiah".²⁸ Begge liturgier bevarer ordet fra påskehaggadaen og bibelkommentaren *Mekilta*²⁹ om det frelsende subjekt i Egypt, "Det er *Jeg* som går gjennom Egypt; hverken engel, seraf eller budbærer, Jeg er Han og ingen annen!" Yuval er ikke i tvil om at denne nedtoningen av straffeengelen og Mose rolle i 2 Mosebok er en direkte respons på kristne som så disse som forbilder for Jesus.

Bli slike kristne påskeliturgier en emmen lapskaus eller en meny som bevisst kombinerer retter med kontrasterende smak? Er det kontekstualisering eller problematisk synkretisme Kvar-

me og flere av oss har bedrevet? Kan vi fortsatt gjennomføre jødisk-kristne påskemåltider med en mot-kristen versjon som utgangspunkt og litterær kjerne?³⁰ Her trengs det historisk og teologisk refleksjon som bør føre til liturgisk revisjon. Men det bør være mulig å føre den jødisk-kristne samtale videre, også ved å bruke motpartens polemiske innspill. De jødiske forskerne Daniel Boyarin og Israel Yuval hevder at oldtidens samtale og polemikk mellom jøder og kristne bølger frem og tilbake i flere hundre år. Og hele tiden lærer man av hverandre og internaliserer kjernepunkter hos den annen.

Mer problematisk blir synspunktet til en messiansk-jødisk leder i Jerusalem, som sier nei til enhver messiansk eller kristen 'tukling' med den jødiske pesach-liturgi. Seth ben Hayyim vil bruke den jødiske versjonen uendret i sin egen messianske kontekst.³¹ Den messianske bevegelse på verdensbasis trenger teologisk skjerpning gjennom en faglig og historisk oppdatering om jødedommens og kristendommens felles røtter og dialogiske relasjon i de første århundrer. Vi trenger en fortsatt missiologisk debatt om kontekstualisering både blant 'messianske muslimer' (Moslem followers of Jesus) og messianske jøder.³²

Det nye paradigmet og dialog i dag

Fra jødisk side kan det være nærliggende å oppfatte det nye paradigmet som nok et eksempel på triumfalistisk kristendom. Senhøsten 2006 ga Norsk Teologisk Samtaleforum, en gruppe under Norges Kristne Råd, ut *Israel og Palestina – en økumenisk utfordring*. Her sier man bl.a. (punkt 24):

I løpet av de neste 400 år (fra 135 e.Kr., min merknad) ble jødisk tro redefinert som rabbinisk jødedom, synagogens jødedom. Både jødedommen og kristendommen formet i disse århundrene sin egen identitet i dialog og avgrensning vis-à-vis hverandre.

Da noen av oss som hadde laget dokumentet møtte representanter for Det Mosaiske Trossamfund i Oslo til samtale tidlig i 2007, reagerte de kraftig på slik 'triumfalistisk språkbruk' som gjorde synagogen til en post-kristen institusjon. Da jeg repliserte at dette har vi lært av den jødiske lærde Jacob Neusner,

var hans navn og forskning helt ukjent for våre norske jødiske samtalepartnere.

Vi bør ikke regne med at rabbinere eller jøder flest kjenner det nye paradigmet, men ydmykt bruke det som en ressurs i samtale og dialog med jødiske frender. Vi må understreke at kirken og synagogen er søstre. Vi er begge runnet av isrealittisk rot og er døtre av den flerfoldige jødiske tradisjon fra vår tidsregnings begynnelse. Som søster av synagogen er kirken forpliktet til å stå opp for det jødiske folk i møte med antisemittisme, og kritisk se etter anti-jødiske spor i sin forkynnelse og undervisning.

Noter

- 1 O. Skarsaune, "Jødedommens kristne røtter" – Ser vi konturene av et nytt paradigme?" NOTM 3-4/2011, 266-287. Pave Johannes Paul II brukte uttrykket 'vår eldre bror' under sitt besøk i synagogen i Roma i 1986. Sammenlign tittelen i Skarsaunes egen publikasjon *Vår eldre bror: Fragmenter av jødedom og jødisk liv i Norge* (O. Skarsaune, I.M. Gaarder, red.; Oslo: Credo, 1994).
- 2 S. Pines, "From Darkness into Great Light," *Immanuel* 4 (1974), 47-51; L.H. Schiffman, "At the Crossroads: Tannaitic Perspectives on the Jewish-Christian Schism," *Jewish and Christian Self-Definition. Vol. 2. Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (E.P. Sanders et al., eds.; Philadelphia: Fortress, 1981), 115-56, 338-352; Y. Liebes, "Who Makes the Horn of Jesus to Flourish," *Immanuel* 21 (1987), 55-67; D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes, 1988); *Judaism of the Second Temple Period. Vol. 1: Qumran and Apocalypticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).
- 3 I. Yuval, "Easter and Passover as early Jewish-Christian dialogue," *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* (P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman, red.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999, 98-126; *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 2006); P. Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010); utvidet og oppdatert i *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other* (Princeton: Princeton University Press, 2012); D. Boyarin, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford: University of Stanford University Press, 1999); *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004); "Two Powers in Heaven; or, the Making of a Heresy," *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel* (JSJSup 83; H. Najman, J.H. Newman, eds.; Leiden: Brill, 2004), 331-370.

- ⁴ J. Neusner, *Judaism in the Matrix of Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1986; 2nd ed., Atlanta: Scholars Press, 1991). Neusner oppsummerer sin tese i 2nd ed., ix-xx. Se også *Torah. From Scroll to Symbol in Formative Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985); *Judaism and Christianity in the Age of Constantine* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
- ⁵ Påfallende nok er det ingen referanser til Neusner i Yuvals *Two Nations in Your Womb* eller Schäfers *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*. Og bibliografien i Schäfers *Jesus im Talmud* tar bare med noen innføringsverk av Neusner, ikke de som viser rabbinismens respons på kirkens fremvekst.
- ⁶ Skarsaune, 276-277, 286 note 31. Jostein Ådna har argumentert for at Targum Jonatans dramatiske gjendiktning av Jes 52,13-53,12 reflekterer 'selotisk' forventning i perioden 70-130: "Herrens tjener i Jesaja 53 skildret som triumferende Messias. Profettargumens gjengivelse og tolkning av Jes 52,13-53,12," TTK 63 (1992), 81-94. Men denne targum-tolkningen står uten paralleller i rabbinisk litteratur.
- ⁷ H. Gese, "Der Messias," *Zur Biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (München: Kaiser 1977), 128-51, engelsk utgave, *Essays on Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1983), 141-66. Til dette og det følgende, se T. Elgvin, "The Individual Interpretation of the Servant Songs," *Mishkan* 43 (3/2005), 25-33.
- ⁸ 4Q541 frg. 9. Teksten presenterer seg som Levis testamente til sine etterfølgere, med forutsigelser om fremtid og endetid. Se T. Elgvin, red., *Dødebavsrullene* (Oslo: Bokklubbene, 2004), 125-143 (Teacher Hymns), 297.
- ⁹ Hakeparentes viser til bokstaver eller ord som mangler i opphavsteksten og som er rekonstruert.
- ¹⁰ M. Idel, *Messianic Mystics* (New Haven: Yale University Press, 1998), 42-7.
- ¹¹ I. Knohl, *The Messiah before Jesus: The Suffering Servant of the Dead Sea Scrolls* (Berkeley: University of California Press, 2000); "The Apocalyptic and Messianic Dimensions of the Gabriel Revelation in Their Historical Context," *Hazon Gabriel. New Readings of the Gabriel Revelation*. (M. Henze, ed.; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 39-59.
- ¹² J. Heinemann, "The Messiah of Ephraim and the Premature Exodus of the Tribe of Ephraim," HTR 68 (1975), 1-15; Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, 133-178.
- ¹³ Yuval, *Two Nations in Your Womb*, 33-38.
- ¹⁴ Min norske gjengivelse av disse tekstene finnes i *Jødiske skrifter* (B. Groth, red.; Oslo: Bokklubbene, 2002), 66-67.
- ¹⁵ R. Santala, *Kristus i Det gamle testamente i lys av rabbinisk litteratur* (Oslo: Luther, 1974), 127-139; "The Despised Messiah and His Despised People," *Mishkan* 43 (3/2005), 16-24. Bønnen tillegges synagogeliturgiens fremste poet, Eleazar Kallir, som skriver i Palestina i 6. årh. Santala drar frem flere tekster, bl.a. fra Zohar, som ikke drøftes av Yuval og Schäfer.
- ¹⁶ Santala, "The Despised Messiah," 19-23.
- ¹⁷ K. Kjær-Hansen (red.), *Når Messias dør* (Christiansfeld: Savanne, 1994); J.

- Marcus, "The Once and Future Messiah in Early Christianity and Chabad," NTS 47 (2001), 381-401.
- ¹⁸ Om forståelsen av kap. 11, se D. Nässelqvist, "En kvinne klædd i solen: En tolkning av kvinnen i Uppenbarelseboken 12," *Svensk Exegetisk Årsbok* 74 (2009), 103-126.
- ¹⁹ D. Flusser. "Hystaspes and John of Patmos," *Judaism and the Origins of Christianity*, 390-453; C. Werman, "A Messiah in Heaven," *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* (STDJ 84; R.A. Clements, D.R. Schwartz, ed.; Leiden: Brill, 2009), 281-99. Flussers tese ble akseptert i D. Aune, *Revelation 6-16* (Dallas: Word, 1998), 588-93, 726-8, 771.
- ²⁰ For en innføring i Gabriels-teksten, se M. Henze (ed.), Hazon Gabriel (se note 12); T. Elgvin "Notes on the Gabriel Inscription," *Semitica* 54 (2012), 221-232. For en norsk oversettelse med litteratur og noter, se www.torleif-elgvin.no.
- ²¹ Schäfer, *Die Geburt des Judentums*, 1-31, sml. Yuval, *Two Nations in Your Womb*, 83-84.
- ²² I Israel kom en slik liturgi for første gang på trykk på 1970-tallet. Dengang var dét et radikalt kontekstuellet skritt blant evangelikalt pregede messianske jøder: *Messianic Assembly of Israel. The Passover Haggadah to the Glory of our Lord Yeshua haMashiach* (Jerusalem: Keren Ahvah Meshihit, 2nd ed. 1978). Sml. *Passover Haggadah. A Messianic Celebration arranged by Eric-Peter Lipson* (San Francisco: JFJ Publishing, 1986). For norske eksempler, se O.C.M. Kvarme, *Åtte dager i Jerusalem. En bok om Jesu påske, om jødisk og kristen påskefeiring* (Oslo: Verbum, 1996), 210-244; *Påskeglede. Lesestykker for familien* (J. Ekenes Asp, A.K. Aasmundtveit, red.; Oslo: Verbum, 2003), 74-90; <http://www.israelsmisjonen.no/ressurser/materiell/menighet/paskemaltid>.
- ²³ E. Quarnström, "Nyttestamentlig tidshistoria," B. Gerhardsson (red.), *En bok om Nya Testamentet* (Lund: Gleerups, 1969), 137-254, s. 223-226.
- ²⁴ Yuval, "Easter and Passover," 105-6; *Two Nations in Your Womb*, 56-91: "the contents of the Passover Haggadah—as well as the very obligation to tell the story of the Exodus—are not merely an outcome of coping with the vacuum left by the Destruction of the Temple and the resultant cessation of the Paschal sacrifice, but are also a response to the challenge posed by the Christian interpretation of the holiday. Several of the earliest components of the Haggadah reflect a conscious struggle to emphasize the validity of the Jewish interpretation of the festival alongside a covert rejection of an alternative Christian interpretation, which developed at the same time and against a similar background" (s. 61). Melitos påskepreken er utgitt på norsk av O. Skarsaune, *Om påsken: Den eldste kristne påskepreken* (Oslo: Luther, 1997).
- ²⁵ Yuval, *Two Nations in Your Womb*, 89.
- ²⁶ Kvarme, *Åtte dager i Jerusalem*, 210, 212.
- ²⁷ Kvarme, *Åtte dager i Jerusalem*, 216.
- ²⁸ Lipton, *Passover Haggadah*, 25, 39-42; *Messianic Assembly* 6-7, 24, 30-31, 34-35; Yuval, "Easter and Passover," 104-5, 109-10.

- ²⁹ *Mekilta de Rabbi Yishmael*, en kommentar til 2 Mosebok fra 3. årh. og en viktig kilde til påskehaggadaen, har en rekke polemiske trekk: Israels gudfryktighet og blodet fra bindingen av Isak er grunn til Guds frelsende inngrep, Mose rolle nedtones: ”*Jeg vil slå alle førstefødte i landet* (12,12): Det gjør han selv; ikke, som man kunne tro, ved en engel eller mellommann, for det står skrevet, HERREN *slo alle førstefødte i Egypt* (12,29)”; ”*Når jeg ser blodet* (12,13): Jeg ser blodet fra bindingen av Isak”; ”*Og når han ser blodet* (12,23): Han vil åpenbare seg og beskytte dem som belønning for at de fulgte budene”; ”*Når sønnen din spør deg hva dette betyr* (13,14): Det er fire slags sønner ... den gudløse sier ’Hva betyr dette for dere?’ - Ved å si det trekker han seg ut av fellesskapet, og du skal utelukke ham fra fellesskapet.”
- ³⁰ Et analogt eksempel er debatten om Nordahl Griegs ’Til ungdommen’ kunne tas inn i en kirkelig salmebok, og dermed gjenbrukes i en annen ideologisk sammenheng enn forfatteren hadde intendert.
- ³¹ Intervju, referert i K. Aasen, *Påskemåltid og nattverd*. Spesialavhandling Menighetsfakultetet 2009, 42-3. Blant messianske jøder i Israel står Ben Hayyim forholdsvis alene med dette synet.
- ³² Kfr. T. Elgvin, ”Muslimske Jesusdisipler som missiologisk utfordring,” NOTM 3-4/2010, 115-31; R. Harvey, *Mapping Messianic Jewish Theology: A Constructive Approach* (Carlisle: Paternoster, 2009). Under verdenskonferansen for *Lausanne Consultation on Jewish Evangelism* i 2011 var det for første gang i gruppens tredde års virke et seminar for deltagere involvert i akademisk arbeid, et positivt tegn for veien videre.

Torleif Elgvin, f.1950. Cand.theol. MF 1977. Ph.D. Hebrew University of Jerusalem 1998. Rektor Caspari Center, Jerusalem 1986-1993. Førsteamanuensis Høgskolen i Staffeldstgate fra 2004.

SUMMARY

Jesus Between Church and Synagogue.

This paper responds to Oskar Skarsaune's article, "The Christian Roots of Judaism' – Do We See the Contours of a New Paradigm," NOTM 65 (2011). Early Judaism did not suppress the idea of a suffering messiah, which is found in messianic and eschatological contexts in intertestamental, rabbinic and medieval texts. The servant songs of Isaiah 50 and 53 are consistently interpreted on one or more individuals, at times on a messiah, in Jewish tradition up to the 12th century. This interpretative tradition continues in Jewish mystical tradition until today.

In the early centuries Jewish and Christian traditions are in constant dialogue, both receptive and polemic. The paper exemplifies this textual dialogue with regard to texts on the birth of the endangered messianic child and divine envoys sent to encounter the antichrist and the evil forces in the end-time.

The paper includes critical discussion on contextualized use of rabbinic liturgies in Christian and Messianic-Jewish contexts, in particular the use of Christianized passover liturgies. Finally, it reflects on use of the new paradigm about the beginnings of church and synagogue ('sisters with a common ancestry' rather than 'daughter and mother') in modern dialogue and missionary encounter.