

**”JEG VIL BRYDE DETTE TEMPEL NED, SOM ER BYGGET MED HÆNDER”
- OM TEMPELTEOLOGI I EVANGELIERNE.**

GEERT HALLBÄCK

I Markusevangeliets fortælling om retssagen mod Jesus for Synedriet (14,44-64) hører vi, at mange vidnede falsk mod Jesus, men at deres vidnesbyrd ikke stemte overens, og derfor kunne Synedriet ikke dømme ham på grundlag af disse vidnesbyrd. Først da Ypperstepræsten spørger ham, om han er Messias, og han svarer bekræftende, får Synedriet et grundlag at dømme ham på. Vi hører imidlertid specifikt om et af de falske vidnesbyrd, idet nogle bevidner: ”Vi har hørt ham sige: Jeg vil bryde dette tempel ned, som er bygget med hænder, og på tre dage rejse et andet, som ikke er bygget med hænder” (14,58). Men heller ikke på det punkt stemte vidnesbyrdene overens, skriver Markus.

Det har altid undret fortolkerne, at dette skulle være et *falsk* vidnesbyrd. Ganske vist har Jesus ikke tidligere i Markusevangeliet sagt noget tilsvarende, men han har dog forudsagt templets ødelæggelse, nemlig som optakt til den apokalyptiske tale i 13,2; og i Joh. 2,19 siger Jesus noget, der ligner den famøse udtalelse, og ligeledes i Acta 6,14 beskyldes Stefanus for at citere et lignende udsagn af Jesus. Men dér i Acta er det også falske vidner, der påstår at have hørt Stefanus sige sådan. Hvad skal vi tro, forfatterne mener? Er udsagnet i Mark 14,58 sandt eller falsk? Eller er det falsk på én måde, men sandt på en anden måde.

Den sidste løsning har flest tilhængere – men det kommer selvfølgelig an på, hvordan man mener, at Markus ser på forholdet mellem Jesus og templet. En almindelig måde at forstå det falske vidnesbyrd på er at se det parallelt til Ypperstepræstens spørgsmål, om Jesus er Messias (14,61). Ypperstepræsten tror jo ikke et øjeblik på, at Jesus er Messias; tanken er grotesk, men den kan give grundlag for at dømme Jesus for blasfemi. Det er det, retssagen drejer sig om for lederne af Synedriet: at få Jesus dømt. Vi læsere skal imidlertid tænke to ting om det: For det første skal vi forstå, at retssagen er en skinproces; afgørelsen er i realiteten truffet på forhånd, og selve den juridiske procedure skal blot give den politiske magtkamp et skær af legitimitet. For det andet skal vi forstå, at i virkeligheden *er* Jesus jo Messias, så uden at vide det er det sandheden, Ypperstepræsten udtaler. Det er retssagens ironi i Markusevangeliet.

Tilsvarende skal vi måske forstå de falske vidner og deres vidnesbyrd. De skal levere skyts til retssagen, og i virkeligheden tror de ikke selv på det, de siger. I den forstand er de falske, og vi læsere skal forstå, at retssagen er en parodi på en retssag. Alligevel kan det godt være sandheden, de siger, selv om de ikke selv er klar over det. Pointen er, at *læserne* skal forstå, at det er sandheden. Selv om Jesus måske ikke har sagt sådan (og det har han altså ikke i Markusevangeliet), så udtrykker det sandheden om Jesus' forhold til templet. At det *må* være sådan, ligger i udtrykket 'på tre dage', som de fleste er enige om er en hentydning til opstandelsen på tredjedagen.

Det påståede Jesus-ord rummer to sætninger, der handler hhv. om det nuværende tempels ødelæggelse og bygningen af et nyt. Men dertil kommer en særlig karakteristik af de to templer: Det nuværende er 'bygget med hænder' *kheiropoietos*, mens det nye skal være *a-kheiropoietos*, altså 'bygget uden hænder'. Vi ser først på forholdet mellem at nedbryde og opbygge, og derefter på karakteristikken af de to templer.

Håndgjort og ikke-håndgjort

Da Jesus er blevet korsfæstet, bliver han hånet dels af de forbipasserende, dels af ypperstepræsterne m.m. Den første hån går på tempel-ordet: ”Du, som bryder templet ned og rejser det igen på tre dage” (15,29), mens ypperstepræsterne håner ham for at udgive sig for Messias (15,32). Hånen går altså på de to beskyldninger, der optræder under retssagen, og som begge tager sig

latterlige ud nu, da Jesus er henrettet som en gemen forbryder. Hånen fremhæver afstanden mellem Jesus' præntion og realiteterne; men ironien fra Markus' side er selvfølgelig, at korsdøden er afgørende både for Jesus' messianitet og for hans forhold til templet. Hvad tempel-ordet angår, skal man nok bemærke, at de hånlige ord alene taler om nedbrydning og opbygning af templet. Det er de ikke-troendes misforståelse, at de to udsagn handler om den nuværende og en kommende tempel-bygning. At Jesus skulle være i stand til at rive templet ned og genopbygge det på tre dage, er der vel ingen, der tror på.

Sandheden i udsagnet skjuler sig i en dobbelttydighed. Det nuværende tempel vil Jesus *katalyein*, der kan betyde nedbryde rent bogstaveligt, sten for sten, men som også kan betyde at bringe til ophør, at ophæve 'the validity of something', som det udtrykkes i Bauer/Dankers ordbog. Som vi siden skal se, mener jeg lige præcis, det er det, der er karakteristisk for Jesus' forhold til templet i Mark. Men hvis det ikke er tempelbygningen, men tempelinstitutionen, Jesus vil nedbryde, hvad er det så for et tempel, han vil opbygge?

Her bliver vi nødt til at inddrage *kheiropoiotos* og *akheiropoiotos*. Denne modstilling bliver forstået lidt forskelligt af fortolkerne. Nogle vil mene, at det 'håndgjorte' går på det jordisk-menneskelige, mens det 'uhåndgjorte' modsat må være det guddommelige, himmelske. I den græsktalende jødiske terminologi er det 'håndgjorte' en udbredt karakteristik af de hedenske gudebilleder og dermed af afguderiet som sådant. *Akheiropoiotos* er derimod ikke nogen kendt glose; ud over her i Mark 14,59 forekommer den i 2 Kor 5,1, hvor det karakteriserer de troendes himmelske legeme i modsætning til det jordiske, og i Kol 2,11, hvor det karakteriserer den kristne 'omskærelse', der ikke er en fysisk omskærelse. Forekomsten i 2 Kor. passer fint med betydningen 'himmelsk'. Men om omskærelsen betyder ordet snarere en symbolsk eller 'åndelig' omskærelse, mens det 'håndgjorte' karakteriserer den fysiske omskærelse.

Under alle omstændigheder kan det 'ikke-håndgjorte' tempel, som Jesus skal rejse på tre dage, ikke være et fysisk bygningsværk. Men er det et tempel i himlen eller et symbolsk tempel? Hvis det skal erstatte det jordiske tempel som *institution*, er det mest nærliggende at tænke sig en anden institution, altså et symbolsk tempel. At dette 'tempel' også på en eller anden måde er guddommeligt, kan meget vel ligge i udtrykket, for så vidt som det jo er Guds Messias, der skal bygge det. Men hovedbetydningen må være den symbolske, for så vidt som de to udtryk skal modstille to forskellige tempel-institutioner.

Jeg tror godt, jeg ved, hvad det er for en institution, der ikke er gjort med hænder. Men for at nå frem til den, må vi se på den anden afgørende tempel-tekst i evangeliet, nemlig tempelaktionen i kap. 11. Det følgende vil i høj grad blive en forkortet *re-writing* af min artikel 'Jesus og templet i Markusevangeliet', der oprindeligt kom i festskriftet til John Strange i 1994 og siden er blevet genoptrykt i min *Om Markus* fra 2002.¹

Et bevægelsesmønster i Markusevangeliet

Dagen efter indtoget i Jerusalem vender Jesus tilbage til templet, hvor han begynder at jage de handlende ud, vælter pengevekslerernes boder og duehandlernes bænke (11,15-18). Som bekendt kaldes denne aktion for *tempelrensningen*. I den betegnelse ligger en bestemt forståelse af begivenheden, nemlig at de handlende udgør en forurening, som Jesus udrenser, og meningen må være, at han dermed ønsker at genoprette templet i dets renhed. Vi skal næppe tænke os, at alle handlende drives ud, men snarere, at det drejer sig om en demonstrationshandling, der viser, hvordan forholdene retteligt burde være. Heri ligger en kritik af de eksisterende forhold, og de jødiske myndigheder føler sig i den grad ramt af kritikken, at de beslutter sig for at få Jesus ryddet af vejen. I Mark. er det således tempelaktionen, der er den afgørende faktor i ypperstepræsternes ønske om Jesus' død (11,18).

Men ligesom tempel-ordet i retssagen er tempelaktionen tvetydig. Er Jesus positiv over for tempelts rette betydning, som er kompromitteret af den kommercielle praksis, eller er han

¹ Geert Hallbäck: "Jesus og Templet i Markusevangeliet. En symbolsk læsning", i: *Om Markus. Analyser og fortolkninger*, Anis, København 2002, s. 83-96. Se ligeledes "Sted og anti-sted. Om forholdet mellem person og lokalitet i Markusevangeliet", i: *Om Markus*, s. 67-82.

tværtimod negativ over for templet, idet aktionen kan forstås som en handling, der bringer hele templets funktion til standsning. Ved at forhindre pengevekslerne i deres arbejde forhindrer Jesus nemlig alle pilgrimmene i at betale tempelskat med religiøst acceptable mønter. Og duehandlerne forsynede de ofrende med offerdyr, der var kultisk acceptable, så offerkulten kunne fungere. Det satte Jesus en stopper for. Alle fire evangelier fortæller om en tempel-aktion; men Markus er ene om en bestemt oplysning, nemlig at Jesus ”ikke tillod nogen at bære deres varer over tempelpladsen” (11,16). Det lyder umiddelbart, som om Jesus forhindrer folk i at skyde genvej over tempelpladsen med deres varer og habengut, når de skal fra den ene del af Jerusalem til den anden. Han beskytter i så fald templets renhed. Men den glose, der bruges på græsk, er *skeuos*, der også kan betyde kar og andet grej, der bruges i forbindelse med ofringerne. I så fald sætter han hele offerkulten i stå.

Hvordan man skal forstå aktionen, lader sig ikke bestemme ud fra 11,15-18 alene. Men sætter man den ind i den større narrative sammenhæng i evangeliet, bliver det klart, hvordan den skal forstås. En af de grundlæggende strukturer i evangeliet er forholdet mellem person og sted. Det mener jeg, er en grundlæggende struktur i enhver fortælling. Man kan altid spørge, om det er personer, der bestemmer stedernes betydning, eller stederne, der bestemmer personernes betydning. I evangeliet skærpes denne modstilling til en decideret konflikt mellem Jesus og stederne. Jesus optræder som et ’anti-sted’, som jeg har kaldt det, der for nogle personers vedkommende ophæver stedernes magt – det drejer sig om disciplene, der begiver sig ud på samme vandring væk fra ethvert sted, som Jesus praktiserer, mens andre repræsenterer stedets modstand mod ’anti-stedet’ – det drejer sig om farisæerne, de skriftkloge og andre myndighedspersoner.

I den jødiske verden var der imidlertid ét sted, der bestemte alttings betydning. Det var templet i Jerusalem. Konflikten mellem sted og ’anti-sted’ må derfor kulminere i templet. Det sker i kap. 11, 12 og 13 i Markusevangeliet, hvor Jesus kommer til Jerusalem, gennemfører tempel-aktionen og dagen efter på tempelpladsen konfronteres med sine modstandere i en række stridssamtaler, for endelig at forlade templet og på Oliebjerget holde den eskatologiske tale, der dels forudsiger templets ødelæggelse, dels sætter ødelæggelsen ind i et større eskatologisk forløb, der kulminerer med Menneskesønnens genkomst.

Begivenhederne under Jerusalem-opholdet er placeret inden for et fast bevægelsesmønster. På de første tre dage går Jesus om morgenen ind i Jerusalem og om aftenen ud igen til Betania, hvor han overnatter. På den måde defineres et *inde* og et *ude*, og det er ude, der er den positive pol i denne struktur. Det er herfra, ude fra Oliebjerget, Jesus kan forudsige ødelæggelsen af templet inde i byen. På den fjerde dag bliver Jesus ude i Betania, hvor han under et måltid salves til sin begravelse (14,3-9). Femtedagen vender Jesus tilbage til byen, men ikke længere til templet, denne gang til et tilfældigt rum, hvor han og disciplene holder påskemåltid. Her indstifter Jesus nadveren, hvor han indsætter brød og vin som metaforiske erstatninger for sit legemlige nærvær (14,12-28). Samme nat arresteres han, dømmes inde i byen og føres næste dag ud til henrettelsesstedet. Da han er død lægges han i en grav – ligeledes uden for byen.

Gennem disse vandringer frem og tilbage, ind og ud, etableres en betydningsstruktur, der er bestemmende for hele evangeliets slutning. Inde i byen erstattes templet af nadverens tilfældige rum, og uden for byen erstattes Betania af gravens midlertidige rum. Man skulle tro, at graven var det mest stedlige af alle steder, der endegyldigt kunne standse ’anti-stedets’ vandringer. Men søndag morgen er graven tom; for Jesus var graven ikke det sidste hvilested, men en passage. Også her var ’anti-stedet’ stærkere end stedet. Men inden da er templet blevet erstattet af nadveren.

Nadveren erstatter templet

Efter at have bragt templets funktion til standsning ved sin demonstrationshandling afmonterer Jesus templets betydning gennem rækken af stridssamtaler på tempelpladsen den følgende dag. Templet var den centrale institution i den jødiske verden ikke blot på det religiøse område, men også på det økonomiske og politiske område. Overordnet set er det disse tre områder, der er på spil i stridssamtalerne. Den første samtale finder sted mellem Jesus og repræsentanter for Syne-

driets tre grupper, ypperstepræsterne, de skriftkloge og de ældste. De spørger om hans autoritet til at handle, som han gjorde dagen før. Her er det den politiske magt og dens legitimation, der er på spil. Jesus sender spørgsmålet tilbage til Synedrie-grupperne ved at spørge om Johannes Døberens autoritet, og da de ikke kan eller tør svare på spørgsmålet, er deres mangel på legitimitet udstillet for skaren (11,27-33). Og for at gøre pointen helt klar fortæller Jesus lignelsen om de onde vinbønder, der naturligvis er en allegori over deres forhold til Jesus, og hvor de afsløres som uretmæssige forpagtere af Guds magt (12,1-12).

Den næste samtale drejer sig om penge. Skal man betale skat til kejseren? Det var et velvalgt og yderst kontroversielt spørgsmål, idet jøderne var presset økonomisk af to konkurrerende skattesystemer: tempelskatten og skat til den romerske kejser. Tempelskatten var en religiøs forpligtelse, der så at sige definerede den jødiske økonomi som en sakral økonomi; skat til kejseren var til gengæld udtryk for den politiske underkastelse under den hedenske imperiemagt. Også her viser Jesus spørgsmålet tilbage til spørgerne: 'Lad mig se en denar' – underforstået: Sådan en går jeg ikke rundt med, men det gør I åbenbart. Og han svarer så: 'Giv kejseren, hvad der er kejserens', nemlig pengene, 'og Gud, hvad der er Guds', hvilket jo er mere svævende, men som i hvert fald ikke er pengene. Hermed er den sakrale økonomi demonteret, og den religiøse legitimering af templets økonomiske magtposition faldet bort (12,13-17).

Tempel-perspektivet i den tredje stridssamtale er mere skjult. Det såkaldte *saddukæerspørgsmål* handler som bekendt om troen på de dodes opstandelse. Her forsøger modparten ikke at fange Jesus i et dilemma, men at latterliggøre troen på opstandelsen ved at konstruere en komisk historie om syv brødre, der alle må gifte sig med den samme kvinde, fordi den foregående ægte mand/bror hver gang dør. Hvis man tror på opstandelsen, rejser spørgsmålet sig: Hvem skal hun være gift med i opstandelsen? Meningen er naturligvis at demonstrere en af opstandelsestroens absurde konsekvenser. Jesus svarer, at de tager helt fejl, fordi de ikke forstår, at opstandelsen er en forvandling: De opstandne skal være som "engle i himlen", dvs. kønsforskel og dermed ægteskab er ophævet. Men hvad har det med templet at gøre. Her tror jeg, det er afgørende, at spørgerne er saddukæere, som udtrykkeligt kun tror på det dennesidige, og som *derfor* tillægger templet afgørende betydning. For dem formidles Guds velsignelse gennem kulten i templet, som opretholder livet her på jorden. Men for Jesus formidles forholdet til Gud gennem opstandelsen, der netop ikke bevarer det jordiske liv, men forvandler det til et himmelsk. I det perspektiv er der slet ikke brug for et tempel (12,18-27).

Hvis nogen skulle være i tvivl tilføjes endnu en samtale med en skriftklog, der er enig med Jesus. På spørgsmålet om det vigtigste bud i Loven henviser Jesus til det dobbelte kærlighedsbud, og spørgeren drager selv konsekvensen: Det er meget vigtigere end alle brændofre og slagtofre. Også på det religiøse niveau er templets legitimitet ophævet (12,28-34).

Mere som en formssag får Jesus på vej ud af templet fortalt, at det også rent fysisk skal brydes fuldstændig ned (13,2). Det giver anledning til, at disciplene spørger om hvornår, og Jesus svarer i den eskatologiske tale. Den opfatter jeg som Markus-forfatterens tyding af templets faktiske ødelæggelse i år 70: "Når I ser Ødelæggelsens Vederstyggelighed står, hvor *han* ikke bør" (13,14) - bemærk: participium i maskulinum knyttet til ord i neutrum. Jeg formoder, at denne *han* er Titus, men det kan Markus ikke skrive direkte. Man kan naturligvis ikke reducere Markus-forfatterens motiver til at skrive evangeliet til kun én faktor; men jeg forestiller mig, at templets ødelæggelse, der må have sendt chokbølger også gennem de kristne menigheder, har været den faktor, der udløste, at han skrev sit evangelium. Det forklarer, hvorfor forholdet mellem Jesus og templet får så fremtrædende en plads i dette evangelium. Det er vigtigt for forfatteren at vise, at den fysiske ødelæggelse af templet var den endegyldige konsekvens af den ophævelse af templets betydning, som Jesus allerede havde afstedkommet.

Efter at Jesus har ophævet templets betydning, vender han som anført en sidste gang tilbage til Jerusalem, ikke til templet, men til det lokale, hvor han indstifter nadveren. Det mener jeg er et 'lokalistisk' signal om, at nadveren har erstattet templet som mødested mellem Gud og mennesker. Der er imidlertid en helt afgørende forskel mellem de to steder. Den jødiske offerkult kan kun foregå dette ene sted: templet i Jerusalem. Her er det i helt enestående grad stedet, der

bestemmer handlingernes betydning. Lige omvendt med nadveren. Den foregår et tilfældigt sted; her er det handlingen, der bestemmer stedets betydning. Pointen er, at hvor den jødiske kult kun kan foregå ét geografisk sted, så kan den kristne nadver foregå alle steder – den er ubundet af stederne. Ligesom gravens forvandling til passage er templets forvandling til nadverens steder udtryk for personen Jesus’ endegyldige sejr over stedernes magt. I øvrigt hænger de to forvandlinger nøje sammen. Jesus’ forsvinden som legemligt nærvær er forudsætningen for, at nadveren kan foregå alle steder. Som jeg plejer at sige for at drille dogmatikerne, så forudsætter nadveren ikke Jesus’ *real-præsens*, den forudsætter tværtimod hans *real-absens*.

Hermed er vi ved vejs ende, hvad Markusevangeliet angår. Den tempel-institution ’gjort uden hænder’, som Jesus ifølge tempel-ordet vil oprette efter at have nedbrudt tempel-institutionen ’gjort med hænder’, er altså nadveren. Normalt plejer man noget mere konturløst at sige: den kristne menighed. Men jeg mener, at det kan præciseres: Det er den kristne gudstjeneste, centreret om nadveren, som Jesus opbygger i stedet for templet.

Den følgende del af foredraget vil mere kortfattet se på, hvad der sker med denne markinske tempel-teologi i de andre evangelier.

Johannesevangeliet

Umiddelbart er Johannesevangeliet det, der ligger Markusevangeliet fjernest. For det første flyttes tempel-aktionen frem til begyndelsen af evangeliet (kap. 2). Derved får den programmatisk status, mens den ikke længere kan være anledningen til de jødiske myndigheders ønske om Jesus’ død. I stedet bliver det som bekendt Lazarus’ opvækkelse, der er anledningen i Johannesevangeliet. Det betyder for det andet, at tempel-ordet her ikke spiller nogen rolle i retssagen mod Jesus. Det anbringes i stedet i sammenhæng med tempel-aktionen. Endelig for det tredje har Johannesevangeliet ikke nogen nadverindstiftelse; der kan derfor heller ikke være tale om, at tempelkulten erstattes af nadver-gudstjenesten. Alligevel er det Johannesevangeliets opfattelse af forholdet mellem Jesus og templet, der ligger tættest på Markus’.

Vi skal lige huske, at tempelaktionen i Johannesevangeliet (2,14-21) følger umiddelbart efter vinunderet i Kana (2,1-11). Her blev jødernes renselseskar tømt, for at vand kunne blive forvandlet til vin. Ved tempel-aktionen bliver templet tømt for offer-handlende, for at ’handels-huset’, som Jesus kalder det, kan forvandles til Guds hus (jf. tydeordet v. 16). Den særlige johannæiske pointe er, at troen på Jesus indebærer en forvandling af den jødiske religiøse praksis. Disciplene kommer så i tanke om, at der i Sl 69,10 står: ”Nidkærhed for dit hus fortærer mig”. I sammenhængen er det naturligvis ’nidkærhed for dit hus’, der er relevant, men i evangeliets længere perspektiv peger citatet frem mod Jesus’ død: Nidkærheden vil fortære ham. Også i Johannesevangeliet er der en sammenhæng mellem det rette tempel og Jesus’ død.

Jøderne kræver nu Jesus til regnskab for hans handlemåde: ”Hvilket tegn viser du os?”, spørger de (v. 18). Jeg opfatter det sådan, at de beder ham om det, man i narratologien kalder en *glorificerende prøve*, dvs. en handling, der skal bevise hans ret til at udøve den centrale handling – som i dette tilfælde er tømningen af templet. Og Jesus foreslår en prøve: ”Riv dette tempel ned, og jeg vil opbygge det på tre dage” (2,19). Ud over, at der ikke tales om ’håndgjort’ og ’ikke-håndgjort’, er der den afgørende forskel i forhold til tempel-ordet i Markusevangeliet, at her er det jøderne, der opfordres til at rive templet ned - så vil han bygge et nyt. Ligesom i Markusevangeliet kan udsagnet forstås på flere niveauer, og straks misforstår jøderne det, idet de påpeger det utroværdige i Jesus’ forslag: Dette tempel er der bygget på i 46 år, og han vil bygge et nyt på tre dage? De tror, Jesus mener et nyt bygningsværk. Men Johannes kommer den evt. tungnemme læser til undsætning og forklarer, at Jesus i virkeligheden mener sit legeme (2,21). Hvis vi oversætter metaforen til bogstavelig tale, mener Jesus altså: ’Slå mig ihjel, og efter tre dage vil jeg genopstå som et nyt legeme’ – sådan som det jo siden hen kommer til at gå.

Men måske er der flere lag i den metafor. Også Johannesevangeliet er skrevet efter det faktiske tempels ødelæggelse, og han mener sandsynligvis, at jøderne ikke blot har opfyldt Jesus’ opfordring til at rive templet ned ved at slå Jesus ihjel, men også ved selv at være skyld i tem-

plets ødelæggelse. Også i forhold til det faktiske tempel har Jesus bygget et nyt, nemlig 'sit legemes tempel'. Jesus' opstandelseslegeme er altså et tempel. Som nævnt tænker Johannes her næppe på den kristne gudstjeneste som erstatning for tempel-kulten, da hans holdning til gudstjenesten er – skal vi sige: anstrengt. Nu springer jeg brutalt mange mellemregninger over og påstår, at Johannesevangeliets særlige litterære udgave af den realiserede eskatologi betyder, at den troendes møde med det guddommelige sker i mødet med Jesus, og at det møde for alle andre end disciplene formidles gennem Johannesevangeliets fortælling om Jesus. Jeg forstår det altså sådan, at 'tempel' her i Johannesevangeliet primært betyder mødested med Gud, og at det mødested efter opstandelsen er evangeliet selv.

Det er selvfølgelig noget helt andet end Markus' nadver-gudstjeneste. Men dér, hvor Markus- og Johannesevangeliet falder sammen, er i synet på den jødiske tempel-institution. Den er endegyldigt erstattet af Jesus' nye 'tempel' – kristendommen har erstattet jødedommen, for at sige det noget anakronistisk, men i klar tale.

Matthäusevangeliet

I Matthäusevangeliet følger det narrative forløb Markusevangeliet meget tættere, men der er en række små forskydninger, der peger i retning af en anden forståelse af forholdet mellem Jesus og templet. I kap. 21 vandrer Jesus direkte fra indtoget ind på tempelpladsen og driver de handlende ud. Det første, vi bemærker, er således, at Matthæus ikke overtager Markusevangeliets bevægelsesmønster. Enten er det, fordi han ikke har forstået det – der er meget, der tyder på, at Matthæus-forfatteren ikke har samme sans for den narrative meddelelse som Markus – eller også er det, fordi han vil undgå indtrykket af, at templet erstattes af nadveren.

Til gengæld tilføjer Matthäusevangeliet et element, der er helt nyt i forhold til Markus-evangeliet. Efter at Jesus har drevet de handlende ud af templet, kommer blinde og lamme ind til ham og bliver helbredt (21,14). Blinde og lamme og andre handicappede var forment adgang til templet, så helbredelserne på tempelpladsen er et brud på templets orden. Til gengæld hylder børnene ham som Davids søn (21,15). I Matthäusevangeliet betyder det udtryk efter min opfattelse ikke primært 'efterkommer af David', men er en specifik henvisning til Davids søn Salomon, der i jødisk tradition ikke alene var en stor vismand, men også en stor helbreder; 'Davids søn' er udtryk for en typologisk tyding af Jesus som den nye Salomon. Det er helbredelserne og denne hyldelse, ypperstepræsterne reagerer på her i Matthäusevangeliet, ikke på uddrivelsen af de handlende, som de tilsyneladende helt ignorerer.

Jeg er bestemt ikke sikker på, hvordan det her skal forstås. Matthäusevangeliet er naturligvis skrevet efter templets ødelæggelse; evangeliet gengiver da også Jesus' ord om templets fysiske ødelæggelse som optakt til den eskatologiske tale (24,2). Men hvor begivenheden tidsmæssigt lå helt tæt på for Markus, er den på god afstand af Matthäusevangeliets tilblivelse. Man kan derfor forestille sig, at den ikke længere tillægges så chokerende en betydning. Man kan videre forestille sig, at templet, som det optræder i evangeliet, ikke længere primært står for den faktiske institution, som fungerede før år 70, men repræsenterer jødedommen, som den fungerer på Matthæus' tid. Man har peget på, at helbredelserne i templet ligner en realisering af Hoseas-ordet: "Barmhjertighed ønsker jeg, ikke slagtoffer" (Hos 6,6), som tidligere er citeret to gange i evangeliet: 9,13 og 12,7, begge gange i opgør mellem Jesus og farisæerne. Måske kan man forestille sig, at Matthæus ser tempelaktionen som et sindbillede på det opgør med den farisæiske jødedom efter år 70, som han selv står midt i. Derfor er afbrydelsen af kulten ikke så vigtig, for den var for længst blevet afbrudt for alvor; men helbredelserne repræsenterer det kristne alternativ til den farisæiske jødedomms ritualisme, den overflydende retfærdighed, det hele kommer an på. Derfor er det dem, modstanderne reagerer på.

Ligesom Markus inddrager Matthæus tempel-ordet i retssagen for Synedriet. Også her forsøger modstanderne sig med falske vidner, men uden resultat. Så træder to frem, som siger: "Han har sagt: Jeg kan bryde Guds tempel ned og rejse det igen på tre dage" (26,61). For det første: De to vidner kaldes i hvert fald ikke udtrykkeligt falske, som i Markusevangeliet. For det andet er det den 'skrabede' udgave af tempel-ordet, vi får her i Matthäusevangeliet uden det 'håndgjorte'

vs det 'ikke-håndgjorte', som var karakteristisk for Markusevangeliet. Endelig og måske mest påfaldende: Selv om der altså er to samstemmende vidnesbyrd, benyttes de ikke til at dømme Jesus, men ypperstepræsten går videre og spørger, om han er Messias. Og da han bekræfter, dømmes han. Vi ser den samme forskydning af interessen fra tempel-ødelæggelse til messiansk bekræftelse, som vi også så i tempel-aktionen.

Men så må man spørge, hvorfor tempel-ordet overhovedet skal med i Matthæus' version af retssagen, hvis det alligevel ikke skal spille nogen rolle. Igen vil jeg foreslå, at det hænger sammen med, at Matthæus-forfatteren har mistet interessen for det faktiske tempel, men bruger templet som udtryk for den aktuelle jødedom. Som Matthæus ser den, er den spaltet i to: den nedbrudte og den nybyggede – i form af farisæerne og de kristne. Ikke alene *kunne* Jesus gøre det, han påstår i Matthæusevangeliets version af tempel-ordet; han har allerede for længst gjort det. Det er i det perspektiv, hele retssagen skal ses: Den tjener både til at nedbryde det gamle farisæiske 'tempel' og til at bygge det nye, kristne 'tempel'. Men det springende punkt er ikke længere templet. Det er spørgsmålet om Jesus' messianitet. Templet er fortid; men jødedommens spaltning i en farisæisk og en messiansk retning er aktuel nutid for Matthæus. Derfor forskydes interessen fra tempel-ordet til messias-bekræftelsen.

Lukasevangeliet

I Lukasevangeliet kan man tale om en slags tempel-minimalisme. Han har en beretning om tempel-aktionen, men den er indskrænket til et minimum (19,45-46). Og i retssagen er der ikke noget tempel-ord. Dér går Synedriet direkte til spørgsmålet om Jesus' messianitet (22,67). Det virker som om Lukas helt har mistet interessen for templet.

Ligesom i Matthæusevangeliet går Jesus direkte fra indtoget til tempel-aktionen. Der er altså ikke noget bevægelsesmønster som i Markusevangeliet. I både Markusevangeliet (11,12-14.19-26) og Matthæusevangeliet (21,18-22) finder man i umiddelbar sammenhæng med tempel-aktionen fortællingen om Jesus, der forbander et figentræ, fordi det ikke har nogen frugt, og som derpå visner. Det er en med rette udbredt forståelse, at denne beretning er en kommentar til Jesus og templet, en slags tegnhandling, som læserne skal overføre til templet, der ligeledes er uden frugt, og som efter Jesus' aktion må visne og gå ud. I Lukasevangeliet er denne fortælling udeladt. Det kunne umiddelbart tyde på, at Lukas har en mere positiv opfattelse af templet end Markus og Matthæus.

Nu er Lukasevangeliet naturligvis også skrevet efter templets ødelæggelse. I stedet for historien om figentræet anbringer Lukas et længere Jesus-ord, der beklager Jerusalems kommende skæbne (19,41-44). Det rummer den mest direkte henvisning til begivenhederne under Jerusalems belejring, vi finder i noget af evangelierne. Fjenderne skal komme og belejre byen, hvorefter de skal jævne den med jorden sammen med dens indbyggere. Og det sker, fordi byen ikke kender sin besøgelsestid – vel at forstå som Jesus' ankomst til Jerusalem. Der er altså ingen tvivl om byen og templets skæbne. Men det er noget, evangeliet beklager. Det var ikke sådan, det skulle have været.

Derefter følger tempel-aktionen, som afvikles i stærkt forkortet udgave. Der står blot, at Jesus driver de handlende ud (19,45-46). Her er det i hvert fald ikke duehandlernes og vekselrernes funktion i forbindelse med tempelkulten, det handler om, men selve den kommercielle aktivitet i templet, som er en uting. I Lukasevangeliet kan man med rette tale om en tempelrensning. Efter at have ryddet pladsen tager Jesus den i besiddelse, idet han hver dag underviser på tempelpladsen, som der står i v. 47. Og de jødiske magthaveres beslutning om at søge Jesus' død synes snarere at være en reaktion på hans undervisning end på hans angreb på templet. I Lukasevangeliet ser vi altså både en tendens til at underbetone templets betydning i forhold til de tre andre evangelier og samtidig en mere positiv holdning til templet.

Måske kan templets rolle i Apostlenes Gerninger kaste yderligere lys over Lukas' syn på templet. Her spiller det en meget mere fremtrædende rolle, end det gør i evangeliet. I den første del af skriftet, der foregår i Jerusalem, læser vi, at apostlene dagligt kommer i templet (2,46; jf. Luk 24,52) både for at bede og for at prædike om Kristus. De vedbliver altså med at deltage i den

almindelige jødiske tempelkult, men benytter også stedet til deres særforkyndelse. Det sidste reagerer myndighederne på, anholder Peter og Johannes og forbyder dem at tale i templet. De fortsætter imidlertid, og befries på underfuld vis fra fængslet, da de igen arresteres. Man kan sige, at deres optræden på tempelpladsen følger samme mønster som Jesus' optræden på tempelpladsen i Lukasevangeliet, hvor det også var hans undervisning, der medførte myndighedernes indgriben. Men lige meget hjælper det, kan vi se her i Apostlenes Gerninger; forkyndelsen lader sig ikke standse.

Entydig er holdningen til templet imidlertid ikke. For Stefanus, der optræder som førstemand blandt de tilflyttede hellenister, beskyldes for at sige, at Jesus vil nedbryde templet (6,14) – en efterklang af tempel-ordet i de tre andre evangelier. Og mod slutningen af den lange forsvarstale fortæller Stefanus, at det var Salomon, der byggede et hus til Gud. Men han fortsætter: ”Dog bor den højeste ikke i huse bygget af hænder [endnu en efterklang af tempel-ordet i Markus-evangeliet] – som profeten siger [det er Es 66,1, der citeres]: Himlen er min trone, jorden er min fodskammel, hvilket hus skulle I kunne bygge mig, siger Herren” (7,48-49). Her kommer altså en tydelig tempel-skeptisk holdning til orde.

Tilsvarende – men mere alment – siger Paulus i Areopagostalen: ”Gud, som har skabt verden med alt hvad den rummer, ... bor ikke i templer bygget af hænder” (17,24). Men da Paulus kommer tilbage til Jerusalem efter sine missionsrejser, deltager han som rettroende jøde i tempelkulten i forbindelse med fire naziræere, der skal afslutte deres løfteperiode ved at bringe de foreskrevne ofre (21,26). Ganske vist opstår der uroligheder, fordi Paulus bliver beskyldt for at have taget en ikke-jøde med ind i templet (21,27ff.), men Apostlenes Gerninger lader ingen i tvivl om, at beskyldningen er uden hold i virkeligheden.

Hvordan skal vi vurdere denne dobbeltholdning til templet? Jeg tror den skal ses i forhold til den overordnede plan i Apostlenes Gerninger, hvorefter kristendommen skildres som den sande jødedom, der viderefører Guds løfter til sit folk, mens de faktiske jøder i virkeligheden har forladt jødedommen ved at afvise Guds Messias. Der er ikke tvivl om, at Apostlenes Gerninger er skrevet til hedningekristne, og det er min opfattelse, at skriftet understreger kristendommens jødiske udgangspunkt, fordi de jødiske elementer ikke længere giver særlig meget mening for dets hedningekristne læsere. Lukas vil sikre sig, at læserne forstår, at kristendommen ikke er en hvilke som helst ny religion, men har en lang forhistorie og er rodfæstet i fortiden. Derfor fremhæves og fastholdes det jødiske udgangspunkt. Apostlenes trofaste forhold til templet er en måde at udtrykke dette på. Men det forhold er for længst blevet historie for læserne. Stefanus' mere tempel-skeptiske holdning repræsenterer til gengæld kristendommens frigørelse fra templet og den faktiske jødedom, altså den holdning, der muliggjorde, at kristendommen kunne blive hedensk. Dobeltholdningen til templet afspejler Lukas' dobbeltholdning til jødedommen. Kristendommen er den sande jødedom; men det er i realiteten en hedensk jødedom.

Hvis vi kun ser på de tre synoptiske evangelier, ser det ud til, at der aftegner sig en tidsmæssig udvikling. Som det ældste evangelium er Markusevangeliet det, der er mest optaget af templet, og samtidig det, der ser den største modsætning mellem templet og Jesus. Både i Matthæus- og Lukasevangeliet synes templet at være blevet reduceret til et slags tegn for jødedommen, med Lukas som det yngste, der samtidig har mindst i klemme i forhold til templet. På denne skala ligger Johannesevangeliet holdningsmæssigt tættest på Markusevangeliet, selv om det fortælle-mæssigt ligger fjernest. Betyder det, at Johannesevangeliet faktisk er ældre, end vi normalt tænker os? Det er naturligvis et meget spinkelt grundlag at bruge til den slags spekulationer. Men det ser ud til, at Johannesevangeliet ligesom Markusevangeliet repræsenterer en ældre tempel-teologi end både Matthæus- og Lukasevangeliet.