

HER ER NOGET STØRRE END TEMPLET!



Adjunkt, ph.d., cand.theol. Christian Schøler Holmgaard

Resumé: I denne artikel vil jeg se nærmere på en voksende tendens til at læse Matthæusevangeliet som et jødisk skrift ved at se nærmere på templets rolle i evangeliet. Jesu forhold til templet i Matthæusevangeliet er grundlæggende positivt, men samtidig forudsiger Jesus templets ødelæggelse. Dette forhold forstås bedst i lyset af tanken om eskatologisk opfyldelse, som er et dominerende tema i Matthæusevangeliet. Særligt sammenkædningen mellem templet og Jesu død, og Matthæus' unikke præsentation af disse begivenheder som et eskatologisk vendepunkt, viser at templet har udspillet sin rolle, fordi noget større er kommet.

Indledning

I nyere forskning i Ny Testamente er der en stadig voksende tendens, der ønsker at læse de nytestamentlige skrifter som jødiske snarere end kristne tekster. Denne tendens har været særligt tydelig i udgivelser om Matthæusevangeliet, hvor Matthæus med et vist spænd betragtes som et udtryk for en teologi, der kan rummes indenfor den bredde, som jødedommen trods alt havde i det første århundrede.¹ Matthæusevangeliet læses således ikke bare på baggrund af jødedommen, men som et specifikt udtryk for jødedom (Runesson og Gurtner 2020a, 3). Det indebærer en stærk betoning af kontinuitet mellem Matthæusevangeliet og samtidig jødedomms syn på jødedommens centrale institutioner, herunder templet.

Heroverfor vil jeg argumentere for, at templets rolle i evangeliet bedst forstås i lyset af Matthæus' vægtlægning på eskatologisk opfyldelse. Den opfyldelse har radikale konsekvenser for templets fortsatte rolle, som for mig at se gør det vanskeligt at placere Matthæus inden for jødedommen. I første omgang vil jeg præsentere og kort drøfte den nævnte tilgang til Matthæus nærmere.

Matthæus og jødedommen

I 2004 skrev Paul Foster, at denne tilgang til Matthæus var på vej til at blive konsensus blandt Matthæusforskere (Foster 2004, 78. 253)² Denne antagelse har i de efterfølgende årtier vist sig at være korrekt. De senere år er der udkommet flere større studier af Matthæusevangeliet, der anlægger dette perspektiv på Matthæus, og Matthias Konradt kalder det således for det nye Matthæusperspektiv (Konradt 2021, 121).³ Tilsvarende kalder Eyal Regev en læsning, der ser en afstand til jødedommen i Matthæus, et ældre syn på skriftet (Regev 2019, 133).

Fremvæksten af tendensen i nyere forskning spores ofte tilbage til udgivelser af Andrew Overman (1990) og Anthony Saldarini (1994), selvom diskussionen om Matthæus' sociale placering går længere tilbage.

De mest radikale udgaver af dette perspektiv argumenterer på baggrund af Matt 5,18 for, at Matthæusevangeliet giver udtryk for en position, hvor hele moseloven skal overholdes også af hedninger, og at omskærelse er inkluderet i overholdelsen af alt det, Jesus har befalet (Matt 28,18-20). Dette synspunkt er stærkest blevet fremført af David Sim og senest blevet taget op af Anders Runesson (Sim 1996, 209; Runesson 2016, 31-36).

Uagtet de mest radikale udgaver, så er der meget rigtigt i denne tilgang. Ved for alvor at placere teksten og Jesus i sin jødiske sammenhæng gøres der i nogle tilfælde op med anakronistiske perspektiver, og der åbnes op for nye sammenhænge og et mere nuanceret syn på jødedommen. I den forbindelse kan for eksempel nævnes Matthew Thiessens udgivelse om Jesu forhold til tanken om renhed og urenhed, som bidrager til et mere nuanceret og oplysende billede ved netop at placere Jesus i jødedommen (Thiessen 2020).

En af fordelene ved tilgangen er også, at den krasse fordømmelse af de jødiske ledere i Matthæusevangeliet kan fortolkes som en intern jødisk strid. Dermed undgås den anti-semitisme, som Matthæusevangeliet historisk har fået skyld for.⁴

Diskussionen har naturligt nok primært drejet sig om Jesu forhold til loven som et definerende element i jødedommen, og den centrale tekst i denne forbindelse er Matt 5,17-19. Her appellerer fortalere for perspektivet til en ligefrem og bogstavelig læsning af de vers uden såkaldte eksegetiske bortforklaringer.

Skåret ind til benet er det i drøftelsen af de vers fortolkningen af $\pi\lambda\eta\rho\omega\sigma\alpha\iota$, opfylde, der gør forskellen. Hvad betyder det, at Jesus ikke kom for at nedbryde, men for at opfylde? Ifølge det nye perspektiv betyder opfyldelse i forhold til loven, at Jesus med sit liv

og sin lære overholder hele loven. I sin lære bringer han dermed sin egen halakha, det vil sige sin egen fortolkning, indenfor lovens ramme. Jesus modsiger rigtigt nok ikke moseloven i de såkaldte antiteser (Matt 5,21-48), og en overholdelse af Jesu bud vil ikke føre til overtrædelse af moseloven. Alligevel er der ikke blot tale om fortolkning (Davies og Allison 1988, 505-8). Opfyldelse er noget andet end overholdelse eller bekræftelse. Der er snarere tale om, at han, ved at opfylde loven i sin lære, åbenbarer det, som loven dybest set peger frem imod (Carson 1984, 148).⁵ Denne opfyldelse har betydning for lovens fortsatte rolle. Davies og Allison formulerer det sådan: »[H]e who fulfils the law and the prophets displaces them in so far as he must become the center of attention. [...] This is why Matthew's book is firstly about Jesus, not about the law and the prophets.« (Davies og Allison 1988, 487)

Det er dog vigtigt at fastholde at opfyldelse ikke betyder afskaffelse. Loven har fortsat en rolle, og der er en kontinuitet, men der er også diskontinuitet (Matt 13,52). Donald Hagner skriver om opfyldelse: »To my mind, the word 'fulfillment' is the most useful and important because it captures in itself both the continuity with the old and the discontinuity involved in the new. More than renewal or reform, fulfillment refers to the arrival at a novel stage of the realization of the promises to Israel.«

Tilsvarende har tanken om opfyldelse betydning for forståelsen af Jesu forhold til et andet centralt element i andet tempels jødedom, templet i Jerusalem. Templet stod med få undtagelser centralt i det jødiske religiøse liv på tværs af jødedommens forskellige grupperinger og er dermed også inkluderet i det, som kan defineres som »common Judaism«, almindelig jødedom (Cohick 2013, 457). De to undtagelser til dette, der typisk fremhæves, er Qumran samfundet, som tog afstand fra templet i Jerusalem, og Leontopolis templet i Egypten.

Templet blev generelt set som Guds hus og Guds tilstedeværelse hos sit folk på jorden (Greene 2018). Templet stod som et visuelt udtryk for Guds pagt med Israel, udvælgelsen og ritualer til opretholdelse af pagtsforholdet gennem de ofre, der blev foretaget i templet. Templet blev set som en integreret del af skabelsen. For at nævne et berømt eksempel fra Mishnah: »Ved disse ting opretholdes verden: af loven, af tempeltjenesten og af kærlighedens gerninger« (Citeret i Pitre 2008). Templet er således et centralt element i verden, uden hvilket verden ville falde fra hinanden.

Dette finder også genklang i de gammeltestamentlige beskrivelser af tabet af det første tempel. Jeremias, for eksempel, beskriver ødelæggelsen af Jerusalem og templet som en tilbagevenden til tiden før skabelsen: »Jeg så jorden, og der var tomhed og øde, himlen, og der var intet lys« (Jer 4,23 sml. 1 Mos 1,1).

Templets kosmologiske betydning er også beskrevet af Josefus. Han har udførlige beskrivelser af tabernaklet og giver fortolkninger af den kosmologiske betydning af design og symboler (Ant 3.121-123; 3.180-182). Josefus forklarer, hvordan enkelte områder og udsmykningen i tabernaklet repræsenterer henholdsvis forskellige dele og elementer i kosmos. Og selvom der er tale om tabernaklet, er der ingen grund til at tro, at

dette ikke også gælder for templet. Ifølge Josefus er templet designet som et mikrokosmos af verden (se også Filon, Mos 2:71-145).⁶

I det følgende vil jeg i første omgang se på de overordnede linjer i Matthæus' portræt af templet, og hvordan det er blevet fortolket i nogle nyere udgivelser om emnet. Det giver et indblik i et komplekst portræt af templet i evangeliet og en forskning, der på det seneste med rette har betonet det positive syn på templet, men også har nedtonet skriftets kristologi og temaet om eskatologisk opfyldelse, som er tæt knyttet til kristologien.

Jeg vil derfor se nærmere på det overordnede frelseshistoriske perspektiv, der kommer til udtryk i evangeliet og templets rolle i det. Dette leder til en undersøgelse af templets rolle i forbindelse med Jesu død, som præsenteres som et fortælle-mæssigt og eskatologisk klimaks i evangeliet. Fokus vil være på Matt 27,51 og flængningen af forhængen i templet. Dette vers er en nøgletekst, fordi templet her bliver koblet sammen med Jesu død.

Templet i Matthæus – Guds hus, men det skal brydes ned

Hvad er Matthæus' portræt af templet, og hvad er forholdet mellem Jesus og templet? Svaret på dette spørgsmål er ikke let, og der er foreslået divergerende svar.⁷ Yves Congar skriver kort og præcist:

When the gospel texts are read straight through with a view to discovering the attitude of Jesus towards the temple and all it represented, two apparently contradictory features become immediately apparent: Jesus' immense respect for the temple; his very lively criticism of abuses and of formalism, yet above and beyond this, his constantly repeated assertion that the temple is to be transcended, that it has had its day, and that it is doomed to disappear. (Congar 1962, 112)

Congars konklusion er baseret på alle evangelierne, men den gælder også for Matthæus alene. Han indfanger det gådefulde og endda paradoksale i Jesu forhold til templet. I Matthæus findes spændingen i nogle få vers: På den ene side siger Jesus: »Og den, der sværger ved templet, sværger både ved det og ved ham, der bor i det« (Matt 23,21). Og kun få vers senere siger han: »Se, jeres hus bliver overladt til jer selv, øde og tomt« (Matt 23,38).

Den positive attitude til templet og kulten findes flere steder. I Matthæus beskrives Jerusalem som den hellige by (Matt 4,5) og den store konges by (5,35). Den store konge henviser til enten David eller Gud. Jesus taler positivt om at bringe gaver til alteret (5,23), og han taler også om templets hellighed som Guds bolig, og hvordan Guds nær-vær helliggør templet såvel som byen (23,21).

På den anden side er det klart, at der er noget ved templet, som er under dom: »Se, jeres hus bliver overladt til jer selv, øde og tomt.« (Matt 23,38); »Men han sagde til dem:

'Ser I alt dette? Sandelig siger jeg jer: Der skal ikke lades sten på sten tilbage, men alt skal brydes ned.« (Matt 24,2). Årsagen til dette er ikke et negativt syn på templet som sådan, men på grund af administrationen af templet: »Han sagde til dem: 'Der står skrevet: »Mit hus skal kaldes et bedehus.« Men I gør det til en røverkule!« (Matt 21,13).

Templet i Matthæus er Guds bolig, men det skal ødelægges. Udgivelser, der behandler templets rolle i Matthæus de senere år, har lagt vægt på det overvejende positive syn på templet i sig selv (Gurtner 2008, 152-53; Regev 2019, 151-52; Cohen 2020, 100). For Daniel Gurtner bliver ødelæggelsen af templet udelukkende set som en dom over de jødiske leders misbrug af templet: »The fault lies with them, and, as in Jeremiah's time, the temple, so to speak, took the fall« (Gurtner 2008, 130). Andre anerkender en spænding i Matthæus og Eyal Regev peger på særligt Matt 12,6 som overraskende i lyset af det øvrige billede af templet i Matthæus: »[I]t is striking that Matthew, who holds a very favorable opinion of the Temple cult, is ready to admit to this tension and declare that Jesus or something related to Jesus has the upper hand over the Temple.« Han fastholder imidlertid, at Jesus på intet tidspunkt modsiger tempelkulten, som han snarere er kommet for at genoprette (Regev 2019, 144). I sidste ende viser Matthæus ifølge Regev, at det er muligt at fastholde både templet og Jesus, selvom det er nødvendigt at afgøre, hvad der er »større«. Akiva Cohens balancerede bidrag til diskussionen (Cohen 2020) afsøger forskellige perspektiver og peger på betydningen af det hermeneutiske udgangspunkt. For eksempel tilslutter han sig John Sailhammers forslag om at se en forbindelse mellem afslutningen på den hebraiske bibel i 2 Krøn 36,22-23 og Matt 1, hvorved Matthæusevangeliet bliver en beskrivelse af opfyldelsen af løftet om et genopbygget tempel af Messias af Davids slægt (Cohen 2020, 89-90). Videre skriver han, at templets ødelæggelse betød, at det havde udspillet sin rolle, og at Guds tilstedeværelse i stedet er at finde i Jesus og hans folk, der udgøres af alle folkeslag (Cohen 2020, 97-98). I sidste ende fastholder han imidlertid, at templets ødelæggelse skyldes Israels leders afvisning af Jesus, om end det er med et håb om genoprettelse (Matt 23,39b) (Cohen 2020, 100).

Der kan ikke herske tvivl om, at ødelæggelsen af templet i Matthæus kædes sammen med Israels leders misbrug af templet og afvisning af Jesus (Matt 21,33-41; 22,7; 23,34-39).⁸ Det er bare ikke den eneste begrundelse for templets ødelæggelse i Matthæus. Det sker også, fordi templet har udspillet sin rolle i lyset af Jesu komme, som Cohen bemærker.

Fælles for de forskellige behandlinger af templet i den litteratur, jeg har præsenteret ovenfor, er en nedtoning af betydningen af Matt 12,6: »Her er noget større end tempel.« De anerkender alle, at Matt 12,6 peger på, at Gud i højere grad er til stede i Jesus end i templet, men konsekvenserne drages ikke af det (Gurtner 2008, 135; Regev 2019, 139; Cohen 2020, 98). I nogle tilfælde søges det kristologiske indhold svækket ved at pege på det utydelige i at μεῖζον, »noget større«, er i neutrum. Dermed kan det, der er større, adskilles fra Jesu person (Regev 2019, 152; Cohen 2020, 98 n. 78). Konteksten

koncentrerer sig imidlertid om Jesu identitet. Diskussionen med farisæerne i Matt 12,1-8 afsluttes netop med fokus på Jesu person med ordene: »For menneskesønnen er herre over sabbatten« (Matt 12,8). Desuden bruges det komparative adjektiv *πλεῖον* i neutrum i Matt 12,41-42, hvor sammenligningen med Jonas og Salomon må gå på Jesu person. Dertil er det kun Gud, der er større end templet (Matt 23,21-22). Matt 12,6 er derfor en stærk kristologisk påstand, hvor Jesus peger på sig selv som Guds nærvær på jorden (Gurtner 2008, 135).⁹ Tanken om, at Guds nærvær findes i Jesus, findes desuden i 1,23; 18,20 og 28,20.

Dette peger på, at udsagnet skal læses som kristologisk opfyldelse. Jesus fremstår som en opfyldelse af det, som templet pegede frem imod, og templet har i det frelses-historiske perspektiv udtjent sin rolle og transcenderes, da noget større er kommet i Jesus. Denne konklusion kan underbygges ved et blik på det større frelseshistoriske og eskatologiske perspektiv i Matthæus og templets rolle i dette.

Historie og eskatologi i Matthæus

I Matthæus 5,17 beskrives Jesu forhold til loven og profeterne og dermed også de centrale institutioner, der har deres baggrund i skrifter med ordet *πληρώω* – opfyldelse. Opfyldelse peger helt basalt på realisering af Guds løfter, og tanken om opfyldelse inviterer til at læse Matthæusevangeliet i lyset af den større kontekst, som evangeliet er en del af. Den større kontekst er Israels historie (Matt 1,1-17), men ikke kun den, også hele historien fra skabelse til fuldendelse.

I et stimulerende studie af Matthæus' brug af formuleringen *ἀπὸ... ἕως...*, som optræder en række gange i evangeliet i forbindelse med angivelser af tidsperioder (Matt 1,17; 11,12; 23,35; 23,39; 24,21; 26,29; 27,45), ser Mervynn Eloff nærmere på frelses-historien i Matthæusevangeliet (Eloff 2008). For det første henleder Eloff opmærksomheden på den veletablerede pointe, at Matthæus forbinder historien om Jesus med historien om Israel i slægtstavlen i 1,1-17. Her bliver det klart, at Jesus er opfyldelsen af løfterne til Abraham og David såvel som den, der bringer en ende på Israels eksil (Eloff 2008, 93).

Desuden bemærker Eloff, at ekstremerne i Matthæus' historiske perspektiv er skabelsen (Matt 19,8b; 25,34) og fuldbyrdelsen (Matt 13,35; 28,20). Eloffs egen vægt er dog på tilbagevenden fra eksil. De observerede ekstremer i historien for Matthæus indebærer imidlertid, at selvom der er andre perspektiver, der spiller ind, såsom bevægelsen fra eksil til genoprettelse, kan de ses som underordnet den større historie fra skabelse til fuldendelse.

Det betyder, at Matthæus' perspektiv rækker ud over historien om Israels eksil og genoprettelse. Perspektivet er universelt, hvilket er tydeligt i det faktum, at der vil være en dom, der omfatter alle nationer (25,32), og at Jesus sender sine disciple til alle nationer (28,19). Tidspunktet for den universelle dom er også tidspunktet for verdens genfødsel (*παλιγγενεσία*) (19,28), den nye skabelse. *Παλιγγενεσία* er det ultimative mål for

historien, hvor disciplene vil modtage deres belønninger efter at have fulgt Jesus gennem lidelse til oprejsning. Det universelle mål for historien bliver også fremhævet i de allersidste vers af evangeliet med befalingen om at gå til alle folkeslag og et perspektiv, der rækker til verdens ende (Matt 28,18-20).

Hvis vi går til begyndelsen af Matthæus, er det universelle element også åbenlyst til stede i beretningen om de vise mænd, hvor der kan ses allusion til Esajas 60,6, så deres ankomst genkalder folkenes eskatologiske valfart til Zion (Es 2,1-5; Mika 4,1-3). Deres valfart slutter imidlertid ikke i Jerusalem eller Zion, men hos Jesus (Konradt 2021, 140).

Matthæus knytter imidlertid allerede til ved det universelle og skabelsen i det allerførste vers af sit evangelium. Således kan βίβλος γενέσεως i det allerførste vers af Matthæusevangeliet ses som en henvisning til verdens skabelse. βίβλος γενέσεως forekommer kun i Gen 2,4 og 5,1 i LXX. Formuleringen er dermed en klar allusion til Gen 2,4 og 5,1, der handler om henholdsvis himmelens og jordens og det første menneskes begyndelse og slægtsbog (Beale 1997, 24-25). Matthæus placerer dermed historien om Jesus i den helt store historie, som spænder fra skabelse til nyskabelse.

Det universelle element er også til stede i beretningen om de vise mænd, hvor der kan ses allusion til Esajas 60,6, så deres ankomst genkalder folkenes eskatologiske valfart til Zion (Es 2,1-5; Mika 4,1-3). Deres valfart slutter imidlertid ikke i Jerusalem eller Zion, men hos Jesus (Konradt 2021, 140).

Verdens ende og den nye skabelse er imidlertid ikke bare noget, der ligger i en fjern fremtid. Ifølge Beale fremstiller de synoptiske evangelier og særligt Matthæus Jesu død og opstandelse som det ultimative klimaks og en eskatologisk begivenhed, der udtrykker tanken om en ny skabelse. Og Meier betegner Jesu død og opstandelse som en *Wende der Zeit*, hvor alt er sket i den forstand, at Jesus har opfyldt Det Gamle Testaments profetier om ham. Disse begivenheder markerer endvidere begyndelsen på en ny tidsalder og enden på den nuværende himmel og jord (Meier 1976, 30-35). I tillæg til dem argumenterer en række forskere for, at mørket, jordskælvet, helgenernes opstandelse blandt andet er klare tegn på, at noget eskatologisk finder sted (Meier 1975; Davies og Allison 1997, 639; France 2007, 1074).

Denne opfattelse er imidlertid omstridt. Ulrich Luz fremfører tre modargumenter til en eskatologisk læsning: 1) ikke alle tegn i forbindelse med Jesu død er traditionelle eskatologiske tegn; 2) de opstandne hellige viser sig i det nuværende Jerusalem; 3) med henvisning til Matt 24,29-31 påpeger Luz, at for Matthæus er enden i den nærmeste fremtid ved Menneskesønnens parusi. For Luz er tegnene derfor intet andet end indikatorer for værdigheden hos den, der dør (Luz 2005, 571).

Det kan indrømmes, at teksten i Matthæus 27,51-53 kan fortolkes forskelligt, selvom modviljen mod at læse passagen som eskatologisk er temmelig forundrende. Nathan Eubank udtrykker sin undren, når han imødegår det første af Luz' argumenter ved at spørge, hvor mange eskatologiske tegn der er nødvendige, før man indrømmer, at der sker noget eskatologisk (Eubank 2013, 187). Det er også værd at bemærke, at det tegn,

som Luz diskvalificerer som et eskatologisk tegn, flængningen af forhænget i templet (Luz 2005, 581), kan fortolkes som symbol på himlens åbning, som er et veldokumenteret eskatologisk motiv (Gurtner 2006, 200-201). Bortset fra det er det endnu vigtigere at bemærke at templets ødelæggelse, som jeg vil argumentere for at flængningen sandsynligvis symboliserer, er tæt knyttet til forventningen om enden i Matthæus (24,1-3) (Eubank 2013, 187).

Flængningen af forhænget i templet er ikke den eneste forbindelse mellem Jesu forudsigelser om fremtiden og han død og opstandelse i Matthæusevangeliet. Ben Cooper har i et studie af Matthæus' eskatologi påpeget, at Jesus på mange måder selv opfylder sine forudsigelser om endetiden i Matt 10 og i Matt 24 i sin egen død og opstandelse (Cooper 2010). Denne opfyldelse inden for Matthæus' eget narrativ er også blevet observeret af Dale Allison, som lister følgende paralleller (Allison 2005, 85-86):

Eskatologiske formaninger og forudsigelser	Jesu skæbne
»Våg (γρηγορεῖτε) derfor, for I ved ikke hvad dag jeres Herre kommer (ἔρχεται),« 24,42; »de blev alle døsig og faldt i søvn« (ἐκάθευδον), 25,5	Jesus beder sine disciple om at våge (γρηγορεῖτε), han kommer (ἔρχεται) og disciplene er faldet i søvn (καθεύδοντας), 26,38-40
Disciplene vil blive overgivet, 10,17.19.21; 24,9-10 (alle med en form af παραδίδομι)	Jesus bliver overgivet, 26,2.15.16 osv. (alle med en form af παραδίδομι)
»En bror skal udlevere sin bror til døden,« 10,21	Jesus bliver forrådt af Judas, »en af de tolv«, 26,15-16.24-25.46-48
»Da skal mange falde fra« (σκανδαλισθήσονται), 24,10	Disciplene falder fra, 26,31 (σκανδαλισθήσασθε), 33 (σκανδαλισθήσονται)
Disciplene vil flygte, 10,23 (φεύγετε); 24,16 (φευγέτωσαν)	Disciplene flygter (ἔφυγον), 26,56
Disciplene vil blive udleveret til synedrierne (domstolene) (συνέδρια), 10,17	Jesus bliver fremstillet for synedriet (συνέδριον), 26,59

Disciplene vil blive ført (ἀχθήσεσθε) frem for »statholdere« (ἡγεμόνας) (10,18)	Jesus bliver ført (ἀπήγαγον) bort til »statholderen« (ἡγεμόνι) Pilatus, 27,2; cf. 11-26
Disciplene vil blive pisket (μαστιγώσουσιν) (10,17)	Jesus bliver pisket (μαστιγῶσαι), 20,19; 27,26
Jesus skal regere på sin trone, 19,28; 25,31	Jesus bliver udsat for en hånekroning 27,27.31
Solen skal formørkes, 24,29	Der er mørke over hele jorden, 27,45
Templet vil blive ødelagt, 24,1-2	Forhænget I templet bliver revet i to, hvorved det symbolsk bliver ødelagt 27,51
Der vil være jordskælv (σεισμοί), 24,7	Der er et jordskælv (ἡ γῆ ἐσεισθη), 27,51
Disciplene vil blive dræbt, 10,21 (θάνατον, θανατώσουσιν), 28 (ἀποκτεννόντων); 24,9 (ἀποκτενοῦσιν)	Jesus bliver dræbt, 26,4 (ἀποκτείνωσιν), 59 (θανατώσωσιν); 27,1 (θανατώσαι)
De døde vil opstå, 12,41 (ἀναστήσονται), 42 (ἐγερθήσεται), 22,23-33 (ἀνάστασις, ἀναστήσει, ἀναστάσεως)	Jesus og andre opstår, (17,9) (αναστη), 23 (αναστησεται); 20,19 (αναστησεται), 26,32 (ἐγερθηῖναι); 27,52-53 (ἡγέρθησαν), 64 (ἡγέρθη); 28,6-7 (ἡγέρθη)
Jesus vil komme igen som Menneskesønnen, 24,27.30.37.39.44; 25,31; etc.	Jesus bliver ophøjet som Menneskesønnen, 28,18

Allisons observationer viser en tekst, der er tæt knyttet sammen fra kapitel 24 og fremefter. Det viser, at evangeliets fortællestruktur markerer Jesu lidelse og opstandelse som klimaks i Matthæusevangeliet og en eskatologisk begivenhed. Det er afslutningen på den gamle tidsalder og begyndelsen på en ny. Det er begyndelsen på en ny skabelse.

I dette scenarie står templet centralt, og det er signifikant, at Jesu død kobles sammen med templet, ved at forhænget i templet flænges i forbindelse med Jesu død. Jeg har indtil videre foregrebet en del af konklusionen ved at postulere, at flængningen af tempelforhænget symboliserer templets ødelæggelse. Denne påstand vil jeg underbygge i det næste.

Templet og Jesu død

Betydningen af flængningen af forhænget i templet er vanskelig at fortolke, da der ikke er nogen tidligere tilfælde eller forudsigelser om dette. Jeg anser det for mest plausibelt, at det henviser til Guds tilgængelighed såvel som dommen over templet. I forbindelse med det, vi har set indtil videre vedrørende templet i Matthæus, er det mest naturligt at se begivenheden som et udtryk for dom over templet, noget der nævnes andetsteds i evangeliet og faktisk i versene op til begivenheden (27,40; sml. 22,7; 23,38; 24,2).

Denne konklusion bakkes op af den større kontekst, hvor flængningen kommer til at stå som klimaks på en række udtalelser og handlinger af Jesus i og omkring templet. Disse peger på templets ødelæggelse.

Disse handlinger begynder med Jesu dramatiske handling i templet (Matt 21,12-17), som peger på en ødelæggelse af det nuværende tempel og oprettelsen af et fremtidigt tempel. Jesu ord om templet som en røverkule hentyder til Jeremias 7,11. Jeremias bringer i sammenhængen en advarsel mod templet, hvor han kalder templet for en røverkule og advarer om, at hvis de ikke omvender sig, vil templet blive ødelagt (Jer 7,12-14). Et par år senere blev templet ødelagt af babylonierne. På samme måde fælder Jesus dom over Herodes' tempel (Ådna 2014, 175).¹⁰ I Jeremias' bog, som generelt kan ses som baggrund for tempelkritikken i Matthæusevangeliet, findes der samtidig med domsord en vision om et transformeret tempel, som også er tilgængeligt for andre folk (Jer 3,16-18).

Dette tema er tydeligt til stede med henvisningen til Esajas 56,7, »Mit hus skal kaldes et bedehus«, som peger på et fremtidigt tempel. Ådna bemærker, at Es 56,7 generelt i det første århundrede e.Kr. blev fortolket som en forudsigelse vedrørende det eskatologiske tempel (Ådna 2014, 175). At Jesu handling peger på det eskatologiske tempel styrkes yderligere af den måde, hvorpå handlingen minder om Zakarias 14,21b: »Og der skal ikke længere være *handlende* i Hærskarers Herres hus den dag.«¹¹ Selvom Zakarias ikke er direkte citeret, understøtter den omfattende brug af Zakarias i Matt 21-27, at Zakarias også kan være i baggrunden her (Bryan 2002, 223).

Brugen af Zakarias kan også forklare andre træk i teksten. Visionen om det eskatologiske tempel i Zakarias 14 indebærer helliggørelse af hele samfundet:

På den dag skal der på hestenes klokker være indskrevet: »Hellig mod Herren.«
Og gryderne i Herrens hus skal være lige så hellige som skålene foran alteret;²¹
og hver gryde i Jerusalem og Juda skal være hellig for Hærskarers Herre, så alle,
der ofrer, kan komme og bruge dem til at koge offerets kød. (Zak 14,20-21a)

Dette kan ses gennem de helbredelser, som Jesus udfører i templet. Blinde og lamme mennesker blev betragtet som urene og havde begrænset adgangen til templet (3 Mos 21,18-19; 2 Sam 5,8; 1QSa 2:5-22, CD 15:15-17 og m. Hag. 1:1). Jesus helbreder dem og rensrer dem i handlingen.

Det er også betydningsfuldt, at han bliver hyldet som Davids søn inden for templets område (Matt 21,15). Jesu handling er ikke bare en kultisk handling, det er en kongelig handling. Han er den sande konge i Zion. Desuden peger Jesus ved at citere Salme 8 (Matt 21,16b) på sig selv som en guddommelig konge og ikke bare som en menneskelig konge. I salmen er det Gud, der prises.

Efter tempelaktionen intensiveres konfrontationen med jødiske ledere, og i kapitlerne 21-27 nævnes templets ødelæggelse fem gange (22,7; 23,38; 24,2; 26,61; 27,40). Matt 24,2 er særlig vigtig. Som reaktion på Jesu forudsigelse af templets ødelæggelse spørger disciplene: »Sig os, hvornår dette skal ske, og hvad der er tegnet på dit komme og verdens ende?« (Matt 24,3). Dermed forbinder disciplene templets afslutning med tidsalderens afslutning (συντελείας τοῦ αἰῶνος). Dette bekræfter templets centrale rolle i verden i disciplenes bevidsthed, hvilket er i tråd med templets kosmologiske betydning i den jødiske tradition. Desuden er den eskatologiske tale i Matt 24, som påvist ovenfor, tæt knyttet sammen med Jesu lidelse, død og opstandelse i Matt 26-28.

Samlet set peger konteksten altså på, at en foregribelse af templets ødelæggelse er den mest sandsynlige betydning af flængningen af forhænget i templet.

Denne fortolkning hænger desuden godt sammen med den nære kontekst, hvor det er vigtigt at bemærke, at det samme ord bruges om, at forhænget flænges, og at klipperne revner (σχιζῶ). Jordskælvet kan meget vel også være tegn på Guds dom. Læg også mærke til, at eskatologiske jordskælv nævnes i Matt 24,7. Jordskælvet indikerer dermed en endetidsbegivenhed. Desuden er tegnene i Matt 27,51-54 kædet sammen i en lang sætning, hvor opstandelsen af de hensovede bliver et klimaks i rækkefølgen, hvilket yderligere understreger tegnene som endetidstegn. Og det, der leder op til opstandelsen forstås dermed bedst som undergangen før forløsningen (sml. Matt 24,15-31)

Et element i diskussionen er, hvilket forhæng i templet Matthæus henviser til. Det kan være det ydre eller indre forhæng i templet. Davies og Allison mener, at det er det ydre forhæng, og at det primært refererer til ødelæggelsen af templet. Det var forudsagt af Jesus (22,7; 23,38; 24,2) og gentaget under hans retssag (26,61) og i forbindelse med, at han bliver hånet på korset (27,40).

De bemærker også Josefus' beskrivelse af dette forhæng (Bell 5:212-214); han skriver, at tapetet »skildrede et panorama af himlen«. På denne baggrund kan flængningen forstås som et symbol på at himlen åbnes eller flænges, hvilket er et typisk fænomen i eskatologiske forventninger (LXX Job 14,12; Sl 102,26; Es 34,4; 63,19; Hagg 2,6.21; 3,82; Matt 24,29; 2 Pet 3,10; Åb 6,14; Sib. Or. 8,233, 413).¹² Men Josefus nævner ikke kun, at himlen er afbilledet på forhænget, men skriver faktisk, at forhænget skildrede universet: »Before these hung a veil of equal length, [212] of Babylonian tapestry, with embroidery of blue and fine linen, of scarlet also and purple, wrought with marvelous skill. Nor was this mixture of materials without its mystic meaning: it typified the universe« (Josephus 1927, 3:265).¹³

Dette får symbolikken til at gå ud over en dom over templet eller en åbning af himlen, der markerer Guds åbenbaring. Det kan meget vel betyde ødelæggelsen af kosmos – alt. Hos Josefus findes der desuden udførlige beskrivelser af tabernaklet, og han giver fortolkninger af den kosmologiske betydning af design og symboler (Ant 3.121-123; 3.180-182). Ifølge Josefus repræsenterer enkelte områder og udsmykningen i tabernaklet henholdsvis forskellige dele og elementer i kosmos. Og selvom der er tale om tabernaklet, er der ingen grund til at tro, at dette ikke også gælder for templet. Ifølge Josefus er templet designet som et mikrokosmos af verden (se også Filon, Mos 2:71-145). Samlet giver det plads til en forståelse af begivenheden ikke blot som dom over templet, men over jorden.

Et modsat synspunkt findes hos Gurtner, der skriver, at anklagen om templet for rådet (26,61) udtrykkeligt siges at være falsk, og derfor afviser han symbolikken i, at tempelforhængen skulle være templets ødelæggelse. Han hævder endvidere, at de leksikalske data gør det mere sandsynligt, at der er tale om det indre forhæng, hvilket svækker tolkningen af flængningen som symbol på templets ødelæggelse (Gurtner 2006, 170).¹⁴ Ifølge Gurtner er hentydningerne til ødelæggelsen af templet i gengivelsen af forhængene vage og indirekte, men det samme kan siges om næsten alle andre fortolkninger. Derfor må det fortolkes ud fra konteksten. Ødelæggelsen af templet nævnes faktisk eksplicit og implicit flere gange i evangeliet og i den nære kontekst.

Som allerede nævnt ovenfor er Gurtners fortolkning af 26,61 dog uholdbar. Beskyldningen om at ville rive templet ned og rejse det igen er netop adskilt fra de falske beskyldninger i sammenhængen (Davies og Allison 1997, 525; France 2007, 1022-23). Så vidt vores optegnelser går, siger Jesus ikke noget sådant i Matthæus (sml. Joh 2,19), men det kan meget vel være underforstået af andre udtalelser og handlinger. Det kunne for eksempel være det, at Jesus siger, at her er noget, der er større end templet (12,6), at han udfører en 'anti-temple' demonstration (21,12-13), og at han flere gange taler om templets ødelæggelse (22,7; 23,38; 24,2) (France 2007, 1023).

Det skal indrømmes, at det ikke er muligt ud fra teksten i sig selv at afgøre hvilket forhæng, der er tale om. G. K. Beale bemærker imidlertid, at begge forhæng var dekorerede, så de symboliserede kosmos. Hvorvidt det er det ene eller andet forhæng betyder ikke så meget for forståelsen (Beale 2004, 189). Konteksten peger dermed samlet på, at templets ødelæggelse er hovedbudskabet. Tanken om, at Guds tilstedeværelse ville bryde ud af det allerhelligste og være til stede på en ny måde hos sit folk, er imidlertid også til stede. I Matthæus er Gud til stede hos sit folk på en ny måde i Jesus, der er Gud med os (1,23). Han er til stede hos menigheden i gudstjenesten (18,20) og i missionen til verdens ende (28,20).

Opsummering og perspektivering

Ofte er spørgsmålet om templet i Matthæus gået på, hvorvidt Jesus var decideret imod templet som institution. Jesus udtaler ikke et eneste negativt ord mod templet. Så

spørgsmålet er ikke, om han er anti-tempel, men hvor templet står i forhold til den eskatologiske opfyldelse, som Jesus bringer.

I lyset af temaet om opfyldelse og Matthæus' overordnede frelseshistoriske perspektiv fra skabelse til ny skabelse må templet placeres i den gamle orden, der ikke fortsætter ind i den nye skabelse, hvor Gud skal være til stede hos sit folk på en ny måde. Dette nærvær er ifølge Matthæus til stede i Jesus (1,23; 18,20; 28,20), der er større end templet (12,6).

Kritikken går ofte på, at en sådan læsning fører til erstatningsteologi, som indebærer en degradering og nedgørelse af jødedommen. Det er ikke desto mindre værd at bemærke, at tanken om, at det andet tempel ikke fuldt ud opfyldte løfterne om Guds tilstedeværelse hos sit folk (Joel 2,27; Zak 2,10b-11), har sine rødder i Det Gamle Testamente og jødedommen. Man så derfor frem imod, at det ville blive erstattet af et eskatologisk tempel, bygget af Gud, som kunne opfylde løfterne og bringe den genoprettelse, som var lovet hos Det Gamle Testaments profeter (1 Enok 90,29; Jub 1,17; Tobit 14,5; 11Q19 29,9-10). Forventningerne om et eskatologisk tempel inkluderer desuden i nogle tekster en inklusion af hedninger (Ps. Sal. 17,26-32). Det, der imidlertid adskiller Matthæus fra sine omgivelser, er, at Guds nærvær bliver placeret i Jesus, som er Gud med os (Matt 1,23). Ifølge Matthæus opfyldes løfterne om det nye tempel hos Det Gamle Testaments profeter dermed i Jesus (Cohen 2020, 94). I det, som nu kaldes det nye Matthæusperspektiv, bliver betydningen af denne kristologiske vægtlægning undervurderet. I en behandling af spørgsmålet om Matthæus' forhold til jødedommen peger Stanton netop på dette aspekt i Matthæus' kristologi som noget, der står i klar modsætning til et jødisk syn på Guds nærvær (Stanton 1993, 129). Dette gælder både for en jødedom med og uden tempel. I rabbinisk jødedom efter templets fald placeres Guds nærvær i Moseloven. I relation til det konkluderer Risa Levitt om forskellen mellem jødedom og kristendom: »In this sense, 'What the Torah is for Jews, Jesus is for Christians.'« (Levitt 2020, 191).

Roland Deines' artikel om Jesu forhold til loven har overskriften: »Not the law, but the Messiah.« (2008). En tilsvarende overskrift kan sættes på Jesu forhold til templet. Det er nemlig ikke længere templet, men Jesus, den lovede Messias, der er centrum i frelseshistorien. Han opfylder løfterne om Guds nærvær hos sit folk og er dermed større end templet.

Noter

- 1 En forudsætning for en sådan læsning er ofte en rekonstruktion af en menighed, som står bag Matthæusevangeliet, og skriftet afspejler menighedens situation og relation til det omgivende samfund. En datering efter år 70 er en antaget præmis, og dermed bliver farisæerne den primære jødiske gruppering, som Matthæisk jødedom inden for denne model skal forholde sig til. Projektet bliver ofte beskrevet som en jagt på den Matthæiske menigheds sociale placering, men man får ofte fornemmelsen af, at rekonstruktionen allerede er foretaget, og så fortolkes teksten ud fra denne præmis, så den kommer til at passe. Under alle omstændigheder anvendes der en redaktionskritisk tilgang, så selvom man ofte har talt om nye metoders fremgang på bekostning af redaktionskritikken, så lever redaktionskritikken og dens fundamentale antagelser i bedste velgående.
- 2 Se også Deines (2008).
- 3 Se for eksempel Konradt (2014), Turner (2015), Runesson (2016), Cohen (2016), Hamilton (2017), Varkey (2017) Jesus came to »save his people from their sins« (1:21, Kampen (2019) og Runesson og Gurtner (Runesson og Gurtner 2020b). For en liste med tidligere udgivelser med dette perspektiv se Deines (2008, 53 n. 2).
- 4 Deines (2008, 56 n. 8) observerer, at denne motivation for tilgangen er tydeligt udtrykt af en af foregangsmændene for dette perspektiv, Anthony J. Saldarini med henvisning til udgivelsen »Reading Matthew without Antisemitism«.
- 5 Verbet πλήρωω optræder sytten gange i Matthæusevangeliet, og i tretten af de tilfælde handler det om opfyldelse af profeti. Det er dermed også den mest naturlige måde at forstå ordet på i 5,17. Dermed proklamerer Jesus, at han er kulminationen på Israels historie og opfyldelsen af GT's profetier (Meier 1975, 82; Davies og Allison 1988, 486).
- 6 For yderligere udfoldelse af dette tema i GT og det andet tempels jødedom se Beale (2004, 29-80) og Kofoed (2015)
- 7 Daniel Gurtner mener, at holdningen til templet er udelukkende positiv (Gurtner 2008).
- 8 Anders Runesson vender dette på hovedet og argumenterer for, at Jesu død er løsningen på templets ødelæggelse, ikke årsagen. Ifølge Runesson havde forureningen af templet nået et niveau, hvor det ikke længere stod til at redde. Da der ikke findes forsoning og tilgivelse udenom templet for den lovtro menighed, Matthæus tilhører, træder Jesu offer ind som en løsning på dette problem (Runesson 2016, 302).
- 9 Gurtner synes dog ikke at drage konsekvenserne af sin egen fortolkning af Matt 12,6. Når han til sidst skal konkludere på synet på templet i Matthæus, gør han det under overskriften: »Matthew's Temple from Beginning to 'End' – An Intra Muros Issue.« (2008, 151). Det samme gælder Runesson, der skriver at i Matthæus erstatter Jesus med sin offerdød templet som stedet for soning, således at Jesu død bliver løsningen på tabet af templet efter år 70. At Jesu død præsenteres som et sonoffer i Matthæus er uden tvivl korrekt, men sådan som Runesson formulerer det, så bliver det nærmest en nødløsning, når nu templet er ødelagt (Runesson 2016, 302). Men i lyset af det direkte udsagn om at Jesus er større end templet og den enorme vægtlægning på opfyldelse, synes det bedre at forstå Jesu offer som det offer, ofrene i templet hele tiden har peget frem imod.
- 10 Ådna mener, at der stadig er tid til omvendelse. Men Jesus tilbyder ikke denne mulighed. Dommen er allerede afsagt.
- 11 I den hebraiske tekst i Zakarias står der bogstaveligt talt 'kanaanæere' i stedet for 'handlende', hvilket er den måde, teksten gengives i LXX. Kombinationen med Es 56,7 her taler imidlertid imod ideen om at udelukke ikke-jøder fra det eskatologiske tempel. Det tekstkritiske apparat til Göttingen LXX anfører Aquila (μεταβολος), Syrohexplar og Hieronimus' kommentar og dermed også Vulgata (mercator) som vidner til en gengivelse af teksten med handlende i stedet for kanaanæere. HALOT anfører også 'tradesman', som anden betydning af תַּוּשָׁבִיט. En sådan oversættelse følges af fx NRSV, ESV og Bibelen NO 78/85. Begrundelsen for at oversætte på den måde er, at der med kanaanæere

netop ikke menes kanaanære bogstaveligt talt, men netop handlende. Således Ralph L. Smith: »The term 'canaanite' was used often by the prophets to refer to 'traders' in Israel (cf. Hos 12:8 [Eng. 12:7]; Zeph 1:11; Zech 11:7, 11). The reference here (Zech 14:21) is to the unworthy merchants who were using unscrupulous business methods in the temple area. In the eschaton all such practices will be eliminated (cf. Mark 11:15–18; Matt 21:12–13)« (Smith 1984, 292).

12 Denne betydning er sandsynligvis til stede i Markusevangeliet, der bruger det samme

ord om, at himlen åbnes ved Jesu dåb, som bruges i forbindelse med, at forhængen i templet flænges.

13 ὡςπερ εἰκόνα τῶν ὀλῶν. Denne oversættelse begrundes med den efterfølgende tekst, hvor Josefus beskriver, hvordan forhængen havde symboler af ild, jord, hav og himmel (5.213–14).

14 Gurtner peger på at af de 34 gange καταπέτασμα forekommer i LXX er de 32 med henvisning til det indre forhæng.

Litteratur

- Allison, Dale C. 2005. *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Beale, G. K. 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*. New Studies in Biblical Theology 17. Downers Grove: Apollos.
- Bryan, Steven M. 2002. *Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration*. SNTSMS 117. Cambridge University Press.
- Carson, D. A. 1984. »The Gospel of Matthew: An Exposition«. I *Expositor's Bible Commentary: Matthew, Mark, Luke*, redigeret af A. C. Gaebelien. EBC 8. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cohen, Akiva. 2016. *Matthew and the Mishnah: Redefining Identity and Ethos in the Shadow of the Second Temple's Destruction*. WUNT II 418. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cohen, Akiva. 2020. »Matthew and the Temple«. I *Matthew within Judaism*, redigeret af Anders Runesson og Daniel M. Gurtner, 75-102. *Early Christianity and its Literature* 27. Atlanta: JBL Press.
- Cohick, Lynn H. 2013. »Common Judaism«. I *Dictionary of Jesus and the Gospels*, redigeret af Joel B. Green, Jeannine K. Brown og Nicholas Perrin, 2nd edition, 452-58. Downers Grove, Illinois: IVP Academic.
- Congar, Yves. 1962. *The Mystery of the Temple*. Westminster: Newman Press.
- Cooper, Ben. 2010. »Adaptive Eschatological Inference from the Gospel of Matthew«. *Journal for the Study of the New Testament* 33 (1): 59-80.
- Davies, W. D. og Dale C. Allison. 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. I: Commentary on Matthew I-Vii*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Davies, W. D. og Dale C. Allison. 1997. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew. Vol. Iii: Commentary on Matthew Xix-XXviii*. ICC. Edinburgh: T&T Clark.

- Deines, Roland. 2008. »Not the Law but the Messiah: Law and Righteousness in the Gospel of Matthew—an Ongoing Debate«. I *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*, redigeret af Daniel M. Gurtner og John Nolland, 53-84. Grand Rapids: Eerdmans.
- Eloff, Mervyn. 2008. »Apo... Eōs and Salvation History in Matthew's Gospel«. I *Built upon the rock: studies in the gospel of Matthew*, redigeret af Daniel M. Gurtner og John Nolland, 85-107. Grand Rapids: Eerdmans.
- Eubank, Nathan. 2013. *Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin: The Economy of Heaven in Matthew's Gospel*. BZNW 196. Berlin; Boston: de Gruyter.
- Foster, Paul. 2004. *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*. WUNT II 177. Tübingen: Mohr Siebeck.
- France, Richard T. 2007. *The Gospel of Matthew*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Greene, Joseph. 2018. »Did God Dwell in the Second Temple? Clarifying the Relationship between Theophany and Temple Dwelling«. *Journal of the Evangelical Theological Society* 61 (4): 767-84.
- Gurtner, Daniel M. 2006. *The Torn Veil*. SNTSMS 139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gurtner, Daniel M. 2008. »Matthew's Theology of the Temple and the 'Parting of the Ways': Christian Origins and the First Gospel«. I *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*, redigeret af Daniel M. Gurtner og John Nolland, 128-53. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hamilton, Catherine Sider. 2017. *The Death of Jesus in Matthew: Innocent Blood and the End of Exile*. SNTSMS 167. Cambridge University Press.
- Josephus. 1927. *The Jewish War: Books 1–7*. Redigeret af Jeffrey Henderson, T. E. Page, E. Capps og H. St. J. Rouse W. H. D., Thackeray. Loeb Classical Library. Harvard University Press; William Heinemann Ltd; G. P. Putnam's Sons.
- Kampen, John. 2019. *Matthew within sectarian Judaism*. Yale University Press.
- Kofoed, Jens Bruun. 2015. *Til syvende og sidst: Skabelse, tempel og hvile i Biblen og den gamle Orient*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Konradt, Matthias. 2014. *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew*. Redigeret af Simon J. Gathercole og Wayne Coppins. Oversat af Kathleen Ess. BMSEC. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Konradt, Matthias. 2021. »Matthew within or Outside of Judaism? From the 'Parting of the Ways' Model to a Multifaceted Approach«. I *Jews and Christians—Parting Ways in the First Two Centuries CE*, redigeret af Jens Schröter, Benjamin A. Edsall og Joseph Verheyden, 121-50. BZNW 253. Berlin: De Gruyter.
- Levitt, Risa. 2020. »Divine Presence in the Absence of the Temple«. I *Contextualizing Jewish Temples*, redigeret af Tova Ganzel og Shalom E. Holtz, 172-91. BRLJ 64. Leiden: Brill.

- Luz, Ulrich. 2005. *Matthew 21-28, A Commentary*. Oversat af James E. Crouch. Herme-
neia. Minneapolis: Fortress Press.
- Meier, John P. 1975. »Salvation-History in Matthew: in search of a Starting Point«. *Catholic Biblical Quarterly* 37 (2): 203-15.
- Overman, J. Andrew. 1990. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress Press.
- Pitre, Brant. 2008. »Jesus, the New Temple, and the New Priesthood«. *Letter & Spirit Journal*, nr. 4: 47-83.
- Regev, Eyal. 2019. *The Temple in Early Christianity: Experiencing the Sacred*. ABRL. New Haven: Yale University Press.
- Runesson, Anders. 2016. *Divine Wrath and Salvation in Matthew - The Narrative World of the First Gospel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Runesson, Anders og Daniel M. Gurtner. 2020a. »Introduction: The Location of the Matthew-within-Judaism Perspective in Past and Present Research«. I *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*. Early Christianity and Its Litterature 27. Atlanta: JBL Press.
- Runesson, Anders og Daniel M. Gurtner. 2020b. *Matthew within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel*. Early Christianity and Its Litterature 27. Atlanta: SBL Press.
- Saldarini, Anthony J. 1994. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sim, David C. 1996. *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*. SNTSMS 88. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Ralph L. 1984. *Micah-Malachi*. Word Biblical Commentary 32. Waco: Word Books.
- Stanton, Graham. 1993. *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. Westminster John Knox Press.
- Thiessen, Matthew. 2020. *Jesus and the Forces of Death: The Gospels' Portrayal of Ritual Impurity within First-Century Judaism*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Turner, David L. 2015. *Israel's Last Prophet: Jesus and the Jewish Leaders in Matthew 23*. Minneapolis: Fortress Press.
- Varkey, Mothy. 2017. *Salvation in Continuity: Reconsidering Matthew's Soteriology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Ådna, Jostein. 2014. »The Role of Jerusalem in the Mission of Jesus«. I *The Identity of Jesus: Nordic Voices*, redigeret af Samuel Byrskog, Tom Holmen og Matti Kankaanieni, 161-80. WUNT II 373. Tübingen: Mohr Siebeck.

Forfatter

Christian Schøler Holmgaard

Fjellhaug International University College – Copenhagen

Leifsgade 33, 6.-7. sal

DK-2300 København S

csh@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.