

# ”Jødedommens kristne røtter” – Ser vi konturene av et nytt paradigme?

OSKAR SKARSAUNE

Helt siden felles studentår ved MF fra 1965 har Arild Romarheim vært en av mine mest stimulerende samtalepartnere, og er det stadig. Det er derfor en stor glede å kunne ære ham på denne måten ved å rapportere om noe av det siste jeg for min del har lært på det interreligiøse feltet, der Arild har arbeidet mer enn de fleste.

## **Det tradisjonelle paradigmet i gammel og ny utgave**

Den gang jeg studerte teologi, ble vi opplært til å betrakte kristendommen som jødedommens datter-religion. Når kristne forskere – særlig protestantiske – presenterte dette bildet, var det ofte farget av tanken om at den jødedommen som ”fødte” kristendommen, var en ”mor” av uvanlig høy alder, sterkt preget av ulike former for ”forfall” og uheldige utviklingstrekk. Man så ofte for seg at denne uheldige utviklingen tok til kort tid etter hjemkomsten fra det babylonske eksil, og at den særlig skjøt fart i den hellenistiske perioden fra slutten av 300-tallet og fram mot Jesu tid. ”Spätjudentum” ble denne periodens religion kalt,

og det var ingen hedersbetegnelse. Både Jesus og Paulus ble i dette paradigmet portrettert som entydig negative til sin egen tids jødedom. Den ble først og fremst representert av fariseerne, forløperne til den senere rabbinske jødedommen. Konflikten mellom Jesus og fariseerne ble dermed oppfattet som begynnelsen på den stående konflikt mellom "kristendommen" og "jødedommen".

På begynnelsen av 80-tallet møtte jeg hos flere forskere en modifisering av dette paradigmet, og tilegnet meg den nye utgaven med større entusiasme enn den gamle. Nå ble bildet tegnet slik: Jødedommen i Det annet tempels tid var en sammensatt og mangfoldig størrelse. Ikke bare omfattet den de tre (eller fire) partiene Josefus omtaler, men i tillegg også grupperinger vi nå bare kan ane bak en del av den jødiske litteraturen som ikke lett lar seg plassere innenfor noen av Josefus' partier. Ut av dette mangfoldet utkrystalliserte det seg to "datterreligioner" (av det annet tempels mangfoldige jødedom) etter den store katastrofen år 70 e. Kr. Den ene datteren var den rabbinske jødedommen. I det nye paradigmet la man stor vekt på at den rabbinske jødedommen ikke befant seg i en så umiddelbar og direkte kontinuitet med den fariseiske gruppen før år 70 som det tradisjonelle paradigmet innebar. Sagt på en annen måte: Rabbinsk jødedom var i mangt en nyskaping, sterkt bestemt av den dramatiske endringen som skjedde med templets opphør.

Den andre datterreligionen var Jesus-bevegelsen, eller "kristendommen" i mer tradisjonell språkbruk. Rabbinernes jødedom og Jesus-disiplenes kristendom "fødes" altså nokså samtidig, og er søsken snarere enn mor og datter. Kristendommen er ikke en avlegger eller avgrening av rabbinsk jødedom, men begge er ulike videreføringar av ulike elementer innenfor jødedommen før år 70.

Men på ett punkt hadde det gamle paradigmet fremdeles gyldighet. Alle forskere – blant dem også jeg – antok at når det ble snakk om "påvirkning" eller "røtter", var det alltid snakk om en påvirkning *fra* jødisk (rabbinsk) *til* kristent, og det var alltid snakk om kristendommens jødiske røtter, aldri omvendt.<sup>1</sup> Fra et rent kronologisk synspunkt kan dette sies å være påfallende. Det var jo ingen grunn til å anta at kristendommen ikke kunne

være en viktig sparring-partner for den rabbiniske jødedommen, især når man tenker på at rabbinismens formative periode er de første tiårene etter templets fall år 70, mens kristendommens formative periode begynner 40 år tidligere.

Det som likevel fikk de fleste av oss til å føle en instinktiv motvilje mot tanken på et kristent opphav til rabbiniske ideer, eller at rabbiniske tekster kunne inneholde reaksjon på og polemikk mot kristne ideer, var den gamle forestillingen om kristendommen som en avlegger, en *avgreining* fra jødedommens stamme.

At den rabbiniske jødedommen var en stor utfordring for samtidens kristne teologer, har vært ansett som selvsagt av de fleste forskerne. Men hvor stor utfordring representerte egentlig den tidlige kristendommen for rabbinerne? Jødiske forskere sa jevnt over: ingen eller i høyden en ubetydelig utfordring. Jacob Neusner sa: Ingen utfordring i det hele tatt. Ifølge Neusner var dette for øvrig gjensidig mellom rabbinere og kristne teologer. Når man prøver å se for seg de tidlige kristne og deres samtidige rabbiniske "kolleger", sier Neusner, er det "forskjellige mennesker som snakker om forskjellige ting til forskjellige mennesker" man ser.<sup>2</sup> Derfor var betingelsene for en reell dialog overhodet ikke tilstede; partene var ikke en gang i nærheten av virkelig å forstå hverandre. Det var først da Romerriket ble kristent – med negative følger for jødene – at en viss jødisk apologetikk overfor den nå så mektige kristendommen ble nødvendig.<sup>3</sup> Men heller ikke da resulterte det i en ekte dialog. På det teologiske plan har vi å gjøre med to fundamentalt forskjellige tolkninger av jødernes hellige skrifter, og om den rabbiniske tolkningsstrategien sier Neusner: For det første ville den rabbiniske tolkningen "presentere en [i seg selv] komplett redegjørelse for hva Skriften hadde betydd og alltid måtte bety, slik Israel leste den. For det andre ville den [rabbiniske tolkningen] gjøre dette på en slik måte at den andre partens tolkninger ikke ble aktet verdige noe eksplisitt svar overhodet."<sup>4</sup>

Like tydelig uttalte en ledende autoritet som Raphael Jehuda Zwi Werblowsky seg om saken i 1977. Forholdet mellom jødedom og kristendom var helt fra begynnelsen asymmetrisk, sa han. Kristendommen har jødiske røtter og kan ikke forstå seg selv uten konstant å referere til den jødiske bakgrunnen. Men

jødedommen har ikke kristne røtter og kan utmerket godt forstås uten noen referanse til kristendommen. Han sammenlignet jødedommens forhold til kristendommen med hinduismens forhold til buddhismen. Buddhisten kan ikke forstå sin egen religion uten å kjenne dens hinduistiske røtter, men hinduen forstår sin religion utmerket uten noen referanse til buddhismen.<sup>5</sup> I 1986 siterte jeg Zwi Werblowsky på dette punkt med tilslutning.<sup>6</sup> Det kan jeg ikke gjøre lenger.

### Det nye paradigmet

[A] basic assumption of this book [is this]: that whenever we find a similarity between Judaism and Christianity, and we do not have grounds to suggest a shared heritage, we may assume that it is indicative of the influence of the Christian milieu on the Jews, and not vice versa, unless it may be proved that the Jewish sources are more ancient... [The] Christian influence on Jewry did not first emerge in the Middle Ages. ... [T]he Jews of Christian Europe ... inherited a religion whose historical formation had already taken shape through the rejection of the alternative offered by Christianity to the crisis of the Destruction of the Second Temple. The confrontation with Christianity lies at the very heart of Midrashic and Talmudic Judaism, which deal intensively with a renewed self-definition of who is a Jew and what is Judaism. ... On the basis of this assumption, we should rely on the classical work of Hermann Strack and P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* .., but in a form diametrically opposed to theirs. The many parallels between the Talmud and the New Testament are not necessarily a result of the influence of the cultural world represented by the Talmud on the New Testament, but rather the opposite.<sup>7</sup>

Ifølge denne forfatteren er det så langt fra at rabbinisk jødedom godt lar seg forstå uten noen referanse til kristendommen. Det er tvert om slik at en stillingtagen til og et oppgjør med kristendommen er dypt innvevd i selve renningen av rabbinisk jødedom, helt fra de første tiår etter år 70, og siden helt opp i middelalderen – og forbi. Men i motsetning til de kristne tek-

stene, der oppgjøret med rabbinsk jødedom står å lese eksplisitt, må man finlese de rabbinske tekstene for å få øye på det. Men har man først gjort det, og oppdaget oppgjøret på ett sted, ser man raskt flere. Man har fått noen nye briller på, som lar de rabbinske tekstene fremtre med helt nye undertekster – kristne sådanne.

Sitatet ovenfor, av Israel Yuval, stammer fra en bok utgitt i 2006. Han lanserte imidlertid synspunktet allerede i en artikkel publisert i 1995 (på hebraisk, senere i engelsk versjon i 1999<sup>8</sup>). Han, og Peter Schäfer, som jeg kommer tilbake til, er de to forskerne som på bredest front har lansert det nye paradigmet. Men de er ikke de første som har vært inne på den tanken at rabbinske forestillinger kan ha kristen bakgrunn.

Allerede i siste halvdel av 1800-tallet var det forskere som syslet med tanken om at visse rabbinske tekster kunne være mer eller mindre kamuflert *polemikk* mot kristne forestillinger. Den jødiske forskeren Abraham Geiger gikk lenger, og hevdet at det rabbinske bildet av Isak som et universelt gyldig sonoffer for synd, stammet fra kristendommen – her var det altså tale om *adopsjon* av kristne tanker på jødisk side.<sup>9</sup> Men synspunktet vant liten tilslutning,<sup>10</sup> og i 1900-tallets første halvdel ble den rådende oppfatning den som jeg har redegjort for ovenfor, og som jeg har kalt det gamle paradigmet. Så langt jeg har oversikt, varte det helt til 1964 før en jødisk forsker våget seg fram på med det synspunkt at en rabbinsk (tannaitisk) midrasj var en punkt-for-punkt imøtegåelse av Barnabas-brevets argumenter for at kirken, ikke jødene, er Guds utvalgte folk.<sup>11</sup> Det var under mine Justin-studier på 70-tallet jeg kom over denne artikkelen. Jeg fant analysen spennende, men på noen punkter virket den litt forsert, og siden jeg ikke så noen som senere refererte til den, nøyde jeg meg med å slutte meg til hovedsynspunktet: Den rabbinske midrasjen ble forståelig som et motsvar til for eksempel Paulus' lære om de troende hedningenes utvelgelse i Abraham, troens far.<sup>12</sup>

I David Daubes originale og spennende forfatterskap møter man noen steder tanken om at også rabbinske *theologoumena* kunne være "svar" på kristne utfordringer.<sup>13</sup> Særlig kjent i denne sammenheng er en forelesning han holdt i 1966, i krypten i St. Paul's Cathedral.<sup>14</sup> Her overveier han om navnet på det

midterste brødet (av i alt tre) i det jødiske påskemåltidet, den såkalte afikoman, kan ha så vel sitt navn som sin betydning fra greskspråklige sekteriske jødiske grupper. *Afikoman* kan være en transkribering av det greske *epikomenos*, "han som kommer", og i så fall en Messias-betegnelse. Det midterste brødet deles tidlig i måltidet i to stykker, det største stykket gjemmes bort, og spises først ved måltidets slutt. Dette, sa Daube, kunne være symbolsk ment – det hentyder til at Messias først lider og blir skjult, for så å åpnebastes ved tidens slutt. Daube nevner muligheten for at den sekteriske gruppen simpelt hen kunne være Jesu disippelskare, og at den nye tolkningen av påskebrødet kunne gå tilbake til Jesus selv, men trekker dette forslaget med en kryptisk henvisning til at tiden neppe er moden for et slikt syndpunkt. Derimot er han krystallklar på et annet punkt: Når påkehaggada'en er helt taus om Moses og andre formidlende størrelser i påskedramaet, er det utvilsomt tale om anti-kristen avgrensning – denne tausheten skal legge død kristologiske tolkninger av Moses (og andre utsendinger).

Med henvisning til Daube, men på annet grunnlag enn ham, hevdet Lawrence Hoffman i 1979 at ordene om påskebrødet i nattverdberetningen ("Dette er min kropp") ikke nødvendigvis er en erstatning for eldre tydeord i påkehaggada'en ("Dette er trengselens brød som vi [og våre fedre] åt i Egypt"); siden disse siste tydeordene høyst sannsynlig oppstod etter templets fall i 70 e. Kr. Hoffman sier ikke at de jødiske tydeordene er "svar" på de kristne, men foretrekker å tale om en "parallel" utvikling, "to sider av samme mynt". Men skrittet til å si at de jødiske tydeordene er fremprovosert av Jesu tydeord, er ikke langt unna. For Hoffman er klar på at Jesus var den første som formulerte tydeord til brødet (og vinen).<sup>15</sup>

Året før (1978) publiserte P. R. Davies og Bruce Chilton en interessant studie til den rabbinske tolkningstradisjonen for Gen 22, Abrahams "binding" av Isak, *Aqedat-Jitzhak*.<sup>16</sup> Her trekker de den konklusjon som på sett og vis har ligget og "vaket" hos mange forskere som har studert dette motivet tidligere: I den rabbinske versjon av fortellingen bygges Isak opp til å bli en bibelsk motsvarighet til Kristus. Jeg avstår fra mer utførlig referat her, fordi jeg vil komme tilbake til temaet nedenfor. De studiene jeg nå har omtalt, er mindre arbeider i artikkel-for-

mat, og de omhandler enkelt-temaer eller –tekster. De reiser ikke spørsmålet om et nytt paradigme på bred front. Det gjorde derimot Burton L. Visotzky i en serie artikler publisert i årene 1987–90, senere samlet i artikkelsamlingen *Fathers of the World*.<sup>17</sup> Her går Visotzky i flere av sine essays skarpt i rette med alle dem som, etter Paul Billerbecks forbilde, samlet rabbiniske tekster som paralleller, og dermed som ”bakgrunn”, for nytestamentlige tekster og utsagn.<sup>18</sup> Hvorfor ikke tenke motsatt, spør Visotzky: at det er Det nye testamente som er bakgrunnen, og de rabbiniske tekstene som er ”svar”?<sup>19</sup> Han presiserer dette slik: Rabbinerne svarer på nytestamentlige utsagn slik disse ble forstått av de kirkefedrene som var rabbinernes samtidige.

I 1994 utga Michael Hilton, engelsk reform-rabbiner, en spennende bok, der tittelen nokså direkte peker i retning av et nytt paradigme: *The Christian Effect on Jewish Life*.<sup>20</sup> Tittelen lover i og for seg ikke mer enn en påvisning av at jødedommen er kristent påvirket i ”ytre” ting som har med skikker, arkitektur og annet slikt å gjøre. Og det er vel først og fremst slike ting det gamle jødiske ordtaket sikter til, som forfatteren siterer på bokens tittelblad: ”Wie es sich Christelt, so Jüdelte es sich;” – som det går til blant de kristne, slik også blant jødene. Men i bokens korpus går Hilton ganske dypt inn i sentrale teologiske tema, knyttet til festene, Messias-tankene og skrifteksegesen. Og her tegner han i klare konturer det nye paradigmet: Ofte er det på jødisk hold man er avhengig av kristne konsepter, snarere enn motsatt.

Og dermed er vi fremme ved de to som fremfor noen vil bli regnet som det nye paradigmets fødselshjelpere: Israel J. Yuval og Peter Schäfer.

Israel Jacob Yuval (født 1949 i Israel) er professor ved Hebrew University i Jerusalem, og regnes som en av frontfigurene i det som på israelsk kalles den ”postsionistiske” historisk-skrivningen. Etter at han på 90-tallet hadde gitt en foreløpig presentasjon av sin tese i to artikler,<sup>21</sup> publiserte han i 2000 en større bok på hebraisk, som i 2006 kom i engelsk oversettelse og straks gjorde stor furore i den internasjonale debatt.<sup>22</sup> Sitatet som innledet denne del av min artikkel er hentet herfra.

Både i artikkelen og i boken legger Yuval størst vekt på den jødiske påskehaggada’en som konkret eksempel på hvordan

han tenker seg forholdet mellom tidlig rabbinisk jødedom og den tidlige kristendommen. Han anlegger som hovedsynspunkt at påskehaggada'ens eldste deler er litterært bevitnet om lag 150 år senere enn de relevante nytestamentlige tekstene er skrevet. Inntil det motsatte er bevist, bør man derfor ha som arbeidshypotese at der det åpenbart er litterær kontakt mellom påskehaggada'en og tilsvarende kristne tekster – for eksempel Paulus-brevene, evangelienes nattverdberetninger eller Meliton av Sardes' påskepreken – da er det påskehaggada'en som har de kristne tekstene som bakgrunn, ikke omvendt. Yuval gjennomgår haggada'en punkt for punkt, og mener å påvise at en slik arbeidshypotese bekreftes. Den forklarer påfallende trekk ved haggada'en, som tidligere forskning ikke har kunnet forklare, fordi den bare arbeidet med innen-jødiske perspektiver. (Å behandle påskehaggada'en her ville på mange måter ha vært det ideelle eksemplet på det nye paradigmets fruktbarhet, men emnet krever en egen artikkel, som jeg har planer om å publisere i annen sammenheng.)

Peter Schäfer (født 1943), tidligere professor i judaistikk ved Freie Universität i Berlin, er fra 1998 professor i samme disiplin ved Princeton University. I våsemesteret 2004 var Israel Yuval gjesteprofessor ved Princeton, og Yuval og Schäfer arrangerte sammen et seminar over temaet "How much Christianity in Talmud and Midrash?" Temaet var Yuvals forslag. Schäfer forteller selv at det tette samarbeidet med Yuval før og under dette seminaret revolusjonerte hans ideer om omfanget av kritisk bearbeidelse av kristendommens utfordring i den rabbiniske litteraturen. Dette resulterte for hans del i to bøker der han gir leseren del i sine nye synspunkter.<sup>23</sup> I den første boken sier han:

Det ville være spilt møye å skulle rekonstruere etterskuddsvis hvem av oss som først lanserte hvilke ideer, men jeg nøler ikke et øyeblikk med å erkjenne, både med glede og takknemlighet, at denne boken i sin foreliggende form aldri ville ha kommet i stand uten erfaringene fra dette felles seminaret. Idérikdommen og kreativiteten hos studentene, kollegene og fremfor alt hos Israel Yuval, har bidratt vesentlig til mange av de ideene som fremlegges i denne boken.<sup>24</sup>



Det høres ut som alle seminar-holderes drøm! Om Schäfers "Jesus i Talmud" vil jeg kort og godt hevde at den setter en helt ny standard for interpretasjonen av Talmuds Jesus-tradisjoner. Schäfer leser dem som omhyggelig konstruerte "mot-fortellinger" til sentrale fortellinger om Jesus i de nytestamentlige evangeliene. De rabbiniske tekstene skal verken forstås som historiske reminisenser, uavhengig av evangeliene, eller som fjerne og fordreide ekko av de nytestamentlige fortellingene. Nærheten til evangeliene er hele veien svært stor, men samtidig subtilt kamuflert.

Det materialet som Schäfer har samlet og utgitt i boken om jødedommens kristne røtter, er utvilsomt stoff fra seminaret som ble "til overs" etter Jesus-boken. Han hevder med styrke, basert på inngående tekst-analyser, at sentrale narrative midraser i den rabbiniske litteraturen i realiteten er intrikate imøte-gåelser av kristen skrift-eksegese, særlig kristologisk sådan, men også at rabbinerne kan gå overraskende langt i å *overta* og *gjøre til sitt eget* det som i utgangspunktet er originale kristne *theologoumena*. Jeg antar at den beste måten å presentere dette synspunktet på, er gjennom konkrete eksempler. Her følger noen slike.

### **Isaks binding, aqedat jizchaq – tolkningen av Genesis 22**

Fortellingen om Abrahams "binding" av Isak i Gen 22 har utfordret lesere til alle tider – det er en vanskelig fortelling. Siden de makkabeiske martyrenes dager (160-tallet f. Kr.) kan det virke som jødiske tolkere forsøkte å forstå teksten som den første martyr-beretningen. Men da måtte Isak selv erklære seg villig til å dø, han måtte frivillig hengi seg i døden, noe som ikke var tilfelle i den bibelske beretningen. Den første som uttrykkelig tilskriver Isak en slik offer-villighet, er forfatteren av Qumran-fragmentet 4Q225,<sup>25</sup> dernest Josefus.<sup>26</sup> Kanskje er dette hos Josefus foranlediget av den nye opptatthet av martyr-tanken som den jødiske krig 66–70 ga opphav til. Hos Josefus er Isak 25 år gammel, svarende til den jødiske "vernepliktsalder" for soldater.

Så langt kan man anta innen-jødiske drivkrefter bak denne utviklingen av Isak-skikkelsen, kanskje også i de rabbiniske tekstene som tilskriver Isaks "offer" en betydning som overgår

betydningen av de daglige tamid-offer i templet<sup>27</sup> (etter at disse bortfalt etter 70 e. Kr.).

Vender vi oss til de tidlige kristne tekstene, foreligger det ganske sikkert en henspilling på Gen 22 i Rom 8,32, men her er fokuset ensidig på analogien mellom Abrahams og Guds handling, ikke på den impliserte Isak-Kristus-typologien. I Barnabas-brevet (ca. 130 e. Kr.?) forekommer Isak-Kristus-typologien som et bimotoiv som ikke utvikles: "Herren ga dette budet [Lev 23,29] fordi han selv skulle frembære åndens kar som et offer for våre synder, så den forbilledlige hendelse som skjedde med Isak da han ble båret fram på offeralteret, kunne fullbyrdes" (7,3).

Heller ikke hos Meliton av Sardes vies Isak-Kristus-typologien større oppmerksomhet; den nevnes som én av mange: "Vil du se Herrens mysterium, så se på Abel som ble myrdet som ham, på Isak som ble bundet som ham, på Josef som ble solgt som ham, på Moses som ble satt ut som ham, på David som ble forfulgt som ham..." (avsn. 59).<sup>28</sup> Det kan nesten se ut som Meliton bevisst "svarer" rabbinernes ide om at Isaks binding var det *éne* offer som erstattet alle tempel-ofringene: Nei, Isak var bare én av flere typer på ham som virkelig skulle erstatte ofrene i templet – Kristus. Denne siste tanken er sentral for Meliton, men for ham er det *påskelammet og dets blod* som er det helt sentrale forbilde på Kristus. Denne tanken uttrykker han et sted slik:

Si meg engel: Hva var det som skremte deg? Fårets slaktning eller Herrens liv? Fårets død eller Herrens forbilde? Fårets blod eller Herrens Ånd? Det er klart hva som skremte deg: Du så Herrens mysterium i det som hendte med fåret, Herrens liv i slaktingen av lammet, Herrens forbilde i fårets død. Derfor slo du ikke Israel – Egypt alene ble gjort barnløs (avsn. 32–33).

Når påskelammets blod på israellittenes dørstolper hadde en slik stor kraft til å skremme bort den ødeleggende engelen (Ex 12,23), var det fordi engelen i lammets blod "så" et sonende blod som var langt mer virksomt: Kristi blod.

Sammenlign dette med følgende tekst i den tannaitiske midrasjen Mekhilta de Rabbi Ishmael:

”Og når jeg *ser blodet* [(av påskelammet på dørkarmen), vil jeg gå forbi...]” (Ex 12,13). *Jeg ser Isaks blod da han ble bundet*. For det heter: ”Og Abraham kalte dette stedet ’Herren ser...’” (Gen 22,14). Likeledes heter det et annet sted: ”Men da han [engelen] skulle til å ødelegge byen, *så Herren det*. Da endret han sin plan...” (1 Krøn 21,15). Hva var det han *så*? Han så Isaks blod da han ble bundet, slik det sies: ”Gud vil selv (ut)se seg et offerlam ...” (Gen 22,8).<sup>29</sup>

Isaks blod er det éne virksomme offerblod som Gud ”så” i påskelammets blod. Parallellen til Meliton er slående – Isaks binding presenteres som det éne gyldige offer, påskelammets ofring er bare en aktualisering, en påminnelse om Isaks. Og høyst sannsynlig er talen om Isaks blod her ikke metaforisk ment. I amoraiske midrasjer hevdes det at Isak utgjør en tredel av sitt blod ved ofringen. I andre midrasjer sies det at han faktisk døde, og at hans sjel var i Paradiset i tre år, før den vendte tilbake til ham. Isak var 37 år gammel da ble ofret, og hans villighet til offerhandlingen understrekes i drastiske ord.

Den mest nærliggende forståelse av denne utviklingen er at rabbinerne her meget bevisst bygger Isak opp til å bli en sonende frelserskikkelse som overgår Jesus. Ikke tre døgn i graven – men tre år i Paradiset!

Men vi finner også et eksempel på at lignende tanker knyttes til selve Messias-skikkelsen.

### **En lidende og sonende Messias: Pesikta Rabbati**

I noen ganske enestående tekster i homilie-samlingen *Pesikta Rabbati* (Pisqa 34, 36 og 37)<sup>30</sup> tegnes følgende bilde av Messias, vesentlig basert på Jes 53 og Salme 22<sup>31</sup>(!):

Messias var til før verden ble skapt. Allerede før Gud skapte verden og menneskene, forutså han at menneskene kom til å synde. Derfor spurte han Messias på forhånd om han var villig til å bli menneske og sone menneskenes synder ved å bære syndens åk (straff). Messias erklærte seg villig til dette, og åket ble lagt på hans skuldre som en jernbeslått bjelke – som han

segnet under. Etter dette offer er lovoverholdelse ikke nok, frelsen er knyttet til Messias' frelsergjerning og mottas som en gave fra Gud. Messias' gjerning avsluttes med hans opphøyelse til himmelen.

Peter Schäfer sier: Denne éne gangen har rabbinere skapt en nesten fullstendig motsvarighet til det kristne Messias-bildet, og forsøkt å gjøre det til sitt eget.<sup>32</sup>

Men den kristne tanke om en *guddommelig* Messias – hvordan forholdt rabbinerne seg til den?

### **To Herrer i himmelen?**<sup>33</sup>

I bibelen finnes tekster som umiddelbart synes å tilkjenne Messias en guddommelig rang, som for eksempel Salme 110,1 og Daniel 7,9f (og 13f). I begge disse tekstene ser det ut som Messias enten tar sete på Guds egen trone (Sal 110,1), eller på en egen trone sideordnet med Guds (Dan 7). Én løsning m.h.t. Sal 110 er å identifisere den menneskelige Herren som setter seg på Guds trone, ikke med Messias, men med Abraham.<sup>34</sup> Da er faren mindre for å tilskrive ham guddommelig status.

Med hensyn til Dan 7, er det tydelig at rabbinerne har betydelige vansker med teksten. Men også her peker løsningene i retning av å ikke regne skikkelsen "som lignet en menneskesønn" som Messias, men derimot tolke denne skikkelsen som en meget høy engel. Denne kunne så i sin tur identifiseres med den "Herrens engel" som opptrer i exodus-historien, og som rett som det er identifiseres med Gud selv. Ut fra den sideordnede "troning" ved Guds side som Daniel 7 synes å beskrive, ble denne engelen kalt Metatron, av gresk *meta thronos*. Ganske oppsiktsvekkende kan han også noe ganger omtales som "Lille YHVH"! Det indikerer hvor store problemer denne skikkelsen representerte. Det viser også følgende kjente haggadah:

Rabbi Nachman sa: "Den som kan svare kjetterne (minim) like godt som Rav Idit, han kan gjøre det; men den som ikke kan det, bør heller holde munn" [ikke diskutere med dem]. En viss kjetter sa til Rav Idit: "Det står skrevet: "Og [Gud] sa til Moses: Stig opp til JHVH" (Ex 24,1). Burde det ikke stått: "Stig opp til meg"?"

Rav Idit sa til ham: "Denne [JHVH] er Metatron, for hans

navn er likt hans Herres, som skrevet står: "Mitt navn er i ham" (Ex 23,21).

Kjetteren svarte: "Dersom det forholder seg slik, må vi jo tilbe ham [Metatron]!"

[Rav Idit:] "Men i det samme bibelverset står det skrevet: *al tamer bo* [vanligvis oversatt: "Vær ikke ulydig mot ham"]: "forveksle meg ikke med ham!"

[Kjetteren svarte]: "Hvis det er slik, hvorfor heter det så: "For han [Metatron] vil ikke tilgi deres overtredelser"?"

Rav Idit svarte: "Ved Gud, vi ville ikke engang anerkjenne ham som veiviser [i ørkenen], for det står skrevet: "Da sa Moses til Gud: "Om du ikke selv går med oss [så før oss ikke ut (av Egypt)]" (Ex 33,15) (*Babylonske Talmud*, Sanhedrin 38b).

For å få den fulle forståelse av denne svært sammentrengte teksten, må vi se på den fulle bibelske tekst og kontekst til Ex 23,21:

Se, jeg sender *en engel* foran deg! Han skal vokte deg på veien og føre deg til det sted jeg har utsett. Gi akt på ham og hør på det han sier! Sett deg ikke opp mot ham! Han vil ikke bære over med de overtredelser dere gjør, *for mitt navn er i ham*. Men hører du på det han sier, og gjør alt det jeg påbyr deg, da vil jeg være en fiende av dine fiender og en motstander av dine motstandere. For *min engel* skal gå foran deg...

Utgangspunktet for diskusjonen mellom Rav Idit og "kjetteren" – utvilsomt en Jesus-troende jøde – var den kristnes spørsmål: Forutsetter ikke Ex 24,1, der Herren (Jahveh) sier til Moses: "Stig opp til Herren (Jahveh)" at det er to Herrer i bibelteksten: den éne er han som sier dette til Moses, og den andre er den Herren han skal stige opp til? Til dette svarer Idit ved hjelp av vers 21 i kapitlet foran: Også Guds engel [Metatron] kan kalles med Guds navn (Jahveh, Herren), derfor kan Ex 24,1 leses slik: Herren [= Gud selv] sa til Moses: "Stig opp til Herren [= Metatron]". Kjetterens videre innvendinger går på at Metatron i så fall må betraktes som likestilt med Gud, og følgelig må tilbes, og følgelig også har makt til å tilgi synder.

Det er vanskelig å ikke gi Peter Schäfer rett i at Rav Idits argumentasjon er svært søkt og i virkeligheten nokså svak, særlig hans argumenter mot kjetterens to siste innvendinger. Dette, sammenholdt med Rabbi Nachmans innledende bemerkning om at ingen bør diskutere med slike kjettere hvis han ikke er like eksegetisk dyktig som Rav Idit, viser med all ønskelig tydelighet hvor store problemer rabbinerne i realiteten hadde med å avvise en bestemt type kristologiske argumenter.

Disse argumentene bygget på bibelvers der to ulike skikkelser begge ble kalt "Herre" [JHVH/Adonaj] eller "Gud" [Elohim], og likeledes bibelvers der både JHVH og hans engel ble tilskrevet de samme gjerningene. De jødekristne sluttet fra slike utsagn at det i Gud selv var en dualitet mellom Faderen og Sønnen. Den eksegetiske teknikk de kristne her brukte, var nøyaktig den samme som rabbinernes egen: Skriften taler aldri med overflødige ord; når et ord brukes to ganger i samme utsagn (eller et ord og dets synonym), betegner de to forekomstene av ordet to forskjellige referanser.

I bibelens beretning om exodus er det i hvert fall tre viktige aktører i dramaet som handler på Guds vegne og får israelittene ut av Egypt: Moses, Aron og *Engelen*. Sistnevnte spiller faktisk en sentral rolle, og det er nærliggende å tro at når Visdommens bok taler om Visdommen som den som ledet Israel ut av Egypt og ledet dem i ørkenen, er det nettopp denne engelen man identifiserer Visdommen med. Kristne ville naturlig identifisere ham med Guds Sønn (slik åpenbart "kjetteren" i diskusjonen med Idit).<sup>35</sup>

Hvor problematisk engelen Metatron var, kommer fram i følgende haggadah:<sup>36</sup>

Fire rabbinere ble innvilget besøk i Paradiset [der Gud troner]. Rabbi Elisja ben Avujah [samtidig med rabbi Akiva] fikk se Metatron sitte på en trone, omgitt av tjenesteengler [som så ut til å tilbe ham]; deretter så han Gud selv sittende på sin trone [dette bygger på Dan 7,9f, der det i vers 9 er tale om *troner* i flertall, mens v. 10 gjør tydelig at Gud bare satte seg på én av dem]. Elisja utbryter: *er det to [guddommelige] makter i himmelen?* Ifølge to versjoner av fortellingen [*Babylonske Talmud*, Chagiga 15a og 3. Henok], straffes både Meta-

tron [for at han ikke reiste seg og forebygget Elisjas misforståelse] og Elisja [han har begått en utilgivelig synd, og fratras muligheten for omvendelse]. I en tredje versjon [i den såkalte Hekalot-litteraturen] er det Elisja selv som argumenterer mot Gud: det jeg nettopp har sett [en tronende og tilbedt engel], strider mot klare utsagn i din Torah! Hvortil Gud svarer: "Min sønn Elisja, du er vel ikke kommet hit for å diskutere mine hemmeligheter?"

I all rabbinsk overlevering regnes Elisja ben Avuja som en av de store kjetterne, og han fikk tilnavnet Acher ("en annen", kanskje bedre "en fremmed"), men beholdt samtidig sitt ry som en av de virkelig store lovlærere (han var Rabbi Meirs lærer). Denne haggadaen kan vel best tolkes slik: Det finnes ord i skriften – og Dan 7,9ff er blant dem – som virkelig gir kjetterne gode argument på hånden for å hevde to (nesten) sideordnede guddommelige makter, for eksempel Gud og hans engel. Det at *Metatron* straffes, kan vel tolkes som en form for kritikk av Daniel 7. Men den tredje versjonen av fortellingen går enda lenger: Her er det Elisja selv som kommer med den korrekte rabbinske innvendingen mot det han nettopp selv har sett (dvs. Dan 7,9f), og som deretter blir tilrettevist av Gud: Hva har du med å innvende noe som helst mot noe jeg har som min egen hemmelighet?

Stort lenger i retning av å innrømme at "kjetternes" kristologi faktisk kan ha en viss legitimitet ut fra Skriften, er det antakelig vanskelig å komme på rabbinske premisser. Og en slik historie motsier klart den teori at rabbinerne overhodet ikke følte seg utfordret av kristen teologi.

### **Avsluttende overveielser**

De tre eksemplene som her har blitt presentert i aller største korthet og knapphet, er i seg selv langt fra tilstrekkelige til å bære bevisbyrden for det nye paradigmet. Men det finnes mange flere, og gode, eksempler. Og så kan man spørre: hvilket paradigme påtar seg egentlig den største bevisbyrden?

Det gamle paradigmet har som fundamentalt premiss at "påvirkning" mellom jødedom og kristendom konsekvent og alltid har vært enveiskjørt: fra jødisk til kristent. I de svært

mange tilfellene da jødiske tekster fra et historisk synspunkt er av langt yngre dato enn de kristne tekstene som de sies å være "bakgrunn" for, har dette som konsekvens at innholdet i de rabbiniske tekstene tidligdateres, ofte flere hundre år tilbake. Bare slik er det mulig å betrakte dem som bakgrunn for de langt eldre kristne tekstene. Men det er jo denne modellen som påtar seg den tyngste bevisbyrden, for a priori er det lite eller intet som skulle tilsi at trafikken på grensen mellom jødedom og kristendom var enveiskjørt. Der det åpenbart foreligger litterær eller annen kontakt mellom ulike tekster, vil man normalt tenke at de yngre er influert av de eldre. Det kreves tyngre argumenter for å fravike denne generelle regelen, enn for å følge den.

I lys av dette har jeg spurt meg hvorfor så mange forskere – blant dem også jeg selv – i så lang tid allikevel har ansett det for nærmest utenkelig at jødiske lærde i oldtid og middelalder på noe punkt skulle ha blitt påvirket av samtidig kristendom – om det nå var negativt-avgrensende eller positivt-adopterende. Det følgende er noen antydninger av mulige svar.

La meg begynne på jødisk side. Det er liten tvil om at templets ødeleggelse i år 70 var en stor katastrofe for jødene, for templet var en helt sentral institusjon i jødisk liv og jødisk religion – også for jødene i diasporaen. Den jødiske bok som fremfor noen gjenspeiler den dype krise og anfeltelse som tempelgudstjenestens bortfall forårsaket, er kanskje Fjerde Esra (fra 80-tallet e. Kr.). I denne boken gjøres intet forsøk på å bortforklare alvorligheten i det som nå har skjedd; tvert om, for denne forfatteren betyr templets bortfall en dyp eksistensiell krise. Blant samtidig fariseere/rabbinere finner man også vitnesbyrd om det samme. I en kjent fortelling hører vi at da Rabbi Johanan ben Zakkai og Rabbi Joshua en dag gikk ut fra det ødelagte Jerusalem og så templet i ruiner, gråt Rabbi Joshua og sa: "Ve oss, for stedet der Israels synder ble sonet, er lagt øde!"<sup>37</sup> Men i samme fortelling møter vi også en helt annen reaksjon på bortfallet av templet. Den er det Johanan ben Zakkai som målbærer, han som regnes som grunnleggeren av den rabbiniske jødedom: "Min sønn," sa Rabban Johanan, "ikke sørg; vi har en annen soning for synd som er like virksom. Og hva består den i? Den består i barmhjertighetsgjerninger, slik det står skrevet: 'Jeg vil ha barmhjertighet, ikke slaktoffer' " (Hos 6,6).



Det var dette synspunktet som vant og ble det dominerende innenfor rabbinisk jødedom, og om jeg tillater meg å være litt summarisk, kan man si at en ikke uvesentlig del av det rabbiniske teologiske prosjektet var å utforme en jødedom der tempelgudstjenestens opphør ikke hadde noen vesentlig betydning. I en mesterlig analyse av Misjna-traktaten *Pesachim* viser Baruch Bokser hvordan Misjnas rabbinere usynliggjør påskelammets fravær fra påskemåltidet (det kunne bare slaktes i templet). Her får man inntrykk av at intet vesentlig har skjedd med påskefeiringen siden den første påske i Egypt.<sup>39</sup>

Og slik tenkte man på bred front. Den rabbiniske lovtradisjon projiseres etter hvert tilbake til Sinai og Moses, og det utvikles en narrativ, haggadisk tradisjon som gjør alle israelitter, helt fra Abraham, til gode rabbiniske jøder. Allerede Abraham overholdt hele den rabbiniske halakah. Rabbinisk jødedom blir en nesten tidløs størrelse som flyter som en rolig elv fra århundre til århundre, og det eneste som skjer av endring, er en stadig pågående tolkning av hva Tora'en betyr i møte med nye problemer i dagliglivet.

Så vellykket var denne konstruksjonen, at det bildet den skapte av ubrutt kontinuitet fra begynnelse til nåtid for jødedommens del, ikke bare var utgangspunktet for de fleste jødiske forskere i nytiden, men også for de kristne forskerne. Forskjellen var at de kristne forskerne ikke godtok tilbake-projiseringen helt til Sinai eller Abraham. Men siden jødedommens talsmenn på Jesu tid så enstemmig avviste ham, anså man at "jødedommen" allerede da for lengst hadde utviklet de vesentlige som den siden bevarte i den rabbiniske tradisjon. Dermed kunne man tilbakedatere rabbinisk jødedom til førkristen tid, og betrakte rabbiniske *theologoumena* som "bakgrunn" for nytestamentlige tekster. Og hva har vi da? Vi har det jeg kalte "det tradisjonelle paradigmet i gammel utgave". Det tradisjonelle paradigmet i ny utgave får vi når kristne forskere tar inn over seg at den gamle utgaven innebar et betydelig mål av kristen antijudaisme. For å bøte på det, ble den før- og etterkristne jødedommen kraftig oppvurdert. Men tanken om stor kontinuitet ble beholdt, av frykt for å gå antijudaismens ærend hvis man hevdet at rabbinisk jødedom etter templets fall var en like radikal ny-utforming av jødisk religion som den tidlige kristendommen var.

Og dermed var det bare jødiske forskere som kunne sprengre denne rammen, bryte dette paradigmet. Bare de kunne gjøre det uten mistanke om å gå antijudaismens ærend. Ved å sprengre det gamle paradigmet, har de åpnet et helt nytt rom for historisk forskning og teologisk refleksjon om et *gjensidig avhengighets- og avgrensingsforhold* mellom jøder og kristne. Det er et spennende rom å gå inn i, selv om det medfører at man må tenke om igjen om ett og annet.

## Noter

- <sup>1</sup> Dette synspunktet preger også min *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002). Det var i aller siste runde av arbeidet med det engelske manuskriptet at denne tittelen ble valgt – inntil da hadde arbeidstittlen vært den same på engelsk som i den danske utgaven flere år tidligere: *Jødedommens jødiske rødder* I–II (København: Credo Forlag 1996–98).
- <sup>2</sup> Dette er undertittelen på en gjesteforelesning Jacob Neusner holdt ved flere nordiske universiteter i 1985, og som er publisert på norsk to ganger, først i NTT 87 (1986):205–217, dernest i boken *Jødedommen i den første kristne tid* (Trondheim: Tapir, 1987), 87–98.
- <sup>3</sup> Se Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine: History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
- <sup>4</sup> Neusner, *Midrash in Context: Exegesis in Formative Judaism* (The Foundations of Judaism: Method, Teleology, Doctrine, Part One: Method. Philadelphia: Fortress, 1983), 118.
- <sup>5</sup> Zwi Werblowsky, “Summary of the Response”, i Franz von Hammerstein (ed.), *Christian-Jewish Relations in Ecumenical Perspective... A Report on the Conference of the WCC Consultation on the Church and the Jewish People, Jerusalem, 16–26 June, 1977* (Geneva: WCC, 1977), 9–10.
- <sup>6</sup> Oskar Skarsaune, “Jødisk–kristen dialog på økumenisk område – en orientering”, i Sten Hidal m.fl. (utg.), *Judendom och kristendom under de första århundradena* vol. 1 (Stavanger: Universitetsforlaget, 1986), 37–51; sitatet s. 46–47.
- <sup>7</sup> Israel J. Yuval, *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages* (Berkeley: University of California Press 2006), 21–23 og note 33.
- <sup>8</sup> Yuval, “Easter and Passover as Early Jewish-Christian Dialogue,” i Paul F. Bradshaw og Lawrence A. Hoffman (red.), *Passover and Easter: Origin and History to Modern Times* (Two Liturgical Traditions 5; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), 98–124 (den hebraiske versjonen publisert i *Tarbiz* 65 (1995): 5–28).
- <sup>9</sup> Abraham Geiger, “Erbsünde und Versöhnungstod: deren Versuch in das

- Judenthum einzudringen”, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 10 (1872): 166ff.
- <sup>10</sup> Geigers synspunkt ble for eksempel ansett som gjendrevet, først gjennom Israel Lévis artikkel ”Le Sacrifice d’Isaac et le mort de Jesus”, *Revue des Études Juives* 64 (1912): 161–84; dernest, og definitivt, av Geza Vermes, ”Redemption and Genesis xxii – The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus”, i idem, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies* (Studia Post-Biblica 4; Leiden: Brill, [1961]; 2. ed. 1973): 193–227.
- <sup>11</sup> Eugene Mihaly, ”A Rabbinic Defense of the Election of Israel. An Analysis of *Sifre Deuteronomy* 32:9, Pisqa 312”, *Hebrew Union College Annual* 35 (1964):103–43. Midrasjens hovedpoeng er at Deut 32,9 beviser at det først var med utvelgelsen av Jakob at alle fysiske etterkommere av en patriark også ble utvalgt. Både Abraham og Isak hadde sønner som ikke hadde del i utvelgelsen, men ikke Jakob; alle hans tolv sønner arvet utvelgelsen. Dette kan forstås som polemikk mot Paulus’ argument om at alle Abrahams etterkommere, også hans ”åndelige” barn blant hedningene, får del i Abrahams utvelgelse.
- <sup>12</sup> Se Skarsaune, *The Proof from Prophecy* (SupplNovTest 56; Leiden: Brill, 1987), 346–47.
- <sup>13</sup> Se hans samling mindre studier, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: School of Oriental and African Studies, 1956; repr. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, u.å.); eller også den senere samlingen, der alle studiene fra *The New Testament* inngår, foruten mange flere: Calum Carmichael (ed.), *New Testament Judaism: Collected Works of David Daube, Volume Two* (Berkeley: The Robbins Collection, 2000).
- <sup>14</sup> ”He That Cometh”. Daube ville ikke offentliggjøre forelesningen, fordi han ikke anså tiden moden for slike radikale synspunkter som han luftet her. Den ble imidlertid trykt, og kunne bestilles privat: *He That Cometh: St. Paul’s Lecture* (London: London Diocesan Council for Christian-Jewish Understanding, 1966). Er nå tilgjengelig i Carmichael (ed.), *New Testament Judaism*, 429–440.
- <sup>15</sup> Lawrence A. Hoffman, ”A Symbol of Salvation in the Passover Seder”, *Worship* 53 (1979): 517–37; gjenoptrykt i Paul F. Bradshaw og L.A. Hoffman (red.), *Passover and Easter: The Symbolic Structuring of Sacred Seasons* (Two Liturgical Traditions 6; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1999), 109–31.
- <sup>16</sup> P. R. Davies og Bruce Chilton, ”The Aqedah: A Revised Tradition History”, *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): 514–46; jfr. også Davies, ”Passover and the Dating of the Aqedah,” *Journal of Jewish Studies* 30 (1979): 59–67.
- <sup>17</sup> *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures* (WUNT 80; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995).
- <sup>18</sup> Herman L. Strack og Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 bind; München: C. H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, 1922–61). Professor Herman Leberecht Stracks bidrag til dette enorme kommentarverket bestod dels i at han lånte sitt navn og sin prestisje til foretagendet, dels understøttet det økonomisk. Han døde samme år som første bind utkom, og som Billerbeck tydelig gjør rede for

i forordet til fjerde bind, er hele kommentarverket helt og holdent Billerbecks verk.

<sup>19</sup> Tydeligst uttalt i artiklene “Trinitarian Testimonies” (61–74; først publisert i 1988); “Overturning the Lamp” (75–84; først publisert i 1987); “Anti-Christian Polemic in Leviticus Rabbah” (93–105; først publisert i 1990); og “Lachs’ Rabbinic Commentary on the New Testament” (113–117; først publisert i 1988). Fra sistnevnte siterer jeg: “Lachs does not address the possibility that the rabbinic parallels to New Testament passages are in fact rabbinic responses to these passages; if so, they can hardly qualify as commentary [providing “background”]” (113).

<sup>20</sup> London: SCM Press.

<sup>21</sup> Den første var en artikkel på hebraisk om anklagen mot jødene for ritu-  
almord på barn (oppstod omkring 1140) i tidsskriftet *Zion*, 1993; den andre er nevnt i note 8 ovenfor.

<sup>22</sup> Full referanse ovenfor i note 7.

<sup>23</sup> Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton University Press 2007, tysk utg. *Jesus im Talmud* samme år, og revidert i 2010, Tübingen: Mohr Siebeck); *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums: Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums* (Tria Corda, 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010).

<sup>24</sup> Schäfer, *Jesus im Talmud* 2010, XIV–XV.

<sup>25</sup> Tekst og engelsk oversettelse i Florentino García Martínez og Eibert J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 1997) 1:478–81; jfr. Martínez, „The Sacrifice of Isaac in 4Q225“, i E. Noort og E. Tigchelaar (red.), *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 4; Leiden: Brill, 2002), 44–57.

<sup>26</sup> *Antiquitates* I.222–236, LCL 242:109–17. Motivet videreføres også i *Antiquitates Biblicae* 32.1–4 (dansk oversettelse i Jens Christensen, *Pseudo-Filon: Liber Antiquitatum Biblicarum, en bog om den bibelske fortid* [Bibel og historie 23; Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2000], 74–75) og i 4 Makkabeerbok 13,12. Til Josefus og disse siste to, se Davies og Chilton, ”The Aqedah”, 521–29.

<sup>27</sup> Se belegg og analyse hos Davies og Chilton, “The Aqedah”, 533–36.

<sup>28</sup> Her og i det følgende siteres fra den norske oversettelsen i Skarsaune, *Meliton av Sardes Om Påsken: Den eldste kristne påskepreken* (Oslo: Luther, 1997).

<sup>29</sup> Her sitert etter Jacob Z. Lauterbach, *Mekbilta de-Rabbi Ishmael* (3 vols.; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1933, repr. 1961 og 1976), vol. 1:57. Avsnittet er en kommentar til Ex 12,13, og gjentas like-  
lydende som kommentar til Ex 12,23, Lauterbach I:87–88. Det er vanlig å datere denne midrasjen til ca. 200 e.Kr. +/-, altså noen tiår senere enn Meliton.

<sup>30</sup> Se engelsk oversettelse i William G. Braude, *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths* (2 bind; Yale Judaica Series 18; New Haven: Yale University Press, 1968), 2:662–68 og 676–90. Denne samlingen høytidshomilier dateres gjerne til det 6. eller 7. århundre.

- <sup>31</sup> Se særlig Schäfers omfattende og detaljerte analyse i *Geburt*, 135–78. I før-kristne jødiske tekster finnes ingen spor av at salme 22 har vært forstått som en tekst om Messias' lidelse; dette er derimot sentralt allerede i evangelienes lidelsesfortellinger, og senere i den kristne litteraturen. Likeledes unngikk rabbinerne enhver assosiasjon mellom Jes 53 og den lidende Messias, *enten* ved at Jes 53 ble forstått som en messiansk tekst, men at all tale om lidelse i teksten ble overført på Messias' motstandere (slik i Targumene), *eller* ved at det lidende subjekt i teksten er Israels folk eller noen utvalgte i folket. Også disse tolkningsstrategiene er vanskelige å forstå uten som reaksjoner på den kristne bruk av teksten.
- <sup>32</sup> *Geburt*, 158–159, 168–78.
- <sup>33</sup> Se til dette avsnitt fremfor alt Schäfer, *Geburt*, 97–132; ellers er Alan Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies on Judaism in Late Antiquity 25; Leiden: Brill, 1977) en klassiker.
- <sup>34</sup> Se Str. Bill. 4:452–65 og David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBL Mon. Ser. 18; Nashville: Abingdon, 1973), 21–33.
- <sup>35</sup> Dog ikke Justin, som i Ex 23,21 forstår engelen som *Josva*, og den talende "Gud" som Guds Sønn, Jesus. Når teksten sier at "mitt navn er i ham" betyr det for Justin at Josva bærer det samme navn som Guds Sønn: *Iesous* [i Septuaginta, men Josva og Jesus er to former for samme navn også på hebraisk]. Se Dial. 75 og Larry W. Hurtado, "Jesus' as God's Name, and Jesus as God's Embodied Name in Justin Martyr," i Sara Parvis og Paul Foster (red.), *Justin Martyr and His Worlds* (Minneapolis: Fortress, 2007), 128–36.
- <sup>36</sup> Jeg parafraserer i tilsutning til Schäfer, *Geburt*, 115–119.
- <sup>37</sup> *Avot de Rabbi Nathan 4*, engelsk oversettelse i Judah Goldin, *The Fathers according to Rabbi Nathan* (New York: Schocken Books, 1974), 34. Til templets sentrale betydning, se ellers min *In the Shadow of the Temple* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 87–132.
- <sup>38</sup> Baruch M. Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Berkeley: University of California Press, 1984).

*Oskar Skarsaune*, f. 1946 Candidatus theologiae MF Norwegian School of Theology 1972; doctor theologiae University of Oslo 1982. Professor of Church History at MF Norwegian School of Theology 1990–2011; professor emeritus 2011–. Among relevant publications are: *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition* (Supplements to Novum Testamentum 56; Leiden: Brill, 1987); *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002); with Reidar Hvalvik (eds.), *Jewish Believers: The Early Centuries* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007).

### **"The Christian Roots of Judaism"**

#### **– Do We See the Contours of a New Paradigm?**

Traditionally, the street between Judaism and early Christianity has been regarded as a one-way street. Judaism was always taken to be the "background" of early Christianity, never the other way round. In recent years this view has been challenged. In scattered articles (and in one book) from 1964 till 1995, some scholars, most of them Jewish, have launched the view that particular rabbinic texts should be seen as rabbinic answers to challenges perceived in Christian literature, first and foremost New Testament and early Patristic texts. After reviewing these contributions, a somewhat more extensive presentation is given of the recent publications of Israel Yuval and Peter Schäfer since 1995, in which a new paradigm is launched: The traffic on the street between Judaism and Christianity was two-ways all the time, Christian ideas and texts often being the "background" of rabbinic ones. Three concrete examples are then studied: the interpretation history of Gen 22; the suffering Messiah of Pesikta Rabbati; and the problematic figure of the angel Metatron. The paper concludes by discussing why this two-ways model of the Jewish/Christian interaction should have taken so long to be recognized.